

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

LUIZ ANTÔNIO ARAÚJO DE SOUZA

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, CULTURA
E ALTERIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DAS
COMUNIDADES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA**

CURITIBA

2008

LUIZ ANTÔNIO ARAÚJO DE SOUZA

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, CULTURA
E ALTERIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DAS
COMUNIDADES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão em Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho

CURITIBA

2008

LUIZ ANTÔNIO ARAÚJO DE SOUZA

**DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, CULTURA
E ALTERIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DAS
COMUNIDADES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão em Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Profa. Dra. Fabiane Lopes Bueno Netto Bessa
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. José Robson da Silva
Membro convidado UEPG/PR

Curitiba, 27 de fevereiro de 2008

A Deus, Ana Maria, Luiz Henrique e
Ana Marcelli, sempre presentes.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, pela compreensão em todos os momentos e pelo exemplo, que inspirou o autor a novos desafios.

À Prof. Dr.^a Fabiane Lopes Bueno Netto Bessa, pelo carinho e pelos grandes ensinamentos, que possibilitaram o amadurecimento intelectual e humanístico.

Aos meus pais e avós, exemplos de retidão e caráter. Minha profunda gratidão por me apoiarem e pelas primeiras lições numa formação humanizada e cristã.

Aos meus filhos e esposa, sempre pacientes e presentes em todos os momentos, que preenchem minha vida só com alegrias.

Aos professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC/PR, não só pelos ensinamentos, mas principalmente pela acolhida em Curitiba. Às queridíssimas Eva e Isabel, pela cordialidade e fraternidade no tratamento, minha eterna amizade.

Aos colegas Edson Damas da Silveira e Isaías Montanari Júnior, pelo suporte nos compromissos profissionais frente ao Ministério Público de Roraima.

Aos padres e leigos Missionários da Consolata pela amizade e carinho fraternal.

A D. Roque Paloschi, Bispo de Roraima; e D. José Song, Bispo de São Gabriel da Cachoeira/AM, pela contribuição nas pesquisas.

Aos amigos do Conselho Indígena de Roraima, exemplo de persistência e luta.

A Deus pelo dom da vida e por todas as bênçãos e graças que me cumulou, meu amor infinito.

Nunca subestimem o facto de um pequeno grupo de pessoas reflexivas e comprometidas poderem mudar o mundo. De facto, esta é a única forma como ele tem mudado.

Margaret Mead

RESUMO

O programa da ciência moderna era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber, ilustrando a tese segundo a qual a superioridade do homem reside em sua capacidade de imperar na prática sobre a natureza. O protagonismo do ser humano e a visibilidade das comunicações horizontais entre os diversos mercados, particularmente as relações centro-periferia, no entanto, fizeram surgir a necessidade de um conhecimento emancipatório, capaz de superar a razão científica e os paradigmas vigentes, daí difundindo-se uma transição epistemológica com vistas a uma nova sustentabilidade física e social. Esse novo referencial teórico permite rever as noções de capital social e de cultura e suas aplicações práticas para o desenvolvimento, evidenciando inclusive a importância do indígena para o pensamento universal, revelando que um desenvolvimento só se sustenta quando definido pelas suas relações com a cultura, com a significação e com a comunicação. Essa ruptura é localizada numa nova dimensão que se deve dar à relação de alteridade, na qual o “outro” passa a ser considerado como sujeito, atribuindo-lhe respeito e igualdade. Nesse passo, é apresentada uma prática socioambiental já em curso na Amazônia e a idéia de que o Direito oferece repertório para corrigir descompassos sistêmicos e assimetrias econômico-culturais, enfatizando-se que as soluções encontradas não são lineares, pois o que se tem é uma evolução pela troca, em que dia após dia um vai assumindo mais o lado do outro, criando pela reciprocidade de interesses um melhor entendimento e extensão de valores.

Palavras-chaves: Direito Econômico e Socioambiental. Socioambientalismo. Ética ambiental indígena da Amazônia. Cultura. Tutela jurídica da diferença. Desenvolvimento sustentável.

ABSTRACT

One of the goals of modern science was to dissolve myths and replace the imaginary by knowledge, illustrating the thesis that man's superiority lies in his ability to rule in practice over Nature. The role of the human being and the visibility of horizontal communications among different markets, particularly the center-periphery relationship, however, raised the need for some emancipatory knowledge, capable of overcoming scientific reasoning and existing paradigms. This led to an epistemological transition towards a new physical and social sustainability. The new theoretical framework allows for the review of the concepts of capital and culture and their practical applications to development. It also takes into account the importance of the indigenous man to the universal thought, pointing out that a given development is sustainable only when defined by its relationship to culture, significance and communication. This rupture is located in a new dimension given to the relation of otherness, in which the "other" is considered as subject and given respect and equality. From this standpoint, a social practice already underway in the Amazon Region is hereby presented with the idea that the Law offers a repertoire for correcting systemic unsteadinesses and economic-cultural asymmetries. The solutions found in the study are not linear since it deals with an evolution by exchange in which day by day one takes more of the other's side creating, by the reciprocity of interests, a better understanding and a broader scope of values.

Keywords: Economic and Socioambiental Law. Socioambientalism. Ethics Amazônia's Indigenous Environmental. Culture. Legal protection of difference. Sustainable development.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa do Alto e Médio Rio Negro e de Etnias	64
Figura 2 – Palmeira de Tucum nova	66
Figura 3 – Palmeira de Tucum adulto com cacho	66
Figura 4 – Desenhos indígenas	71
Tabela 1 - Classificação dos desenhos conforme a etnia	72

LISTA DE ABREVIATURAS

AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
COPPE/UFRJ	Coordenação dos Programas de Pós-graduação de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro
ISA	Instituto Socioambiental
ECO-92	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento
FMI	Fundo Monetário Internacional
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONU	Organização das Nações Unidas
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
UICN	União Internacional para a Conservação da Natureza
UNCED	Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento Humano
UNCTAD	Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento
UNEP	Programa das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura
WWF	World Wildlife Fund (Fundo Mundial para a Natureza)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: UM PONTO DE PARTIDA NECESSÁRIO	15
2.1 GLOBALIZAÇÃO	15
2.2 OS PARADIGMAS DA CIÊNCIA E OS DESAFIOS DA SUSTENTABILIDADE ..	19
2.3 A NATUREZA E AS SOCIEDADES DESAFIANDO OS MODELOS	28
2.4 CONCEPÇÕES JUS-POSITIVAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL..	32
2.5 PLURALIDADE DE SABERES.....	38
3 RACIONALIDADE ECONÔMICA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL	42
3.1 ORDEM ECONÔMICA, MEIO AMBIENTE E ÍNDIOS	42
3.2 POVOS INDÍGENAS E A DOMESTICAÇÃO DO EXÓTICO: NOVOS PARADIGMAS DE RACIONALIDADE PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL	53
3.3 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DEMOCRACIA ECONÔMICA	59
4 CULTURA E CAPITAL SOCIAL: PERSPECTIVAS DE UMA OUTRA SUSTENTABILIDADE FÍSICA E SOCIAL.....	63
4.1 A PRODUÇÃO ARTÍSTICA E OS EMPREENDIMENTOS EMPRESARIAIS COM O TUCUM DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO	63
4.2 CONTOS SOBRE O TUCUM SEGUNDO A COSMOVISÃO DOS POVOS DO ALTO RIO NEGRO	73
4.2.1 Nõhkapuri Kixti (origem Tariano).....	73
4.2.2 O Rei do tucum - Nõhkapori – hero Kiti (origem Desana).....	74
4.2.3 Nõkã Kiti - História do Tucum (origem Tuyuka)	75
4.2.4 Nõhka-PŨrí De'ró Weé Ni'kākaro Kihti (origem tukano)	76
4.3. RELAÇÃO DE GÊNERO NA GESTÃO EMPRESARIAL – PROTAGONISMO FEMININO COM O EMPREENDIMENTO DO TUCUM	80
4.4 A SOLIDARIEDADE NA SOCIEDADE INDÍGENA.....	84
4.5 CONTRIBUIÇÕES DA CULTURA E DO CAPITAL SOCIAL PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL.....	86
5 ALTERIDADE JURÍDICA E TOLERÂNCIA COMO GUIÃO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL	96
5.1 ALTERIDADE JURÍDICA – RECOLOCAÇÃO DO OUTRO NO DIREITO.....	96

5.2 AS REDES E A TOLERÂNCIA NO DIREITO: FERRAMENTAS-CHAVE NO
DIÁLOGO PARA A CONSTRUÇÃO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL.. 102

6 CONCLUSÃO 113

REFERÊNCIAS..... 115

1 INTRODUÇÃO

A realidade sociopolítica mostra a dispersão estrutural do Direito e o desencanto pelos modernos paradigmas de desenvolvimento e racionalidade científica.

O projeto da modernidade produziu diversas dicotomias, algumas das quais serviram à sociologia política e à sociologia do direito. Contudo, Boaventura de Sousa Santos (1997) registra que a modernidade entrou em colapso em razão de superação e obsolescência:

na medida em que a modernidade cumpriu algumas de suas promessas e, de resto, cumprindo-as em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade está irremediavelmente incapacitada para cumprir outras de suas promessas. Tanto o excesso no cumprimento de algumas das promessas como o déficit no cumprimento de outras são responsáveis pela situação presente, que se apresenta superficialmente como de vazio ou de crise, mas que é, a nível mais profundo, uma situação de transição.

De fato, nunca os seres humanos conseguiram causar tantos danos à natureza na sua longa história de incursões, em especial porque se descortinou à humanidade que ela é capaz de subverter os equilíbrios naturais. Ulrich Beck (1998) explica que a ciência e a técnica não conseguem mais dar conta do controle de novos riscos que elas próprias contribuíram decisivamente para criar e que trazem conseqüências de grande gravidade para o meio ambiente e para a saúde humana.

O conceito de desenvolvimento sustentável surge no contexto desse enfrentamento da crise ambiental, cercado, no entanto, de um fetiche por soluções importadas e enlatados políticos, que zurram programas e plataformas que constituíram os erros do passado, recriando engenhos com a roupagem de nova matriz energética.

Os documentos internacionais, buscando uma definição do que seja um desenvolvimento em bases sustentáveis, em especial o relatório Brundtland (1987), sublinham a interligação entre economia, tecnologia, sociedade e política, chamando também atenção para uma nova postura ética, caracterizada pela responsabilidade tanto entre as gerações quanto entre os membros contemporâneos da sociedade atual.

Nada obstante, ditos instrumentos não determinam o lugar específico de populações tradicionais, levando a crer que enxergam em dimensões territoriais a serem protegidos simples espaços homogêneos; um mero meio de produção em que estão distribuídos recursos naturais, quando na verdade são um mosaico de recursos naturais, morais, econômicos e espirituais, especificamente para os povos indígenas.

Observa-se, assim, que a diversidade epistêmica do mundo é infinita e, além disso, contextualizada e parcial. Desse modo, o presente estudo tem como objetivo, a partir de um enfoque multidisciplinar, um novo referencial teórico à idéia hegemônica de desenvolvimento, de maneira a destacar que este só se sustenta quando definido pelas suas relações com a cultura, com a significação e com a comunicação, pondo à evidência, inclusive, a importância do indígena.

Tal postura reforça a tese jurídica de uma sociedade plural e inclusiva e de que o direito tem potencial para corrigir descompassos sistêmicos e assimetrias econômico-culturais.

Na primeira parte, é apresentada a noção de globalização e os seus impactos nas sociedades, discorrendo sobre as suas multífaces conforme os diferentes fenômenos por ela produzida capturados por Boaventura de Sousa Santos.

Na seqüência, são apresentados os paradigmas clássicos da ciência, com uma breve incursão histórica na construção do pensamento científico até a percepção das crises que o envolvem, compreendidas na oposição feita pelas sociedades e a natureza aos resultados obtidos pela racionalidade pautada unicamente na técnica, na qual os valores são abandonados.

Nesse contexto, é destacada ainda a conceituação verticalizada de desenvolvimento sustentável definidos nos instrumentos internacionais, que não concedem lugar a outros saberes, de maneira a testá-los ou confrontá-los com o conhecimento ocidental.

Na segunda parte, é desenhada a história do pensamento econômico, deixado-se influenciar por uma visão mecanicista do mundo, como legado da racionalidade científica, e quais os dispositivos vigentes do ordenamento constitucional pátrio que conformam o espaço da matéria econômica frente ao meio ambiente e aos índios.

Ainda nessa parte, é descrito como habilmente os índios frente à idéia romantizada unindo-os à natureza têm conduzido as suas reivindicações, delineando

por meio do discurso ambiental um novo paradigma de desenvolvimento sustentável calcado na cultura.

Na análise, é registrado, também, o protagonismo daqueles quanto aos seus destinos, a partir do conceito-síntese de democracia econômica.

Na terceira parte, partindo de uma breve investigação etnográfica na cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM e de consulta à literatura sobre os povos daquele universo de observação, descrevem-se as relações dos povos indígenas do Alto Rio Negro, em particular os Desana, Tukano e Tuyuka, com a produção artesanal a partir da fibra do tucum, enfatizando repertório teórico acerca da cultura e do capital social como perspectivas de uma outra sustentabilidade física e social.

Por derradeiro, na quarta parte, localiza-se na tolerância e na alteridade o guião do desenvolvimento sustentável, partindo da recolocação do “outro” como sujeito e não como objeto.

Nesse particular, é defendida a idéia de que o outro permite vislumbrar novos horizontes, justamente porque esse outro que confronta e interpela é que impulsiona o desejo ético, compreendido como a possibilidade de contestar e modificar as leis, a moral e especificamente os modelos de desenvolvimento capitalista.

2 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: UM PONTO DE PARTIDA NECESSÁRIO

2.1 GLOBALIZAÇÃO

A globalização como referenciação a tendências para um alcance ou impacto de fenômenos sociais no mundo é multidimensional e antiga; isso porque ela é um processo de longa duração, remontando sua origem às primeiras viagens de exploradores europeus, que só veio a se acentuar mais intensamente na era contemporânea.

O seu aspecto multidimensional pode ser capturado nas distintas formas de vê-la. Muitas definições acudem à idéia de tecnologias, instrumentos e mensagens que estão presentes em todas as partes, mas que não são de nenhuma parte e não estão unidas a nenhuma sociedade ou cultura particular (TOURAINÉ, 1998); outras se centram na perspectiva de determinada condição social ou entidade local estender sua influência a todo o globo, de modo a desenvolver a capacidade de designar como local a outra condição ou entidade rival (SANTOS, B., 2003, p. 433).

Muitas definições privilegiam ainda a dimensão econômica, como um processo multifacetado de integração global guiado, ainda que nem sempre a sua imagem, pelas mais poderosas empresas transnacionais, instituições, e hegemonias culturais da economia mundial capitalista.

Para os objetivos deste tópico partir-se-á de uma dimensão mais social, política e cultural, tendo como referencial teórico Boaventura de Sousa Santos; malgrado isso, o que se propõe na presente dissertação é uma revisão dos discursos e da prática de globalização econômica que dirigem apenas para um único caminho – ilustrado num mundo integrado por redes virtuais em que viajam o poder, o dinheiro, a cultura, a informação e as possibilidades de consumo – no qual está vedada a manutenção ou a construção de diferenças.

Dentre as principais implicações da definição de Boaventura de Sousa Santos, cumpre com ele destacar que a globalização é um processo bem sucedido de determinado localismo; e, ainda, que a globalização pressupõe a localização. E é nesta condição que se situa o potencial de aspectos cada vez mais particulares de uma cultura local como modelo de desenvolvimento, isto é, em última análise,

defende-se a localização das estratégias. “De fato, vivemos tanto em um mundo de localização quanto em um mundo de globalização” (SANTOS, B., 2003, p. 434).

Como comenta Octávio Ianni (1994, p. 5), o local e o global determinam-se reciprocamente, algumas vezes de modo congruente e conseqüente, outros de modo desigual e desencontrado.

A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distintas de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. Este é um processo dialético porque tais acontecimentos locais podem se deslocar numa direção inversa às relações muito distanciadas que os modelam. A transformação local é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e espaço. Assim, quem quer estude as cidades hoje em dia, em qualquer parte do mundo, está ciente de que o que ocorre numa vizinhança local tende a ser influenciado por fatores – tais como dinheiro mundial e mercados de bens – operando a uma distância indefinida da vizinhança em questão (GIDDENS, 1991, p. 69 et. seq.).

A globalização é também um processo desigual, porquanto:

A globalização não conduzirá a um progressivo entramado global como tem sido anunciado pelos analistas liberais. As desigualdades existentes fazem mais provável que a globalização leve a uma crescente divisão entre estados centrais, que compartilham os valores e benefícios de uma política e economia global, e os estados marginais, alguns dos quais já estigmatizados como estados fracassados (HURRELL; WOODS, 1995).

Diante disso, a globalização deve ser considerada ainda ao lume das relações de poder. Segundo Foucault (2000), uma das marcas fundamentais das modernas sociedades ocidentais é o desejo de poder que é subjacente aos discursos que se dizem científicos, e nessa vontade de poder outros saberes são desqualificados como ingênuos, hierarquicamente inferiores ou abaixo de um nível de cientificidade.

Vale registrar que as noções de espaço e tempo, fundamentais para todas as ciências sociais, estão sendo igualmente revolucionadas pelos desenvolvimentos científicos e tecnológicos incorporados e dinamizados pelos movimentos da sociedade dita global.

Santos comenta que a compressão tempo-espaço é uma das transformações mais freqüentes associadas à globalização, compreendendo aquela o processo social pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo.

Na atualidade, o desenvolvimento já não é a sucessão de etapas pelas que uma sociedade sai do subdesenvolvimento, e a modernidade já não sucede a tradição; tudo se mistura; o espaço e o tempo estão comprimidos. Em amplas zonas do mundo, os controles sociais e culturais estabelecidos pelos Estados, as igrejas, as famílias ou as escolas se debilitam, e a fronteira entre o normal e o patológico, o permitido e o proibido, perde a nitidez (TOURAINÉ, 1998).

O local e o global estão distantes e próximos, diversos e mesmos (IANNI, 1994, p. 6), embaralhando e multiplicando-se as identidades. O mundo também se torna mais complexo e mais simples.

Há, hoje, um relógio mundial, fruto do progresso técnico, mas o tempo-mundo é abstrato, exceto como relações. Temos, sem dúvida, um tempo universal, tempo despótico, instrumento de medida hegemônico, que comanda o tempo dos outros. Esse tempo despótico é responsável por temporalidades hierárquicas, conflitantes, mas convergentes. Nesse sentido todos os tempos são globais, mas não há um tempo mundial. O espaço se globaliza, mas não é mundial como um todo, senão como metáfora. Todos os lugares são mundiais, mas não há um espaço mundial. Quem se globaliza, mesmo, são as pessoas e os lugares (SANTOS, M., 2003).

Nesse processo temos em realidade de um lado a classe capitalista transnacional, quem realmente dirige essa compressão espaço-tempo e a transforma em seu favor, e de outro os grupos subordinados que, nada obstante representem uma grande movimentação transfronteiriça, de modo algum têm controle sobre aquela compressão – a exemplo dos refugiados. Os turistas representam um terceiro modo de compressão espaço-tempo, comenta Boaventura.

Simultaneamente à primazia das empresas multinacionais, Boaventura de Sousa Santos - como características da globalização da economia - faz referência ainda à transnacionalização do capital, a qual debilita a capacidade dos Estados de administrar as políticas macroeconômicas, principalmente pelo poder de intervenção global das multinacionais e da mobilidade dos processos de produção. Outra característica invocada é o avanço tecnológico – na agricultura, biotecnologia e indústria – que enfatiza as assimetrias entre o Norte e o Sul¹, em especial dados os investimentos de capital, os recursos científicos e a mão-de-obra qualificada.

De fato, não se olvida que a metáfora do livre comércio oculta um intercâmbio desigual, fazendo-se no contexto oportunas as palavras de Enrique Leff (2001, p. 50):

¹ Compreenda-se com a expressão Norte-Sul o mesmo sentido Centro-Periferia, isto é a relação entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos.

o capital em sua fase ecológica, está passando das formas tradicionais de apropriação primitiva selvagem dos recursos das comunidades do Terceiro Mundo, dos mecanismos de intercâmbio desigual entre matérias-primas dos países subdesenvolvidos e dos produtos tecnológicos do Primeiro Mundo, a uma nova estratégia que legitima a apropriação econômica dos recursos naturais através dos direitos de propriedade intelectual.

Os custos ambientais também são enormes, principalmente se se considerar as ameaças socioculturais e até mesmo a vulnerabilidade da segurança alimentar quando cada vez mais os países se esforçam para se integrar aos mercados ditos globalizados.

Sublinhando que a globalização em verdade são conjuntos diferenciados de relações sociais, e que estes conjuntos dão origem a diferentes fenômenos de globalização, aquele autor identifica quatro modos de produzi-la, os quais dão origem a quatro formas de globalização.

As duas primeiras formas são “de-cima-para-baixo” e as outras duas “de-baixo-para-cima”, referindo-se respectivamente a processos hegemônicos de globalização e a processos contra-hegemônicos.

Entre os processos hegemônicos o autor designa “localismo globalizado” o processo perante o qual determinado fenômeno local torna-se globalizado com sucesso, a exemplo da atividade mundial das transnacionais, a transformação da língua inglesa em língua franca ou, ainda, a mundialização do *fast food*, isto é a “americanização” como cultura de massa.

Outra forma hegemônica é denominada “globalismo localizado”, consistente “no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas do modo a responder a esses imperativos transnacionais” (SANTOS, B., 2003, p. 245). Respondem a essa classificação a conversão da agricultura de subsistência em agricultura industrial para exportação, como parte de ajustes estruturais de desenvolvimento, bem como a disposição de lugares históricos, sacros e reduto da vida selvagem pela indústria do turismo global.

Salta aos olhos nessas duas formas de produção de globalização que aos países periféricos resta apenas a escolha entre as várias alternativas de globalismo localizado, enquanto os países centrais especializam-se em localismos globalizados.

As formas de produção de globalização contra-hegemônicas caracterizam-se em “cosmopolitismo” e “patrimônio comum da humanidade”. O primeiro pode ser compreendido como um conjunto vasto e heterogêneo de medidas e articulação transnacionais com o objetivo de combater a exclusão, a discriminação social e a destruição ambiental produzidas pelas outras duas formas acima delineadas².

Por último, o patrimônio comum da humanidade cuida de temas relacionados ao globo na sua totalidade, como a sustentabilidade da vida na terra e a proteção da camada de ozônio.

Nas condições contemporâneas, da mesma forma que explora a mão-de-obra sem reservas éticas, o capitalismo explora a natureza sem escrúpulos, baseando-se num modelo produtivista intrinsecamente perdulário e destrutivo dos recursos naturais e dos ecossistemas.

Desse modo, o modelo neoliberal capitalista está longe de ter aproximada a humanidade como um todo da perspectiva contra-hegemônica da globalização, em especial por ter cristalizado e supervalorizado o conhecimento científico, negando todos os demais, e rivalizado-se com as demais formas de produção, conforme se discutirá no tópico seguinte.

2.2 OS PARADIGMAS DA CIÊNCIA E OS DESAFIOS DA SUSTENTABILIDADE

Na filosofia grega e no pensamento medieval o homem e a natureza pertenciam a um mesmo ato do Criador. As civilizações antigas imaginavam e as indígenas ainda assim concebem que a natureza é tão viva quanto elas próprias, sentindo-se como seus próprios filhos. Como refere Carvalho (1999):

Assim conviviam – em muitos casos ainda convivem – a mulher, o homem, o ancião, o jovem, a planta ‘mulher’, a planta ‘homem’, o rio, a montanha, a ave ‘guerreira’ (do campo aberto), a ave ‘pacífica’ (do fundo dos bosques), as pedras, etc., cada um exercendo seu papel para que o mundo ‘funcionasse’, segundo as interpretações e explicações que os primitivos a ele conferiam. Natureza era algo a ser inventado, a ser reconhecido como alteridade distinta a integrar o universo humano.

² Boaventura de Sousa Santos exemplifica essa forma nas articulações e diálogos entre países periféricos, assim como nas redes transnacionais de combate à destruição ecológica, defesa dos direitos dos povos indígenas e construção de alternativas ao desenvolvimento, tudo a partir da solidariedade transnacional.

Na Grécia antiga, esse grande ser vivo era chamado de Gaia. Gaia não era uma força criadora externa à natureza, mas sua própria força criadora.

Merico (2004), a partir de Lovelock identifica, porém, em alguns milhares de anos da Era Cristã, uma transformação da visão de mundo baseado na parceria para a dominação. A visão de mundo na qual as pessoas e suas divindades faziam parte da dança improvisada da natureza fora substituída por outra, achando-se aqueles em posição externa e superior à natureza, de modo a reivindicar para si o direito de explorar as dádivas dessa última.

A ciência moderna rompeu com essa cumplicidade, uma ruptura ontológica e epistemológica que desumaniza a natureza no mesmo processo em que se desnaturaliza o homem (SANTOS, B., 1990).

Esse rompimento, constante do programa do esclarecimento, consistia em dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Adorno e Horkheimer reportam-se a Francis Bacon, "o pai da filosofia experimental", para ilustrar a tese segundo a qual a superioridade do homem reside em sua capacidade racional de imperar na prática sobre a natureza.

Os mitos, defendem os autores, consistiam eles próprios numa forma arcaica de esclarecimento. Eles queriam "[...] relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 20). Entretanto, na consciência mágica, podia ser conservada a diferenciação entre as coisas e mantido o princípio da dominação de forma não dissimulada. É nesses termos que os ritos dos xamãs "[...] dirigiam-se ao vento, à chuva, à serpente lá fora ou ao demônio dentro do doente, não à matéria ou exemplares" (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 24).

Desse modo, se, por um lado, a expressão da consciência mágica permitia ao xamã assemelhar-se, com suas atitudes, gestos e indumentárias, aos múltiplos espíritos, assegurando assim o reconhecimento da diferenciação no seio da natureza, por outro

essa mesma atitude deixava transparecer, de maneira evidente, o princípio da dominação. O horror da natureza manifestado em suas múltiplas formas, 'ao ecoar na alma frágil dos selvagens', dirão eles, fazia com que se despojassem da própria identidade para afugentar o medo que os arrebatava (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 25).

Para a consciência mágica, a identidade perpétua entre o si-mesmo e o poder invisível da natureza ainda não haviam sido proclamados. Quando da passagem para a ciência moderna, tal identidade é consumada e, por seu intermédio, o princípio da dominação aparecerá invertido. Assim, a clara subjugação do homem à natureza se inverterá na subjugação da natureza ao homem. A esse respeito, argumenta Rodrigo Duarte (2003, p. 15) que nisso reside

um aspecto essencialmente repressivo do esclarecimento, pois 'só é suficientemente duro para romper os mitos o pensamento que pratica violência contra si mesmo', e o caminho para a consolidação do poder sobre a natureza se caracteriza por uma desistência, por parte do gênero humano, de buscar um sentido para sua vida.

No esclarecimento o caráter idêntico do eu deve ser mantido a qualquer preço, e a flexibilidade que caracterizava o jogo identitário do xamã em relação às diferentes entidades da natureza, bem como a distância entre ele próprio e as máscaras que utilizava, agora cedem lugar ao desempenho racional de papéis aos quais o indivíduo ajusta-se milimetricamente.

O homem de ciência - contrapondo-se ao “homem da natureza” - acredita poder dispor desta, a qual concebida sob a forma de meros objetos, sucumbe ao seu arsenal de técnicas, comportando-se aquele como um ditador, na medida em que só a conhece por meio de suas manipulações, e nesse particular pode-se dizer que essa nova racionalidade científica é totalitária, ou ainda, o totalitarismo é uma possibilidade imanente ao seu desenvolvimento.

O princípio de Vico³ (1988), no qual só se conhecem as razões daquilo que se pode construir com as próprias mãos ou com o intelecto orienta os estudos de Bacon, que percebe a natureza como um labirinto para o qual o método fornece o meio necessário para o desvelamento de seus segredos e, com isso, a apropriação de suas virtualidades de poder. “O critério de verdade que se impõe, então, é o da efetividade e eficiência. Conhecer como fazer é o que importa, estabelecendo-se identidade entre conhecer e construir ou reconstruir” (BAUMGARTEN, 2002, p. 2).

Adorno e Horkheimer (1985, p. 29) concebem igualmente que quando o número tornou-se definitivamente o cânon do esclarecimento e “o pensamento foi

³ A obra “De Antiquissima Italorum Sapientia” foi originalmente publicada em 1710, sendo que Vico não concluiu todas as partes.

tragado pelos procedimentos da matemática, insurgindo-se contra a pretensão supostamente ainda mítica de verdade dos universais próprios ao legado da metafísica platônico-aristotélica”, a exigência filosófica clássica de se pensar o próprio pensamento foi abandonada.

Em consequência disso, a atividade do pensamento reificou-se, transformando-se em mero instrumento adequado à criação dos demais instrumentos. E, nesse sentido, o esclarecimento terminou por eliminar os últimos vestígios de sua autoconsciência.

De modo geral, o pensamento moderno reside no fato de que para este tudo pode ser conhecido por meio de um processo que já está decidido de antemão:

Quando no procedimento matemático, o desconhecido se torna a incógnita de uma equação, ele se vê caracterizado por isso mesmo como algo de há muito conhecido, antes mesmo que se introduza qualquer valor (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 30).

Os autores da escola de Frankfurt mostram ainda que o conhecimento científico teve, entretanto, que assumir um ônus à custa de promover a dominação da natureza e do sujeito pensante: “O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação sobre os que exercem o poder” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 31).

Revelam aqueles que a maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão. Esta última significando um processo de barbarização crescente levado a cabo pela própria civilização esclarecida.

Processo esse que é engendrado e conduzido por uma ordem social alicerçada sobre os pilares de uma racionalidade técnica que pressupõe, em última análise, que os traços ‘arcaicos’ ainda remanescentes da violência mítica podem ser controlados e/ou resolvidos pelos dispositivos tecnológicos e pelo exercício do Direito. Em termos do particular, ou seja, do indivíduo que se concretiza historicamente na atualidade, o termo ‘regressão’ é utilizado para designar o processo por meio do qual as sociedades totalmente administradas operam a liquidação sistemática desse indivíduo (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 31).

Vê-se, dessa maneira, que a relação de exploração da natureza seja a outra face da relação de exploração do homem pelo homem. A concepção moderna da natureza é um expediente de mediação de relações sociais, “um expediente oculto

que usa a natureza para ocultar a natureza das relações sociais” (SANTOS, B., 1990, p. 10).

Essa nova compreensão acompanhou o declínio das sociedades tradicionais e a estruturação de um modo novo de produção social cuja base é constituída pelo comércio e pela indústria, vindo a natureza a deixar de ser reconhecida como uma potência por si, como ordem de todas as coisas, passando a ser percebida como algo exterior ao humano, algo que deve ser submetido e utilizado como objeto de consumo, ou como meio de produção (BAUMGARTEN, 2002, p. 4).

Nessa perspectiva que se descortina, a economia moderna, principalmente com o desenvolvimento do capitalismo, veio a ser pensada sob os preceitos paradigmáticos da ciência, conformando a idéia central de que nesta se assenta a ordem social, isto é, “uma ordem social onde as determinações do direito sejam resultado das descobertas científicas sobre o comportamento social” (SANTOS, B., 2002, p. 56).

Tendo em vista esse cânon - a concepção de ciência gestada para desmistificar o mundo e conduzir o homem à emancipação - Santos identifica que o desenvolvimento da ciência moderna somente foi possível a partir da idéia de regulação e emancipação. O desejo da emancipação humana teria de aceitar a regulação para ordenar a própria emancipação.

Segundo o autor, a idéia de regulação vinda da então nova epistemologia marcou também a economia na medida em que desenvolveu um aparato jurídico capaz de preservar as propostas de emancipação e instituiu formas de poder, ocasionando uma ‘cooperação e circulação entre o direito e a ciência’ (SANTOS, B., 2002, p. 54), ou seja, a regulação fora concebida como mediadora da emancipação e propunha um desenvolvimento harmônico entre os princípios da regulação que são o Estado, o Mercado e a Comunidade.

O autor localiza também que

o que mais nitidamente caracteriza a condição sócio-cultural deste fim de século é a absorção do pilar da emancipação pelo da regulação, fruto da gestão reconstrutiva dos défices e dos excessos da modernidade confiada à ciência moderna e, em segundo lugar, ao direito moderno (SANTOS, B., 2002, p. 57).

Além disso, anota o autor que a “hipercientificização” do pilar da emancipação criou grandes promessas que ficaram por cumprir, demonstrando que a ciência,

longe de diminuir excessos e défices, ajudou a renová-los e até mesmo a agravar alguns.

Historicamente, o modelo de racionalidade que preside a ciência moderna, embora constituído a partir da revolução científica do século XVI, somente no século XIX se estendeu às ciências sociais.

Apresentando-se como um modelo totalitário, nega o carácter racional a todas as outras expressões de conhecimento que não se pautarem pelos princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.

Tal postura conduz a distinções entre o conhecimento científico e o conhecimento do senso comum, por um lado, e entre natureza e o humano, por outro.

A primeira leva ao desprezo das evidências da experiência imediata, passando a observação dos fenómenos naturais a ser feita de forma descomprometida e livre, tendo, em particular, a matemática como instrumento de análise, lógica de investigação e, ainda, o modelo de representação da própria estrutura da matéria.

A visão de mundo galileana concebia um universo de relações inteligíveis, escrito numa linguagem cifrada, com isenção de todo e qualquer pressuposto mágico, naturalista ou teológico, denotando que uma das principais preocupações de Galileu consistia em decifrar o grande livro do mundo, sendo que “a chave dessa interpretação é encontrada quando ele afirma que o mundo é escrito em termos matemáticos” (JAPIASSU, 1991, p. 94).

O destaque da matemática na ciência moderna conduz a duas conseqüências. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar, isto é, o rigor científico afere-se pelas medições – o que não é quantificável não é relevante. Em segundo lugar, o método científico se assenta na redução da complexidade, “conhecer significa dividir e classificar e em seguida determinar relações sistemáticas entre o que se separou” (SANTOS, B., 2002, p. 57).

O método cartesiano consistia exatamente em dividir cada uma das dificuldades em tantas parcelas quanto necessário e melhor para resolvê-las. Hilton Japiassu (1991, p. 101) traz uma interessante síntese sobre o comentado método:

Para construir sua cosmologia, Descartes insiste na absoluta necessidade de apoiar-se em princípios fundamentais ‘tão claros e tão evidentes que o espírito humano não pode duvidar de sua verdade quando se aplica com

atenção a considerá-los'. Ademais, pretende possuir uma metodologia conduzindo infalivelmente à verdade sobre o mundo natural. O espírito que procede com precipitação, sem um método, jamais chega à verdade. Em contrapartida, aquele que avança com passos lentos e seguros, com um bom método, terá um conhecimento maior do mundo natural. Em síntese, a essência desse método consiste em reconhecer que, na resolução de um problema, duas coisas devem ser evitadas: a precipitação e os preconceitos. Somente as idéias claras e distintas devem ser aceitas como verdadeiras: Deus, que não me engana, não permitiria que elas fossem falsas. Cada problema deve ser dividido em tantas partes separadas quanto possível. Devemos passar gradualmente das coisas simples às mais complexas. Enfim, devemos nos assegurar, por recapitulação exaustiva, que nada de essencial foi omitido. Uma vez estabelecidos esses princípios fundamentais de sua cosmologia, Descartes declara que deles pode ser deduzido tudo o mais (2ª parte do Discurso do método).

Esse método repousa num conceito de causalidade esclarecida, privilegiando o 'como funciona' das coisas em detrimento de 'qual o agente' ou 'qual o fim das coisas', sendo exatamente nesse particular que o conhecimento científico rompe com o senso comum, visto que neste enquanto causa e intenção convivem, naquele a causa formal obtém-se ignorando a intenção.

Newton com sua teoria da gravitação universal demonstrou a partir das observações de Kepler que os planetas descrevem órbitas em torno do sol, além de que as mesmas leis do movimento valem para todo o universo. Tal teorização assume também a idéia da lei gravidade e do movimento dos corpos serem aplicáveis a todas as transformações da natureza tanto na Terra como no espaço, de maneira que tudo seria determinado, portanto, pelas mesmas e imutáveis leis da mecânica.

Essa teoria era o ingrediente que faltava para completar a visão mecanicista do mundo, que desse modo poderia calcular cada transformação da natureza por meio da matemática. Partindo dos pressupostos de todos os fenômenos naturais poderem ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento, bem ainda que a realidade física se identifica com um conjunto de partículas que se agitam e se entrecrocaram, os pensadores mecanicistas passaram a eleger a máquina como a metáfora da nova filosofia. "Essa idéia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que vai transformar-se na grande hipótese universal da época moderna" (SANTOS, B., 2002, p. 61).

Muito esquematicamente, Boaventura de Sousa Santos desafia as características do determinismo mecanicista:

O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar. No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente, que via na sociedade, em que começava a dominar, o estágio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim). Daí que o prestígio de Newton e das leis simples a que reduzia toda a complexidade da ordem cósmica tenham convertido a ciência moderna no modelo de racionalidade hegemônica que a pouco e pouco transbordou do estudo da natureza para o estudo da sociedade. Tal como foi possível descobrir as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis da sociedade (SANTOS, B., 2002, p. 62).

Esse modelo de racionalidade científica aqui delineado, passou, no entanto, a ser posto em causa com os avanços do próprio conhecimento científico. De fato, quando Einstein desenvolveu a teoria da relatividade da simultaneidade ele rompeu com a concepção newtoniana de espaço e tempo absolutos.

Einstein ao distinguir entre a simultaneidade de acontecimentos presentes num mesmo lugar e a simultaneidade de acontecimentos distantes, particularmente separados a distâncias astronômicas, observa não ser possível determinar os últimos sem medir a velocidade, a qual somente seria possível se conhecida a simultaneidade dos acontecimentos.

Demonstrando não ser possível verificar a simultaneidade de acontecimentos distantes, aquele afirma que apenas se pode defini-la, evidenciando ser arbitrária a definição, bem ainda que as leis da física e geometria baseiam-se em medições locais.

Da mesma forma, o paradigma da certeza e universalidade da matemática foi desafiado pela mecânica quântica, a partir da qual restou demonstrado que não é possível medir um objeto sem nele interferir, de modo que o objeto que sai de um processo de medição já não é o mesmo que lá entrou (SANTOS, B., 2002, p. 66), revelando a idéia que só se conhece do real aquilo que nele se introduziu, isto é, só se conhece o real a partir da nossa intervenção.

Nada obstante a maior envergadura de reflexão epistemológica elege-se assentar-se na questão do conteúdo do conhecimento científico; isto é, o rigor científico se enclausurou para outros saberes e com isso acabou por aviltar a natureza, despersonalizando-a e duramente lhe agredindo com um arsenal tecnológico, que só escamoteia os limites de compreensão do mundo e reprime a pergunta sobre o valor humano de um afã científico (SANTOS, B., 2002, p. 66).

Ilustrando um forte momento de inflexão no seu pensamento, Celso Furtado (1990, p. 35), na obra “O mito do desenvolvimento econômico”, apresenta a seguinte proposição: “Por que uma sociedade apresenta em determinado período de sua história uma grande capacidade criadora é algo que nos escapa. Menos sabemos ainda porque a criatividade se orienta nesta ou naquela direção.”

Certo, contudo, como relembra Veiga, que a invenção cultural tende a ocorrer em torno da busca da eficácia na ação e da busca de propósito para a vida, tendo a primeira sido denominada de racionalidade “instrumental” e a segunda de racionalidade “substantiva” ou “dos fins” (VEIGA, 2006).

A racionalidade instrumental se orienta na geração da *técnica*, supondo a existência de objetivos previamente definidos, enquanto a racionalidade dos fins gera *valores*. O porquê de a sociedade em determinado momento de sua história favorecer a criação de técnicas e não de valores não se sabe precisar com exatidão, certo, porém, que nos últimos séculos a capacidade inventiva do homem fora orientada para a criação da técnica, seguindo uma lógica mecanicista à qual se submeteu a sociedade, e em particular a teoria do desenvolvimento, que ficou circunscrita à lógica dos meios, “tendendo a se confundir com a explicação do sistema produtivo que emergiu com a civilização industrial” (VEIGA, 2006).

A racionalidade econômica mecanicista de que os agentes econômicos, conduzidos por uma “mão invisível”, traduzem suas condutas egoístas em favor do bem comum, bem ainda que a ética do trabalho, a frugalidade e a poupança estão associadas à reinversão de lucros para acelerar a acumulação de capital, geraram uma corrida das forças produtivas, com o desprezo das condições ecológicas de sustentabilidade da vida no planeta, vindo a acarretar não só a devastação da natureza - “do sistema ecológico que é o suporte físico e vital de todo o sistema produtivo -, mas também a transformação e destruição de valores humanos, culturais e sociais” (VEIGA, 2006).

A temática dos desafios da sustentabilidade vem ao encontro do debate público acerca do modelo de desenvolvimento que não considera os limites da intervenção do homem na natureza.

Nesse palco, a idéia de sociedade de risco traz mais um componente importante para o debate, particularmente quando Ulrich Beck (1992, p. 40) alerta que no atual momento histórico a ciência e a técnica não conseguem mais dar conta – se é que algum dia já deram – do controle dos novos riscos que elas próprias

contribuíram decisivamente para criar e que trazem conseqüências de grande gravidade para o meio ambiente e para a saúde humana.

A arena de lutas da sustentabilidade é assim contra os efeitos da intervenção que o próprio sistema técnico provoca, e este, explica Milton Santos, não é dissociado de um sistema de ações, de um sistema de normas, de um sistema de valores, “sinalizando que não o reifiquemos afirmando uma ação do sistema técnico como se ele se movesse por si mesmo, sem que ninguém o impulsionasse” (GONÇALVES, 2006).

Desse modo, a questão central que envolve os esforços é confrontar um modelo de ação humana que tenta submeter o planeta e a humanidade a uma mesma lógica, sobretudo mercantil, que traz em si o caráter desigual por estar atravessada pela colonialidade do poder.

2.3 A NATUREZA E AS SOCIEDADES DESAFIANDO OS MODELOS

A metáfora do mundo-máquina não concebeu um mecanismo de desligamento idêntico a todo aparelho, daqueles que permitem o equipamento recuperar as condições para continuar a trabalhar. O equilíbrio do planeta, diversamente de um simples dispositivo, advém da energia solar contínua e renovada e da fotossíntese das plantas, algas e fitoplâncton, bem ainda a vida é uma emergência evolutiva, interagindo ativamente com o mundo físico-químico.

A floresta amazônica, assim, não é um simples efeito da pluviosidade abundante, da insolação intensa, ou dos solos ricos, mas efetivamente participa do clima, conformando-o, com a evapotranspiração, com a fixação do carbono, redefinindo a relação da incidência da radiação solar. Desse modo, a floresta interfere não só no equilíbrio hídrico da região como também no equilíbrio dinâmico do clima global.

Os modelos dominantes de desenvolvimento vêm interferindo nesse equilíbrio dinâmico do planeta, conforme se evidencia dos amplos debates e divulgações jornalísticas acerca do aquecimento global, tendo, inclusive, o candidato à Presidência dos Estados Unidos da América recebido o prêmio Nobel da paz pela sua campanha sobre as alterações climáticas.

Peter Singer (2004) retrata que um grupo de trabalho da Comissão Intergovernamental para a Alteração Climática (CIAC) publicou no seu terceiro relatório de avaliação que entre 1990 e 2100 as temperaturas médias mundiais aumentarão pelo menos 1,4°C, talvez 5,8°C, o que vem a representar num mesmo século um aumento superior aos últimos dez mil anos.

Cumpram ainda registrar que a monocultura é também uma grande ameaça a ser controlada. Com efeito, os manguezais de todo o Nordeste podem ser destruídos por indústrias de camarão que acabam com o berçário dos outros seres do mar. Os campos do Sudeste são silenciados por imensas extensões de eucalipto. Os cerrados e agora a floresta são intimidados pelo avanço da soja e de suas vanguardas como a grilagem e a madeira ilegal. “As lições do café sobre a mata atlântica deveriam servir de alertas contra os mesmos erros.”⁴

Nada obstante isso, o programa de biodiesel segue a todo vapor, fazendo com que o setor sucroalcooleiro expanda sua produção, criando uma pressão sobre o uso da terra, levando a cana a invadir áreas onde antes ela não chegava.

A revista “Com ciência ambiental” traz reportagem com Roberto Schaeffer, Professor Adjunto da Coppe/UFRJ (Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro), o qual comenta que a cana-de-açúcar ao ocupar esses novos espaços faz com que as outras culturas se desloquem para outras regiões, explicando em parte o desmatamento que ocorre no Mato Grosso e que começa a chegar à Amazônia. Schaeffer revela que a sua preocupação com a situação segue um raciocínio muito simples:

Se por um lado os biocombustíveis ajudam a resolver o problema das alterações climáticas, por outro eles tendem a agravar problemas ambientais locais. Quando se pensou o programa do biodiesel, a idéia era produzir combustível e, simultaneamente, equacionar problemas no campo brasileiro (SCHAEFFER, 2006).

Observa-se nesse aspecto que os esforços para uma transição da matriz energética brasileira não têm contemplado uma visão integrada, isso podendo ser notado na insistência de se produzir energia a partir da perpetuação de um modelo de consumo que precisa ser revisto, a exemplo do setor de transportes.

⁴ Passagem retirada de discussão travada na Conferência Nacional do Meio Ambiente, ocorrida em 2003. Notícia disponível em <http://www.midiaindependente.org>. Acesso em 10.10.2006.

Para perpetuar um padrão de transporte inadequado, estamos comprometendo a terra e a agricultura brasileira. Esta é a hora para discutirmos o uso mais eficiente da energia e não pensar apenas em expandir as fronteiras agrícolas para a produção de biocombustível. Os níveis de consumo precisam ser revistos [...]. O Brasil está querendo equacionar um problema ambiental global, do qual ele não é o principal vilão da história (SCHAEFFER, 2006).

Os efeitos sócio-culturais do paradigma dominante também são sensivelmente sentidos pelas sociedades, principalmente quando se tem em conta o aumento dos níveis de pobreza - principalmente da rural - a propagação de doenças em comunidades indígenas e nos próprios centros urbanos.

Gandhi, uma voz que ousou resistir a esse quadro nas primeiras décadas do século passado, afirmou acerca da dominação britânica:

Tomamos a civilização que vós apoiais como sendo o oposto da civilização. Consideramos que a nossa civilização é muito superior à vossa. [...] Consideramos que as vossas escolas e os vossos tribunais são inúteis. Queremos recuperar as nossas antigas escolas e os nossos tribunais. A língua comum da Índia não é o inglês mas o hindi. Por isso, deveríeis aprendê-lo. Podemos comunicar convosco apenas na nossa língua nacional (SANTOS, B., 2003).

E o mesmo Gandhi ainda indagou: “para desenvolver a Inglaterra foi necessário o planeta inteiro. O que seria necessário para desenvolver a Índia?” (GONÇALVES, 2006).

Vandana Shiva (2007, p. 50) adverte que o que acontece na natureza também ocorre na sociedade, apontando que, quando uma homogeneidade é imposta a sistemas sociais diversificados por meio da integração global, uma região após a outra começa a se desintegrar.

A violência inerente à integração global centralizada, por sua vez, gera violência entre suas vítimas. As condições da vida diária tornam-se cada vez mais controladas por forças externas e os sistemas locais de governo decaem; as pessoas agarram-se às suas identidades diversas como fonte de segurança num período de insegurança. Tragicamente, quando a fonte desta insegurança é tão remota que não pode ser identificada, povos distintos que viviam juntos em paz começam a olhar uns para os outros com temor. As marcas da diversidade tornam-se rachaduras de fragmentação; a diversidade torna-se então uma justificativa para a violência e a guerra, como vimos no Líbano, na Índia, Sri Lanka, Iugoslávia, Sudão, Los Angeles, Alemanha, Itália e França. À medida que os sistemas locais de governo se esfacelam sob a pressão da globalização, as elites locais tentam agarrar-se ao poder manipulando os sentimentos étnicos e religiosos que surgem em reação.

Num mundo caracterizado pela diversidade, a globalização só pode ser implantada destruindo-se o tecido plural da sociedade, bem como sua capacidade de auto-organização. Gandhi via nessa liberdade de auto-organização política e cultural a base para a interação entre diferentes sociedade e culturas. 'Quero que as culturas de todas as terras se espalhem o mais livremente possível, mas recuso-me a ser levado por qualquer uma delas', dizia ele (SHIVA, 2007, p. 52).

A relação das sociedades indígenas com a natureza também desafia e é desafiada pelos modelos dominantes de desenvolvimento, isso podendo ser explicado principalmente porque na cosmovisão indígena há uma interação entre a ação humana e a natureza.

Os Yanomami, particularmente, utilizam a palavra urihi para se referir à "terra-floresta": entidade viva, dotada de um "sopro vital" e de um "princípio de fertilidade" de origem mítica. Urihi é habitada e animada por espíritos diversos, entre eles os espíritos dos xamãs yanomami, também seus guardiões (ISA, 2007).

Nesse sentido, vale ressaltar que a sobrevivência dos homens e a manutenção da vida em sociedade, no que diz respeito, por exemplo, à obtenção dos alimentos e à proteção contra doenças, depende das relações travadas com esses espíritos da floresta. Assim, a natureza para os Yanomami é um cenário do qual não se separa a intervenção humana.

Davi Kopenawa, grande líder do povo Yanomami, retratou bem a insustentabilidade do modelo atual de desenvolvimento em evento ocorrido em São Gabriel da Cachoeira/AM, no dia 21.09.2007, no qual se achavam presentes o Presidente da República, o Presidente da FUNAI, o Ministro da Justiça e demais autoridades estatais e autoridades indígenas:

Eu falei nos olhos dele que o governo já sabe qual é o nosso desejo: Yanomami não quer mineração em terra indígena [...]. O governo precisa ter muito cuidado, porque vocês nunca conversaram com a natureza, não conhecem a vida da terra e do rio. Nós somos todos um povo só, o branco usa a mesma coisa, água, ar, terra. Quando a mineração entrar na cabeceira do rio, vai destruir tudo, o governo não sabe onde fica o coração da terra, a máquina que cava o buraco fere o pulmão da terra e isso vai deixar todo mundo doente, nós e a natureza. Mineração pra mim é crime, por isso quero que o governo respeite o povo Yanomami e respeite a terra demarcada.⁵

Vê-se, desse modo, a necessidade de se repensar novos padrões de desenvolvimento físico e social para o planeta, valendo nesse matiz recordar com

⁵ Reportagem disponível em <http://www.socioambiental.org>. Acesso em 02.10.2007.

Polanyi (1980, p. 150) que no fanatismo dos sectários o progresso é feito à custa da desarticulação social, assim; se o ritmo desse transtorno é exagerado pode ocorrer que a própria comunidade sucumba no processo.

Polanyi (1980), como bom aristotélico, crê ainda que a sociedade reage de forma inconsciente a tudo que a coloca em perigo; toda classe e instituição (inclusive o mercado) tem sua função e "nenhuma instituição jamais sobrevive à sua função", salvo se passar a atender a outra função que não a original.

A busca de uma virada epistemológica que opere a reintegração da natureza ao homem ocorre nesse clima de conscientização de uma hecatombe ambiental. Tal catástrofe, como assevera Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 80), "deixa antever que a natureza é a segunda natureza da sociedade, uma sociedade de segundo grau, o duplo da sociedade". Dessa maneira, a dicotomia natureza/sociedade é posta em xeque e o fato de a ciência moderna apoiar-se nela explica, em última análise, a crise em que se encontra mergulhada, abrindo um campo de possibilidades para uma transição.

2.4 CONCEPÇÕES JUS-POSITIVAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

A noção de desenvolvimento sustentável tem sua origem nos debates promovidos na década de 70 pelo Clube de Roma, especialmente com a publicação por Dennis L. Meadows e um grupo de pesquisadores do livro *Limites do crescimento*.

No mesmo período (1972) também ocorreu a conferência de Estocolmo sobre ambiente humano. Tanto aquela publicação quanto a conferência representaram em verdade uma seqüência de debates em torno do esgotamento dos recursos naturais e do crescimento demográfico planetário, vindo em última análise a alertar para a necessidade de interromper o crescimento econômico sob pena de uma hecatombe ambiental.

O estudo do Clube de Roma, reconhecendo a importância dos trabalhos produzidos já na década de 60, apresenta as seguintes conclusões:

1. Se as atuais tendências de crescimento da população mundial industrialização, poluição, produção de alimentos e diminuição de recursos naturais continuarem imutáveis, os limites de crescimento neste planeta serão alcançados algum dia dentro dos próximos cem anos. O resultado mais provável será um declínio súbito e incontrolável, tanto da população quanto da capacidade industrial.
2. É possível modificar estas tendências de crescimento e formar uma condição de estabilidade ecológica e econômica que se possa manter até um futuro remoto. O estado de equilíbrio global poderá ser planejado de tal modo que as necessidades materiais básicas de cada pessoa na Terra sejam satisfeitas, e que cada pessoa tenha igual oportunidade de realizar seu potencial humano individual.
3. Se a população do mundo decidir empenhar-se em obter este segundo resultado, em vez de lutar pelo primeiro, quanto mais cedo ela começar a trabalhar para alcançá-lo, maiores serão suas possibilidades de êxito (CAVALCANTI, 2003).

Meadows propõe ainda o congelamento do crescimento da população global e do capital industrial, retratando a realidade dos recursos limitados e rediscutindo a velha tese de Malthus acerca do perigo do crescimento desenfreado da população mundial.

Nesse contexto, a tese do crescimento zero servia de estandarte ao ataque direto à filosofia do crescimento contínuo da sociedade industrial e uma crítica indireta a todas as teorias do desenvolvimento industrial.

Na seqüência histórica, a Declaração de Cocoyok - resultado de uma reunião da UNCTAD (Conferências das Nações Unidas sobre Comércio-Desenvolvimento) e do UNEP (Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas) em 1974 - avançou sobre o modelo sugerido por Sachs, trazendo à discussão a conexão existente entre explosão populacional, pobreza, degradação e a responsabilidade dos países desenvolvidos com esses problemas, destacando as seguintes hipóteses:

- a) a explosão populacional tem como uma das suas causas a falta de recursos de qualquer tipo; pobreza gera o desequilíbrio demográfico; b) a destruição ambiental na África, Ásia e América Latina é também o resultado da pobreza que leva a população carente à superutilização do solo e dos recursos vegetais; c) os países industrializados contribuem para os problemas do subdesenvolvimento por causa do seu nível exagerado de consumo. Não existe somente um mínimo de recursos necessários para o bem-estar do indivíduo; existe também um máximo. Os países industrializados têm que baixar seu consumo e sua participação desproporcional na poluição da biosfera (CAVALCANTI, 2003).

Em 1975, o Relatório “Que Faire”, apresentado pela Fundação Dag - Hammarskjöld com participação de pesquisadores e políticos de 48 países e contribuições da UNEP e outras 13 organizações da ONU, reforça os argumentos de

Cocoyok. No indicado relatório apresentam-se críticas contundentes ao abuso de poder dos desenvolvidos, ao excesso de interferência desses países nos destinos dos países do terceiro mundo e às graves consequências ambientais daí resultantes.

Além do mais, é retratado que o sistema colonial concentrou os solos mais aptos para a agricultura nas mãos de uma minoria social e dos colonizadores europeus, revelando que grandes massas da população original foram expulsas e marginalizadas, sendo forçadas a usar solos menos apropriados, fato que levou à devastação de paisagens inteiras, a exemplo da África do Sul e do Marrocos. O Relatório Dag-Hammarskjöld divide com a Declaração de Cocoyok estratégias de desenvolvimento baseados na autonomia e autoconfiança ("self-reliance") dos países pobres.

A publicação do documento "A Estratégia Mundial para a Conservação" (Nova York, 1980), elaborado sob o patrocínio e supervisão do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), da União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) e do Fundo Mundial para a Vida Selvagem (WWF), explorou, por sua vez, as interfaces entre conservação de espécies e ecossistemas e entre manutenção da vida no planeta e a preservação da diversidade biológica, introduzindo pela primeira vez o conceito de "desenvolvimento sustentável".

Nada obstante, seis anos após o documento anterior, a Declaração da ONU sobre o "direito ao desenvolvimento" olvidou fazer qualquer menção aos problemas ambientais decorrentes do desenvolvimento, vindo a defini-lo como:

processo global, econômico, social, cultural e político, que visa melhorar constantemente o bem-estar da população e de todos os indivíduos, com base na sua participação ativa, livre e significativa no desenvolvimento e na partilha igualitária dos benefícios dele decorrente.

O "Nosso Futuro Comum", documento produzido em 1987, é o resultado do trabalho da Comissão Mundial (da ONU) sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (UNCED). O relatório Brundtland, como mais é conhecido, apresenta uma visão crítica do modelo de desenvolvimento adotado pelos países industrializados e mimetizado pelas nações em desenvolvimento, vindo a ressaltar a incompatibilidade entre os padrões de produção e consumo vigentes nos primeiros.

O documento sublinha a interligação entre economia, tecnologia, sociedade e política, chamando também atenção para uma nova postura ética, caracterizada pela

responsabilidade tanto entre as gerações quanto entre os membros contemporâneos da sociedade atual.

Conceitua como sustentável o modelo de desenvolvimento que "atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem suas próprias necessidades".

O Relatório Brundtland define como metas que:

as organizações do desenvolvimento devem adotar a estratégia do desenvolvimento sustentável; i) a comunidade internacional deve proteger os ecossistemas supranacionais como a Antártica, os oceanos, o espaço; j) guerras devem ser banidas; k) a ONU deve implantar um programa de desenvolvimento sustentável (CAVALCANTI, 2003).

O Relatório Brundtland sugere ainda o nível do consumo mínimo, partindo das necessidades básicas, contudo é omissa na discussão pormenorizada quanto ao nível máximo de consumo nos países centrais.

Em junho de 1992, reuniram-se no Rio mais de 35 mil pessoas, entre elas 106 chefes de governos, para participar da conferência da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED). Os compromissos específicos adotados pela ECO-92 incluem três convenções: uma sobre *Mudança do Clima*, sobre *Biodiversidade* e uma *Declaração sobre Florestas*.

A Conferência também aprovou documentos com objetivos mais abrangentes e de natureza mais política: a *Declaração do Rio* e a *Agenda 21*. Ambos endossam o conceito fundamental de desenvolvimento sustentável, que combina o progresso econômico e material com a necessidade de uma consciência ecológica.

Desde a conferência, as relações entre países ricos e pobres têm sido conduzidas por um novo conjunto de princípios inovadores, como os de "responsabilidades comuns, mas diferenciadas entre os países", de "o poluidor pagador" e de "padrões sustentáveis de produção e consumo".

Além disso, com a adoção da *Agenda 21*, a Conferência estabeleceu objetivos concretos de sustentabilidade em diversas áreas, explicitando a necessidade de se buscarem novos recursos financeiros para a complementação em nível global do desenvolvimento sustentável.

A Agenda 21 concilia métodos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica, achando-se estruturada em quatro seções subdivididas num total de 40 capítulos temáticos, os quais tratam dos seguintes temas:

- a) Dimensões Econômicas e Sociais – enfoca as políticas internacionais que podem ajudar o desenvolvimento sustentável nos países em desenvolvimento, as estratégias de combate à pobreza e à miséria, as mudanças necessárias a serem introduzidas nos padrões de consumo, as inter-relações entre sustentabilidade e dinâmica demográfica, as propostas para a promoção da saúde pública, bem como a melhoria da qualidade dos assentamentos humanos;
- b) Conservação e questão dos recursos para o desenvolvimento – apresenta os diferentes enfoques para a proteção da atmosfera e para a viabilização da transição de matrizes energéticas, a importância do manejo integrado do solo, da proteção dos recursos do mar e da gestão eco-compatível dos recursos de água doce; a relevância do combate ao desmatamento, à desertificação e à proteção aos frágeis ecossistemas de montanhas; as interfaces entre diversidade biológica e sustentabilidade; a necessidade de uma gestão ecologicamente racional para a biotecnologia e a prioridade que os países devem conferir à gestão, ao manejo e à disposição ambientalmente racional dos resíduos sólidos, dos perigosos em geral e dos tóxicos e radioativos;
- c) Medidas requeridas para a proteção e promoção de alguns dos segmentos sociais mais relevantes - analisa as ações que objetivam a melhoria dos níveis de educação da mulher, bem como a sua participação, em condições de igualdade, em todas as atividades relativas ao desenvolvimento e à gestão ambiental;
- d) Revisão dos instrumentos necessários para a execução das ações propostas – discutindo para tanto os mecanismos financeiros e os instrumentos e mecanismos jurídicos internacionais; a produção e oferta de tecnologias eco-consistentes e de atividade científica, como suportes essenciais à gestão da sustentabilidade; a educação e o treinamento como ferramentas da construção de uma consciência ambiental e da capacitação de quadros para o desenvolvimento sustentável.

O Relatório do Worldwatch Institute de 1993 (CAVALCANTI, 2003) critica os resultados dessa conferência, porquanto apesar do interesse mundial mais intensivo

pelo futuro do planeta, a conferência da ONU não correspondeu nem às esperanças e nem às expectativas com ela ligadas. Muitos problemas surgiram em consequência da pressão da delegação dos Estados Unidos em favor da eliminação das metas e dos cronogramas para a limitação da emissão de CO₂ do acordo sobre o clima; assim este foi relegado a uma declaração de boas intenções. Também a convenção sobre a proteção da biodiversidade teve alguns pontos fracos, sendo o mais grave a falta da assinatura dos Estados Unidos.

Malgrado isso, documentou a UNCED o crescimento da consciência sobre os perigos que o modelo atual de desenvolvimento econômico significa. A interligação entre o desenvolvimento sócio-econômico e as transformações no meio ambiente, durante décadas ignoradas, passou ao menos a entrar no discurso oficial da maioria dos governos do mundo.

Todavia, registra-se como crítica à definição de desenvolvimento sustentável apontada no indicado documento, o fato deste não determinar o lugar específico dos povos autóctones, de modo a incluir a consulta e participação destes no processo.

De um modo geral, o documento “Nossa própria Agenda & Amazônia sem Mitos”, elaborado também em 1992, pretende reverter os modelos de desenvolvimento aplicados à região amazônica, que em última instância destinam-se unicamente a gerar riqueza externa, sem preocupação com o desenvolvimento endógeno.

Desse modo, contrapondo-se ao discurso convencional, que prioriza a conservação ambiental, o documento afirma a necessidade da promoção do desenvolvimento humano, valorizando, para tanto, a contribuição dos povos indígenas, vez que a “diversidade cultural desses povos, com conhecimento e tecnologias próprias é sumamente importante para o desenvolvimento sustentável com base endógena” (GRUPIONE; VIDAL; FISCHMANN, 2001, p. 173 et. seq.).

Segundo esses últimos autores é reconhecida também a contribuição dos indígenas na forma de manifestações culturais, tecnologias agro-florestais, espécies domesticadas de plantas e animais, artesanato, músicas e produtos industriais, além de outras, levando em conta que a participação desses povos pode ser decisiva ainda no que toca às medicinas e tecnologias.

O que cumpre destacar nisso tudo é a parcialidade da retórica sobre o desenvolvimento, pois, como argumenta D. Perrot (1991), quando se aplicam as definições até então defendidas à realidade dos povos indígenas, chega-se à

conclusão de que eles lutam para e contra o desenvolvimento, revelando a seguinte contradição: ou povos indígenas, ou desenvolvimento.

No contexto dessa situação, soma-se, ainda, a focalização das terras indígenas unicamente para atendimento de funções ambientais, em detrimento da melhoria das condições sociais dos povos que nelas habitam, cerceando-lhes as alternativas com o uso de um pálido discurso preservacionista.

Tal como definido por Pálsson (1996, p. 70), essa postura se apóia na idéia de uma separação científica entre os indígenas (os Outros) e “nós” (sociedade desenvolvida), na qual se atribui aos primeiros a condição de viverem próximos da natureza, justamente por considerá-los primitivos.

Em verdade, isso escamoteia a negação jurídica da diversidade, visto que, a visão estereotipada dos indígenas acaba por obrigá-los a praticar somente formas consideradas “tradicionais” de manejo dos recursos naturais de suas terras, numa perspectiva que nunca lhes permitirá alcançar autonomia em relação ao assistencialismo social (GRUPIONE; VIDAL; FISCHMANN, 2001, p. 181).

Assim, possibilitar a sustentabilidade desses povos corresponde reconhecer as suas aspirações quanto ao desenvolvimento, que não se limita à preservação de florestas, mas principalmente a atender a reivindicação de um espaço de relações sociais com o seu entorno.

2.5 PLURALIDADE DE SABERES

Como acima apontado, a perspectiva epistemológica no início do século XX era dominada pela premissa da unidade, sendo correlata a ela a idéia do universalismo, herdada do iluminismo, a qual se pautava em poucas palavras na negação das diferenças e na atribuição de prioridade ao conhecimento supostamente válido – conhecimento científico – independentemente do contexto de sua produção. O outro lado do universalismo era a invisibilidade das colônias e das suas culturas.

Esse universalismo veio a ser confrontado com a passagem para a globalização, a partir da qual afloram idéias aparentemente contraditórias de diversidade e pluralismo. Nesse espaço, passou-se a interrogar sobre o exclusivismo

epistemológico da ciência, centrando-se a discussão especialmente na relação entre esta e outros saberes.

O conhecimento científico, como se viu, arrogando-se como único e universal, ao mesmo tempo em que constituiu fonte de progresso tecnológico e desenvolvimento capitalista, acabou por marginalizar todos os outros conhecimentos não científicos. A atual organização da economia persiste nessa marginalização, pois não reconhece em pé de igualdade outros saberes, estabelecendo antes uma hierarquia epistemológica, homogeneizando a forma de conceber o mundo.

O reconhecimento desse propósito de homogeneização permite perceber que o saber científico, enquanto forma de localismo globalizado, assenta-se no fato de continuar a perpetuar a relação de desigualdade colonial, recorrendo a uma monocultura do saber. O desafio está exatamente na luta contra essa forma monolítica de saber, não apenas na teoria, mas em especial na prática.

As barreiras cognitivas e culturais, muitas vezes ainda hoje reproduzidas em violência física direta, ao modelarem o “Outro” como selvagem têm impedido a movimentação e o cruzamento de saberes. Em verdade, pode-se dizer que se está de fato perante uma luta cultural, a partir da qual se busca a validade dos diferentes conhecimentos, de maneira a concedê-los um lugar, ou ao menos testá-los e comprová-los pelo confronto com o saber dominante ocidental.

Em última instância, o que se pretende é chamar a atenção para o fato de todo conhecimento ter limites, principalmente quando se observam as catástrofes produzidas pelo uso imprudente da ciência, bem ainda enfatizar a ausência de alternativas concretas para debelá-las, dentro de uma proposta precisa de desenvolvimento sustentável.

Relembrando Ghandi, Vandana Shiva (2007, p. 48) sustenta ter aquele afirmado categoricamente que o que é bom para uma nação que vive em determinadas circunstâncias não é necessariamente bom para outra que vive noutras circunstâncias. De fato, concluindo o raciocínio, a autora registra que o que é alimento para uma pessoa pode ser veneno para outra.

Nessa associação de idéias, a autora indiana situa ainda que a mecanização é boa quando faltam braços para o trabalho, contudo, “segundo Ghandi é um mal quando há mais braços que os necessários para o trabalho, como no caso da Índia” (SHIVA, 2007, p. 50).

Nesse matiz, vale recordar a crítica do xamã Davi Kopenawa face às políticas públicas tencionadas a realizar mineração em terras indígenas, bem ainda as preocupações externadas pelos movimentos sociais diante da expansão da produção da cana-de-açúcar. Esta última, de forma preocupante, é ardorosamente defendida pelo Secretário Nacional de Extrativismo e Políticas de Desenvolvimento Sustentável do Ministério do Meio Ambiente, Egon Krakhecke, como um caminho sem volta, sem sequer haver um aceno quanto a uma política de produção de alimentos, como garantia de segurança alimentar, ou uma contrapartida de reforço na proteção e demarcação de áreas indígenas, em particular no Mato Grosso do Sul.

Fazem crer as autoridades nacionais que o Estado enxerga a terra indígena como um espaço homogêneo, meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais. Ao revés, na concepção indígena a terra é um mosaico de recursos naturais, morais e espirituais.

Decididamente, o território indígena, além de conter dimensões sócio-políticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica, o que não ocorre na concepção de território do Estado. A importância do território está no seu significado, pois as nações indígenas constroem sua identidade por meio da relação mitológica que mantêm com ele, considerando-o como sítio da criação do mundo.

Cachoeiras, lagos e igarapés possuem seus "donos" - seres espirituais que protegem estes espaços e cuja forma corpórea pode ser a de um peixe-boi, uma cobra-grande, uma pirara gigante, um jacaré ou um ser disforme. As matas têm mãe. De maneira que os infratores dessa relação sujeitam-se à ira destes "donos", materializada em doenças e até morte.

Observa-se, assim, que a diversidade epistêmica do mundo é infinita e, além disso, contextualizada e parcial, existindo, de um lado, o conhecimento científico, servindo de pano de fundo a uma lógica expansionista industrial, detentora de uma noção de espaço e de território que não contempla as diferentes formas sociais de interagir com a natureza; e de outro o saber não científico, desafiado dia-a-dia no seu critério de validade fora do seu contexto cultural.

Em verdade, como destaca Gonçalves (2006):

[...] toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada idéia do que seja a natureza, nesse sentido, o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim a sua cultura.

Tem-se, assim, uma constelação de saberes, que nos últimos séculos, revertendo a idéia de polarização, foram desenvolvendo formas de articulação entre si. E um dos pontos nodais do trabalho acha-se exatamente na constatação dessa realidade, pois não é possível concretamente recusar a ciência moderna no desfiar de uma compreensão de desenvolvimento sustentável pautado num modelo endógeno, mesmo indígena amazônico, principalmente pelas transformações sociais provocadas pelo desenvolvimento tecnológico.

O que de fato se faz necessário é uma insurreição aos discursos hegemônicos de efeitos centralizadores do saber. Não se trata de se ser anticientífico, mas, sobretudo de combater os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico, que apresenta a crença na ciência e com ela o desenvolvimento individual capitalista, respectivamente, como única forma de conhecimento válido e rigoroso e com uma única lógica desenvolvimentista.

3 RACIONALIDADE ECONÔMICA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL

3.1 ORDEM ECONÔMICA, MEIO AMBIENTE E ÍNDIOS

A racionalidade econômica baseada na lógica mecanicista constitui o desafio mais sério para uma governança responsável da vida e da segurança do planeta. O processo de globalização hegemônico introduziu em todos os cantos do planeta a racionalidade técnica e econômica do mercado, com efeitos que transcendem a nossa capacidade de controle dos fenômenos reais. A fé desmedida na “mão invisível” e nos mecanismos de mercado desqualifica qualquer previsão fundada numa racionalidade alternativa, baseada em outros modelos de desenvolvimento.

Os impactos dessa racionalidade, potencializados pelos processos de globalização, resultam em descontrole dos acontecimentos, incluindo desastres ecológicos e degradação sócio-ambiental, manifestada sob forma de pobreza, insegurança e conflitos.

Para melhor compreensão da racionalidade instrumental econômica e construção propedêutica dos aspectos econômicos de relevo jurídico, cumpre fazer uma pequena digressão partindo de uma seqüência histórica das teorias econômicas.

O estudo da economia como explicação para o sistema econômico tem início com a obra “A riqueza das nações” de Adam Smith, editada em 1776. Nos parâmetros da escola clássica, a quantidade de trabalho incorporada a uma mercadoria seria o principal determinante do seu valor de troca (ou preço) – Teoria do Valor-Trabalho.

A escola neoclássica, por sua vez, teoriza que o valor de uma mercadoria é a sua utilidade. Ou seja, não é só o trabalho que determina o valor de uma mercadoria, mas sim a satisfação do prazer do agente econômico é que qualifica o seu valor. Pressuposto dessa teoria (Teoria do Valor Utilidade) é o de que os agentes econômicos, ao realizarem as suas trocas, fazem-nas movidos por uma *racionalidade calculista*.

Para os utilitaristas, a felicidade estaria na obtenção do que é útil para o indivíduo, aproximando-o o quanto possível do prazer. Segundo William Jevons - A

Teoria da Economia Política - o prazer e o sofrimento são o objeto último do cálculo da Economia. Satisfazer ao máximo as necessidades com um mínimo de esforço – obter o máximo do desejável à custa do mínimo do indesejável – é o problema da Economia. Desse modo, agir *racionalmente* em termos econômicos seria raciocinar com o objetivo de maximizar a utilidade dos agentes econômicos.

Vilfredo Pareto (FONSECA, 2004) teorizou que troca eficiente é a que se opera quando um agente econômico fica em melhor posição e ninguém fica em pior situação, não havendo efeitos negativos repercutidos em terceiros. Referido teorema, também chamado de *Superioridade de Pareto*, é de difícil aplicação prática, visto que em sociedades complexas os graus de insatisfação com as trocas tendem a ser grandes e o número de atingidos negativamente pelas trocas também maior – tais efeitos que atingem terceiros não participantes da troca é chamado de *externalidades* pela teoria neoclássica.

Diante da sua não correspondência com os fatos da realidade, aquele teorema fora substituído por outros, com especial destaque para o Teorema de Kaldor-Hicks, segundo o qual uma transferência é eficiente quando os beneficiários compensem (ou ao menos devam potencialmente compensar) os perdedores em uma determinada troca. Nesse passo, “uma solução é injusta apenas quando o ganho dos favorecidos supera a perda dos prejudicados e os primeiros não estão prontos a indenizar os últimos” (SALOMÃO, 1998).

A maximização racional da utilidade e a persecução da eficiência dependem, segundo a escola neoclássica, de um ambiente propício às trocas. Nessa perspectiva, os teóricos neoclássicos dão ênfase especial ao *mercado*. Explicar o seu funcionamento e em que termos as trocas podem ser eficientes torna-se a sua tarefa mais significativa.

Nas suas reflexões, partem da premissa de que as trocas (e, portanto, o mercado) espelham a “harmonia social”. Diversamente da escola clássica e da marxista, que vêem uma implícita ou explícita luta de classes entre os detentores de capital e os trabalhadores, os economistas neoclássicos enxergam na troca uma das poucas relações sociais em que os agentes econômicos teriam interesses convergentes, pois, por meio da troca de bens, esses estariam a maximizar racionalmente a sua utilidade. Os agentes trocariam bens porque assim pretendem fazê-lo, não porque ocupem posições distintas no corpo social.

A teoria do valor-utilidade, diante do cunho conservador da premissa da harmonia social – ao mesmo tempo em que a teoria do valor-trabalho se identifica como os interesses da classe operária – começou a corresponder aos interesses da classe dominante dos meios de produção.

Os neoclássicos defendem, como os clássicos, a plena liberdade dos agentes econômicos em realizar a troca e, portanto, de atuarem no mercado – *laissez-faire* – porquanto, sendo aquela condicionada ou restringida, surgiriam ineficiências e, conseqüentemente, passaria a imperar a instabilidade do sistema econômico. Quanto mais livres forem as trocas, mais eficiente o mercado será e mais agentes econômicos maximizarão as suas utilidades – Teorema de Kaldor-Hicks.

Esse postulado fora desmentido pela Grande Depressão dos anos trinta, circunstância que levou os economistas a defender uma relativa intervenção do Estado na economia, principalmente na busca da solução do desemprego, isso por meio de políticas de investimentos públicos e redução de juros, dentre outras. Keines é a expressão mais conhecida dessa corrente, não se afastando, contudo, da idéia neoclássica da harmonia social.

A escola neoclássica defende ainda a Lei de Say, segundo a qual o funcionamento do mercado ocorre de modo automático, no sentido de que uma oferta cria uma procura da mesma magnitude. Desse modo, crises de superprodução, igualmente denominadas de “crises econômicas”, em última análise, decorreriam da interferência indevida no regime de trocas, vez que a oferta e a procura seriam auto-ajustáveis, ou seja, a instabilidade do capitalismo não seria decorrência dos seus efeitos, mas da interferência estatal nas relações privadas (HUNT, 1981).

Essa premissa dos neoclássicos é também desmentida diante da formação dos monopólios e oligopólios, encontrando os economistas dessa escola dificuldades em explicar a concentração de capital e insumos nas mãos de poucos agentes econômicos, circunstância que lhes permite controlar os preços das mercadorias, isto é, deterem o *poder econômico*.

É nesse contexto de crises que se fez presente a idéia de o Estado perseguir o fim declarado de conduzir o sistema econômico, vindo Habermas a identificar no processo quatro categorias de atividade estatal.

A primeira delas corresponde às atividades de *constituição e preservação* do modo de produção, de maneira que certas premissas de existência do sistema

sejam continuamente realizadas, a exemplo da legislação antitruste e a estabilização monetária.

A segunda categoria diz respeito às atividades de *complementação* do mercado; enquanto a terceira compreende as de *substituição* do mercado, para fazer frente à debilidade das forças motrizes econômicas, exemplificada no estímulo ao desenvolvimento do processo tecnológico.

A quarta categoria, por fim, refere-se às atuações de *compensação* das disfunções do processo de acumulação, na qual o Estado assume o papel de assegurar através de políticas públicas a capacidade de sobrevivência de setores ameaçados, implementando regulações reclamadas pelos atores sociais.

As atuações interventivas do Estado descritas por Habermas revelam que na lógica da troca não se contam valores e crenças (lógica mercantil). O mercado guiado pelas mãos invisíveis promete realizar a IGUALDADE e a LIBERDADE, que concretamente não se cumpre, criando apenas, como expressam os filósofos, a “Estrutura da ilusão socialmente necessária”.

Com efeito, em que situação encontra-se igualdade na repartição de riqueza, principalmente entre aqueles que vendem a sua força de trabalho. Da mesma forma, podem os trabalhadores deixar de vender o seu trabalho? Há alguma escolha?

Geralmente, os teóricos descrevem o mercado de maneira parcial, sem enxergar o seu real funcionamento e sem revelar que aquele descumpra o que promete, de forma que adaptam o pensamento à realidade e se resignam ao mecanismo presente de dominação.

Redesenhando um modelo de Estado mais presente nos fatos econômicos, a Constituição brasileira de 1934, como alhures, demonstrou um significativo interesse jurídico na matéria econômica, inaugurando um capítulo com o título “Da Ordem Econômica e Social”, que veio a introduzir os princípios da justiça social e das necessidades da vida nacional, daí decorrendo um discurso mais intervencionista e conformador da liberdade econômica dentro de certos limites.

Com pequena variação semântica, a atuação interventiva na economia perseguiu todas as demais Constituições que se seguiram, incluindo a de 1988, da qual se destacam inicialmente para os objetivos deste capítulo os princípios relativos ao meio ambiente.

Apesar de clareza meridiana, é preciso lembrar que os recursos naturais apropriados e utilizados no processo produtivo são também bens que possuem valor

econômico, motivo por que adequado o tratamento constitucional como tal, não se pode continuar com “a privatização dos lucros decorrentes do uso dos recursos naturais e a socialização dos prejuízos decorrentes da escassez e degradação dos mesmos” (CAVEDON, 2003, p. 99).

O programa da norma contida no artigo 170 da Constituição traz a seguinte redação:

Art. 170. A ordem econômica, fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos a existência digna, conforme os ditames da justiça social, observados os seguintes princípios:
(...);
VI – defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação;

Diante desse postulado, vê-se que a atividade econômica regulada constitucionalmente deve conformar-se na livre iniciativa - característica do sistema capitalista - na justiça social e na observância do princípio de defesa do meio ambiente. A esse respeito, Eros Grau (2003) afirma:

O princípio da *defesa do meio ambiente* conforma a ordem econômica (mundo do ser), informando substancialmente os princípios da *garantia do desenvolvimento* e do *pleno emprego*. Além de objetivo, em si, é instrumento necessário – e indispensável – à realização do fim dessa ordem, o de *assegurar a todos existência digna*. Nutre também, ademais, os ditames da *justiça social*. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo – diz o art. 225, *caput*.

A inclusão do princípio da defesa do meio ambiente na ordem econômica chama a atenção de que o desenvolvimento não pode estar dissociado da proteção ambiental, porquanto de resto vale recordar que qualquer empreendimento sempre gera algum tipo de impacto. Dessa maneira, devem ser buscadas formas para que esse impacto seja o menor possível, buscando igualmente medidas para compensá-lo.

Celso Antônio Pacheco Fiorillo (2002, p. 50) assevera:

devemos lembrar que a idéia principal é assegurar existência digna, através de uma vida com qualidade. Com isso, o princípio não objetiva impedir o desenvolvimento econômico. Sabemos que a atividade econômica, na maioria das vezes, representa alguma degradação ambiental. Todavia, o que se procura é minimizá-la, pois pensar de forma contrária significaria dizer que nenhuma indústria que venha a deteriorar o meio ambiente

poderá ser instalada, e não é essa a concepção apreendida do texto. O correto é que as atividades sejam desenvolvidas lançando-se mão dos instrumentos existentes adequados para a menor degradação possível.

Ainda sobre o assunto, Cristiane Derani (1998, p. 80) esclarece:

Uma economia ecologicamente alinhada, isto é, uma economia que considera os aspectos ambientais de qualidade do ambiente e sustentabilidade dos recursos, é uma economia que se desenvolve pautada no princípio da defesa do meio ambiente, inscrito na ordem econômica constitucional, e que se destina a realizar o direito fundamental ao meio ambiente ecologicamente equilibrado conforme dispõe o artigo 225 da Constituição.

Além disso, veja-se que o fundamento da ordem econômica alusivo à livre iniciativa encontra-se limitado também ao interesse da coletividade e da utilização racional dos recursos naturais. Isso porque o desenvolvimento econômico deve assegurar a existência digna e a justiça social, que estão umbilicalmente ligados à proteção do meio ambiente, vez que tais fatores são indispensáveis para a continuidade da vida na Terra. Nesse sentido, conforme André Ramos Tavares (2003):

fala-se no Direito ambiental econômico, de um princípio de extrema importância, que é o da ubiquidade. Consoante este princípio, qualquer atividade a ser desenvolvida há de estar vocacionada para a preservação da vida e, assim, do próprio meio ambiente.

Abrindo um parêntese nesse momento dissertativo, à mão de reforçar a linha argumentativa desenvolvida, urge com especial ênfase reter a idéia segundo a qual não há na Constituição dispositivos desprovidos de normatividade, ou nas palavras da Ministra Carmen Lúcia Antunes Rocha (1991, p. 41) “os efeitos da norma constitucional, contudo, são sempre plenos, vale dizer, o que nela se contém e se constitui é efetivável”.

A mesma idéia é sistematizada por José Afonso da Silva (1998, p. 138) na sua obra Aplicabilidade das Normas Constitucionais, na qual registra:

Queremos demonstrar a improcedência daquela posição negativista, não só reafirmando a eficácia jurídica, maior ou menor, de todas as disposições constitucionais, e especialmente destacando o importante papel que as chamadas normas programáticas exercem na ordem jurídica e no regime político do país.

O mesmo autor ainda assinala que:

é a primeira vez que uma Constituição assinala, especificamente, objetivos do Estado brasileiro, não todos, que seria despropositado, mas os fundamentais, e entre eles, uns que valem como base das prestações positivas que venham a concretizar a democracia econômica, social e cultural, a fim de efetivar na prática a dignidade da pessoa humana (SILVA, J., 1998, p. 139).

Referenciadas normas programáticas apontam as linhas diretoras para o Poder Público, orientando os fins a serem perseguidos e apresentando os limites de atuação política, independentemente de alternância de grupos de poder.

Ensina novamente Cristiane Derani (2001, p. 32 et. seq.):

A descrição normativa do texto constitucional brasileiro identifica uma série de relações e aspirações inerentes a esta sociedade num determinado tempo histórico, aportando à economia capitalista, que reafirma, novos matizes. Assim, um fator fundamental da produção econômica, a natureza, submete-se aos efeitos da normatização dos meios de sua apropriação. Ajusta-se, portanto, a exigências de razões econômicas, estéticas, culturais, ontológicas reguladas pelo ordenamento jurídico peculiar a cada formação social.

A proteção do meio ambiente pode ser localizada como norma programática materialmente qualificada, eis que não especificadas quais as medidas necessárias para tanto, bem ainda silenciada a definição do que exatamente deve ser protegido, ou o que compreende a expressão semântica contida na norma.

De todo modo, digno de nota que, concernente ao Título da Ordem Econômica, o programa constitucional a ser perseguido liga-se ao desenvolvimento nacional, qualitativamente considerado, abrangendo a esfera individual e a coletiva.

Antônio Herman Benjamim afirma que a “ecologização da Constituição” teve na verdade o intuito de instituir um regime de exploração limitada e condicionada da propriedade, agregando um componente ambiental à função social da propriedade.

Dessa forma, com os artigos 170, VI e 186, II da Constituição, comenta aquele autor, o regime de propriedade passa ao direito de explorar só e quando respeitados a saúde humana e os processos e funções ecológicos essenciais.

Não se pode olvidar também, consoante disposição contida no artigo 174 da Constituição, que “como agente normativo e regulador da atividade econômica, o Estado exercerá, na forma da lei, as funções de fiscalização, incentivo e

planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado”.

Assim, o Estado passa a atuar não só expedindo normas, ordenando, regulando, fiscalizando e controlando a atividade econômica, como também deve efetuar o planejamento, definindo a forma como deve ocorrer o desenvolvimento nacional. E como tal, o Estado deve observar o princípio da defesa do meio ambiente (art. 170, inciso IV), pois, como assinala Eros Grau (2003, p. 50): “Essas normas e medidas, isso é evidente – nítido como a luz solar passando através de um cristal, bem polido –, hão de necessariamente estar a dar concreção aos princípios que conformam a ordem econômica”.

A exegese dos anotados dispositivos, contudo, não há de se pautar unicamente em critérios de “cima-para-baixo”, isto é, no estabelecimento de políticas preservacionistas desconsiderando a presença humana no contexto da preservação ambiental.

Nesse particular, já fazendo um exercício de ponderação de interesses, traz-se que os artigos 231, 232 da Constituição brasileira dispensaram especial reconhecimento jurídico às terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e as suas organizações, o que vem a reforçar a idéia de um país construído em bases multiculturais.

Desse modo, foi uma opção do programa normativo constitucional que os índios em suas terras tivessem o pleno exercício de todas as suas expressões culturais, como a liberdade de estabelecer a sua organização social, manifestando as suas crenças, tradições e costumes.

Fazendo uma necessária digressão, consideram-se terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, nos termos do § 1º do art. 231 da CF, segundo seus usos, costumes e tradições: as por eles habitadas em caráter permanente; as utilizadas para suas atividades produtivas; as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; e as necessárias a sua reprodução física e cultural.

O festejado José Afonso da Silva (2002, p. 829 et. seq.) afirma que:

O tradicionalmente refere-se, não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam,

etc. Daí dizer-se que tudo se realize segundo seus usos, costumes e tradições.

Acerca da expressão terras *tradicionalmente ocupadas*, argumenta o autor que:

[...] não revela aí uma relação temporal. Se recorrermos ao Alvará de 1.º de abril de 1680, que reconhecia aos índios as terras onde estão tal qual as terras que ocupavam no sertão, veremos que a expressão ocupadas tradicionalmente não significa ocupação imemorial. Não quer dizer, pois, terras imemorialmente ocupadas, ou seja: terras que eles estariam ocupando desde épocas remotas que já se perderam na memória e, assim, somente estas seriam as terras deles. Não se trata, absolutamente, de posse ou prescrição imemorial, como se a ocupação indígena nesta se legitimasse, e dela se originassem seus direitos sobre as terras, como uma forma de usucapião imemorial, do qual é que emanariam os direitos dos índios sobre as terras por eles ocupadas, porque isso, além do mais, é incompatível com o reconhecimento constitucional dos direitos originários sobre elas (SILVA, J., 2002, p. 830).

Acrescenta também o texto constitucional que os índios têm o direito à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas naturais existentes no solo, nos rios e nos lagos existentes nas terras por eles tradicionalmente ocupadas, conforme prescreve o §2º do art. 231 da Constituição, sendo também inalienáveis, indisponíveis e imprescritíveis os direitos sobre essas terras, nos termos estabelecidos no §4º do mencionado dispositivo.

O susomencionado dispositivo, no seu §6º, reiterando disposição contida no art. 198 do texto constitucional de 1967, com a redação dada pela Emenda Constitucional (EC) de 1969, decanta que:

São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes [...] não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

A esse arcabouço constitucional soma-se também o contido no § 1º, do artigo 215 da Constituição, que estabelece: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Além desse anotado regramento, digno igualmente de nota, o artigo 216, que prescreve:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, **portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**, nos quais se incluem:

I - **as formas de expressão**;

II - **os modos de criar, fazer e viver**;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (GRIFO DO AUTOR)

A conjugação dos comentados dispositivos constitucionais (artigos 170, 215, 216) possibilita exegese segundo a qual aos indígenas cumpre decidir o modelo de desenvolvimento que pretendem. Assim, independentemente de tratados e declarações internacionais, o programa da Constituição da República já confere força jurídica às escolhas dos índios.

Esta é uma conclusão que está longe de ser tranqüilamente aceita, porquanto ela põe em causa diversos projetos encaminhados ao Congresso Nacional, em especial os destinados à mineração em terra indígena, visto esta ser uma atividade na sua quase totalidade rejeitada pelas comunidades indígenas, pelo menos no que diz respeito a grandes projetos conduzidos por gigantescas empresas, para os quais não se fizera uma prévia consulta aos índios.

Observa-se nesse particular, como já enfatizado em capítulo anterior, que os índios ainda são considerados unicamente como objeto das políticas públicas, e não como sujeitos de seus destinos, menos ainda como participante do processo de desenvolvimento nacional.

Exemplo paradigmático disso verifica-se na decisão monocrática proferida nos autos do pedido de suspensão de liminar nº 38-1, no qual a Min. Ellen Gracie, acerca da terra indígena Raposa Serra do Sol, decidiu:

A demarcação pretendida, via Portaria 820/98, alcança região de divisa do Brasil com Venezuela e com a República Cooperativista da Guiana (fls. 128 e 231). Conforme ressaltou a Desembargadora Selene, é de interesse nacional a área a ser demarcada pela Portaria 820/98. Colho da decisão: "Por estar a pretendida área Raposa/Serra do Sol em região de fronteira sujeita a atividades como garimpo ilegal, contrabando, narcotráfico e biopirataria, é fundamental que as Forças Armadas e a Polícia Federal tenham ampla liberdade de atuação na região." (fls. 59 e 162) Destaco, ainda, da decisão: "Acerca desse aspecto a [CF] confere às Forças Armadas a seguinte missão: 'Art. 142. As Forças Armadas constituídas pela Marinha, pelo Exército e pela Aeronáutica são instituições nacionais permanentes e regulares [...] e destinam-se à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da

ordem." Quanto à Polícia Federal, a Constituição lhe assinala a competência para policiar as fronteiras do País, reprimir infrações que tenham repercussão internacional, bem como o contrabando e o descaminho (CF, art. 144, § 1º)." (fls. 59 e 162) Inexiste, no caso, lesão ao interesse público a autorizar a suspensão da execução das liminares.

Atender o pedido do Requerente causaria graves consequências de ordem econômica, social e cultural, bem como lesão à ordem jurídico-constitucional, conforme exposto nas decisões proferidas no TRF. A inclusão das comunidades tradicionais instaladas nas terras da Raposa/Serra do Sol acarretaria, ainda, retrocesso econômico significativo. "já que grande parte das comunidades indígenas está economicamente indissociável dos segmentos não-indígenas do Norte/Nordeste de Roraima [...]" (decisões TRF, fls. 91 e 194) Destaco ainda das decisões: "[...] A homologação da área Raposa/Serra do Sol de forma contínua acarretará ... a restrição da utilização das rodovias RR-171, que liga Água Fria, Uiramutã, Socó e Mutum, RR 202, que liga Vila Pereira a Normandia e a Socó, nesse caso por meio da RR-171, e RR-319, que liga o Estado de Roraima ao restante do País. A maior parte das rodovias são estaduais, mantidas pelo Estado [...] de Roraima. A inclusão na área indígena dessas rodovias significará o abandono de sua manutenção pelo governo estadual em prejuízo aos índios residentes na área indígena Raposa Serra do Sol. Um número considerável de índios são produtores e uma grande parte desejam (sic) tornar-se também. [...] (fls. 132 e 235) [Ademais, o] [...] arroz irrigado é a principal área de plantio no Estado de Roraima. [...] Somente 7,2% da área total do Estado estão disponíveis para a exploração agropecuária, o que compromete o abastecimento da população [...] [e] [...] as terras atualmente irrigadas correspondem a 0.7% da área total da reserva identificada pela FUNAI e está no extremo sul. Vale dizer que, excluída a área de plantações que ficam na borda, a área Raposa Serra do Sol continuaria a ser contínua. [...] [...] Com a demarcação proposta pela FUNAI, 6.000 empregos serão extintos, empregos de índios e não-índios. Com base nestes dados ... a cautela recomenda que a área das lavouras de arroz no extremo sul da área indígena identificadas sejam excluídas da reserva." (fls. 133 e 236) As decisões do TRF garantem o direito àqueles que têm propriedades rurais anteriores à CF/34, nestes termos: "As propriedades rurais com titulação anteriores à Constituição de 1934 ou com sentença judicial transitada em julgado reconhecendo o direito de ali permanecerem ficam excluídas [da] área objeto de homologação." (fls. 140 e 243) Foi também examinada a problemática das áreas de reserva indígena e da titulação das terras sob o enfoque das Constituições Federais anteriores (fls. 134/140 e 237/243). No caso dos autos, há que se pesar qual o maior dano, o maior impacto que acarretaria no âmbito da ordem e economia públicas: se a suspensão da execução das liminares ou a manutenção destas. Conforme já demonstrado, o maior dano ocorrerá se as liminares forem suspensas. Na lição de Hely Lopes Meirelles, "[...] Sendo a suspensão de liminar ou dos efeitos da sentença uma providência drástica e excepcional, só se justifica quando a decisão possa afetar de tal modo a ordem pública, a economia, a saúde ou qualquer outro interesse da coletividade, que aconselhe sua sustação até o julgamento final do mandado" (Mandado de Segurança, Ação Popular, Ação Civil Pública, Mandado de Injunção e Habeas Data", p. 61/62, 14ª ed., 1992, Malheiros).

4. Ante o exposto, indefiro o pedido de suspensão das liminares, prejudicado o efeito suspensivo liminar. Publique-se. Brasília, 29 de junho de 2004. Ministra Ellen Gracie Vice-Presidente no exercício da Presidência (RISTF, art.14). (GRIFO DO AUTOR)

Apesar de rejubilado pelo julgamento favorável aos indígenas quando da apreciação da ação principal, a anotada decisão ilustra bem como os tribunais pátrios são refratários quanto às escolhas dos índios no uso de suas terras.

Em setembro de 2007, após longos anos de espera, fora aprovada a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, cujo texto reconhece o direito a elaborar estratégias para o desenvolvimento dos recursos naturais dos territórios indígenas, reafirmando, assim, o “princípio do consentimento”, isto é, a faculdade dos povos decidirem se querem ou não dar um determinado uso a suas terras, bem como às riquezas que estão sobre ou abaixo do solo⁶.

Muito embora seja apenas uma “soft law”, tal declaração abre uma nova perspectiva quanto à opção dos indígenas no tocante ao seu modelo de desenvolvimento, ofertando, assim, ao Direito novo fundamento axiológico, afinando uma visão de mundo mais democrática e participativa.

Como desfecho, cumpre de todo modo reconhecer que, ao preço de uma defasagem temporal, o Direito brasileiro aponta a um ciclo ascendente de evolução, que chamaria de helicoidal, que se inicia em épocas recuadas no tempo com uma idéia de integração, até atingir nos tempos que correm uma perspectiva mais plural, tema que se pretende aprofundar noutra parte.

3.2 POVOS INDÍGENAS E A DOMESTICAÇÃO DO EXÓTICO: NOVOS PARADIGMAS DE RACIONALIDADE PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Como comentado anteriormente, a atual capacidade de transformação da natureza é algo sem precedentes na história. Porém, os povos indígenas sempre exercitaram essa transformação certamente sem as dimensões e pretensões da ciência contemporânea. Nesse contexto, a questão ambiental, tal como vem sendo

⁶ Miriam Masaquiza da Secretaria do Fórum das Questões Indígenas da ONU, na comemoração ocorrida em Tiwanaku, perto de La Paz, apresentou que o direito ao consentimento representa uma conquista, vindo a legitimar, desse modo, a opção dos indígenas equatorianos de Sarayaku, que se negam a autorizar a exploração de petróleo em suas terras depois da experiência dos Shuar, que ficaram sem o petróleo, sem água, sem possibilidades de desenvolvimento e com suas terras contaminadas. “Eles não querem esse futuro”, disse Masaquiza. Notícia disponível em <http://www.elpais.com>. Acesso em 29.10.2007.

entendida nas duas últimas décadas, abre uma porta privilegiada para a compreensão dos dinâmicos relacionamentos entre realidades locais e intenções, entidades e instituições nacionais e transnacionais.

Por meio da temática ambiental, seguindo todo o imaginário social que a envolve, é possível encontrar elementos capazes de ligar e relacionar essas realidades, autorizando uma incursão pelos caminhos que articulam em um mesmo fluxo interativo realidades aparentemente distantes como comunidades indígenas, o Estado brasileiro e sua política indigenista, interesses científicos, farmacêuticos, médicos e comerciais e posicionamentos planetários acerca do meio ambiente, do comércio e das populações entendidas como tradicionais (ÁVILA, 2004).

Nesse passo, cumpre de início anotar que a concepção unindo povos indígenas e natureza não é privilégio exclusivo dos tempos atuais, visto que as transformações e mudanças fundamentais nas ciências biológicas, humanas e filosóficas dos séculos XVI e XVII, por exemplo, foram possíveis graças ao encontro de expedições científicas tanto com a alteridade natural quanto com a alteridade social encontrada no Novo Mundo (GROVE, 1996). Daí decorre, por meio de concepções e construções sócio-culturais, uma longa história social formando os povos indígenas como parte da natureza.

As imagens romantizadas dos indígenas são presentes na literatura do século XIX, como expressado nos livros de José de Alencar e Gonçalves Dias, e no movimento modernista da segunda década do século XX. Sem embargo destas linhas iniciais, não se pretende aqui uma investigação da lógica social que compreende os povos indígenas como próximos do que se chama de natureza; de todo modo, faz-se necessário expressar que as construções hegemônicas da legitimação e valorização dos direitos dos povos indígenas revelam ser fruto de intensos diálogos com uma indianidade/alteridade construída ou hiper-realizada (RAMOS, 1995). As consequências desses diálogos com uma alteridade construída são percebidas nas inúmeras tentativas de formular “políticas de alcance planetário para preservação ambiental, bem como na fabricação de concepções dos povos indígenas e ‘tradicionais’ como povos ‘naturalmente’ guardiões da natureza ou espiritualmente ambientalistas” (ÁVILA, 2004).

Tal postura, escamoteada nos mitos românticos dos índios como parte da natureza, expressa, em verdade, as marcas de dominação e subordinação em nome de posicionamentos percebidos como politicamente corretos, a exemplo da

autonomia dos povos indígenas e a existência de um diálogo mais simétrico com eles, este último principalmente em matéria de desenvolvimento.

A agencialidade dos povos indígenas, nesse contexto, pode ser vista na domesticação das suas possibilidades de desenvolvimento, em particular daqueles que habitam a Amazônia, vez que estes, diante da grandiosidade da região aos olhos daqueles que a enxergam como “pulmão do mundo”, garante da biodiversidade terrestre, dentre outras adjetivações, são compelidos a um arranjo de desenvolvimento dentro dos padrões ocidentais hegemônicos, o que vem a tolher uma imensa potencialidade de produção indígena.

Historicamente, os processos de legitimação jurídica da diversidade cultural assumiram especial relevo em 1968, quando do Congresso Internacional de Americanistas, ocorrido em Stuttgart, no qual o antropólogo Francês Robert Jaulin apresenta uma resolução afirmando o seguinte:

1. Protestamos por el uso de la fuerza como instrumento de cambio cultural en los programas de desarrollo social y económico y en la alienación de las tierras indígenas.
2. Pedimos a los gobiernos responsables que adoptem medidas efectivas para la protección de las poblaciones indígenas.
3. Exigimos que los gobiernos tomen serias medidas disciplinarias en contra los organismos e personas responsables de actos que van en contra de la Declaración Internacional de los Derechos Humanos (ALCINA, 1990, p. 12).

A assertiva de Jaulin conduziu à popularização do termo etnocídio na América Latina, o qual se entende como todo o ato que conduz à degradação ou desaparecimento da cultura indígena (nativa) de qualquer parte do mundo (ALCINA, 1990, p. 13).

Em 1971, ocorre a primeira reunião de Barbados, na qual dentre outras pautas houve o reconhecimento da responsabilidade de antropólogos e religiosos no etnocídio, bem como pela primeira vez se mencionou a idéia de autogoverno, desenvolvimento e defesa promovidos pelos próprios povos indígenas, significando, assim, um rompimento do paradigma de entendimento acerca dos índios, particularmente a compreensão de que estes são incapazes ou relativamente capazes, passando-se a partir de então a compreendê-los como senhores do seu próprio destino, com capacidade de defenderem o seu modo de existência como povos possuidores de referências culturais diversas dentro dos estados nacionais.

Muito embora aqui descrito de forma sintética, essa mudança de paradigma não ocorreu espontaneamente, mas resultou de um longo processo de luta dos

indígenas, que souberam se fazer enxergar e escolher parceiros dentro de segmentos das sociedades nacionais e organizações internacionais.

Nesse passo, vale consignar que isso somente foi possível a partir de um novo paradigma das relações entre natureza e cultura, que especialmente passou a influir nas políticas de desenvolvimento, seja no âmbito das políticas governamentais e nas tentativas de formulações de alcance planetário, seja nos interesses comerciais de empresas transnacionais (RIST, 1997).

Consolidando-se como legitimadora da atual doutrina do desenvolvimento, essa nova percepção da relação entre natureza e cultura participa ativamente do cenário político, valendo-se de toda sua ambigüidade e contradição para ir atendendo aos interesses de múltiplos e divergentes setores situados nos planos locais e globais das negociações sobre a temática desenvolvimentista (ÁVILA, 2004).

A afirmação de um modelo de ambientalismo mais atrelado a problemas e questões sociais, distinguindo-se do tradicionalismo do movimento preservacionista, é inaugurada a partir da década de 80, contando com a participação de diversos movimentos comunitários, como o Conselho Nacional de Seringueiros, Movimento dos Atingidos por Barragens e os Movimentos Indígenas, todos defendendo uma valorização política das práticas tradicionais com um evidente impacto positivo na natureza.

O decorrer daquela década correspondeu à constatação que o ambientalismo vigente naquela época se transformaria no idioma político privilegiado para a incursão dos discursos reivindicatórios dos povos indígenas (ALBERT, 1995), principalmente pela eficácia e potência de suas questões nos âmbitos político nacional e internacional.

O consórcio positivo entre povos indígenas e “tradicionais” e conservação da natureza – do ponto de vista ambiental - também acompanhou o deslocamento das preocupações com a conservação de espécies para a preservação de ecossistemas, incluindo nestes os seres humanos como participantes. Diante dessas mudanças de concepção, o próprio conceito de natureza acabou por deslocar seu sentido de algo intocado e externo ao domínio formado pela ação do homem (a cultura) para “uma postura que incorpora a presença humana como fator interativo do que é ‘natural’, sendo que a ‘natureza como intocada’ se apresenta como mais uma afirmação ‘mítica’ do imaginário ocidental do século XX” (ÁVILA, 2004, p. 104).

Na seqüência, novos imperativos morais e éticos compuseram a cena ambiental durante a década seguinte, de modo a consolidar a postura segundo a qual não bastava apenas preservar espécies em extinção ou paisagens bucólicas, mas também era necessário “preservar” as culturas tradicionais, criando-se para tanto novos conceitos para abarcar e legitimar essa nova configuração da relação entre “natureza” e “cultura”, daí surgindo termos como: diversidade biológica, biodiversidade, sustentabilidade cultural, socioambientalismo, entre outros, que passaram a ser utilizados em quadros universitários, nos centros de decisão política nacional, nos fóruns e organismos internacionais, nas agências não-governamentais e na imprensa.

Na conjuntura atual, os povos indígenas passaram a representar nichos de conhecimentos tomados como extremamente relevantes para o futuro da humanidade, segundo os padrões globocentristas. Exemplos disso são os sistemas de manejo dos recursos ambientais utilizados pelos povos indígenas, que começam a ser reconhecidos, valorizados e estimulados em diversas instâncias de poder político. Além disso, os conhecimentos relativos à utilização de plantas com finalidades estéticas, rituais, alimentícias ou medicinais formam outro exemplo desse fetichismo herbal (NIGH, 2002) a que estão sendo submetidos diversos povos indígenas, sobretudo das regiões de florestas tropicais, mas podem ser também entendidos como campos de garantia de benefícios sociais para os povos indígenas (BRUSH, 1993).

Insta ainda destacar que a valorização do conhecimento tradicional dos povos indígenas relaciona-se intimamente com os impactos negativos do “desenvolvimento social” promovido pela chamada Revolução Verde, que transformou as monoculturas agrícolas cultivadas com alta tecnologia em mitos ocidentais, redefinindo o papel do “outro” indígena (CLEVELAND; MURRAY, 1997, p. 477).

Na esteira de uma ruptura paradigmática para um viés emancipatório, a segunda reunião de Barbados, ocorrida em junho de 1977, na qual se contou – diversamente da primeira – com a participação de dezoito índios, apresentou novos instrumentos e ferramentas, incluindo na discussão a diversidade cultural e o direito à autodeterminação dos povos.

De todo modo, os povos indígenas rapidamente compreenderam a potencialidade do discurso ambiental e sua forte aceitação política no mundo contemporâneo. Dessa maneira, criativamente aqueles passaram a utilizar a

imagem que o ocidente criou sobre eles para legitimar e encampar algumas lutas político-sociais.

De fato, uma nova capitalização da natureza vem garantindo direitos territoriais quando o Estado reconhece determinado espaço como pertencente a uma comunidade - “que atenda aos preceitos de manter relações relevantes para a conservação e o melhoramento da biodiversidade” (ÁVILA, 2004, p. 108).

Além disso, as demandas fomentadas na relação entre conservacionismo ambiental e práticas culturais que localmente promovam essa conservação valorizam os sistemas tradicionais de conhecimento (ESCOBAR, 1995, p. 204).

Como enfatizado, o protagonismo dos indígenas tem assento constitucional, nada obstante são latentes os espaços deixados pelo poder público, que tem sido leniente em oportunizar uma expressão maior aos projetos de desenvolvimento apresentados por aqueles.

Como consequência disso, ONG's têm preenchido esse vazio, sendo essas de forma ambivalente responsáveis pelas possibilidades de continuidade das comunidades indígenas, as quais, contudo, têm suas capacidades de atuação muitas vezes orientadas pelo capital internacional, vindo desse modo a estabelecer suas políticas de ação em atenção aos interesses de dito capital, legitimando, assim, agentes institucionais da globalização hegemônica, como a OMC, FMI e Banco Mundial (SANTOS, B., 2003).

Nesse particular, uma opção do capital hegemônico é a definição de qual diversidade cultural será preservada, o que vem a revelar, de diversos modos, que a posição dos agentes internacionais é tratar a cultura não como algo dinâmico, capaz de reorganizar sua originalidade a partir de elementos externos, mas como algo portador de uma matriz rígida, “passível de ir se perdendo dependendo da intensidade do contato com a civilização ocidental” (CALLEFI, 2003, p. 2).

Acaba-se com isso “fossilizando” as possibilidades de produção e desenvolvimento, impedindo as dinâmicas culturais dos povos indígenas, tolhendo-lhes a capacidade de escolha.

Nisso, chama-se atenção que a conquista do mercado sobre espaços ainda alternativos, isto é, a expansão da globalização hegemônica, é bastante sutil e procura alcançar não uma homogeneização simples das manifestações culturais, “mas uma forma de controle, integrando-as dentro da ordem neoliberal, justamente

domesticando-as, e normatizando suas originalidades para que a diversidade possa ser oferecida como um produto digerido” (CALLEFI, 2003, p. 3).

Assim, defende-se não a domesticação do étnico para que possa ser vendido como produto em shopping centers, mas sim a valorização a partir de escolhas feitas pela própria comunidade, em que a cultura indígena possa reproduzir seu modo de ser e viver a sua cosmologia de modo integral e não fraturado. Como afirma Callefi (2003, p. 4):

Os grupos indígenas são sujeitos de sua história e sabem instrumentalizar sua cultura quando é necessário, e isso não deve ser entendido como um simulacro, e sim como uma estratégia de sobrevivência. Não é o simples contato entre as culturas, que leva a situações dramáticas como a folclorização das manifestações culturais, mas a pobreza e a miséria, que, por sua vez, conduzem à falta de autonomia das comunidades, fazendo com que elas, por uma questão de subsistência, aceitem submeter-se às condições propostas pela sociedade dominante, assumindo o local que a globalização hegemônica lhes destina.

3.3 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL E DEMOCRACIA ECONÔMICA

Amartya Sen (2003, p. 160 et. seq.) explica que na compreensão e satisfação das necessidades econômicas é preciso ter em conta as múltiplas relações entre estas e as liberdades políticas. Nesse particular, assinala que a intensidade das necessidades econômicas aumenta a urgência das liberdades políticas, isso porque dentre outras razões os direitos políticos e liberais básicos são instrumentos para reforçar a audição da voz das pessoas quando expressam e defendem as suas pretensões.

Nesse cenário, a democracia econômica surge como um conceito-síntese, no sentido de buscar um denominador comum para os estudos voltados à apresentação de formas mais participativas, humanas e justas de organização econômica.

A premissa dessa democracia, conforme distingue (DOWBOR, 2006), manifesta-se na qualidade da inserção no processo produtivo, no acesso equilibrado aos resultados do esforço e no acesso à informação que assegure o direito às escolhas.

No que toca ao primeiro aspecto, vale reportar que o primeiro eixo de democratização da economia não é outra coisa senão a possibilidade de se tomar conta do próprio destino, de modo que os atores sociais realizam o processo produtivo com as suas próprias forças, sem a interposição de vontade externa quanto à organização social do trabalho, a exemplo.

A reapropriação do desenvolvimento pelos próprios atores sociais de cada região devolve-lhes o protagonismo de seus destinos, enfatizando que não somente pelo produto gerado uma iniciativa produtiva pode ser avaliada, mas, em especial, pela qualidade do processo, isto é, a satisfação de quem dele participa assume relevo.

Assim, a satisfação com o trabalho e o sentimento de apropriação do processo são destacados como resultado da atividade produtiva. Nesse contexto, abre-se espaço para o desenvolvimento local integrado, reforçando a idéia de que as forças locais são capazes de se organizar e bem desempenhar suas atividades econômicas, em oposição a modelos prontos e importados.

A articulação desses empreendedores locais na realidade das comunidades indígenas amazônicas revela traços interessantes, porquanto, analisando a produção da fibra de tucum entre os indígenas do Rio Tiquié, no Alto Rio Negro, verifica-se que a organização do trabalho se dá a partir da família. Os envolvidos na atividade produtiva guardam relação de parentesco entre si (sogro, tios, sobrinhos, filhos).

A produção ainda emprega o trabalho infantil, visto ser este também um processo de socialização das crianças, tornando-as membro da sociedade, ocasião em que igualmente se difunde o aprendizado da língua, das técnicas e dos padrões de comportamento perante diferentes situações.

O outro aspecto da democratização econômica, diz respeito ao acesso equilibrado do produto, que compreende a apropriação dos ganhos da produção por parte daqueles que dela participaram, bem como da sociedade em geral.

Vê-se que tal aspecto contrasta com a realidade capitalista, visto que nesta somente uma parcela mínima auferir o enriquecimento da atividade, circunstância que faz crer que a concentração dos rendimentos seja a tônica do processo.

Com efeito, o autoritarismo interno empresarial é uma estrutura que assegura a reprodução de privilégios, com a geração de níveis de enriquecimento sem

“proporção à contribuição efetiva dos personagens para o crescimento econômico” (DOWBOR, 2006, p. 107).

O último eixo da democracia econômica é o acesso à informação, que é muito bem expresso na Declaração de Cocoyoc (1974):

We call on leaders of public opinion, on educators, on all interested bodies to contribute to an increased public awareness of both the origins and the severity of the critical situation facing mankind today. Each person has the right to understand fully the nature of the system of which he is a part, as a producer, as a consumer, as one among the billions populating the earth. He has a right to know who benefits from the fruits of his work, who benefits from what he buys and sells, and the degree to which he enhances or degrades his planetary inheritance.⁷

Em geral, como assinala Dowbor (2006, p. 107), as inúmeras formas de exploração que se desenvolveram no mundo perpassam por mecanismos financeiros e monetários que são opacos para a maioria da população, o que possibilita o cometimento de barbaridades. Em outros termos, comenta o autor, a informação adequada, e bem distribuída, constitui simultaneamente um instrumento de cidadania e de racionalidade do desenvolvimento social.

A reinvenção de um modelo econômico diferenciado se apóia nos três eixos delineados, que enfatizam as forças locais no processo do desenvolvimento sustentável. Malgrado isso, partindo do caso indígena, é necessário ressaltar que a ideologia de um projeto que valoriza a negociação informada e justa com os índios pode, mesmo que inconscientemente, pautar-se de maneira etnocêntrica e científico-cêntrica, no sentido de que a ciência ocidental é a referência para os projetos desenvolvimentistas.

Isso ocorre, no mais das vezes, em um movimento sutil e eficiente que incorpora a retórica de valorização dos sistemas locais de conhecimento sobre as práticas da sociedade não-índia, mas que, em termos de ações práticas, acaba-se por favorecer estratégias externas e exógenas ao sistema local.

⁷ Traduzindo: “Conclamamos todos os líderes de opinião pública, educadores, todos os agentes interessados em contribuir para uma consciência mais elevada tanto sobre as origens como sobre a gravidade da situação crítica que a humanidade hoje enfrenta. Cada pessoa tem o direito de entender plenamente a natureza do sistema do qual é parte, como produtor, como consumidor, como um entre bilhões de pessoas na terra. Ele tem o direito de saber quem se beneficia dos frutos do seu trabalho, quem se beneficia do que ele compra ou vende, e em que grau ele melhora ou deteriora a sua herança planetária”. Disponível em <http://dowbor.org>. Acesso em set. 2007.

Nesse particular, no consorciamento dos três eixos da democratização econômica, não se deve perder de vista que em última instância o que deve ser ressaltado é o empoderamento local na atividade econômica.

4 CULTURA E CAPITAL SOCIAL: PERSPECTIVAS DE UMA OUTRA SUSTENTABILIDADE FÍSICA E SOCIAL

4.1 A PRODUÇÃO ARTÍSTICA E OS EMPREENDIMENTOS EMPRESARIAIS COM O TUCUM DOS POVOS INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO

Neste tópico, são descritas, num cenário interétnico, as relações dos povos indígenas do Alto Rio Negro, em particular os Desana, Tukano e Tuyuka, com a produção artesanal a partir da fibra do tucum, especificamente a interconexão entre mercado, natureza e cultura, refletindo as opções de sustentabilidade que se descortinaram a esses povos.

A contribuição etnográfica apresentada serve, em última análise, para interpelar e desafiar com a pressuposição do “outro” as nossas próprias pressuposições.

No Brasil, fala-se 180 línguas diferentes, sendo 225 etnias e 460 mil índios em aldeias. Nesse contexto, a Amazônia ocupa em torno de 61% do território nacional.

O processo de ocupação desse espaço ainda se faz lentamente. Em 1775, tropas portuguesas subindo o rio Negro alcançaram sua exploração até Marabitaná, acima da boca do rio Içana, iniciando efetivamente um processo de ocupação de ênfase militar-religiosa nessa área, que hoje confina com as fronteiras da Colômbia e Venezuela, surgindo posteriormente Barcelos (antiga aldeia Mariúa e antiga Capital do Estado do Amazonas) e São Gabriel da Cachoeira (antiga Waupés).

Os agrupamentos humanos que vivem nesse ambiente se apresentam com graus de complexidade cultural bastante variada e com formação histórica também diversa.

O rio Uaupés é um dos principais afluentes do curso superior do rio Negro e na literatura etnológica a região em que se localiza é igualmente conhecida como Alto Rio Negro. A região banhada pelo rio Uaupés está localizada no vale do rio Negro, que é afluente pela margem esquerda do Rio Amazonas, achando-se São Gabriel da Cachoeira situada nas proximidades da foz do primeiro rio.

Na região do Alto Rio Negro existem apenas duas estações, a das chuvas (abril a setembro) e a da seca (outubro a março). No período da seca, a população desenvolve suas atividades agrícolas e econômicas nos lotes e nas pequenas comunidades distribuídas entre suas margens e ilhas. “No período do inverno, quando as águas do rio secam, as atividades agrícolas de coleta e econômicas são efetuadas nas terras altas das suas margens” (BARRETO, 2006, p. 90).

A população nativa de São Gabriel da Cachoeira é de aproximadamente trinta mil, o que corresponde a 10% da população indígena do país e 97,7% da população do município. Neste universo, encontram-se quatrocentos e nove aldeias e vinte e duas etnias: Arapaso, Barasana, Baniwa, Bará Tukano, Baré, Werekena, Desana, Dâw, Karapanã, Kubeo, Kuripaco, Makuna, Hupda, Miriti-tapuia, Nadob, Piratapuaia, Siriano, Tariano, Tukano, Tuyuka, Wanano, Maku Yuhupda e Yanomami.

No Alto Rio Negro registra-se ainda uma rica diversidade lingüística, sendo que o Nheengatú, o Tukano e Baniwa são as principais línguas de intercomunicações. O mapa a seguir situa geograficamente referenciados povos:

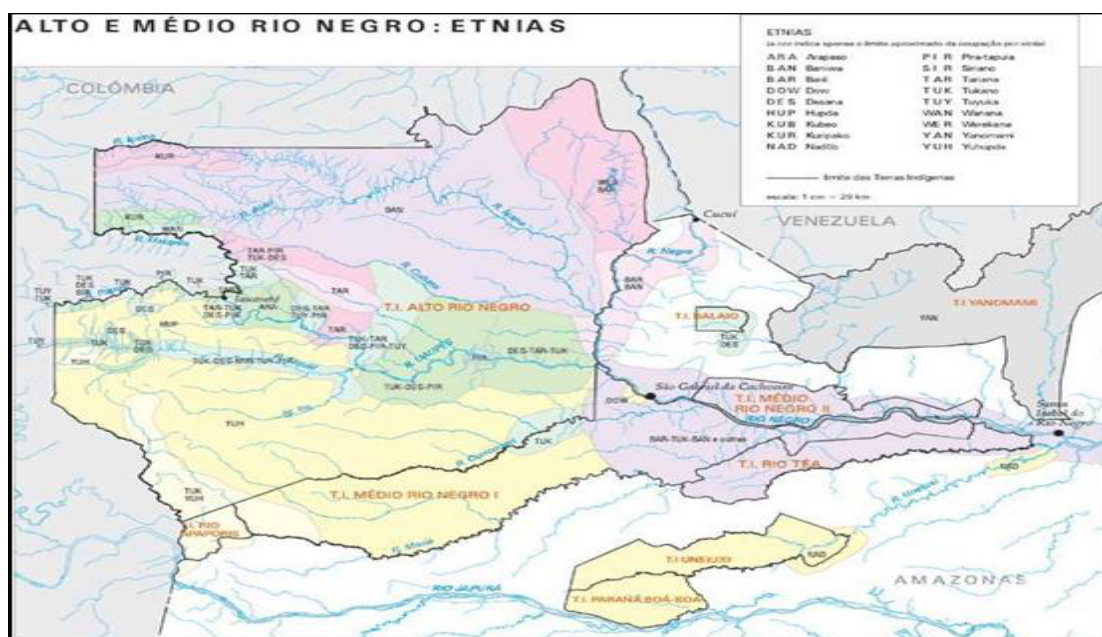


Figura1 - Mapa do Alto e Médio Rio Negro e de Etnias

Fonte: Mapa-Livro, FOIRN- ISA 2000

O rio Tiquié é um afluente do rio Uaupés e neste pode-se encontrar os povos Tukano, Tuyuca e Desana. Parte dos primeiros seguiu para o rio Papuri e alguns

migraram para o rio Tiquié. Os *Tukano Orientais* são a maior família lingüística do Alto Rio Negro.

Os Desana (*Umukomahsã*) são outro povo Tukano Oriental bem populoso. Habitam principalmente o rio Tiquié e seus afluentes Cucura, Umari e Castanho rio Papuri especialmente em Monfort e seus afluentes Turi, Urucu e trechos do rio Waupés e Negro.

Os Tuyuka (*Dokapuara* ou *Utapinomakãphonã*) também são povos da família lingüística Tukano Oriental. Estão concentrados principalmente no alto rio Tiquié, entre a cachoeira Caruru e o povoado colombiano de Trinidad, incluindo os igarapés Onça, Cabari e Abiu. Estão presentes também no trecho do Rio Papuri próximo à fronteira Brasil/Colômbia e em seu afluente Inambu (BARRETO, 2006, p. 95).

Todos esses povos são possuidores de uma expressiva manifestação artística, que tem uma simbologia associada especialmente ao sagrado, tanto que muitas vezes observam rituais específicos desde a coleta da matéria-prima, interagindo na atividade relações de gênero.

De fato, no tocante ao último aspecto, tem-se que originariamente na organização social do grupo indígena incumbia ao homem especificamente atividades de caça, pesca, “construir as casas, fazer a preparação do roçado, realizar as trocas de cestarias, dirigir o culto, as festas e a ordem do povoado, além de ser o elemento com poderes de defender a família de malefícios da natureza ou da inveja humana” (BARRETO, 2006, p. 95), restando às mulheres todos os demais afazeres domésticos.

Edvalson Bezerra da Silva (2006) assinala a grande importância das palmeiras para esses povos, os quais com elas mantêm uma íntima relação manifestada não só em arranjos estéticos, mas igualmente como fonte de subsistência.

Para a maioria das etnias as palmeiras são muito importantes devido a sua utilização como alimento, construções de casas e artesanatos. Como exemplo, o buriti e a bacaba são consideradas pelo povo Krahô como as “árvores da vida”. Ambas produzem um vinho (sucos da fruta) muito apreciado não somente pelos povos indígenas, mas também pelos não-índios. No caso do buriti, as folhas (palhas) são aproveitadas, entre outras coisas, na confecção de enfeites de cabeça e na confecção de artesanato. A estipe (tronco) é utilizada na corrida de toras, de fundamental importância na cultura Krahô (SILVA, E., 2006).

Entre as várias palmeiras existentes no Alto Rio Negro pode-se destacar: o buriti (*Mauritia flexuosa* L.), a bacaba (*Oenocarpus distichus* Mart), o inajá (*Attalea*

maripa Mart.), o tucum (*Astrocaryum vulgare Mart.*), o patauá, o açaí (*Euterpe oleraceae Mart.*) e a pupunha (*Bactris gasipaes Kunth*).

As palhas dessas palmeiras comumente são utilizadas na tecelagem de recipientes, destinadas ao transporte de objetos (principalmente os encontrados nas incursões quando as pessoas saem para pescar, caçar ou coletar), entretanto, também são fortemente usadas para a cobertura de casas.

Para o objetivo aqui proposto é destacada a palmeira do tucum, espécie vegetal de forma entouceirada, com aproximadamente de 10 a 15 m de altura, com estipe de 15 a 20 cm, espinhosa até na palha, a qual produz de 3 a 6 cachos de “coco”.



Figura 2 - Palmeira de Tucum nova



Figura 3 - Palmeira de Tucum adulto com cacho

Otacília Barreto (2006, p. 98) descreve com rigor todo o processo de extração do tucum:

(a). *A extração da gema apical*: popularmente chamada de rama, olho ou guia de onde se retira a palha. As palmeiras são de vários tamanhos, o olho é retirado e cortado com o terçado. Corta-se uma vara e faz-se um gancho em que puxa para baixo a rama até quebrar, evitando, dessa forma, o corte das palmeiras mais altas [...]

(b). *Desfibramento*: em seguida sacodem a rama e as folhas se abrem como um leque, formando um feixe que é levado para casa ou para a casa da comunidade.

Em casa a palha é retirada uma por uma e se faz o desfibramento. A palha separada pode ser utilizada na confecção de outros produtos. Quando se tira uma quantidade grande, as produtoras são auxiliadas por suas filhas, noras e tias. Quando o trabalho é da associação todas se reúnem para o processamento do serviço. A quantidade das ramas é calculada pelo número de pessoas para não deixar que sequem, uma vez que, após dois dias esta se torna inútil.

(c). *Lavagem*: As fibras ficam na cor natural, amarelo esverdeado, a seguir as fibras são lavadas e feitas “ajuntada” e passam a ser denominadas de “cabeça”. Algumas artesãs têm usado bicarbonato de sódio para torná-las mais brancas e água morna com limão para alvejar e confeccionar abanos. Estas fibras são colocadas no varal para secar. Os talos também são tirados para confeccionar abanos. Lava-se a fibra para tirar a cor e embranquecer. [...]

Todo esse processo produtivo incluindo o manejo das palmeiras tem para nós, povos indígenas, uma utilização ligada à cultura material, símbolo de ostentação na conquista e visto como objeto de adorno na mata é um fator de sustentação econômica. Com palhas, os povos indígenas conseguem demonstrar a arte do trançado.

Esta manufatura é considerada uma das atividades mais antigas que conhecemos e sua manifestação representa a mais diversificada das categorias artesanais indígenas que revelam adaptações ecológicas e expressões culturais distintas, empregando a variedade de matérias-primas de origem vegetal que resulta em múltiplas formas e técnicas de trançamentos. São importantes para eles porque são utilizadas como alimento, construções de casas e na confecção de artes.

O contato com a sociedade envolvente promoveu a demanda por outros produtos de origem industrializada, acarretando com isso modificações internas quanto às opções de mercadorias a serem produzidas para troca. Todavia, com Tassinari (1995, p. 459), ressalta-se:

Pode-se perceber que a relação estabelecida pelos indígenas com a natureza não pode nunca ser confundida com uma atividade meramente técnica, prática e econômica. Envolvem visões de mundo que definem os espaços, atividades e deveres de homens e mulheres, humanos e animais, os seres da natureza e os seres sobrenaturais.

Nesse particular, o Tucum passou a ser largamente utilizado na confecção de bolsas, tapetes, cestas, varandas e outros produtos, consoante as exigências de troca, hoje mais voltadas para o mercado local, nacional e internacional.

As práticas antigas relacionadas ao Tucum também envolviam a confecção de adornos, tais como pulseiras, puçás, braçadeiras, joelheiras, tangas e cocares, hoje de uso mais restrito a danças e festas.

Cumprir revelar que, culturalmente, a difusão do tucum se deu por meio do sistema de trocas matrimoniais entre diferentes etnias. Essa tradição exogâmica, fundamentada em vários mitos, exige que o homem vá buscar sua mulher fora do povo que fala sua língua originária. “É aí que entra o artesanato. Neste contexto, explica-se que cada etnia originalmente também só podia produzir certo tipo de objeto” (BARRETO, 2006). Acerca dessa postura mítica, assevera Aracy Lopes da Silva (2001, p. 327):

Os mitos falam de complexos problemas filosóficos com que os grupos humanos, por sua própria condição de mundo, devem se defrontar. Aparentemente ingênuos ou inconseqüentes (para os olhos e ouvidos que não os sabem decifrar), os mitos são coisas sérias. Como se constroem com imagens familiares, signos com os quais se entra em contato no dia a dia, os mitos têm muita camada de significação e, no contexto em que tem vigência, são repetidamente apresentados ao longo da vida dos indivíduos [...].

Identificando, ainda, a observância de uma ordem teogônico-natural, que preside todos os fatos e entes, verifica-se na produção da rede de pesca com o Tucum um significativo exemplo desse aspecto relacional entre o social e o religioso. Com efeito, o homem⁸ que pretende produzi-la vai à mata e na caminhada escolhe uma palmeira que aparenta ser de boa qualidade, sendo que o corte é feito onde começa a palha. Em seguida, as palhas são arrancadas do talo e amarradas em feixe, para posteriormente serem defumadas no jirau sob o fogo, com o objetivo de tornar a fibra mais resistente.

Após esse processo, as palhas secas são levadas até o rio, onde permanecem de molho. Depois de três dias é que as fibras podem ser tiradas, isso em pequenas tiras que serão emendadas, conforme o tamanho pretendido da rede e

⁸ Na divisão do trabalho indígena, cuja conotação é sexual, observa-se que a fabricação de rede de pesca é uma atividade masculina. Assim, o homem aqui referenciado diz respeito especificamente ao gênero masculino.

do tipo de peixe que se objetiva. Todo o trabalho é feito somente com palha de tucum verde.

A alimentação de quem a faz deve ser feita por uma moça que ainda não menstruou ou por uma mulher que já passou pela menopausa. As comidas não podem ser queimadas e o silêncio é essencial. Tudo é fielmente seguido com esmero. É uma responsabilidade do pescador, este deve estar em jejum como reverência para a grande piracema. Esse fio para a pesca não é tingido e é exclusivamente trabalho do homem que, como vimos, passa por resguardo e restrições alimentares.

Os rituais retomam as mensagens transmitidas através dos mitos. Pois a preocupação em seguir as tradições para a realização de um ritual sempre acompanha o esforço de refletir sobre esta tradição à luz dos novos acontecimentos. Através de encontros com seres sobrenaturais que o pajé recebe mensagem importante e abstrata e traz consigo transformando símbolos concretos que dêem sentido ao seu trabalho.

Para execução dessa atividade, entra a mediação do pajé, com os espíritos sobrenaturais para que este trabalho tenha sucesso. O pajé através do uso da bebida conhecida como caapi, vai penetrando no mundo dos espíritos, no berço da civilização indígena. [*Pamuri Wii*] é o ritual para garantir e valorizar esse material de primeira necessidade [*Bo'gu*].

Além disso, o artefato é transformado no mundo transcendental em um tipo de "escudo" que serve para proteção contra os espíritos sobrenaturais ou animais selvagens como onça, ou entes como o curupira. Assim, o local onde a pessoa se encontra torna-se um local protegido e seguro. Para tanto o pajé benze a alimentação da pessoa que vai se dedicar a fazer a rede. Os alimentos benzidos são: farinha branca, pimenta, maniwara, saúvas (*biapoha*, *merkã*). Também só podem comer determinados tipos de peixes como o jacundá, acará, piaba, sardinha, etc. Esta alimentação não deve conter sal nem gordura (BARRETO, 2006, p. 110).

Numa singela classificação, os objetos produzidos pelos indígenas podem ser reunidos em três grupos. No primeiro, distinguem-se os artefatos destinados ao uso diário como: o tipiti, o ralo, o aturá, a peneira, a cerâmica, o arco e a flecha.

No segundo, encontram-se os produtos sem correlação com o labor diário, mais ligados aos aspectos artísticos de difusão cultural, geralmente hoje produzidos para fins comerciais, em razão da sua representação estética do passado, a exemplo de alguns trabalhos com plumagem, esculturas em madeira e pedra (canoinha, remos e outras miniaturas de pau-brasil) e os trançados em geral, como redes e bolsas de tucum.

Por último, no terceiro grupo, podem ser mencionados os objetos religiosos, ligados aos rituais dos pajés, ou aqueles de valor cultural significativo para as comunidades, com feições de registros históricos. A exemplo de produtos exclusivos dos pajés podem ser citados: maracá, as pedras de quartzo, as bordunas, os machados de pedra e os cocares, muitos dos quais foram levados pelos não-índios.

Tal divisão permite diferenciar os produtos que podem ser apreendidos para exposição ou comercialização, vez que especialmente os objetos do terceiro grupo são de uso exclusivo dos pajés (*yaí*), em que há uma ligação com o universo espiritual, pois, quando expostos enfraquecem a força do pajé que passou por um processo rígido: “acompanhado de outro pajé o orientador para conseguir o autograu de ser pajé com atribuições de atender as pessoas que os procuram e receber sua cura. Através de suas práticas o pajé será reconhecido de acordo com sua prática” (BARRETO, 2006).

Souza (2006) explica ricamente essa abordagem simbólico-social:

Em certo sentido, a ação do homem sobre o meio ambiente que a apresentação social é feita do cosmos condiciona para que o sucesso produtivo tenha sucesso há uma interferência de fatores de ordem mágica religiosa buscando através dela a representação de um mundo repleto de entidades espirituais (o que se denominou animismo) faz com que nenhum bem material seja visto somente pela sua utilidade, mas também pela rede de relações místicas que permitiram o seu aparecimento. Entidades divinas, espíritos de animais, de vegetais e espectros de mortos, homens e objetos, fazem parte de um Universo, no qual inexiste uma separação radical dos elementos talvez esse seja o mistério de tudo que existe em seu entorno.

Segato (2003, p. 18), por sua vez, complementa:

Aspectos religiosos, cosmológicos e rituais influenciam as relações de gênero como, por exemplo: a existência de uma cultura masculina centrada na casa dos homens; a execução de rituais de iniciação masculina e feminina com suas características específicas; a existência de tabus de poluição relativos ao sangue feminino; a distribuição de papéis de cura xamânicos ou baseados no conhecimento de plantas tradicionais e, particularmente, o relato de mitos que abordam relações e conflitos de gênero como eventos fundadores da lei atual do grupo.

Os contatos com a sociedade envolvente, a maior intensidade de intercomunicações entre as diversas etnias - esta última decorrente especialmente do crescente apreço pelos artesanatos indígenas - culminaram na miscigenação de algumas representações iconográficas dos índios. Entretanto, muitos ainda guardam as expressões simbólicas da tradição de cada etnia. Nesse matiz, vale trazer o trabalho de Alcionilo Silva (1962).

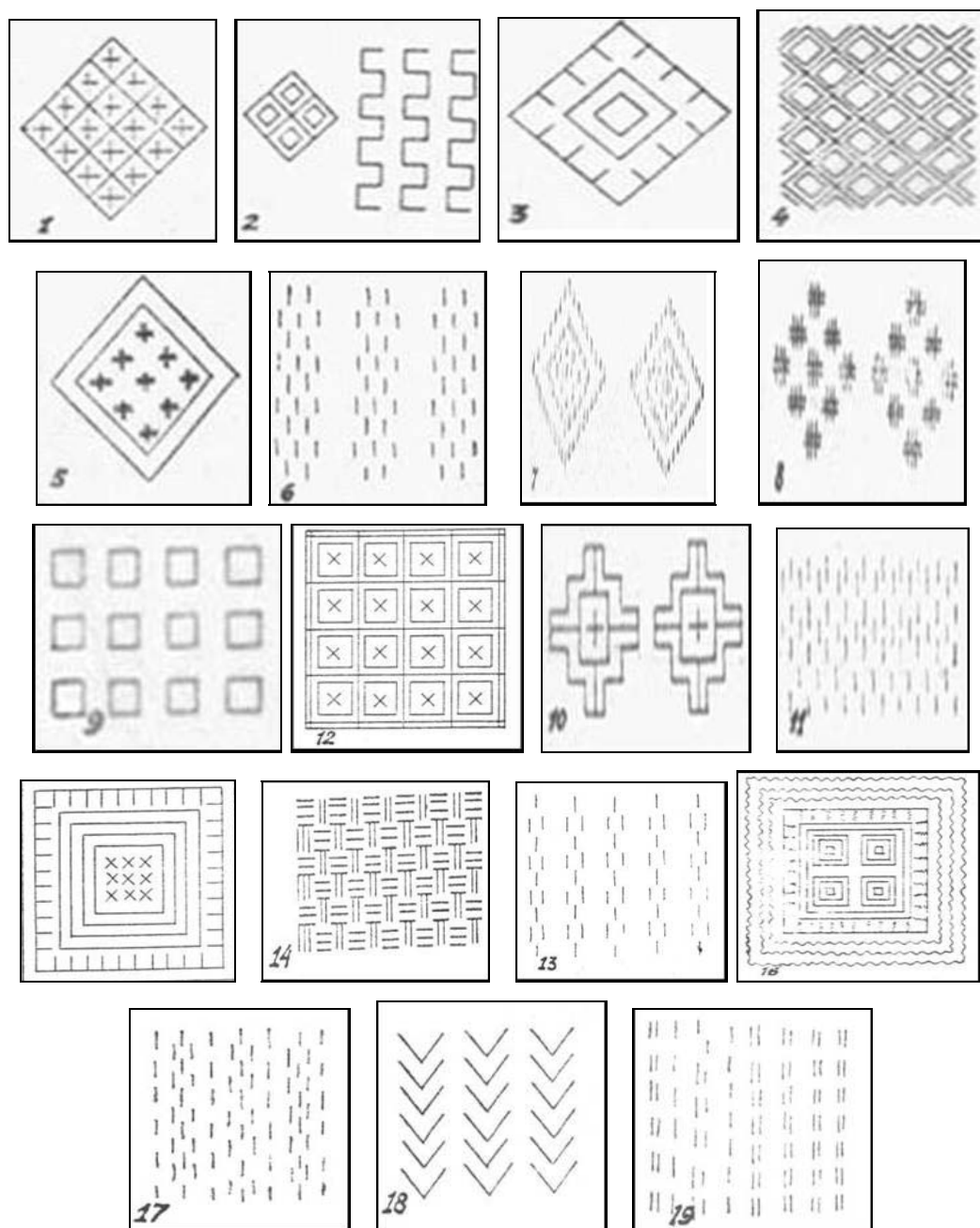


Figura 4 – Desenhos indígenas

Tais figuras podem ser distinguidas como pertencentes aos seguintes povos indígenas da região do Alto Rio Negro, conforme tabela a seguir⁹:

⁹ Quadro elaborado a partir das informações colhidas de Otacília Barreto (2006, p. 120).

Tabela 1 - Classificação dos desenhos conforme a etnia

TUKANO	PORTUGUÊS	DESANA	TUYUKA
1-joasô-Pakü-se'é-ma'a	Pele de jacuararu	Biá dupuri	-
2 - ûhuri-Sema	Casco do jabuti	Gui kuri puripu	-
3 - ûhuri nuturi	Escama de jabuti	Gui kuri nuturi	-
4 - Serã hori	Casca de abacaxi	Serãru Gohari	-
5 - Biá hori	Flor de pimenta	Biá Gori	-
6 - Sôkô hori	Desenhos de ralos	Sûgû Gohari	-
7 - Sirîpi-ohori	(desenho de andorinha)	-	-
8 - Uûhuri-Se'é-ma'a	(costa do jabuti),	-	Kuu wori
9 - Ohôri-ma'arisé	(desenho sem flores),	-	-
10 - Wahsó hoari	Flores de wasó	Wahsú Gobari	-
11 - Yoasô-se'-ma'a	Costa de calango	-	-
12 - Wahsó hoari	Flores	Wahsú Gobari	-
13 - Mipî-o'ori	Flor de açaí		Mipikeri –wori
14 Kumu hori- pamarĩ	Desenhos de bancos	Seé Gobari	-
15 - Piá-hori, ave	Desenho do Piá (ave),	-	-
16 - Piá-hori, ave	Desenho do Piá (ave),	-	-
17 - Sô'kô-se'ero	Surucucu (cobra)	-	-
18 -Omu Siserê	Quadril de rã	Omu Guruserê	Ûneke - wori
19 - Se'â-ma'a	Caminho das piabas	-	Waipona mari

Fonte: BARRETO, 2006, p. 120

As combinações dos apontados traços têm sido utilizadas em potes e utensílios de cerâmica, com também em cestas, bancos, suporte de ornamentos de penas feitas de fibra de tucum, chapéus (*Pesasé kaseri*), tornozeleiras (*yutâ-seri*), pinturas do corpo (*upí-niosé*) com carajuru (*iroyá*), urucú (*mosâ*), jenipapo (*we'é*), nos instrumentos musicais e de imbaúba de percussão, comumente usados nas danças e, ainda, nas fibras de tururi usados nas *Wasoá kaseri* (danças).

Cada desenho tem o sentido simbolismo e mítico. Esses desenhos, segundo os sábios Kumu (xamãs), surgiram junto com os *Miriá-pô'rã-masã*, seres sobrenaturais da música, da dança, dos instrumentos musicais e dos ornamentos de dança e de demais rituais das tribos. Segundo a mitologia, eles eram ancestrais dos *Ye'pâ-masa*, hoje conhecidos como povo Tukano. Esses motivos são utilizados por várias etnias no alto rio Negro os principais especialistas são os Desano e com o passar do tempo cada povo, de acordo com as atividades na confecção de seus utensílios, foi usando mais esse ou aquele desenho, ficando assim mais ou menos conhecidos entre eles, demonstrando a sua criatividade com outras figuras. Como exemplo, podemos citar o caso dos Baniwa. Essas demonstrações sofisticadas são utilizadas principalmente em cestarias com tonalidade variadas (BARRETO, 2006, p. 130).

Como enfatizado nas primeiras linhas, tradicionalmente as mulheres são responsáveis pelas atividades domésticas, constituídas pela rede de relações

familiares, compartilhando o mesmo espaço e a mesma moradia, desenvolvendo uma economia doméstica única. Contudo, a contemporaneidade, com a sua acelerada relação entre os seres humanos, trouxe a emergência do protagonismo feminino, que dialoga com o coletivo tradicional, consoante se tratará no tópico subsequente ao que se segue.

4.2 CONTOS SOBRE O TUCUM SEGUNDO A COSMOVISÃO DOS POVOS DO ALTO RIO NEGRO

Este tópico segue a intenção de ilustrar uma visão alargada de várias culturas, com o propósito de clarificar uma visão, que só enxerga objetos inanimados, desprovidos de sentido, quando muitas outras pessoas observam símbolos de sua própria existência.

4.2.1 Nõhkapuri Kixti (origem Tariano)

Esse primeiro conto tem seu início quando a esposa do Ye'toâwe (vespa) tentou capturar os Diroá com wâhekuhu (puçá).

Quando as yaê ipîri pihikará conseguiram matar o Akômi e comeram a sua carne, seu avô, tomando o conhecimento do fato, foi até o local na tentativa de ainda salvar a vida do seu neto a pedido da esposa.

Chegando, vendo que ainda o comiam, simulou que estava pegando mais carne e em seguida pegou o osso do dedo mínimo e o transformou em Nurâru (mutuca), jogando-o bem longe, que na queda fez um grande estrondo, como se fosse bipô (queda) (trovão). Foi assim que surgiram três kurubísa (peixe bicudo), que se tentou pegar com bati (cesta de cipó), terêpi'i (paneiro de arumã) e outros.

Diante disso, a velha descobriu que o Akômi era yaî (pajé) e assim pegou um pouco de wêhô (paricá), molhou com e'sekô (saliva) fez massa, tirou alguns fios de seu poâri (cabelos) e os enrolou. Feito isso, levou ao lugar onde o Akômi foi morto pelos yaî ipêri pihikará, fez um buraco e o enterrou, vindo daí a surgir uma palmeira que seria chamada de ñohkapûri yõo (palmeira de tucum); como a velha amarrou com seu cabelo existe nas telas e no caroço umas fibras, que significam o cabelo da velha.

O mito se trata de uma vingança que acarretou várias transformações¹⁰.

4.2.2 O Rei do tucum - Nõhkapori – hero Kiti (origem Desana)

Na cabeceira do rio Tiquié reunia-se um grupo de yepá - mahsã. Um homem desse grupo certo dia resolveu pegar as palhas de tucum e palhas de buriti para fazer sua rede. Andando pra lá e pra cá no mato achou um “tucunzal” e um buritizal. Vendo o tucunzal preferiu escolher os melhores, quer dizer os bonitos que se encontravam no centro. Dentro de uma maloca, conversou com o Nõhkaporã – hero.

- Meu neto! Em que eu posso te ajudar?

- Eu vim apanhar tucum meu avô.

- Pois é, neto, eu não vou fazer mal a você, quero lhe ajudar.

- O que você pode fazer para me ajudar vovô.

- Vá para o tucunzal pegue dez feixes de rama de folhas de tucum e dez feixes de rama de buriti e, em seguida, traga-os aqui na maloca.

O homem cumpriu a ordem do Nõhkaporã-hero. Trouxe a mercadoria para maloca e a entregou para o avô. O nõhaporã – hero recebendo a mercadoria queimou todos os dez feixes de ramas de tucum, depois colocou as cinzas de tucum na bacia de cerâmica bateu com a água, misturou bem, e depois bebeu todinho o líquido. Certo tempo depois espirrou, saindo de cada narina duas pontas de fio de tucum já fiado.

Nesse momento, o Nõhkaporã-hero sentou-se no banco, que ficava no centro da maloca. Regurgitou perto dele duas bacias de barro, uma bacia para cada ponta de fio de tucum fiado e puxou para fora até duas bacias grandes ficarem cheias.

Ao terminar de puxar o fio de tucum falou para seu neto:

- Meu neto, agora você faz um novelo de cada bacia, com o novelo você fará uma rede.

Então o neto fez dois novelos. Depois queimou também dez feixes de buriti, repetindo o mesmo processo do tucum. Fez os dois novelos de buriti.

Diante disso, o homem Yepá – mahsã levou para casa dois novelos de tucum e dois de buriti, quatro novelos para fazer quatro redes.

Na despedida, orientou a forma adequada de tirar as ramas de tucum e de buriti e como fazer as redes¹¹.

¹⁰ Este conto foi relato por Arlindo Maia (Tariano), segundo excertos extraídos da dissertação de Otacília Barreto (2006, p. 140).

¹¹ Este conto registrado por Otacília Barreto (2006, p. 141) é dito por Durvalino Moura Fernandes, na sua língua materna, Desana: “Tove nikã numu, niku umu, ñhkapuri segu wapu nuku dehkopu, pũ weaku nigu. To ama kaributi poro, nikã ñohkõpuri wea, nikã neé puri wea bucapuma. Towe, ñohkapuri añusere behsekãpu, tiwea dohkapu. Wäckutiro, wii dohkapu nigu weroho tuoñama wapu. Tohó waricurare, nõhkapuri hero Kuré serñtiãpu:

_ Ñeno uati mu, yu’u parãmi, nipu.

_ Uawe ñehku, ñohkãpuri segu atiapu, pugu weaku nigu nipu kuré.

_ Vitikaña parami, yu’u muré baasome nipu.

_ Uputu pañaña yu’uré ñehku, pugu boakã ñagu, towe pahsekuo nuku seasa até nukuri purenipo.

_ Parãmi, topurikãre, ñohkapuri, neépuri segu waia, mitia yu’ure puamuse petisé porãri, ñohkapuri tohta, neépuri tohta weapu nipu Kuré.

- Ku mahsu ñohkapuri Hero, duhtikaro hota weepu. Midá kure wiapu. Te putirire ñeé, ñohkãpuri Hero, pehkamepu huãpu. Te nitire bipesaripapu ahko merã merã morepu, te amesuakaña tekore siri peokã puma. Bero merã ãsiakãtipu. Ku asiaromera êkeperi pure, ñohkapuri oêkê dari siowiatiparo.

4.2.3 Ñokã Kiti - História do Tucum (origem Tuyuka)

O título desse conto é “os Diroá”, que comenta o uso e a materialização do Tucum, segundo os Tuyuka. Foram os Diroá, dizem os Tuyuka, quem fizeram a primeira experiência em utilizar a fibra da folha do abacaxi (caroá) do mato - existente na campina - para se vingar dos seus inimigos.

De acordo com o que contam os Diroá, fixaram o olhar nas palmeiras e escolheram o caroço de tucum para preparar uma armadilha e tiraram a fibra de caroá para preparar a peconha.

Como aquele caroço não prestou, foram atrás de um tipo, conhecido como okapa, que fica na beira do rio, cuja forma é semelhante ao caroço de tucum.

Dito povo, perfurou o caroço de maneira similar a um pião, como se fosse um brinquedo, de modo a emitir um som quando puxassem a corda.

Desse modo, eles conseguiram - como se estivessem brincando - aprontar as rodela do pião, até firmar o som que eles queriam do caroço e quando sentiram que já estava pronto o atiraram, daí decorrendo o poder do pajés para provocar doenças.

Foi o início das doenças que causavam tumores. O local onde isso ocorreu é conhecido como Ñokãpeta e fica em lauareté. Foram os Diroá, que na sua inteligência transformaram, ou melhor, materializaram o tucum para o mundo externo.

Fora dessa forma que se deu a materialização do tucum, eles pegaram a palha para tirar a fibra e fiaram peconha e usaram no dedão. Tudo tendo ligação ao porto de Ñoka peta. Os Diroá são responsáveis por essa materialização, o mesmo ocorrendo com a palha do buriti.

Toho waka ña Ku ñohkapuri Hero, Kumuro weo ahponuha wapu, bahsá wii dekopu. Tuaha nukó, pua poosaripa, kutiro neodupo te darire wewesapu te tepari mumukapu. Bero ku mahsurẽ nipu.

Wamegu atiamá, tepari nuhku nikãga tige nigagu pugu pohsẽ mirõsa, parãmi nipu kurẽ.

Ku yepá mahsu kuduhtikarohota weepu. Bero tohta weepu nee puri merã keraré. Towegu ku mahsu baparitise oeke pamera baparitise pupu polse merã mipu hu, mipu ku dahapuma. Ñohkapuri Hero, ku weritirikura nipu; Parami, ñohkapuri, neepurire sahtiro pasitia peya, añurõmerã, mimerikãña, nipu kurẽ.

Muhsã tere ñarõ wepekãre ñagu, yu'u uhputu doati, uhti wema nipu. Yu'u ñohkãpuri-Hero ni'i nipu.

Bero wi'ipu daha te kihtire mahsãrẽ, ku ahkawererãre, were nare buepeokãpu.

Os Diroá começaram a enfrentar os pajés poka yaiwa com balaies de arumã preparados para o seu inimigo. O feitiço cairia no inimigo no meio do fêmur ou coxa.

Dizem os Tuyuca que o Feitiço de tumores serve, também, para benzer quem tem tumor. Buriti, tucum, caroá, servem todos para curar essa doença. Foram os Diroá que trouxeram esses elementos para a terra para fazer o seu serviço.

Eles preparam tudo isso para o seu inimigo gavião rei. Os Diroá eram considerados os mais espertos, faziam todo tipo de arruaça e se transformavam em animais, conseguindo escapar de tudo sem deixar rastro. A existência do tucum se deve aos espertos Diroá. O local destes fica nas proximidades de Yawareté.¹²

4.2.4 Ñohka-PŨrí De'ró Weé Ni'kākaro Kihti (origem tukano)

“Minha neta foi assim o Mito do tucum, assim falam seus avôs sobre esse respeito.

O Tucum foi planejado para ser usado, quando os Diroá surgissem aqui na Terra.

É por essa razão é que deve existir o Porto do Tucum(nas proximidades de lauareté).

Estou afirmando que assim falam sobre o surgimento do Tucum.

Eles, os avôs dos Diráa, iam extrair a fibra do Tucum, depois tecer um Puçá e capturá-los com essa rede, no Lago dos Diroá.

Nesse tempo ele, o futuro avô dos Diroá, era ainda avô das Lontras grandes.

Então, o filho da Gente no Dia estava paquerando as filhas dos Grande Gaviões.

Enquanto as filhas dos Grandes Gaviões capturavam as saúvas, correndo atrás delas, o Diroági transformando-se em pequeno gavião, fazia vôos rasantes entre elas.

¹² Manoel Lima (Tuyuca) conta na sua língua materna: “Tetira kuarã tira diroara. Kuã diroa tere tartaboari makañe we senã. Ñañe te yore pawe tira betanã tiada hîrã, te biri ñaniãto hî tira makã yore. Makã yore tere sukã betapa okopare diasotoa nirê no okopa. Te yu burire sãne kuã suun... bire pa tira kua diroara sukã. Tetira kua tiere te mãka yona pawe tié dari tié betori. Tiro nãru kuerã titoanukõ añuasa hê tirasa kuã aniã. Kuã diroa aniã pawasaru yaiwa masã kuã besu tiada tira. Bipire besu wadare kua tetirige niku tié ano ñokã petare. Kuã diroa tihîya tiere ñokãre nebaunerã. Kuã tié yapadora peta, tié ponarire sihõ hoerãsa anõ wamosã. Sari Beto tira hõ e wediyo suum... tirasa tié tetiro te biku yõkã petare. Kuã te tira nebaweanera kuã diroa kuã diroara tira.

Atié nepu nipetiro, atie yõkã ponari dipetiro, kuã tirique do niku tieha. Te tirasa kuã poka yaiwana diroa te wubatiripu terá Tieresa. Butoá siãrasa te tirosa anõ usé Beto putó nãsanukaero. Tié betaya pu weri wãso yapu nu soari yapuri. Turiku yapu kua dorigepa niro tepa tié tiro nã sãiro. Wairo té bipiriga niro tiga sã tierena besuyue baseki bahsegu. Tie ñoka dari nipetiro atie nepudari nipetiro yó dari nipetiro tié besu yowe besu paweki. Kua te tira kua tenã bawanerige niro tie yõkã hã tie yohã makãiyu kua nîrehã te tiada hîra tira kua diroara tira.

Ñiã kãmpakarã yaware besu tira, tira kua diroá kuã hîrahã no boro tira nira, tira kua diroara basu ku karé de tiro tira no nira tira waiku kotoweonukõ sianã wairtiko towéo basu kuã diroá rena kampakara yaiwarena besu tirã kuã diroá te tira kuã te tirique.

Niro tia atie yõkã to niku yõkã peta yavaraté. Kuã te tiro kuã aniã parã nêkusumua nira kua diroaha.”

Enquanto elas pegavam essas saúvas, ele vinha e passava apalpando nas nádegas delas. Isso ele repetia com muita frequência.

Vendo que aquelas atitudes do Diroági estavam se tornando muito incômodas para elas, uma delas pegando um pau acertou-lhe em cheio mortalmente.

Abateram-no e o levaram para casa delas.

O avô que estava junto dele, vendo o que acontecera com seu neto, imediatamente seguiu as moças.

Quando o avô chegou, as moças haviam acabado de cozinhar e o estavam comendo.

Quando terminaram de cozinhar, pegavam os pedaços cozidos dele, colocavam dentro do Pilão, socavam e depois retiravam e comiam.

O velho Ye'toai chegou quando elas estavam prestes a comer, então assistiu tudo.

Puxa! É impossível de fazer alguma coisa por ele, disse o velho.

Você veio! Disseram ao velho, cumprimentando-o.

Dito isso, Cortaram folhas de Caranã, forraram o chão e depois tirando a carne da panela, colocaram sobre essas folhas.

Depois tiravam de cima das folhas e colocavam dentro do Pilão, socavam, tornado a carne em fiapos.

Socaram, socaram e bem direitinho, tornando a carne bem esmiuçada.

Depois de haver socado direitinho, retiravam a carne do Pilão e colocavam sobre as folhas de Caranã.

Enquanto elas comiam, o Ye'tô~i disfarçando de pegar e comer, procurava entre aquela carne, algum pedaço de osso que não tivesse sido moído.

Procurou, procurou, procurou, encontrou um pedacinho de osso, da pontinha do dedo.

Pegou e sem que elas percebessem, arremessou para bem longe.

Na mesma hora que ele arremessou o osso Giiiiii!!!! Soou o Trovão.

Ouvindo a trovoadas ao longe, disseram: A situação não está boa para nós.

Aqui é quando elas sentiram muito medo.

Depois disso teve muita trovoadas, muito temporal violento.

Dessa forma estava iniciando a força e a existência dos Diroá.

Quando o velho Ye'tô~i chegou em casa, Oih! Encontrou alguma coisa, disse-lhe a sua velha.

Não há jeito nenhum de como fazer alguma coisa!

Após o dito, pensou, pensou e disse para sua velha: desça ao porto e vá ver o que tem.

Consentiu a ordem do velho, desceu ao porto e ficou de pé olhando a grande velha.

Então, daí pra frente haveriam de ser os Diroá que vieram se aproximando, eram dois pequenos transparentes peixinhos conhecidos como Korobisa (peixe fino e transparente que nada na flor da água), vieram e ficaram flutuando bem em frente da velha avó.

Ela tentou pegá-los com as mãos dela.

Eles, os pequeninhos não se deixaram capturar.

Vendo que assim somente com as mãos nunca haveria de pega-los, elas disse: como hei de fazer? Então onde hoje é Porto-de-Tucum ela fez aparecer a palmeira Tucum com sua fibra.

Depois de ter feito aparecer o Tucum, ela pegou as folhas e delas extraiu a fibra e com elas formou linhas, com as quais em seguida, teceu confeccionou um pequeno Puçá (Isó-Su'tiro) e com ele lanceou e capturou os dois peixinhos Korobisa.

Porém, eles escapuliram no meio das malhas da pequena rede.

A velha tentou captura-los novamente em vão.

Eles, no entanto, escapuliram novamente no meio das malhas.

Feito essas tentativas em vão por várias vezes, desistiu, saiu e foi embora para casa.

Chegando em casa, falou para o maridão: Olha velho, não tem uma maneira de como capturá-los.

Eles não deixam captura-los. Falou em tom triste.
 Enquanto a velha falava isso se queixando, os dois peixinhos andavam a flor d'água em círculos muito tranquilos.
 Vendo acontecer aquilo, os dois velhos avôs se dirigiram para o porto, para vê-los.
 Chegando no porto, os dois ficaram olhando.
 Os dois peixinhos fizeram um movimento de círculo para lá, fizeram outro para cá e vieram parar bem em frente, perto dos dois velhos.
 Vendo tudo aquilo, perguntaram entre eles: o que irá acontecer agora conosco?
 Dito isso, eles fizeram então aparecer nesse momento a planta Arumã.
 Fizeram então aparecer o Arumã e de sua fibra fizeram surgir a Peneira comum e a Peneira de Tatu (Peneiras para peneirar a massa espremida da mandioca para fazer Beiju, Farinha, etc.)
 Fizeram surgir o que hoje seriam os Balaíos.
 Fizeram surgir o que são hoje os Kumatás (Balaíos que servem para exprimir massas de mandioca).
 Feito aparecer a planta Arumã, extraíram dela a sua fibra e com ela confeccionaram num instante uma peneira e com ela capturaram os dois peixinhos.
 Foi então, finalmente foram capturados os dois pequenos peixinhos.
 Por isso, no lugar onde os dois velhos avôs dos Diroá fizeram aparecer o Tucum extraíram a sua fibra,
 Confeccionaram e usaram então para amarrar os Balaíos, Kumatás e a Peneiras, linhas de Tucum da Onça, Tucum, Tucum de Buriti, Tucum Buriti de Mohsâ, Tucum Buriti da Água.
 Foi assim que eles conseguiram capturar os dois peixinhos e os levaram para sua casa e ficaram com eles por enquanto.
 Chegando em casa, para poder tê-los preso, enfiaram os dois dentro de um pequeno Matapí de secar pimenta.
 Feito isso, na hora em que os dois velhos se deitavam nas suas redes, os dois pequeninhos que haveriam de ser os Diroá começaram a fazer Giri! Giri! Giri!
 O velho avô ao perceber aquele barulho, já imaginou que eram eles, os Diroá.
 Então, enquanto os dois velhos ficaram olhando, os dois passavam para lá e para cá, roendo as pimentas que haviam dentro do matapi.
 Os velhos foram sorrateiramente se arrastando e repararam, haviam dois Grilos dentro.
 Enquanto o velho, seu avô olhava para eles, correram na direção dele e urinaram bem dentro dos olhos dele. Fizeram
 Aquela urina deles, era puro líquido de pimenta.
 O velho, o avô deles passou muito mal, mal mesmo.
 Estou narrando que assim fizeram e assim falaram o que me contaram sobre esse fato.
 Depois de todo esse acontecimento, eles começaram a ter como companheiros os Piriquitos, os Gaviões Reais.
 Ficaram tendo essa amizade e companheirismo e viveram sossegados.
 Estou falando isso como me relataram.
 Foram os Diroá que tiveram a iniciativa de inventar e confeccionar os Puçás.
 Confeccionaram enormes Puçás de malhas fechadas, com cabos em forma oval.
 É por essa razão é que existe ou deve existir lá naquele lugar. o Porto do Tucum.
 Lá é o lugar da fartura e da origem do Tucum.
 Dizem que o lugar onde esse fato aconteceu, fica em outro lugar.
 O lugar onde nossos ancestrais fizeram acontecer essas coisas.
 O que eu ouvi foi somente isso.
 Para os que outras narrativas o mito deve ser maior.
 A'tíro niĩrota ahpêro a'mési'o, niĩ nemokã'awi.

É assim que com um conto com outro, a historia vai emendando e se tornando maior.

Filha, do meu conhecimento é só isso” (BARRETO, 2006).¹³

¹³ Em tukano, contado por Ovídio Barreto: “A’toré a’té Yōka-P~urí nīátothore, a’té nīsa’a ā’rā Diroá nīārāhare, naā neē wā’kórātirā naā ~i’yā kahsa i’kokaro nīsa’a. Tōo tohō weéro tōo nīsa’a Yōka-P~urí-Pehta. Tohō nī uúk~uwā nīgita weé yī’i. Tohō weérā naā teeré t~ia weé, w~ehēri su’ā, naā Diroáre naā y~ekisimiā wa’sārātirā naā Diroá-Dihtara nīróre maha. Teé á’rā naā diroá nīārāhare yuhūpi, ā’rā yamārā Diāyo’a pahkarā y~eki nīki nīw~i k~hei. Tohō weé k~hei Imīkohori-Mahsi maha, k~hei mahkipe’e maha naā Aā-Pahkarā pō’rā numiare a’mē-tārāgi weépī’i. Naā Biapōrāre seeriterore naā numia tiro wī ma’akā mihāpi’i. Baāro dohō weet~ihiagi. Tohō weekā ~i’yā, ā’rī marīre pi’ekóro weesami nī, yuhkgi mī keheo, kiire pāa no’a kehe dihapā’rā. K~iire tohō weekā ~i’yā, k~hei y~ehkī, k~hei me’ra nīki, k~iire sirutú ma’akā wa’āpi’i maha. K~hei ehakā, naā numia k~iire do’ā weet~ihīārā k~iire ba’ārā weépā’rā. K~hei naā tohō weé ba’ārātirā weerītero omā ehapi’i k~hei bihkī Ye’tōāi. A’tiāti mī’i nīpā’ra k~iire. Nī tooré maha, Muhī-P~uri dite, ~eo k~uú, k~hei di’ire maā k~uupā’rā. Maā k~uu, k~hei di’ire Pamogapi mī sāā, doke mitópā’rā. Dohké, āyuró dohke mitópā’rā maha. Dohke mīto toha, teé dohkékere teé Muhī-P~uri bu’ipi ōre peopā’rā.

Tohō wee toha, naā ba’arītero maha,, k~i’i Ye’tō~i, teé dohkéke di’i wa’tero, ore ba’agi weeróroho nīso, āyuró da’rá ma’api’i maha. Da’ráma’a, da’ráma’a, da’ráma’a, nī’ká kuakā, amūkā yahpari piikakāha kuakā bohkápi’i.

Mī y~e’e keheo, paā keheokāpi’i yoarópi, naā numia ~i’ātiritero. K~hei paā keheokāta Bipō Giriiii!!!! Wa’ā bihsī mahapi’i. Tohō bihsikā ti’ō, neé Marīre āyú wee tōo nīpā’rā naa. A’tō naā uhpīti uikaro nī’. Tohō weé toha nī’ko, Bipō paā, w~iró w~eé, yī’riapa’ro. Tōo tohō nī nī nī’kārā weépā’rā maha naā Diroá. K~hei bihkī Ye’tō~i omā toha ehakā ~i’yā, neé, bohkáti mī’i nīpo’o, k~hei bihkīo’pe. Neé bahsiótiapi tōo nīpi’i. Nī, tōo maha nīpi’isō’o Pehtā bu’uā ~i’yāgo wa’āya nīpi’i. Āi! Nī bu’ā’ pehtā ~i’yā nu’kupo’o koō koho.

Tōo maha naā Diroá nīārāha maha, p~iārākā Korobisaākā a’tipā’rā, koōtiro sihtiā ehapa’apā’rā. Naákāre amūkā me’ra y~e’e s~i’ri weemipo’o. Naákāpe’e neé y~e’eotipā’rā. Tohō weé toha nī’ko, de’ró weeró iamīti tōo nī, a’té Yōka-P~urí nīpatehere maha, a’tō naā Yōka-P~urí-Pehta naā nīrōma maha, ~i’yā-kahsa nī’kopo’o. Teé Yōka-P~urīre ~iyā-kahsa niko, tee p~urīr di’ire s~i’ō, ō’é weet~ihīāgo, tee daári me’ra W~ehéhihi Iso-Su’tiro su’ā keheo, tií su’tiro me’ra naāre wa’sā mī keheopo’o. Naāpe’e wihīma diha wa’āpā’rā. Porém, eles escapuliram no meio das malhas da pequena rede.

Wa’sāmipo’o taha. Wihīma diha wa’āpā’rā taha. Tohō weékumi, mahā wa’āpo’o. Maha ehā, nīpo’o koō marapirohore: neé de’ró weetā bahsiótima, nīpo’o. Neé y~e’eotiāma nīpo’o. Koōkoho tohō nī weerīteroma, tōo pehtāpima sihtiā pa’sapā’rā naákāpe’ea taha. Tohō weekā ~i’yā bu’apā’rā taha. Bu’ā eha, ~i’yā weépā’rā naa. Naákā sihtiā ma’akāti, sihtiā ma’akā, omāta pa’a ehapā’rā. Tohō weekā ~i’yā, de’ró marīre wa’ārosari tōo nīpā’rā?

Nī a’té Wihī nīátehe maa maha ~i’yā kahsa nī’kopā’rā. Wihī, a’té Si’opawā, a’ti Pamō-Si’owa nīátehe maa maha ~i’yā kahsa nī’ko weépā’rā maha. A’té Bahtiri, Wihī-Bahtiri nīátehe maa. A’té Tōópaha nīátehe maa. Teé Wihiré ~i’yā kahsa nī’ko, teé Wihī p~ihīri me’ra paā su’a keheo, tii bahtī me’ra wa’sā keheopā’rā naāre. Toopita y~e’ópā’rā naákā p~iārākā. Tohō weéro tōo teé naā mīkaro, teé Yōka-P~urí naā ~i’yā bahūre nī’ko naā weékaro, tii daā, tií Yaī-Behta-Yōo Yoho P~urí daa nī’, Behta-Yohó yōo daa nī’, Ne’e yōo keri Yoho daa nī’, Ne’e-Mohsa Yoho daa nī’, Ne’e-Dia Yoho daa nī’ weesa’a, naā teé Bahtiri, Wihī-Bahtiri, Si’opawā naā su’ārā naā di’térā naā weéke.

Tohō weé maha, naāre tohō weé bohká y~e’e, mī maha eha, naāre kióni’ikārā nīwā. Naāre mī mahā eha, Biā-Kahsa-Wiipi naāre s~i’ō kehe sāakāpā’rā. Weé toha nī’ko, naā bihkīrā naā mihā kāhirā naā weerītero, tií Biā-Kahsawipi, naā Diroákā nīārāha Giri! Giri! Giri! Weékā’atik~upā’rā. Tohō weekā ti’o mahsí, naā y~ekirohó naāta nīsama nīpi’i. Tohō weé maha, naā bikirā ~i’yā kāhiro Biā yirī ma’akā mihapā’rā naákā maha. Biákā ~i’yāpā’rā, Muhsiroá piārākā nīpā’ra. Biā ma’akā, naā y~ehkī, k~hei bikī ~i’yā kāhiro k~iire k~hei kahapēapi ō’rekehe sāapā’rā. Si’ki nīkā. Biā koo nīpa’ro teé naā ō’rēpe’e.

Neé āyuró wa’ātipi’i k~hei bihkī, naā y~ehkī. Tohō weé weépā’rā nī uúk~uwā nīgita weé yī’i. Teeré tohō weé tohakā, ba’pātipā’rā ā’rā Kā’iar~e, ā’rā Aa-Pahkarāre ba’pātipā’rā. Ba’pāti nīkā’apā’rā maha nīgita weé yī’i. Naā Diroáta weé nī’kākārā nīwā taha teé W~ehēire. Pahkasé be’tōritisepagi weépā’rā maha. Tohō weéro tōo Yōhka-P~urí-Pehta nīsa’a tōo. Yōhka-P~urí Bihkiro nīsa’a tōo. A’tō ahpésī’e wamētiwi naā tohō weéke. Naā MiriáPō’rā naā tohō weéke. Yī’i a’tō kā’rota tiowī. Ahpēro ti’ókārāre pahī nemoro nī nemosa’a. A’tiro nīrota ahpēro a’mésī’o, nī nemokā’awi. Tōo kā’rota nī’ mahko yī’ire.”

4.3. RELAÇÃO DE GÊNERO NA GESTÃO EMPRESARIAL – PROTAGONISMO FEMININO COM O EMPREENDIMENTO DO TUCUM

Na divisão de papéis dentro da sociedade indígena, ao homem se definiu o espaço público, competindo à mulher a esfera doméstica, o que inclui a administração da economia familiar, a participação nas atividades produtivas do seu povo, a alimentação e a saúde dos membros da comunidade. Nada obstante, tradicionalmente, competia também à mulher as decisões acerca da sua produção artesanal.

A esfera pública destinada aos homens corresponde à negociação com o mundo exterior, circunstância essa, vale anotar, decorrente significativamente da política integracionista, a qual paternalizou os povos indígenas. Entretanto, as mulheres têm alcançado um espaço maior no seio da sociedade, conforme se pode notar inclusive das palavras do agente de saúde indígena Tuyuka Raimundo Rezende Tenório, em entrevista de pesquisa empreendida por Otacília Barreto (2006, p. 150), digna de transcrição *ipsis litteris*:

Vimos à situação da nossa necessidade e fomos no banco e conseguimos sacar R\$ 1.800,00 da venda de tucum e cestos foram compradas roupas. Mas, por questão de necessidade da situação dos professores não contratados tivemos que pagá-los e sobrou para nós R\$ 1000,00 com isso compramos camisas, calças, roupas para as mulheres, para crianças e sandálias de crianças e adultos conseguimos quase tudo que queríamos. Assim começamos juntar novamente a produção com aquilo que vinham vender. Foi feito isso para não acabar com o trabalho das mulheres. Eu que controlava a produção e a venda dos objetos industrializados, porque elas se sentiam muito insegura e não sabiam levar pra frente, conversei com elas que procurasse uma pessoa ativa que pudesse tomar conta e se organizasse uma associação para trabalhar em conjunto só assim eu vou repassar para vocês o trabalho que fiz, para que vocês leve em frente o trabalho de vocês, é isso sobre que eu conversei com elas e disse faço o que posso movimentando com pouco dinheiro. Temos atraído pessoas de outros lugares da redondeza trazendo seu artesanato. Vem comprar aqui com agente como tuyuka, Bará e Tukano, assim juntamos e conseguimos R\$ 514,00 e 100 ramos de tucum foram mandados através da antropóloga que trabalha em São Jose levar para AMARN em Manaus, escrevi uma carta em troca pedindo roupas de criança sob o valor do tucum de R\$ 300,00 o Pe. Justino estará trazendo para nós. É assim que nós estamos levando. Também os apresentadores de dança, sem dinheiro pediram emprestado para eles poderem viajar e devolveram apenas R\$ 225,00. Com esse dinheiro comprei 40 pares de sandálias para criança tanto para adultos, assim que nós trabalhamos aqui. Mas, estou esperando que elas pensem melhor e consiga uma pessoa que leve adiante esse trabalho, elas estão precisando ajuda é isso que eu percebo nelas, quem não souber perde o controle e acaba com o material e se muito ruim. Recentemente

arrecadei 159 ramas, que o Alexandre levou para mandar para a AMARN, além de Kilos de sementes, 3 novelos, uma dúzia de pega-moça e colar. Hoje tenho na caixa R\$ 130, 00 e seis ramas. Nós trabalhamos assim. Por isso, fizemos ajuri com a comunidade e arrumamos este local para construir uma casa com finalidade de ajudar as mulheres no seu trabalho artesanal. Mas, aqui não tem tantas palmeiras de tucum como também o arumã o que nós queremos é reproduzir plantando nas capoeiras para que futuramente não falte tucum para trabalhar. Conversamos para cuidar e conservar não destruir. E pouco, mas, sempre tem, além de tucum tem também cestaria de arumã e outros objetos de arte produzidos por esses povos. Quando chega alguém para comprar nós vendemos o que temos, muitos nos procuram para trocar. É único local de difícil acesso, com esse trabalho que desenvolvemos chamamos atenção das pessoas e elas começam a se animar e nós sentimos na obrigação de ajudar e não acabar com o trabalho, por aqui é muito difícil conseguir as coisas. Foi assim que nós começamos esse trabalho com artesanato.

O que percebemos é que as mulheres pensam fazer até parece que, elas estão sem coragem e precisam de uma pessoa que as ensinem, através de oficinas para aperfeiçoar o trabalho com tapete, bolsa e outros. Elas ainda são tímidas para levar a frente esse trabalho.

Por quanto você vende uma rama?

De acordo com o preço dado pela Anita da AMARN, uma rama grande é de R\$ 4,00; média de R\$ 3,00 e a pequena de R\$ 2,50; um balaio R\$ 20,00 ou R\$ 15,00; R\$ 10,00; um novelo grande R\$ 18,00; médio R\$ 15,00; pequeno R\$ 10, 00, os preços foram o que a dona Anita determinou.

Vocês compram o mesmo preço informado por ela? Sim compramos o mesmo preço.

Como vocês homens vêem o trabalho das mulheres?

Nós queremos ajudar o trabalho delas, enquanto elas trabalham com o tucum a fibra e fiando novelos que façam as peças de danças dos antigos que são bonitos e nós faremos cesto de arumã, mas elas se ocupam mais nas atividades de roça e conseguem extrair as fibras que fica mais fácil para elas.

A mulher é importante numa comunidade?

Sim, as mulheres são muito importantes elas trabalham muito e nós falamos que temos que valorizá-las e respeitá-las, temos conversado e recomendado aos companheiros que temos que dá a vez para elas também. (Grifo do autor).

Apesar do relato acerca de uma posição mais tímida da mulher indígena na gestão empresarial com o artesanato, cumpre em realidade destacar que aquela tem demonstrado grande desprendimento na condução da produção e comercialização dos produtos indígenas de maior visibilidade econômica.

De fato, fazem prova disso a criação da associação das mulheres indígenas do Alto Rio Negro AMARN, NUMIA KURÁ, que em Tukano significa grupo de mulheres, ocorrida em março de 1984, com o objetivo de reunir, representar e desenvolver projetos com as mulheres indígenas do Alto Rio Negro, e a casa de produtos indígenas “WARIRÓ”, esta última na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

A AMARN tornou-se ponto de referência para as diversas mulheres e outras associações indígenas, sendo atualmente um local de afirmação e reafirmação

étnica e cultural. Além do mais, é uma organização vinculada diretamente ao movimento indígena organizado.

Na sede da AMARN são realizadas ainda reuniões, festas e a confecções de artesanatos, que servem como meio de obter recursos para a manutenção da associação e como reforço de rendimento para as associadas. Nesse sentido, assume especial relevo a utilização do tucum como matéria-prima, por meio do qual são produzidas bolsas, porta-jóias, corujas, redes e cestinhas.

O estoque de produtos artesanais é garantido pelo do contato direto com as oficinas do interior do Alto Rio Negro, com as quais se compram os objetos, isso com dinheiro ou troca de gêneros de primeira necessidade.

Por intermédio do incentivo da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), criou-se uma pequena loja para atender a demanda dos artesãos e artesãs que não tinham onde vender seus produtos.

Inicialmente, o empreendimento se localizou na sede da organização, contudo, a gerência do negócio, de condução masculina, acabou sendo desastrosa, culminando no encerramento das suas atividades. Entretanto, em 2002, contando com engajamento de duas mulheres, dentre as quais a Sra. Gilda¹⁴ acabou sendo reaberta.

A loja, sob a administração de três mulheres indígenas, conta no momento com sede própria, sendo a WARIRÓ¹⁵ um centro de negócios de produtos indígenas para acesso direto ao mercado regional e nacional sem a interposição de intermediários.

O local é também um espaço de encontros entre produtores, artesãos e consumidores a fim de negociar encomendas e realizar troca de informações. Os produtos expostos são feitos à mão e representam a preservação dos conhecimentos e práticas presentes na tradição. A matéria-prima é retirada da natureza, todavia, respeitados os seus limites.

O empreendimento possui para aquisição um acervo impresso e audiovisual contendo as manifestações culturais. Esse trabalho substituiu os atravessadores, que compravam os produtos a um preço vil.

¹⁴ Informações obtidas em São Gabriel da Cachoeira pela entrevista do autor com a Sra. Gilda, que continua a frente da loja com a ajuda de duas outras mulheres.

¹⁵ Wariró, em nhengatu diz respeito a uma pessoa que na lenda morou na serra da bela adormecida, considerado o dono da selva e do alimento de tudo o há na natureza.

Além desses dois empreendimentos, o Projeto Cunhantã Uka Suri, conduzido por irmãs salesianas, desenvolve importante comércio de produtos feitos com o Tucum, disponíveis na cidade de São Gabriel da Cachoeira e em Manaus, nesta última no Museu do Índio.

Esse projeto tem por fim a geração de renda para as mulheres indígenas, bem ainda a difusão de técnicas tradicionais de trabalho artesanal do tucum, em especial a confecção de bolsas. Os produtos têm despertado interesse externo tanto que já apresentados em Roma quando da reunião de religiosos da comentada congregação.

Nada obstante as técnicas tradicionais de manuseio do tucum, salta aos olhos o emprego do *taylorismo* na linha de produção, porquanto há a especialização de todo o trabalho, isto é, há uma indígena que colhe o tucum e os transforma em fios envoltos em novelo; há aquela que transforma esses fios numa espécie de malha e, por fim, há a indígena que costura essas malhas confeccionando as bolsas.

Toda a produção, porém, segue o tempo definido pelas próprias indígenas, em especial porque essa atividade se dá entre as horas vagas da mulher indígena, cujas funções principais dizem respeito ao cuidado com os filhos e os afazeres de casa.

Nesse momento argumentativo, cumpre ainda enfatizar que o conceito de trabalho para os povos indígenas difere do ocidental, de orientação capitalista voltado para a acumulação, porquanto para aqueles não é preciso necessariamente trabalhar oito ou seis horas por dia, jornada, aliás, que reputam como trabalho forçado. Os indígenas envolvidos na atividade artesanal, como nas demais atividades cotidianas, trabalham para a satisfação imediata.

Nesse sentido, agregam prazer no que fazem e buscam fazer bem feitas as suas atividades, com o pensamento dirigido ao bem das pessoas. Observam regras, limitando-se, contudo, pelo seu próprio esgotamento físico.

Aracy Lopes da Silva (1988, p. 25), acerca da sociedade indígena, observa ainda:

O trabalho que as pessoas devem fazer para sobreviver nas sociedades indígenas está organizado em tarefas que são masculinas ou femininas. A 'divisão do trabalho', conforme dizem os antropólogos, é sexual, isto é as tarefas são divididas entre as pessoas de acordo com seu sexo. Nas sociedades capitalistas, embora exista essa divisão sexual do trabalho, ela não é a mais fundamental. Nestas, a divisão se faz por grupos sociais, por

classes sociais, que participam tendo tarefas e recompensas diferentes entre si.

Apesar dessa colocação, observa-se um protagonismo das mulheres na condução dos empreendimentos empresariais artesanais, isso em perfeita compatibilidade com as suas “obrigações naturais”. Na verdade, essa divisão de papéis hoje é muito tênue, pois aquelas acabam fazendo os dois trabalhos, dependendo das circunstâncias, aplicando-se o mesmo ao próprio homem.

As mulheres se envolvem na comercialização quando as atividades estão diretamente ligadas a elas, como a criação de pequenos animais e outros. **Mas acredita-se que algumas mulheres assumem o papel de ambas as partes na ausência do homem ou por ser viúva e às vezes o homem não da conta da sua responsabilidade como chefe de família** (BARRETO, 2006, p. 150) (Grifo do autor).

A respeito da divisão de trabalho, afirma Melatti (1989, p. 63):

entre os Krahô, há determinados tipos de cestos que são geralmente confeccionados pelas mulheres, mas cujas alças só podem ser feitas pelos homens. Também entre os Tenetehára: um determinado tipo de colar, feito de dentes de animais, sementes e contas de vidro é elaborado em duas etapas: na primeira, as peças são perfuradas pelos homens; na segunda, tais peças são colocadas no fio pelas mulheres, assim entre outras. Levam a vida bem natural quando não há contato com a sociedade nacional. É comum se ouvir dizer que entre os indígenas a mulher trabalha mais do que o homem; este só faria serviços leves, enquanto ela se aplica ao trabalho pesado. Cremos que as linhas acima são o suficiente para demonstrar que isto não é verdade. Existe uma divisão de trabalho entre homem e mulher. Mas nem sempre ele fica com a parte mais leve. Serviços tais como a derrubada da floresta para o plantio, a construção de canoas, que cabem aos homens, são bastante desagradáveis e cansativos.

4.4 A SOLIDARIEDADE NA SOCIEDADE INDÍGENA

Nas sociedades indígenas, a solidariedade tem chamado muita atenção à sociedade envolvente, especialmente, por um comportamento de comprometimento coletivo que naturalmente tem influência no cotidiano das pessoas em partilhar tudo que se consegue na caçada, pescaria e outras atividades.

Em geral, os povos do Alto Rio Negro quando conseguem algo de alimento convidam toda a comunidade para se banquetear do mesmo. Isso ocorre espontaneamente sem influência externa.

Isto é um gesto de solidariedade que se pratica sem olha a quem, isso é comum de uma sociedade indígena. Significa que não foi influenciado por outros é a natureza própria. Sabemos que os povos indígenas como parte da sociedade brasileira tem contribuindo em vários aspectos para a sociedade não indígena como na língua, na arte e costumes que foram aperfeiçoados e fazem parte do vocabulário brasileiro (BARRETO, 2006, p. 160).

As relações de reciprocidade estabelecidas entre as famílias envolvem a distribuição de bens e alimentos, mas também trocas matrimoniais e prestações de serviços. Por isso, para as sociedades indígenas, a troca de bens envolve muito mais do que o comércio de objetos úteis, vez que implicam no estabelecimento de uma aliança familiar.

Nesse meio cultural, o que realmente acontece é que a oferta de um pedaço de caça de uma família a outra, muito embora externamente seja um gesto de agrado, intimamente faz da agraciada a devedora de uma retribuição, a exemplo do conhecido como “dabucuri”.¹⁶

Além dessa prática, digno de nota é também o ajuri (mutirão), em que a comunidade se reúne para ajudar um “parente”¹⁷ que está passando por dificuldades. Tal ajuda compreende a exemplo um esforço coletivo na derrubada de árvores para o estabelecimento de um plantio, a construção de uma maloca, dentre outros.

Tal agir coletivo, que considera o “outro”, é uma forte contribuição à idéia de desenvolvimento calcada na cultura, que se desenvolverá a seguir.

¹⁶ “Dabucuri é uma dança de troca que ocorre em momentos oportunos de caça, pesca e frutas silvestres; a pessoa que recebeu a oferta sente-se por obrigação retribuir a oferta e começa a se preparar buscando parceiros para coleta ou caçada. O casamento é o principal alvo dessa reciprocidade, o genro oferece serviços na roça de seu sogro e na caça divide a caça com os familiares da esposa. Envolvem também o trabalho comunitário de uma comunidade de atividades domésticas (mutirão). Entendemos que realmente nas cerimônias de dabucurís marcam a história das etnias buscando atividades, solidárias com as comunidades próximas. Os visitantes trazem e oferecem carne ou peixe moqueado e os anfitriões os recebem com grande quantidade de caxiri. Estabelece uma correspondência entre convidados/anfitriões. Nos dabucurís há um reconhecimento mútuo entre suas famílias. Os que vêm de fora dão alimentos que são providos geralmente pelos homens (resultado da caça e da pesca) e os que os recebem oferecem produtos que são obtidos através do trabalho feminino, isto é, derivados da mandioca (caxiri e beijú, este consumido na refeição comum que é feita no final do ritual, antes da partida dos convidados como é de praxe” (BARRETO, 2006, p. 150).

¹⁷ Maneira como os índios da região, incluindo os de Roraima, comumente se referem.

4.5 CONTRIBUIÇÕES DA CULTURA E DO CAPITAL SOCIAL PARA O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Relembrando Claude-Lévi Strauss, a antropóloga Argelina Tassadit Yacine (2006), na primeira Conferência da Convenção Global do Fórum Cultural Mundial, afirmou que "não pode haver uma cultura mundial. Só pode haver a coligação de culturas que preservem sua originalidade".

Os debates em torno do desenvolvimento têm incluído a cultura como novo componente de reflexão, aspecto até então não considerado no pensamento econômico convencional.

A partir da consideração da cultura, instalou-se uma poderosa área de análise. Como enfatiza Lourdes Arizpe (1998, p. 191), "a cultura passou a ser o último aspecto inexplorado dos esforços realizados em nível internacional para fomentar o desenvolvimento econômico".

Erique V. Iglesias (1997) observa que, neste reexame das relações entre cultura e desenvolvimento, abre-se um vasto campo de significativo potencial. Destaca o autor que:

Há múltiplos aspectos na cultura de cada povo que podem favorecer seu desenvolvimento econômico e social; é preciso descobri-los, potencializá-los, apoiar-se neles. E fazer isto com seriedade significa recolocar a agenda do desenvolvimento de uma maneira que seja mais eficaz por levar em conta as potencialidades reais de sua essência, até agora, de modo geral, ignoradas.

Nesse contexto, é preciso em primeiro lugar reconhecer que apenas os elementos da técnica, isto dizendo respeito às ferramentas teóricas da economia, olvidando a realidade, não bastam. Para tanto, é suficiente observar o desempenho econômico de países que cumpriram as premissas do consenso de Washington e mesmo assim não cresceram.

Stiglitz (1998) chega a enfatizar que a confusão entre meios e fins tem sido freqüente na aplicação do Consenso de Washington.

Tomaram-se a privatização e a liberalização comercial como fins em si mesmas, mais que como meios para alcançar um crescimento sustentável eqüitativo e democrático. Enfocou-se demais a estabilidade dos preços, mais que o crescimento e a estabilidade da produção. Deixou-se de reconhecer que o fortalecimento das instituições financeiras é tão importante para a estabilidade econômica como o controle do déficit orçamentário e o aumento da oferta de dinheiro. Houve uma concentração na privatização, mas deu-se pouca atenção à infra-estrutura institucional necessária para o funcionamento dos mercados e, particularmente, à importância da concorrência.

Vê-se dessa maneira a estreiteza do enfoque meramente técnico e a necessidade de delimitar fins e meios, vindo daí a ser ressaltado que junto com o crescimento econômico surge a necessidade de desenvolvimento social, de melhora da eqüidade, de fortalecimento da democracia e da preservação do equilíbrio ambiental.

O Consenso dos Presidentes da América reunidos em Santiago (1998) refletiu estas preocupações, incluindo em seu plano de ação abordagens como ênfase na promoção da educação, na preservação e no aprofundamento da democracia, na justiça e nos direitos humanos, na luta contra a pobreza e a discriminação, no fortalecimento dos mercados financeiros e na cooperação regional em questões ambientais.

Kliksberg (2002) informa que uma onda de pesquisas dos últimos anos indica, com os dados de campo a seu favor, como diversos elementos invisíveis do cotidiano de uma sociedade relacionados com a situação de seu tecido social básico afetam silenciosamente as possibilidades de crescimento e desenvolvimento.

Tais elementos foram denominados “capital social”, e em alguns países eles começam a influir no desenho de políticas, sendo incorporados na elaboração dos projetos de desenvolvimento; além disso, as instituições de cooperação internacional começam a incluir os progressos em capital social nos critérios para aferição do grau de êxito dos projetos.

Na compreensão do capital social encontram-se múltiplos elementos do campo da cultura. Destaca Arizpe (1997) que, nada obstante marginalizados no pensamento convencional, eles têm implicações práticas de todo tipo:

A teoria e a política do desenvolvimento devem incorporar os conceitos de cooperação, confiança, etnia, identidade, comunidade e amizade, já que estes elementos constituem o tecido social em que se baseiam a política e a economia. Em muitos locais, o enfoque limitado do mercado baseado na concorrência e na utilidade está alterando o delicado equilíbrio desses

fatores e, por conseguinte, agravam-se as tensões culturais e o sentimento de incerteza.

Kliksberg (2002, p. 15) lembra que todo o modelo de desenvolvimento vem enfrentando graves dificuldades por sua distância dos fatos:

[...] e as críticas provenientes de diversas fontes tendem, de algum modo, a 'recuperar a realidade' com a intenção de produzir políticas com maiores probabilidades de atingir as metas finais. Nesse quadro, a entrada do capital social e da cultura nos debates faz parte do esforço por incorporar a realidade em toda a reflexão sobre o desenvolvimento.

Mas, ao final, o que vem a ser o *capital social*? Da mesma forma como ocorre com a idéia de globalização, o conceito de capital social é expressão da moda, sendo sua definição um campo em construção. Ainda assim, apesar das consideráveis imprecisões, há uma impressão cada vez mais generalizada de que, ao percebê-lo e investigá-lo, as disciplinas do desenvolvimento estão incorporando ao conhecimento e à ação um vastíssimo número de variáveis que desempenham papéis importantes e que estavam fora do enquadramento convencional (KLIKSBERG, 2002, p. 16).

Entorno institucional, redes sociais e compromisso cívico formam, na nova perspectiva, um conjunto de fatores-chave para a sustentabilidade dos programas de desenvolvimento. Economistas, cientistas políticos e formuladores de políticas públicas têm a tarefa de explorar ao máximo a sociabilidade como um antídoto contra o individualismo, a ineficiência burocrática, a corrupção e os custos de transação. Este filão inexplorado é o que se denomina como capital social (HIGGINS, 2005, p. 60).

Na abundante literatura sobre capital social, Robert Putnam merece especial destaque, em especial pelo rigor de suas pesquisas empíricas e, particularmente, pelo seu estudo sobre o desempenho das instituições públicas na Itália entre as décadas de 70 e 90.

Putnam (1994) considera que o capital social é, fundamentalmente, formado pelo grau de confiança existente entre os atores sociais de uma determinada sociedade, pelas normas de comportamento cívico praticadas e pelo nível de associativismo que a caracteriza.

Estes elementos evidenciam a riqueza e a força do tecido social interno de uma sociedade. A confiança, lembra Kliksberg (2002), atua como "reduzidor de potenciais conflitos" limitando o recurso às reclamações.

As atitudes positivas em matéria de comportamento cívico, que vão do cuidado com os espaços públicos ao pagamento de impostos, contribuem para o bem-estar geral. A existência de altos níveis de associativismo indica que é uma sociedade com capacidade para atuar cooperativamente, armar redes, coalizões, sinergias de toda ordem em seu interior. Segundo as observações de Putnam, este conjunto de fatores estaria mais presente na Itália do Norte, em relação à do Sul, e teriam desempenhado papel decisivo na superioridade evidenciada pela primeira em termos de desempenho econômico, qualidade de governo, estabilidade política e outros (KLIKSBURG, 2002, p. 21).

Outro autor seminal é James Coleman (1990), segundo o qual o capital social se apresenta tanto no plano individual como no coletivo. No primeiro, tendo a ver com o grau de integração social de um indivíduo com sua rede de contatos sociais, implica relações, expectativas de reciprocidade e comportamentos confiáveis. Em termos dos modelos da ação social, a teoria sociológica de Coleman se inscreve na linha da ação teleológica de Weber.

É o modelo dominante de ação que ordinariamente aplicamos quando dizemos que entendemos a ação de outra pessoa: ao dizer que entendemos as 'razões' pelas quais a pessoa atuou de certa maneira, com isso subentendemos que conhecemos o objetivo procurado e como o ator interpreta que as ações contribuem para atingir seu objetivo (COLEMAN, 1994).

Doutro modo, o capital social é também um bem coletivo. Por exemplo, se “em uma vizinhança todos seguem normas tácitas de cuidar do outro e de não agressão, as crianças poderão ir a pé para a escola em segurança, e o capital social estará produzindo ordem pública” (KLIKSBURG, 2002, p. 22).

Os pesquisadores do capital dão ênfase a aspectos distintos. Para Kenneth Newton (1997), ele pode ser visto como um fenômeno subjetivo, composto por valores e atitudes que influenciam o modo como as pessoas se relacionam entre si. Inclui confiança, normas de reciprocidade, atitudes e valores que ajudam as pessoas a transcender as relações conflituosas e competitivas para conformar redes de cooperação e ajuda mútua (KLIKSBURG, 2002, p. 25).

Stephan Baas (1997), por seu turno, assevera que o capital social guarda sentido com a noção de coesão social, por meio de expressões culturais e comportamentos sociais que tornam a sociedade mais coesiva, mais forte que a simples soma dos indivíduos.

Considera o autor também que os arranjos institucionais horizontais têm um impacto positivo na geração de redes de confiança, bons governos e equidade social. Nesse aspecto, o capital social desempenha um papel importante ao estimular a solidariedade e superar as falhas do mercado por intermédio de ações coletivas e do uso comunitário de recursos.

James Joseph (1998) percebe o capital social como um vasto conjunto de idéias, ideais, instituições e arranjos sociais por meio do qual as pessoas acham oportunidade de participação e mobilizam suas energias individuais para causas públicas. Bullen e Onyx enxergam-no como redes sociais baseadas em princípios de confiança, reciprocidade e normas de ação (KLIKSBURG, 2002, p. 30).

Dedicando-se a avaliar a importância do capital social no desenvolvimento, Knack e Keefer (1997) empreenderam diversas pesquisas, vindo a medir econometricamente as correlações entre confiança e normas de cooperação cívica e crescimento econômico em um vasto grupo de países, tendo verificado que as primeiras têm forte impacto no segundo. O estudo indicou que o capital social integrado por esses dois componentes é maior em sociedades menos polarizadas quanto à desigualdade e às diferenças étnicas.

De todos esses autores se extrai, à margem das especulações e buscas de precisão, que o capital social opera na realidade e tem grande significação no processo de desenvolvimento, podendo se manifestar nas mais variadas expressões.

Stiglitz (1998) ilustra que entre as estratégias para o desenvolvimento econômico estão as capacidades existentes em uma sociedade para resolver disputas, promover consensos, pôr em acordos Estado e setor privado.

Sobre esse assunto, Hirschman (KLIKSBURG, 2002, p. 27) afirma que nisso reside a constatação de que o capital social é a única forma de capital que não diminui, nem se esgota com o uso, o qual, pelo contrário, faz que cresça. Assinala: “O amor ou o civismo não são recursos limitados ou fixos, como podem ser outros fatores de produção; são recursos cuja disponibilidade, longe de diminuir, aumenta com seu emprego”.

Nesse matiz, chama-se atenção para o fato de que a cultura cruza todas as dimensões do capital social de uma sociedade. Ela fica subjacente aos componentes básicos considerados capital social, como a confiança, o comportamento cívico, o grau de associativismo.

Consoante o relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento da UNESCO (1996) “Cultura é maneiras de viver juntos [...] ela molda nosso pensamento, nossa imagem e nosso comportamento”. Desse modo, a cultura engloba valores, percepções, imagens, formas de expressão e de comunicação e inúmeros outros aspectos que definem a identidade das pessoas e das nações.

Kliksberg (2002, p. 30) reflete que as inter-relações entre cultura e desenvolvimento são de todo tipo, surpreendendo-se com a escassa atenção que lhes foi dada. Afirma o autor que quando se reavaliam todos estes elementos silenciosos e invisíveis, mas claramente atuantes, essas inter-relações surgem potencializadas. Entre outros aspectos, recorda que os valores de que uma sociedade é portadora incidirão fortemente sobre os esforços de desenvolvimento.

Com efeito, segundo assinala Amartya Sen (1997), “os códigos éticos dos empresários e profissionais são parte dos recursos produtivos da sociedade”.

Se tais códigos ressaltarem valores afins com o projeto reclamado por amplos setores da população, de desenvolvimento com equidade, eles os favorecerão, caso contrário criarão obstáculos a eles. Os valores predominantes em um sistema educativo nos meios de difusão maciça e outros âmbitos influentes de formação de valores podem estimular ou obstruir a formação de capital social que, por sua vez, como já se viu, tem efeitos de primeira ordem sobre o desenvolvimento (KLIKSBURG, 2002).

Chang (1997) enfatiza que “os valores lançam as bases da preocupação com o outro, vão além do mero bem-estar pessoal. Desempenham um papel crítico na determinação de se as redes, as normas e a confiança avançarão.”¹⁸

Assim, com Kliksberg (2002, p. 40), afirma-se que valores que tenham suas raízes na cultura e sejam fortalecidos ou dificultados por esta – como o grau de solidariedade, altruísmo, respeito, tolerância – são essenciais para um desenvolvimento sustentável.

Kymlicka (2001, p. 108 et. seq.) sustenta que só a proteção da cultura societal das minorias garante uma genuína igualdade entre todos os cidadãos e argumenta que a não-intervenção, ou seja, o fato de o Estado não apoiar nem inibir a proteção de uma cultura (negligência benigna) acaba por gerar desigualdades para

¹⁸ Digno de nota que as colocações de Chang abriram caminho para a consideração da alteridade no direito como possibilidade de compor assimetrias – idéia explorada na próxima seção - especialmente quanto ao tema do desenvolvimento sustentável.

determinados grupos, que ficam sempre em minoria, mesmo quando se trata de tomar decisões determinantes para a sua sobrevivência.

Partindo do princípio de que é necessário repensar a justiça de exigir direitos para as minorias, Kymlicka (2001) apresenta três tipos de argumentos liberais a seu favor: os argumentos da igualdade, dos acordos históricos e da diversidade.

Dando-se destaque apenas à questão da igualdade contra a tese da negligência benigna, traz-se com o autor que há direitos que eliminam as desigualdades e desvantagens das minorias em relação à maioria. No caso das minorias nacionais, a viabilidade das suas culturas societais pode ser destruída por decisões econômicas e políticas tomadas pela maioria.

As minorias nacionais ficam numa situação de desigualdade porque são numericamente inferiores e isso faz com que percam as votações; em contrapartida, a maioria nunca tem de enfrentar esse problema. Por conseguinte, direitos diferenciados de grupo – tais como a autonomia territorial, poderes de veto, representação garantida nas instituições centrais, direitos fundiários e direitos lingüísticos – podem ajudar a retificar esta desvantagem, aliviando a vulnerabilidade das culturas minoritárias às decisões da maioria.

Neste caso, os direitos contribuem para garantir aos membros das minorias as mesmas oportunidades que os membros da maioria têm, ou seja, a possibilidade de viverem e trabalharem na sua própria cultura.

O citado autor reconhece, ainda, que tais direitos podem constituir um fardo para a maioria, dificultando ou restringindo a mobilidade, a fixação e as oportunidades dos seus membros dentro do território da minoria: “Mas o sacrifício exigido aos não membros pela existência destes direitos é muito menor que o sacrifício que os membros teriam de enfrentar na ausência de tais direitos” (KYMICKA, 2001).

Tal sacrifício seria a perda da sua cultura, o que em última análise constitui a perda da sua liberdade. Assim, a única forma justa de assegurar que, se as minorias nacionais quiserem, têm oportunidade de se manterem a si próprias como culturas distintas é garantir que o bem da pertença cultural está igualmente protegido para os membros de todos os grupos nacionais; nesse caso, é necessário conceder às minorias benefícios que compensem as circunstâncias desiguais em que se encontram, independentemente das suas opções: “a verdadeira igualdade não exige

tratamento idêntico mas antes tratamento diferencial para acomodar necessidades diferenciadas” (KYMLICKA, 2001, p. 113).

No enfrentamento do problema da pobreza, a cultura aparece como elemento de destaque. No já citado relatório da UNESCO (1996) é realçado que: “para os pobres, os valores próprios são freqüentemente a única coisa que podem afirmar”.

De fato, os grupos mais desfavorecidos têm valores que lhes dão identidade, de modo que seu desrespeito ou marginalização podem ser totalmente lesivos a sua identidade, como acima destacado, causando com isso um bloqueio às melhores propostas produtivas.

De maneira diversa, sua potencialização e afirmação podem liberar enormes potenciais de energia criativa. Assim, “a cultura é fator decisivo de coesão social. Nela as pessoas podem reconhecer-se mutuamente, cultivar-se, crescer em conjunto e desenvolver a auto-estima coletiva” (KLIKSBURG, 2002, p. 40).

Registra Stiglitz (1998) que preservar os valores culturais tem grande importância para o desenvolvimento, porquanto eles servem como força coesiva em momentos em que muitas outras estão enfraquecidas.

Kliksberg (2002, p. 42) apresenta ainda como reflexão que:

Mobilizar o capital social e a cultura como agentes ativos do desenvolvimento econômico e social, pode não constituir uma proposta desejável, mas agregadas a outras utopias é viável e dá resultados efetivos. Há referências significativas em que podemos apoiar-nos. Levar a cabo esta mobilização em escala considerável, grande desafio para o futuro, exigirá políticas orgânicas e amplos acordos entre Estado e sociedade civil.

Arremata ainda o mesmo autor:

Aos valores de uma cultura atribui-se peso decisivo no desenvolvimento. Nos últimos anos esta questão foi amplamente elaborada, buscando-se identificar o tipo de valores que ajudaram os países que tiveram crescimento sustentado e avanços sociais significativos. Se os valores dominantes se concentram no individualismo, a indiferença diante do destino do outro, a falta de responsabilidade coletiva, o desinteresse pelo bem-estar geral, a busca do enriquecimento pessoal como valor central, o consumismo e outros valores semelhantes, pode-se esperar que estas condutas debilitem seriamente o tecido social levando a toda ordem de impactos regressivos. Tais impactos podem ir desde fortes desigualdades econômicas que, como indicam diversas pesquisas, geram poderosos entraves a um desenvolvimento econômico sustentável, até, como já mencionamos, reduções na coesão social que pode, inclusive, influir negativamente sobre a expectativa média de vida (KLIKSBURG, 2002, p. 50).

Os empreendimentos empresariais indígenas com a fibra do tucum e, ainda, a cestaria de arumã – atividade comercial mais conhecida dos povos do Alto Rio Negro - demonstraram que as estratégias utilizadas se basearam na mobilização de formas não tradicionais de capital. De fato, apelou-se também a elementos intangíveis, não captados pelas abordagens produtivas usuais, promovendo-se a ativação de forças latentes nos grupos sociais que influíram consideravelmente em suas capacidades de gerar soluções e de criar.

Naqueles empreendimentos, partindo da cultura de cada povo, pôs-se em andamento a capacidade de buscar respostas e executá-las cooperativamente, criando-se um clima de confiança entre os atores envolvidos, bem ainda fomentando um estilo de conduta cívica solidária e atenta ao bem-estar geral.

O estímulo a esses fatores criou energias comunitárias e organizacionais, as quais conduzem até hoje a produção, cujos produtos vêm atingindo um mercado maior, nada obstante não seja este o principal interesse das comunidades indígenas da região.

Outra característica dos indicados empreendimentos digna de nota que, aliás, pode-se afirmar com segurança ser um traço comum entre outras atividades dos indígenas da Amazônia, é a adoção de um desenho organizacional totalmente distinto do tradicional¹⁹, que se demonstrou na prática como conformador de um habitat adequado para a mobilização de capital social e cultural, assim como para promoção da eficiência.

A base desse desenho foi a participação organizada da comunidade em todo o processo, tendo ainda como alicerce a divulgação da cultura e os valores indígenas, com um proveito coletivo.

Lembra também Kliksberg (2002) com percuciência que a cultura é o âmbito básico em que uma sociedade gera valores e os transmite de geração para geração. Complementa ainda o autor:

Na América Latina, o trabalho em cultura para promover e difundir sistematicamente valores como a solidariedade – de profundas raízes nas culturas indígenas autóctones – a cooperação, a responsabilidade de uns pelos outros, o cuidado conjunto do bem-estar coletivo, a superação das discriminações, a erradicação da corrupção, atitudes pró-melhoramento da equidade em uma região tão marcadamente desigual e de atitudes

¹⁹ Muito embora despidendo, quer-se deixar claro que a organização tradicional que se reporta diz respeito ao empreendimento empresarial tradicional, não se fazendo alusão no parágrafo à forma tradicional de organização indígena.

democráticas pode claramente contribuir para o desenvolvimento, além de ajudar a definir o perfil final da sociedade (KLIKSBURG, 2002, p. 56).

Na mobilização dos potenciais culturais há importantes possibilidades ao desenvolvimento sustentado, principalmente com o fortalecimento de valores comunitários, solidários e participativos, aos quais os indígenas apresentam particular contribuição, que se ousa defender, inclusive, como prática ao pensamento universal.

5 ALTERIDADE JURÍDICA E TOLERÂNCIA COMO GUIÃO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

5.1 ALTERIDADE JURÍDICA – RECOLOCAÇÃO DO OUTRO NO DIREITO

A alteridade está presente no direito ora para expressar a necessidade de um outro para constituir a bipolaridade exigida pela relação jurídica, ora como expressão necessária para a interferência jurisdicional.

Comenta Aguiar (2007, p. 1) que uma certa fixidez dogmática de raiz metafísica do senso comum jurídico não trata do jurídico a partir da relação entre diferentes, mas a partir de uma norma uniformizadora, “que dilui os sujeitos no interior de uma igualdade abstrata e retira dos envolvidos na relação jurídica os seus rostos, suas existências e concretude”.

Em suma, resume o autor, nas relações sintáticas entre duas abstrações não existe o outro, pois tudo está enovelado na ditadura do uno, do indiviso. De fato, a epistemologia dominante representou o “outro” como incapaz de se representar a si próprio.

Escolas do pensamento como o orientalismo e disciplinas como a Antropologia, comumente costumam falar em nome do ‘outro’, afirmando muitas vezes conhecer melhor o ‘outro’ que estuda do que o ‘outro’ conhece a si próprio.

Nada obstante, como já dito, a presença do outro é condição para a existência jurídica. De fato, é o outro que define o sujeito de direitos, porquanto, o um só é um por se relacionar com o outro. Daí se afirmar que o direito é o “reino da alteridade”.

Kant (2003), cuidando da ética, afirma que se deve agir de tal modo que a máxima da vontade seja sempre válida, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal. A partir dessa afirmação, percebe-se que aquele autor concebe a alteridade como construída partindo da subjetividade, tendo como ponto de início o “eu”.

Nesse entendimento da alteridade, sobressai a marca individualista que parte do “eu” para desenhar o outro e que, ainda, define como universais os imperativos categóricos assumidos pelas condutas de cada um.

Emmanuel Lévinas (2003) apresenta uma outra proposta de alteridade, a qual não toma como ponto de partida o desígnio ético do eu, mas sim o outro como foco de afirmação. Assim, será o outro, por sua presença, que constitui a ética e desvela o *ser do mesmo*. O centro não é o eu perante o outro, mas os outros frente ao mesmo.

Dessa forma, são abandonados imperativos categóricos do “eu” e com isso não se torna universal o procurar agir em relação ao outro como deveria querer ser tratado, pois é o outro que definirá como quer ser tratado.

A forma clássica de compreender a alteridade grava a juridicidade, a qual está referida a um foco, que é fonte de normatividade e justificação. Tal juridicidade, por sua vez, é instrumento de controle e elemento de definição do outro e determinação das condutas apropriadas, levando ao entendimento de um direito hierarquizado verticalmente, dentro de um tempo linear, no interior de um processo de causalidade estrita (AGUIAR, 2007).

O direito dessa maneira está assentado numa visão contratualista, a qual pressupõe a autonomia da vontade individual. Lévinas (2003) aponta para um relacionamento em redes, justamente pela impossibilidade do “eu” se constituir eticamente sem o outro. A originalidade do autor reside na inversão dos entendimentos éticos, de modo a considerar previamente a presença do outro na formação da conduta ética.

Aguiar (2007) relembra que com a introdução da moeda no sistema social, transcendendo o escambo, e com a passagem da posse da terra para sua propriedade, são introduzidos dois elementos que vão corporificar as divisões e assimetrias entre um e outro, exilando os sujeitos de seus outros, impedindo, dessa maneira, uma alteridade horizontal e a abertura solidária, em termos político-jurídicos.

As culturas clássicas marcaram nossa sociedade, tanto em nível conceitual e principiológico, quanto no âmbito das práticas sociais. A racionalidade grega iluminou as grandes linhas de nossa cosmovisão, de nossa epistemologia e nossa ontologia e política. Os romanos deixaram milenar experiência como lastro da construção sistemática do direito ocidental, das práticas sociais de controle e da ética.

Já com os gregos, o mítico, o dionisíaco e o apolíneo contribuíram para a constituição do sujeito de direitos, os fundamentos de sua existência e a

sistematização de seu entendimento. As relações políticas daqueles percorreram trajetórias colidentes: de um lado as práticas atenienses são direcionadas para a constituição de uma nova participação traduzida pela cidadania, que se corporificava por via de uma democracia direta, mas é essa mesma democracia que vai mostrar que os outros são diferenciados, com direitos diferentes e com papéis hierarquizados, “seja por não serem cidadãos, seja por suas atividades, seja por se estabelecerem fora do perímetro das muralhas” (AGUIAR, 2007, p. 6).

Assim, o foco da cidadania centra-se no indivíduo e o estabelecimento de regras continua, sob formas diferenciadas, nas mãos dos poderosos.

Mais de mil anos de história romana legaram ao Ocidente o monumento de seu direito, lastreado nos princípios e conceitos de raiz helênica. Agora, com justificativas racionais e práticas, o outro passa a ser o adversário, o disputante; o direito é uma arte de compor conflitos ou racionalizar a dominação. A ética e o direito são caudatários de uma racionalidade anterior construída sobre o domínio do outro e do mundo.

Essa racionalidade transcorre a história ocidental, alicerçando os códigos franceses do século XIX e as normatizações que se seguiram. O sujeito de direito é elaborado como um ser que deve ser justo ou receber justiça no interior de relações conflitivas; o ser humano é individual e sua participação no mundo se dá pela concorrência e pelo trabalho, que domina a natureza e é dominado pelos poderosos.

A ênfase liberal no individualismo não compreende a comunidade e a cultura, no seu papel *constitutivo*, como fatores essenciais na formação de identidades e processos reflexivos de autocompreensão e compreensão do outro.

A ética se constitui na mitigação desse isolamento, quando a fundamento no meu “eu” que extrai seus mandamentos da máxima de não fazer aos outros o que não se quer para si. O eu é a instância constituidora das imagens do outro e das normas ético-morais.

A Alta Idade Média cria uma outra dimensão para a alteridade. O sujeito se volta para a terra, seja como senhor dela, seja como seu servo. O poder político unificador se volta para o metafísico representado pela Igreja. As conquistas jurídicas sofreram abalos com a pulverização feudal, que dissolve os procedimentos leigos herdados de Roma. Dessa maneira, o outro é assimétrico, é pessoa maior ou menor, é acessório da terra e é coisa.

O outro, assim, é definido pelas instâncias religiosas que se manifestam pela Igreja e pelos senhores feudais. O eu e os outros não têm qualquer papel transformador da ordem, porque são espectadores da ordem natural, manifestação sensível da ordem divina.

A partir da Baixa Idade Média, o outro passa a ter gradação diversa, vez que não está mais ligado à terra como valor econômico, mas referenciado à moeda, processo desenvolvido no interior das feiras, vilas e burgos.

Com isso, bem ainda com a laicização iluminista, os entendimentos romanos e gregos são renascidos, as instituições mudam. Entender o outro é compreender seu papel como partícipe do mundo, como construtor e visualizador de novos horizontes. A pobreza é abandonada progressivamente como ideal cristão de vida, culminando com a Reforma calvinista, que identifica a graça com o poder financeiro. O outro sacralizado é o outro rico, predestinado a gozar dos bens de Deus, enquanto os pobres, os não beneficiários da benção da prosperidade, são os que devem ser catequizados, para que aceitem sua condição inferior.

Essa visão de mundo entrelaça as práticas da burguesia mercantil com a salvação cristã. A desigualdade, a dominação e a naturalização da assimetria se tornam aceitas, sob outros fundamentos, inaugurando uma temporalidade retilínea constituída por escolhidos e seguida por outros que se apresentam como instrumentos a serem mandados e executores dos desígnios superiores.

Assinala Aguiar (2007, p. 7):

O crescimento das cidades, dominadas politicamente por grupos como os dos condotieri italianos desenvolvem novas dimensões da cidadania, mas preparam o advento dos Estados absolutos constituídos a partir do Rei, maior senhor feudal, que passará a definir, por sua palavra, quem é um ou outro. Ele é o Um que desenha a assimetria. Todos os outros são seus caudatários.

Um e outro acabam por se definir pelo Estado e este interpreta por sua vontade e normatividade a vontade divina que o escolheu. Um eu absoluto define a alteridade. A juridicidade é a regulação voluntariosa e inquestionável de um senhor que se confundia com o Estado.

A nacionalidade é padrão de identidade, tendo o “eu” se uniformizado pela história, construindo um “nós” que rejeita os diferentes e os estrangeiros. A diferença das nacionalidades, ou a diferença dos que estruturaram tal atributo em instituições

estatais com os que não têm ou não querem o Estado, constrói uma alteridade assimétrica. A representação dominante da nação alemã teve essas características, com as conseqüências que se conhece.

Os princípios burgueses se mantiveram, porém foram atualizados em suas práticas, quando entenderam que o comércio não era mais a fonte de riqueza, mas sim a produção, o que levava à necessidade de transformações políticas e, como conseqüência, da alteridade.

As revoluções burguesas retiram do rei o poder de definir as relações entre os homens, que transitam da posição de súditos para a de cidadãos, com direitos individuais. A alteridade passa a ser definida por constituições que estão acima dos reis e esses documentos traduzem a racionalidade e os valores da burguesia industrial, dos quais resulta a substituição da pouca concretude do outro por sua abstração, inclusive, em termos jurídicos.

É preciso abstrair para implantar a nova racionalidade do sistema. Embora os direitos individuais sejam reconhecidos nas declarações burguesas, a marca da nacionalidade ainda está expressa pela divisão entre cidadãos e *gentes*. A nova produtividade gera nova punibilidade e novos instrumentos do Direito Penal, a exemplo das medidas de segurança e das penas privativas de liberdade.

Com a exacerbação dos valores masculinos necessários ao desenvolvimento da produção industrial um e outro se tornam adversários necessários e portadores de interesses conflitantes. O rosto do outro só emerge como ameaça, levando a valores e condutas de rejeição e desconfiança. A abstração leva à diminuição da sensibilidade com o outro, o que facilita as grandes opressões, os massacres, o abandono e o encontro de justificativas para essas medidas.

O nós sempre é entendido como uma coesão para combater o outro, para afastar os inferiores e para não haver a decadência originada pela convivência com os diferentes.

A produtividade industrial ligada ao expansionismo imperial exacerba o colonialismo e a convivência com os diferentes, o que ainda mais repercute na alteridade, pois há necessidade de as metrópoles negociarem, lucrarem e dominarem politicamente os diferentes. Essas tarefas de racionalização da dominação suscitam o aperfeiçoamento e criação de ciências humanas e a sofisticação das estratégias e táticas, o que, mais uma vez, evidencia a dimensão

prioritariamente bélica das relações entre os seres humanos, aspecto traduzido em seus princípios éticos e em sua normatividade jurídica.

O outro é a contradição, a alteridade se dá pela disputa e pela destruição de um dos pólos; ganhar é eliminar e não agregar, para que um seja, é preciso que o outro pereça. Constitui-se um mundo de vencedores e perdedores, que caminha para uma sociedade formada por seres e não-seres.

Nesse momento, vale recordar com Heidegger (MORIN, 2003, p. 30) que não há nada mais perigoso para o homem que o surgimento de uma situação em que ele se encontre consigo mesmo. Se nada existe fora dele que possa confrontá-lo, com quem possa fazer a experiência do outro, como ele é em si mesmo, então surge o perigo de o homem tornar-se um monstro.

Aguiar (2006, p. 9) usa como ferramenta de compreensão dessa reflexão o conceito lacaniano de forclusão²⁰, entendido por Freud como a expulsão de um conteúdo da experiência para fora do eu, em função do princípio do prazer.

Mario Fleig (2005) mostra a ligação que Lacan fazia entre as patologias da nossa cultura e a progressiva substituição da imago paterna pelo discurso científico e seus corolários, como a exclusão do sujeito da enunciação, que produz enunciados impessoais, desconectados da situação histórica, o que leva ao enfraquecimento da responsabilidade, ao desaparecimento do sentido dos limites e ao obscurecimento da faculdade de julgar e estabelecer uma hierarquia de valores.

Fleig (2005) afirma que Lacan para fundamentar seu entendimento assinalou que: "a ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória. Ela esquece as peripécias em que nasceu uma vez constituída, ou seja, uma dimensão da verdade, que é exercida em alto grau pela psicanálise [...]".

Aguiar (2007, p. 10), sobre o mesmo autor, acrescenta:

O homem moderno, planetário e globalizado, imigrante desmemoriado e errante sem tradição, encontra-se imerso na teia da circulação incessante de informações, presente em todos os lugares, sem poder estar em lugar algum [...]. Seu bom funcionamento requer um único pressuposto: que o sujeito da enunciação seja forcluído, pois, "será preciso dizer que, na ciência, ao contrário da magia e da religião, o saber se comunica? [...] Deste modo, face à forclusão progressiva da dimensão da fala de cada indivíduo

²⁰ A forclusão está ligada a uma rejeição de significante, como o nome paterno, que é retirado da ordem simbólica, reaparecendo no real sob, por exemplo, a forma de alucinação. Lacan entende a forclusão como um mecanismo psíquico de rejeição das representações insuportáveis, antes mesmo de se integrarem ao inconsciente do indivíduo, configurando a origem da psicose.

por efeito do predomínio do discurso universal, em todas as suas múltiplas figuras, como fazemos para nos contrapormos ao império deste universal destituído de referência singular?”

As críticas sobre a despersonalização que o discurso científico suscita também podem ser estendidas ao discurso jurídico, que é um dever-ser, um saber de controle, que corre o risco de despersonalizar e que forclui o outro como estratégia de funcionamento e de racionalização de seus procedimentos.

Dessa forma, há necessidade de abstrair o outro, de torná-lo apenas um elemento na sintaxe das relações jurídicas, retirando a possibilidade de realização de uma efetiva alteridade, de uma abertura do mesmo para o outro, ou da constituição de valores no confronto com o rosto do outro.

Daí decorre que a maioria das conceituações éticas ou das visões de justiça não tem inserção nas relações concretas, pois os discursos e as práticas jurídicas e mesmo o meta-discurso das teorias jurídicas se expressam por via de um discurso que forclui, não o nome do pai, mas o outro, inviabilizando a função social e relacional do direito (AGUIAR, 2006).

Complementarmente, Boff (1995, p. 35) afirma:

Enquanto o ser humano não se sentir e não assumir, com jovialidade e leveza, na solidariedade cósmica e na comunidade dos viventes em processo aberto, em maturação e em transformação também pela morte e assim re-ligado a tudo, ele se isolará, será dominado pelo medo, e por causa do medo usará o poder contra a natureza, rompendo a aliança de paz e de amor para com ela.

A alternativa é vislumbrar novas práticas jurídicas, novas relações em rede, novos procedimentos que partam do reconhecimento do outro, o que certamente ensinará formas de discurso que não mais traduzirão essa forclusão dissolutora do outro.

5.2 AS REDES E A TOLERÂNCIA NO DIREITO: FERRAMENTAS-CHAVE NO DIÁLOGO PARA A CONSTRUÇÃO DO DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

A chamada Terceira Revolução Industrial, a era da dimensão *on line*, inaugura diversas mudanças estruturais, e com isso as sociedades acabaram por se

tornar mais complexas e as teias de relação já não são mais tão controláveis, porque a hierarquia vertical e escalonada das instituições não mais administra a velocidade das demandas da sociedade, que gera novas formas associativas e novas dimensões relacionais.

A mesma informática que domina e aliena é aquela que informa e urde práticas de interação a contrapelo dos controles oficiais, constituindo novas expressões de alteridade (AGUIAR, 2007).

O outro passa a ser concreto e virtual, transitando da abstração dos coletivos informáticos para a densidade estonteante das relações em rede. Emerge uma nova alteridade sob o signo da velocidade e, mesmo, da anarquia, introduzindo novos dados para se pensar os poderes e se conceber a democracia. Em contradição, novas formas de exclusão emergem entre os que concebem e utilizam as novas tecnologias e os que delas estão alijados.

Dentro desse quadro, há uma tendência dramática representada pela força da produção de conhecimentos e comunicação das novas redes tecnológicas, que aproximam os seres humanos, ao mesmo tempo em que coisificam aqueles que não têm acesso a essas novas configurações de relação e poder.

As fronteiras se abrem, de um lado possibilitando novas relações, mas de outro reiterando as velhas opressões e dominações: é a denominada globalização bastante comentada na primeira parte deste texto. A alteridade está imersa num mundo *on line* pleno de problemas e possibilidades, um “nós” diferenciado que não tem fronteiras, mas partícipe de fenômenos de grande envergadura que atingem seu cotidiano, seja materialmente, seja espiritualmente, quando os anéis do mercado passam a orientar as existências humanas.

As relações eu - outro são mediadas por um terceiro que define seus desejos e preferências, seus projetos e destinos. Assim, o rosto do outro não aparece senão transfigurado pela assimetria, pela disputa e pelas imagens impostas. Podendo-se dizer que não existe uma alteridade real, o que, em última instância, significa dizer que a alteridade já não está presente em aspectos fundamentais da existência: a ética e o direito.

Com a característica presente de um mundo veloz, a sociedade urde novas formas organizativas, que se constituem complexamente, sem que haja possibilidade de controle. A juridicidade passa a reconquistar sua posição de constituidora da realidade social, o Estado começa a perder o privilégio da criação

de direito, o mesmo acontecendo nas organizações clássicas do direito internacional.

A alteridade se desdobra, na contemporaneidade, em relações presenciais e virtuais, abrindo-se para o inesperado e imponderável, possibilitando uma acumulação de informações nunca antes existente na sociedade humana, com aproximações interpessoais e interinstitucionais que geram bifurcações e progressões geométricas de movimentos, conceitos e preconceitos.

As relações locais, que incorporam as peculiaridades tópicas e as dimensões globais são processadas por via da contigüidade e são incontroláveis por se darem de baixo para cima sem a criação ou o controle dos poderes centrais, dada a fragmentação e a união por via de ordens diferenciadas, que identificam novas formas democráticas, configurando o fenômeno da emergência.

O inesperado foge às sistematizações, da mesma forma que o acontecimento tem dificuldade de ser categorizado pela ciência. São fatos não necessariamente previstos, nem garantidos pela segurança jurídica oficial. Eles, por sua reprodução, representam desafios à rigidez verticalista e hierárquica dos Estados nacionais, representando, também, um fator de desestabilização à concepção clássica do direito, levando-o à busca de novos paradigmas de práticas diferenciadas.

Comenta Aguiar (2007) que o direito considerado como um instrumento que procura racionalizar a dominação e sofisticar o controle tem de enfrentar fenômenos sócio-político-jurídicos incontroláveis, imprevisíveis e legitimados por outras vias.

Os elos paralelos ao Estado, decorrentes das fendas e inconsistências do sistema normativo que aprisiona (SEGATO, 1992), tornam-se mais aceitos e mais eficazes que as normas jurídicas oficiais, o que corporifica movimentos de resistência, de criação de direitos e de reafirmação de princípios que vão sendo cristalizados nas lutas sociais da história da humanidade e na dinâmica reflexiva dos diálogos culturais.

A emergência é um caleidoscópio da liberdade, uma expressão da acumulação de saberes e práticas sociais localizadas. Ela é inesperada, transcendendo o capital humano para afirmar o capital social ao mesmo tempo em que constrói nodos de poder conectados horizontalmente.

O capital social é potencializado pelas redes, que passam a ter uma velocidade estonteante, que modifica, amplia e desfaz condutas e comportamentos.

Isso não significa negar redes anteriormente na história. Elas sempre existiram, mas não eram virtuais, nem com a velocidade e abrangência atual.

Vive-se, assim, em mundo pós-cultural, particularmente quando se observa que as culturas mais distantes, segundo a perspectiva ocidental, têm de dialogar e negociar seus direitos nos foros estabelecidos por seus Estados nacionais, deslocando, inclusive, o projeto da antropologia ao estudo da interconexão e a interação dos processos legais que operam em diferentes níveis.

Nesse matiz, vale relatar o episódio dos índios Uwa da Colômbia, que articularam os princípios da sua cosmologia tradicional e o idioma transnacional dos direitos humanos para garantir o controle dos recursos naturais localizados em seu território, mais especificamente do petróleo. A particularidade da cultura e o internacionalismo dos direitos humanos se conjugaram nesse caso para a continuidade do grupo (SEGATO, 2006).

Diante dessa característica o mundo *on line* ameaça a falsa segurança das ordens hierárquicas, a começar pelo direito, que resiste em admitir essa nova dimensão das relações de seus sujeitos (AGUIAR, 2007).

Tal fenômeno tende a ser o caminho para a superação do absolutismo legal e da onipotência assimétrica com seus consectários teóricos, doutrinários, ideológicos e retóricos. Caminham as sociedades para a procura de uma alteridade horizontal em que a equidade preside a diferença, e o rosto do outro ilumina o movimento de construção do direito. As novas experiências sociais são complexas, não-lineares e superadoras dos padrões patriarcais que entendem o relacionamento humano como derrota ou vitória, como ganho ou perda, como sobrevivência ou destruição.

Assim, pode-se vislumbrar a possibilidade de um direito em que não haja vitórias ou derrotas, mas como um sucessivo processo de ajustes, consensos, mediações e adaptações à luz de princípios sedimentados na história, que configuram direitos humanos e direitos fundamentais, nas quais quem ganha são as coletividades, a humanidade e a liberdade. A normatividade difusa e fragmentária, paradoxalmente, aprofunda, acumula princípios, sedimenta direitos, que tendem, por suas práticas, a se tornarem universais.

Isso nada mais é do que a procura de uma nova dimensão do justo, que não é concedido por ninguém e nem garantido por poderes, religiões ou metafísicas, mas um processo, marcado pelo primado do impermanente, que tem seu exercício orientado pela horizontalidade da democracia e pela acumulação de direitos que

garantem a alteridade simétrica dos sujeitos. Pode-se afirmar que o direito para operar tem de ser abertura para o outro, uma abertura ética e operativa horizontal e de precedência do outro sobre o eu.

François Ost (1996), quando caracteriza modelos de juízes a partir de símbolos míticos, ilustra bem essa característica ao aproximar seus ensinamentos acerca da figura do “juiz Hermes”, porquanto este reconhece o sentido do direito por diferentes instâncias, abandonando a rigidez hierárquica piramidal por um ordenamento jurídico em forma de rede, suficientemente fluido para se adaptar a circunstâncias muito variadas: um direito sem vértice nem centro, sem pico nem canalização direcionada e produto de uma constante circulação de discursos.

Além do mais, o pensamento contemporâneo passa a verificar a necessidade de uma repactuação com a natureza, principalmente após os impactos devastadores dos problemas ambientais aliada à constatação que os modelos de entendimento do ser humano, assim como da natureza são limitados.

A natureza mutante do ser humano não é apenas fruto de relações sociais, mas, também de suas relações com a natureza, que o sustenta, condiciona sua constituição orgânica e o destrói e acolhe. Recorda-se Thokozani Xaba, em obra coordenada por Boaventura de Sousa Santos (2005, p. 380), para enfatizar-se que a deterioração do ambiente natural, social e cultural é atribuída à burocratização da sociedade, que afasta as decisões do cidadão comum e as transfere para as instituições burocráticas do Estado.

O mesmo autor, transcrevendo os ensinamentos de Gandhi assinala:

o homem moderno tornou-se abstrato e vazio, não se relaciona interna ou estruturalmente com os outros e as suas relações com eles não se baseiam em sentimentos de companheirismo e boa vontade. [...] A moralidade tem sido distorcida, as outras pessoas importam não porque nos preocupamos com elas, mas porque a lei o exige, a moralidade em vez de resultar da natureza humana é encarada com uma necessária, mas dolorosa, restrição à liberdade, a moralidade tem sido reduzida ao seu limiar mínimo, isto é, à necessidade de evitar que as pessoas se destruam umas às outras. [...] Uma sociedade de seres estranhos é dominada pelo medo, hostilidade e tensão. [...] O homem moderno gasta a maior parte do seu tempo a tentar perseverar num ambiente hostil e inconstante. Vive fora de si próprio e esgota-se física e espiritualmente. [...] É por isso que a civilização moderna se apóia na, e é protegida pela, violência pesada (contra os outros, contra os animais e contra o ambiente (SANTOS, B., 2005, p. 382) .

A constituição dramática das sociedades e do direito, leva à possibilidade da aproximação, da solidariedade e da justiça concreta, podendo, também, em uma

dimensão entrópica, dividir os seres humanos em seres mais conscientes e com mais acessos aos saberes e técnicas, de um lado, e de outro, seres coisificados, vivendo em exclusão.

O direito, assim, é uma via de mão dupla, podendo-se seguir para os dois sentidos, a depender das teias sociais. Daí, o fim da separação do direito dos valores ou mesmo da ideologia, pois, não há neutralidade, nem eqüidistância no direito. Em verdade, há uma contradição entre regulações humanas e não humanizadas.

Diante desse quadro, acompanhando o pensamento de Amartya Sen (2003), só a permanente construção democrática e a liberdade crescente poderão reincorporar o outro aos sujeitos, às sociedades, aos poderes e ao direito.

Trazendo a discussão à retórica do desenvolvimento sustentável, é preciso reconhecer outras representações de modelo, assim como reconsiderar as manipulações que têm sido feitas quanto às aspirações de desenvolvimento, em particular dos povos indígenas, assentando parâmetros mais sólidos de tolerância.

Com o surgimento das referenciadas redes *on line*, bem ainda com a introdução do tempo instantâneo no cotidiano das sociedades, intensificam-se as relações, tornando-se mais densos os intercâmbios originando bifurcações e fenômenos sociais inesperados e de difícil controle, que vão pôr em xeque a previsibilidade e o controle do direito clássico, já que urdem novas condutas a partir de baixo para cima, de organizações e acumulações de experiência para além das determinações institucionais.

Nesse passo, é curial ter em conta que desde o momento em que um grupo indígena estabelece relações de contato com a sociedade envolvente, passa por modificações internas, ajustando-se a um formato mais adequado ao estabelecimento de relações mais igualitárias, em especial para poder melhor vindicarem seus direitos, que em última análise é ter liberdade de fazerem as suas próprias escolhas. Daí que o controle oficial às novas representações da comunidade, objetivando resguardar as formas “tradicionais”, seja parte do discurso da intolerância.

A juridicidade que emana das formas organizativas da sociedade, dos grupos sociais portadores de uma cultura de participação, solidariedade e mesmo de tecnologia compartilhada, vai ser expressão de um novo tipo de democracia, em constante criação, que se opõe às práticas hierárquicas e verticais do Estado,

horizontalizando as práticas sociais e construindo poderes de maior simetria, aspecto que só pode ser instrumentalizado por via de redes, tanto entendidas como modelo de análise social, quanto processos que acontecem no mundo do dado.

Tais redes sociais e jurídicas só operam pela alteridade, o “ser-para-o-outro” é o fundamento das redes. Não há rede sem alteridade, da mesma forma como não há direito do eu sozinho. O outro é o desencadeador da rede.

Ele é origem e destino das relações, definindo os nodos que fazem parte dela. Existindo no campo das probabilidades e abrangendo populações concretas e virtuais, esperadas e inesperadas, próximas e distantes, o que dificulta seu controle por poderes que se situam acima dessas relações (AGUIAR, 2007, p. 15).

A sociedade complexa origina redes complexas, que não são lineares, aproximando-se mais da tessitura e dos novelos. Suas interações não são necessariamente determinadas, mas são prováveis. Os nexos causais não estão presentes, porém a contigüidade e similaridade desencadeiam os processos de informação e criação de fatos. Pode-se com isso afirmar que os processos das redes possibilitam saltos para níveis mais complexos, todavia coesos e mais informados de relações entre grupos sociais.

As redes são um vetor para o aumento da velocidade relacional, por isso elas hipertrofiam as demandas sociais em todas as dimensões possíveis. Aí está a razão do conflito evidente entre as redes e as instituições que operam segundo modelos hierárquicos e piramidais, que não respondem rapidamente e não têm capacidade para administrar o denso e constante conjunto de demandas da sociedade.

Logo, os modelos fundados tão só nessa visão, não tem condição para conceber, interferir e resolver questões da sociedade que são disseminadas por essas redes. O caminho dessas instituições ou práticas sociais é o da deslegitimação, da diminuição do significado político e social, aspecto que podem ser observados no Estado contemporâneo e no direito vigente (AGUIAR, 2007, p. 16).

Apesar da ambigüidade, as redes acabam por intensificar o capital social, na medida em que facilitam e potencializam as relações entre os seres humanos, selecionando caminhos em função de interesses e princípios, tecendo, assim, capitais sociais formados pela diversidade de elos que podem unir miríades de facetas das pessoas.

Isso vem a possibilitar uma nova cidadania, novos tipos de organização, novos rumos de cooperação e novas normas de conduta baseadas na cooperação e na construção de identidades locais, regionais e ocupacionais, em suma, novas formas de capital social²¹.

As redes atuais impactam o direito, que deve reorientar seus paradigmas para conviver com essa nova forma relacional. A rigidez linear será substituída pela flexibilidade, isto é, a aceitação e absorção de novos pólos legiferantes e judicantes, o que já vem ocorrendo, até pelo programa constitucional que reconhece no artigo 215 todas as formas de manifestação cultural, em especial as “formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver”, estes últimos como integrantes do conceito de patrimônio cultural (artigo 216 da Constituição brasileira)²².

Outro impacto será a admissão, no cotidiano dos procedimentos jurídicos, da replicação generalizadora de práticas locais ou situadas em determinado setor da vida em sociedade, levando em conta seus aspectos inesperados, inovadores e desconstituidores.

Tudo isso deve acontecer em rede, privilegiando novos valores traduzidos pela solidariedade, pela composição de conflitos e pelo respeito aos direitos fundamentais conquistados. Numa sociedade em rede, o sistema jurídico se torna horizontalizado, com nodos divididos por função, muito menos do que por posição hierárquica ou atribuição de comando, que deve estar nas mãos dos “instituintes coletivos” e destinatários desse sistema (AGUIAR, 2007, p. 17).

A contribuição fundamental das redes para o direito é a da inversão da origem das práticas jurídicas e das normas, indicando a possibilidade de uma nova juridicidade marcada pelo cosmopolitismo, maior igualdade e compartilhamento.

O direito deve servir como ponte de diálogo, pois, na perspectiva de uma cidadania global, não é necessariamente um valor enraizado, mas uma forma de

²¹ Uma nova postura epistemológica pode ser observada nas palavras do Secretário do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Estado do Amazonas, Virgílio Viana, que afirma: “[...] para que o desenvolvimento sustentável seja implantado e consolidado no Estado, alguns paradigmas precisam ser rompidos. Primeiro é necessário valorizar o saber e as opiniões dos indígenas e ribeirinhos que vivem das florestas, rios, lagos e igarapés. Esses seguimentos sociais precisam ser levados em conta no processo de tomada de decisões. É necessário fazer uma transição do assistencialismo, com doações de implementos e veículos, para uma política de auto-sustentabilidade de pequenos negócios. A gestão de unidades de produção e beneficiamento de produtos agrícolas, pesqueiros e extrativistas deve ser feita por pequenos e médios empreendedores privados com sustentabilidade econômica e social” (FREITAS, 2004).

²² José Afonso da Silva (2002, p. 316) aponta na Constituição uma ordem constitucional da cultura “constituída pelo conjunto de normas que contêm referências culturais e disposições consubstanciadoras dos direitos sociais relativos à educação e à cultura”.

discurso e de propor e justificar reivindicações. Os direitos estão na história, desdobram-se e transformam-se porque um impulso de insatisfação crítica os mobiliza.

Nesse passo, as soluções encontradas para os conflitos não serão sempre válidas e muito menos determinadas por um dos lados, visto que podem precisar de revisão à medida que houver mudanças. As redes são vozes que se entretecem, orquestrando constantemente novas melodias, novas concepções e novas condutas.

As redes são a potencialização da alteridade, a aceitação horizontal do outro, a admissão de que o outro está dentro do *mesmo* e que ele é prévio para a construção da nossa atitude e comportamento ético, o que implica a transformação dos modelos operativos do sistema jurídico e mostra a possibilidade da construção normativa que privilegie o outro como origem e destino do direito, no interior de uma democracia cosmopolita em constante construção, mutação e reavaliação.

Com as fendas e aberturas do sistema, bem como com as redes, acede-se a algum grau de percepção dos outros e com estes à percepção de outras soluções, de outras moralidades e de outras legislações.

Esse outro que confronta e interpela é que impulsiona o desejo ético, aqui compreendido como a possibilidade de contestar e modificar as leis, a moral e especificamente os modelos de desenvolvimento capitalista. A ética, definida nesse contexto, resulta da aspiração de melhor vida, bem-estar e se encontra, portanto, em constante movimento.

A inquietude da ética redireciona à possibilidade de uma nova forma de viver. Nietzsche é o autor cuja obra assentou as bases da noção contemporânea de ética, sendo um grande representante de uma ética contra-burguesa e não conformista.

O super-homem nietzschiano, entendido dessa forma, encontra-se além da moral, encarna a insatisfação como postura filosófica e como valor, e faz de sua vida um esforço permanente e um estado de luta. Tal caricatura mantém uma abertura fundamental em direção ao “outro”, em sua busca constante, em sua permanente aspiração a transpassar o dado em um presente achatado pela mesmice.

Nesse sentido, o sujeito ético seria, inspirando nessa perspectiva, o ser em movimento, aberto ao futuro e à transformação, o ser exigido por uma vontade infatigável de transmutar valores e minar certezas, o ser que duvida e suspeita.

Foucault (2000, p. 444) também se refere a uma ética da “incomodidade” e a vincula ao que Maurice Merleau-Ponty considerava como a tarefa filosófica

essencial, isto é, nunca consentir está-se completamente cômodos com nossas próprias pressuposições.

Como reportada na terceira parte deste trabalho, a contribuição etnográfica trazida teve como propósito interpelar e desafiar com as pressuposições do “outro” acerca das relações de troca que estabelecem entre si, a fim de provocar momento reflexivo e despertar para o desejo de desconfiar das nossas crenças e de ouvir o que o outro tem a ensinar.

A ética, dessa maneira, é uma atitude com relação ao alheio, pois é na alteridade que se alimenta o anseio para conseguir desnaturalizar as regras que sustentam a paisagem normativa.

No discurso filosófico de Lévinas (1993), a idéia de ética diz respeito a uma disponibilidade existencial para um “outro” que cumpre um papel humanizador, apresentando-se diante do sujeito ético como um rosto que o obriga ao desprendimento. Na alteridade é que se encontra a insatisfação da ética que se humaniza.

Insistamos, por ora, no sentido trazido pela abstração ou pela nudez do rosto que atravessa a ordem do mundo e, de igual maneira, pela turvação da consciência que responde a essa “abstração” [...]. E, assim, anuncia-se a dimensão ética da visita. Enquanto a representação continua sendo possibilidade de aparência, enquanto o mundo (como outro, alteridade) que se defronta com o pensar, nada pode contra o pensar livre capaz de se negar interiormente, de se refugiar em si, de continuar sendo, precisamente, pensar livre frente ao verdadeiro, e permanecer capaz de voltar a si, de refletir sobre si e se pretender origem do que recebe [...]; enquanto, como pensar livre, continua sendo o mesmo — o rosto se impõe a mim sem que eu possa fazer ouvidos moucos a seu chamado, nem esquecê-lo, ou seja, deixar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua primazia [...]. A consciência é questionada pelo rosto [...]. O “absolutamente outro” não se reflete na consciência. Resiste-se de tal forma, que nem sua resistência se converte em conteúdo de consciência. A visita consiste em transtornar o egoísmo do eu mesmo que sustenta esta conversão [...]. Trata-se do questionamento da consciência e não da consciência do questionamento. O Eu perde sua soberana coincidência consigo, sua identificação na qual a consciência volta triunfalmente a si para repousar em si mesma. Ante a exigência do Outro, o Eu se expulsa desse repouso, deixa de ser a consciência gloriosa deste exílio. Toda complacência destrói a lealdade do movimento ético. Ser eu significa, portanto, não poder subtrair-se à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre minhas costas [...]. O eu ante o outro é infinitamente responsável. O *outro que provoca este movimento ético* na consciência, que desajusta a boa consciência da coincidência do mesmo consigo mesmo, implica uma aproximação inadequada com a intencionalidade [...] (LÉVINAS, 1993, p.60 et. seq.).

Segundo o autor, uma reflexão que conduz a coincidir com o que já se é uma reflexão inválida, porque o outro não fez sua intervenção autêntica. Com efeito, o outro, justamente, é plenamente outro quando tem por consequência fraturar o “nós”, não o deixar incólume (SEGATO, 2006, p. 15).

Segato (2005, p. 18) traz também que o outro, na narrativa de Lévinas, diferencia-se do outro no modelo lacaniano:

[...] porque em Lévinas não instala o sujeito com sua violência fundadora, mas o desloca, “torna-o mais humilde e o infiltra com dúvidas: convida-o a desconhecer-se e a abandonar suas certezas, entre elas a de sua superioridade moral. Lévinas introduz, portanto, o valor ético daquilo que nos desconfirma, ou seja, o valor ético da alteridade”.

Acrescenta a autora que a ética como impulso, como aspiração, como salto em direção ao outro é, portanto, em Lévinas, o que se arranca de ser a si mesmo, salvando da coincidência com o que já se é (SEGATO, 2006), sendo que a responsabilidade e abertura são os predicados do eu ético.

A ética, em todas essas acepções, é o que nos permite estranhar nosso próprio mundo, qualquer que seja, e revisar a moral que nos orienta e a lei que nos limita. Por isso, podemos dizer que constitui o princípio motor da história dos direitos humanos. Ser ético, entendido desta forma, é acolher a interpelação do intruso, do diferente no nós da comunidade moral, especialmente quando o intruso, em sua intervenção, não pode ou não poderia ter controle material sobre as condições de nossa existência, quando não intervém em nossa vida a partir de uma posição de maior poder [...] (SEGATO, 2006, p. 18).

Nisso, assenta-se a compreensão de que se as tendências renovadoras e pluralistas do direito pretendem hoje uma franca “interlegalidade”, expressão cunhada por Boaventura de Sousa Santos, é porque o outro, nestas práticas, já não é mais objeto, sequer interlocutor abordado de fora e unilateralmente em um processo progressivo de inclusão pela modernidade. Inversamente, o “Estado nacional começa a render-se às modificações impostas pelas novas juridicidades legitimadas no interior das nações e se expõe ao impacto de uma nova concepção pluralista de nação” (SEGATO, 2006, p. 19).

6 CONCLUSÃO

O desenvolvimento sustentável é expressão da moda, sendo *ad nauseam* aplicado em todos os discursos. O termo também guarda um mito do ocidente ou um fetiche, privilegiando uma abordagem muito particular da relação entre natureza e sociedade, em que sempre as motivações econômicas são destacadas e sob uma perspectiva típica capitalista.

Os documentos internacionais e fóruns sobre a matéria guardam uma formatação comum, tendo como norte buscar alternativas aos serviços mercantis diante de recursos naturais esgotáveis.

O estudo empreendido buscou contribuir à definição de que o desenvolvimento só se sustenta quando realiza efetivamente os valores e motivações culturais de quem atinge.

Para tanto, partiu-se de uma ruptura com as concepções hegemônicas na localização de uma nova dimensão que se deve dar à relação de alteridade, na qual o “outro” passa a ser considerado como sujeito, atribuindo-lhe respeito e igualdade. E é esse outro quem definirá o que quer para si.

Esse outro revela, ainda, um impulso ético, precisamente no fato de interpelar acerca dos modelos de desenvolvimento que se apresentam; muitos dos quais importados, na compreensão daquilo que Boventura de Sousa Santos formula como localismo globalizado ou ainda globalismo localizado, vez que os instrumentos internacionais pretendem uniformizar as estratégias.

No diálogo registrado de Davi Kopenawa Yanomami força-se a enxergar o rosto do “outro” que se confronta com as seguintes palavras, alinhadas na primeira parte deste trabalho, que se insiste em repetir:

Eu falei nos olhos dele que o governo já sabe qual é o nosso desejo: **Yanomami não quer mineração em terra indígena [...]. O governo precisa ter muito cuidado, porque vocês nunca conversaram com a natureza, não conhecem a vida da terra e do rio. Nós somos todos um povo só, o branco usa a mesma coisa, água, ar, terra. Quando a mineração entrar na cabeceira do rio, vai destruir tudo, o governo não sabe onde fica o coração da terra, a máquina que cava o buraco fere o pulmão da terra e isso vai deixar todo mundo doente, nós e a natureza. Mineração pra mim é crime, por isso quero que o governo respeite o povo Yanomami e respeite a terra demarcada.** (Grifo do autor)

O rosto desse outro, a exemplo do acima relatado, permite que se conheça melhor a si mesmo, possibilitando uma revisão do agir. Seguindo uma teorização nietzschiana e levinasiana, esse outro é a força motriz da mudança, porque ele revela outro comportamento, outros padrões, inquietando a todos.

A inquietação causada levar a refletir sobre a possibilidade de “rememoração da natureza no sujeito” como um caminho para se reverter o *esclarecimento* unilateral, abrindo para uma nova forma de pensar, não pensar novas estratégias, mas pensar com o pensamento do outro.

O desafio está em aprender como entrar em diálogo com outras culturas munido da máxima tolerância discursiva, e a reconhecer que as outras culturas também têm aspirações emancipatórias semelhantes (SANTOS, 2002).

A heterogeneidade dos sistemas de direito é um fato inalterável e uma opção constitucional. A globalização acentuou a complexidade da sociedade e com isso a intensidade dos intercâmbios, originando bifurcações e fenômenos sociais inesperados não capturáveis pelo “leviatânico” poder do Estado.

O guião emancipatório do direito reside precisamente em ser o veículo desses discursos, buscando consenso e diálogo, e no ordenamento jurídico interno há condições institucionais para tal, vez que estabelecido, inclusive, processos discursivos gerais quando, particularizando ao caso dos índios, a interpretação dos artigos 231, 232, 215, 216 da Constituição brasileira e o artigo 15 da Convenção 169 da OIT – introduzido por força do Decreto nº 5.051/2004 - determinam a consulta daqueles povos em assuntos que lhes possam afetar.

O direito, assim, deve ser uma ponte de diálogo multi, inter e transcultural para os diferentes povos e culturas, em que as relações de justiça, solidariedade e respeito, frente ao diferente e diverso, não sejam meros discursos vazios ou realidades virtuais, mas se traduzam em dignidade e qualidade de vida, principalmente considerando que o desenvolvimento sustentável também tem a conotação de direito humano.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Roberto A. R. **Alteridade e rede no direito**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/revistajuridica/index/htm>>. Acesso em: 01 set. 2007.

ALBERT, Bruce. **O ouro canibal e a queda do céu**: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Brasília: UNB, 1995. (Série Antropológica).

ALCINA, José Franch. **Indianismo e indigenismo en América**. Madrid: Alianza, 1990.

AMARAL JÚNIOR, Alberto (Org). **Direito internacional e desenvolvimento**. Barueri: Manole, 2005.

ARIZPE, Lourdes. **La cultura no contexto del desarrollo**. Washington DC: Banco Interamericano de Desarrollo, 1998.

ÁVILA, Tiago. **Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer**: os Krahô e a biodiversidade. 2004. Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

AZANHA, Gilberto. **Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento** – as possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/produtos/textos/textos_online/bnp_mesa2.htm>. Acesso em: 30 out. 2006.

BAAS, Stephan. **Participatory institutional development**. Conference on sustainable agriculture and sans control in desert area, 1997.

BAPTISTA, Fernando Mathias; VALLE, Raul SilvaTelles do. **Os povos indígenas frente ao direito autoral e de imagem**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

BARRETO, Otacília Lemos. **A produção da fibra de tucum como alternativa económica dos povos indígenas do Alto Rio Negro**. 2006. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2006.

BARRIO, Angel B. Espina. **Emigración e integración cultural**: antropologia en castilila y león e iberoamerica. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2003.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: um pouco-antes e além-depois. Manaus: Humberto Calderaro, 1977. (Coleção Amazônia).

BESSA, Fabiane Lopes Bueno Netto. **Responsabilidade social das empresas**: práticas sociais e regulação jurídica. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.

BRESLER, Ricardo; OLIVEIRA, Fernanda. **Projeto arte baniwa**. Disponível em: <<http://www.inovando.fgvsp.br>>. Acesso em: 30 dez. 2006.

BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. Bauru: Edipro, 2001.

_____. **Teoria do ordenamento jurídico**. 8. ed. Brasília: UNB, 1996.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.

BOLLA, Gerard; BATISSE, Michel. Natureza e cultura: patrimônios da humanidade. **O correio da Unesco**, Rio de Janeiro, ano 8, n. 10, p. 4-5, out. 1980.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

BORBA, Elisabete Regina de Lima. **Terceiro Setor**: responsabilidade social e voluntariado. Curitiba: Champagnat, 2001.

BRUSH, Stephen B. **Indigenous knowledge of biological resources and intellectual property rights**: the role of anthropology, v. 95, n. 03, p. 653-671, 1993.

CALLEFI, Paula. **A domesticação do exótico**. Disponível em: <<http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id6965lan=PO>>. Acesso em: 01 set. 2007.

CAMARGO, Ana Luiza de Brasil. **Desenvolvimento sustentável**: dimensões e desafios. São Paulo: Papirus, 2003.

CAMARGO, Ricardo Antônio Lucas (Org.). **Desenvolvimento econômico e intervenção do Estado na ordem constitucional**: estudos jurídicos em homenagem ao professor Washington Peluso Albino Souza. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995.

CAMPANHA contra a biopirataria. Disponível em: <<http://www.biopirataria.org/patentes>>. Acesso em: 5 jun. 2006.

CANOTILLO, José Joaquim Gomes. **Constituição dirigente e vinculação do legislador**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 2000.

_____. **Direito Constitucional e teoria da Constituição**. 3. ed. Coimbra: Almedina, 1999.

_____. **Nova ordem mundial e ingerência humanitária**. A ingerência do Direito Internacional. Lisboa: Inst. da Defesa Nacional, 1995.

CAPPELETTI, Mauro. **Acesso à justiça**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1988.

CARVALHO, José Jorge; SEGATO, Rita Laura. **Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. (Série Antropologia).

CAVALCANTI, Clóvis. Sustentabilidade da Economia: Paradigmas alternativos de realização econômica. In: _____ (Org.). **Desenvolvimento e Natureza**: Estudos para uma sociedade sustentável. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

CAVEDON, Fernanda de Salles. **Função social e ambiental da propriedade**. Florianópolis: Visualbooks, 2003.

CHANG, Hedy Nai-lin. Democracy, diversity and social capital. **National civic review**, v. 86, n. 2, p. 141-147, 1997. Disponível em: <<http://www.povlibrary.worldbank.org/library/view/6365>>. Acesso em: 01 set. 2006.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

CLEVELAND, David; MURRAY, Stephen C. The world crop genetic resources and the rights of indigenous farmers. **Current Antropology**, v. 38, n. 04, p. 413-475, 1997.

COLEMAN, James. **Foudations of social theory**. [S.l.]: Harvard University Press, 1990.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. **Nosso futuro comum**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAL MATO GROSSO DO SUL (Org.). **Conflito de Direitos Sobre as Terras Guarani Kaiowá no Estado do Mato Grosso do Sul**. São Paulo: Palas Athenas, 2000.

COSTA, Marcos; MENEZES, Paulo Lucena; MARTINS, Rogério Gandra da Silva (Coord.). **Direito concorrencial**: aspectos jurídicos e econômicos, comentários à Lei 8.8884-98 e estudos doutrinários. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2003.

CUÉLLAR, Leila; MOREIRA, Egon Bockmann. **Estudos de direito econômico**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

CUNANIOL. Disponível em: <<http://www.Inventabrasilnet.t5.com.br/cunan.htm>>. Acesso em: 4 jun. 2005.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. **Direitos culturais como direitos fundamentais no ordenamento jurídico brasileiro**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

DANTAS, Ivo. **Direito econômico**: globalização & constitucionalismo. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2005.

DENNING, Michael. **A cultura na era dos três mundos**. São Paulo: Francis, 2005.

DERANI, Cristiane. **Direito ambiental econômico**. 2. ed. rev. São Paulo: Max Limonad, 2001.

_____. Meio ambiente ecologicamente equilibrado: direito fundamental e princípio da atividade econômica. In: FIGUEIREDO, Guilherme J. P. de (Org.). **Temas de Direito Ambiental e Urbanístico**. São Paulo: Max Limonad, 1998.

DOWBOR, Ladislau. **A reprodução social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUARTE, Fábio. **Global e local no mundo contemporâneo**: integração e conflito em escala global. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1998.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. [S.I.]: Princeton University Press, 1995.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FARIA, Werter R. **Constituição econômica**: liberdade de iniciativa e de concorrência. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1990.

FEATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura**: globalização, pós-modernismo e identidade. São Paulo: Stúdio Nobel, 1997.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos Humanos Fundamentais**. 2. ed. rev. atual. São Paulo: Saraiva, 1998.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro**. 3. ed. ampl. São Paulo: Saraiva, 2002.

FLÁVIA, Ana (Org.). **A Defesa dos Direitos Socioambientais no Judiciário**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

FLEIG, Mario. **Quando o saber se transforma em uma arma, em violência e contemporaneidade**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2005.

FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). **Repensando a Teoria do Estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

FORRESTER, Viviane. **O horror econômico**. São Paulo: UNESP, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Microfísica do poder**. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, Marcílio. **Amazônia e desenvolvimento sustentável**: um diálogo que todos os brasileiros deveriam conhecer. Petrópolis: Vozes, 2004.

FROMM, Erich. **Tener o Ser?** México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

FURTADO, Celso. **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **O capitalismo global**. [S.l.: s.n., 199_?].

_____. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. **Tratados Internacionais de Direitos Humanos e Constituição Brasileira**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

GENTILI, Pablo (Org.). **Globalização excludente**: desigualdades e democracia na nova ordem mundial. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

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

GONÇALVES, Carlos Valter P. **O desafio ambiental**: os porquês da desordem mundial. Mestres explicam a globalização. São Paulo: Record, 2004.

_____. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. São Paulo: Contexto, 1989.

GRAU, Eros Roberto. **A Ordem Econômica na Constituição de 1988**. 9. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2004.

GROVE, Richard. **Green imperialism**: colonial expansion tropical island edens and the origins of environmentalisms. [S.I.]: Cambridge University Press, 1996.

GRUPIONE, Luís Donisete; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância**. São Paulo: Edusp, 2001.

HERMET, Guy. **Cultura e desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERSKOVITS, Melville J. **Antropologia cultural**: man and his works. São paulo: Mestre Jou, 1963.

HIGGINS, Sílvio Salej. **Fundamentos teóricos do capital social**. Chapecó: Argos, 2005.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

HUNT, E.K.; SHERMAN, Howard J. **História do pensamento econômico**: uma perspectiva crítica. 2. ed. Rio de Janeiro: ELSEVIER, 2005.

HURREL, A.; WOODS, N. Globalization and Inequality. **Journal of International Studies**, v. 24, n. 3, p. 447-470, 1995.

IANNI, Octavio. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. **Estud. av.**, São Paulo, v. 8, n. 21, 1994 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 nov. 2007.

IGLESIAS, Henrique V. **Cultura, educación y desarrollo**. Exposición en ocasión de la Assamblea General de la UNESCO, Paris, 1997.

JOSHUA, Mishan Edward. **Desenvolvimento a que preço?** São Paulo: IBRASA, 1976.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro, 2003.

KLIKSBERG, Bernardo. **Capital social e cultura: as chaves esquecidas do desenvolvimento**. Disponível em <<http://www.cpdoc.fgv/arq/PreaEspecial.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2007.

KNACK, Stephen; KEEFER, Philip. Does social capital have an economic pay off?: a cross-country investigation. **Quartely Journal of economics**, n. 112(4), p. 1251-1288.

KYMLICKA, Will. **Politics in the vernacular**: nationalism, multiculturalism and citizenship. New York: [s.n.], 2001.

LANFREDI, Geraldo Ferreira. **Política ambiental**: busca de efetividade de seus instrumentos. São Paulo: RT, 2002.

LANGE, Maria Bernadete Ribas. A conservação da natureza. In: RIOS, Aurélio Virgílio Veiga; IRIGARAY, Carlos Teodoro Hugueney (Org.). **O direito e o desenvolvimento sustentável**: curso de direito ambiental. São Paulo: Peirópolis, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 13. ed. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.

LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001.

LERNER, Natán. Los derechos Del grupo y su discriminación. In: _____. **Minorias y grupos en el derecho internacional**: Derechos y discriminación. [S.I.]: Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. São Paulo: Papirus, 1998.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Contemporânea, 1988.

_____. **Humanismo del otro hombre**. México: Siglo XXI, 1993.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Contemporânea, 2003.

LIMA, Abili Lázaro Castro. **Globalização econômica, política e direito**: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

LIMA, André (Org.). **Aspectos jurídicos da proteção da mata atlântica**. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2001.

_____. (Org.). **O Direito para o Brasil Socioambiental**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

_____. et al. **Quem cala consente?** Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

MACKAY, Fergus. **Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el sistema Internacional**: una fuente instrumental para las Organizaciones Indígenas. Lima: Asociación Pro Derechos Humanos, 1999.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1989.

MELLO, Luiz Gonzaga. **Antropologia cultural**. Petrópolis: Vozes, 1986.

MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Hermenêutica constitucional e direitos fundamentais**. Brasília: Brasília Jurídica, 2000.

MIRANDA, Jorge. **Manual de direito constitucional**. 2. ed. Coimbra: Coimbra, 2000.

MORAES, Regis. **Estudos de filosofia da cultura**. São Paulo: Loyola, 1992.

MORIN, Edgar. **Planeta a aventura desconhecida**. São Paulo: UNESP, 2003.

NEWTON, Kenneth. Social capitalism and democracy. **American behavioral scientist**, p. 575-586, mar.-abr. 1997.

OLIVEIRA, Gilson Batista; SOUZA-LIMA, José Edmilson (Org.). **O desenvolvimento sustentável em foco: uma contribuição multidisciplinar**. São Paulo: Annablume, 2006.

OST, François. Júpiter, Hércules, Hermes: trois modèles du juge. In: BOURETZ (Org.). **La force du droit**, Paris: Esprit, 1996.

PÁLSSON, G. **Nature and society: anthropologic perspectives**. London: EASA, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. **Direito ao desenvolvimento e investimentos estrangeiros**. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

PERROT, D. Les empêcheurs de développer en rond: la fiction et la feinte, développement et peuples autochtones. **Revue de survival international**, France, v. 13, 1991.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 5. ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PUTNAM, Robert. **Para hacer que la democracia funcione**. Venezuela: Editorial Galac, 1994.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 10, n. 28, p. 6-14, jun. 95.

REISEWITZ, Lúcia. **Direito ambiental e patrimônio cultural: direito à preservação da memória, ação e identidade do povo brasileiro**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2004.

RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas do Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RIOS, Aurélio Virgílio Veiga; IRIGARAY, Carlos Teodoro Hugueney. **O direito e o desenvolvimento sustentável: curso de direito ambiental**. Brasília: IEB, 2005.

RIST, Gilbert. **The history of development**: from western origins to global faith. Londres: Zed books, 1997.

ROCHA, Carmen Lúcia Antunes. **Constituição e constitucionalidade**. Belo Horizonte: Lê, 1991.

ROMEIRO, Ademar Ribeiro. Economia ou economia política da sustentabilidade. In: MAY, Peter H.; LUSTOSA, Maria Cecília; VINHA, Valéria da. **Economia do Meio Ambiente**: teoria e prática. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Mal-estar na modernidade**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RUSCHEINSKY, Aloísio (Org.). **Sustentabilidade**: uma paixão em movimento. Porto Alegre: Sulina, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SALOMÃO FILHO, Calixto. Direito como instrumento de transformação social e econômica. **Revista de Direito Público da Economia da RDPE**, Belo Horizonte, 2003.

SANTILI, Paulo. **Pemongon pata**: território macuxi, rotas de conflito. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 2. ed. Porto: Afrontamentos, 2002.

_____. (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. O Estado e o direito na transição pós-moderna: para um novo senso comum sobre o poder e o direito. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, n. 30, 1990.

_____. (Org.). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**, São Paulo, n. 39, p. 105-124, 1997.

_____. (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização, 2003. 3 v.

_____. (Org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da diversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização, 2005. 4 v.

SANTOS, Gevanilda et. al. (Org.) **Racismo no Brasil**: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

SANTOS, Maria João Nicolau (Coord.). **Desenvolvimento sustentável e responsabilidade empresarial**. Oeiras: Celta, 2005.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

_____. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Sociedades Indígenas e Dominação do Estado. In: _____. **O Índio perante o Direito (ensaio)**. Florianópolis: UFSC, 1982.

SCOTT, Paulo Henrique Rocha. **Direito constitucional econômico**: Estado e normalização da economia. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2000.

SEGATO, Rita Laura. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais**. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S01043132006000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 out. 2007.

SELLA, Adriano. **Globalização neoliberal e exclusão social**: alternativas...? são possíveis! São Paulo: Paulus, 2002.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Bauru: Edusc, 1999.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Economics, business principles and moral sentiments. **The journal of the society for business Ethics**, v. 7, n. 3, p. 5-16, jul. 1997.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Alcionilio Bruzzi Alves. **A civilização indígena do Uapés**. Amazonas: Centro de pesquisas de laureté, 1962.

SILVA, Aracy Lopes. Mito, razão, história e sociedade: interações nos universos sócio-culturais para técnicos governamentais. **Caderno de Texto módulo III**, Brasília, 2001.

SILVA, Christina Luiz (Org.). **Desenvolvimento sustentável**: um modelo analítico e adaptativo. Petrópolis: Vozes, 2006.

SILVA, Edvalson Bezerra. **A importância das palmeiras para os indígenas krahô**. Disponível em: <http://www.ambientebrasil.com.br/composer.php3?base/indios.../palmeiras_kraho.htm>. Acesso em: 01 mar. 2007.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. 6. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

_____. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 21. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2002.

_____. **Direito Ambiental Constitucional**. 4. ed. rev. atual. São Paulo: Malheiros, 2002.

_____. **Ordenação constitucional da cultura**. São Paulo: Malheiros, 2001.

SINGER, Peter. **Um só mundo**: a ética da globalização. São Paulo: Gradiva, 2004.

SOARES, Guido Fernando Silva. **Curso de direito internacional público**. São Paulo: Atlas, 2002. 1 v.

SOUZA, José Otávio Catafesto. **O sistema econômico nas sociedades indígenas guarani pré-coloniais**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acesso em: 01 fev. 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003.

_____. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

STIGLITZ, Joseph. **Towards a new paradigm for development: strategies, policies and processes**. [S.I.]: UNCTAD, 1998.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para os professores de 1 e 2 graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TAVARES, André Ramos. **Direito Constitucional Econômico**. São Paulo: Método, 2003.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?** São Paulo: Instituto Piaget, 1998.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A proteção internacional dos Direitos humanos; fundamentos jurídicos e instrumentos básicos**. São Paulo: Saraiva, 1991.

_____. **Direitos humanos e meio ambiente: paralelo dos sistemas de proteção internacional**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1993.

TUCKER, Vicent. **The myth of development, occasional papers series, 6**. Cork: University College, 1992.

ULRICH, Beck. **O que é globalização: Equívocos do globalismo, respostas à globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

UNESCO. **Informe de la commission mundial de cultura e desarrollo, 1996**. Disponível em: <<http://www.unesco.org/culture>>. Acesso em: 01 nov. 2007

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável**: o desafio do século XXI. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

VERHELST, T. **No life without roots**: culture development. [S.l.]: Zed Books, 1992.

VIANA, Gilney et al. **O desafio da sustentabilidade**: um debate socioambiental no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

VICO, Giovanni Battista. **On the most ancient wisdom of the italian**. Ithaca: [s.n.], 1988.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar a ciência social**: os limites dos paradigmas do século XIX. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico**. 3. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

_____; LEITE, José Rubens Morato (Org.). **Os “novos” direitos no Brasil**: natureza e perspectivas. São Paulo: [s.n.], 2003.