PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO
PAULO
PUC-SP

Ivair da Silva Costa

Análise ético-teológica de alguns mitos ribeirinhos do baixo
Tapajós na defesa do meio ambiente

MESTRADO EM TEOLOGIA PRÁTICA

SÃO PAULO

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO
PAULO
PUC-SP

Ivair da Silva Costa

Análise ético-teológica de alguns mitos ribeirinhos do baixo
Tapajós na defesa do meio ambiente

MESTRADO EM TEOLOGIA PRÁTICA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia Prática, sob a orientação do Prof. Doutor Sérgio Conrado.

SÃO PAULO

2010

Banca Examinadora

Resumo

Autor: Ivair da Silva Costa

Título: Análise ético-teológica de alguns mitos ribeirinhos do baixo Tapajós na defesa do meio ambiente.

Neste estudo, a Ética Teológica se detém na análise da realidade da Amazônia e seus problemas, percebendo a desarmonia e as formas de ameaças à natureza e oferece respostas à partir de práticas concretas do sistema cultural dos ribeirinhos. Nesse sistema cultural formado pelo *corpus mithorum*, pelo folclore, pelo modo de vida, pela maneira de se relacionar com a natureza e pelas formas de utilização dos recursos naturais para a subsistência, é encontrada uma força de preservação da natureza, cujo potencial defensivo é analisado à luz da Ética Teológica.

O primeiro capítulo faz um resgate histórico da ocupação da Amazônia, desde a primeira intervenção do conquistador europeu e o processo de assimilação pelo qual a população passou e está passando. O segundo capítulo se preocupa em descrever e analisar a mitologia amazônica fazendo perceber a sua função na vida das populações, seu modo de se manifestar e sua configuração na vida do ribeirinho, percebendo o potencial de defesa do meio ambiente nela presente. O terceiro capítulo aprofunda a reflexão ético-teológica das manifestações culturais do cotidiano motivadas pelos mitos, percebendo as atitudes éticas nelas presentes e as formas de defesa do meio ambiente nelas sugeridas.

O presente estudo soma-se assim ao atual debate teológico, ecológico e ético, oferecendo bases teóricas para o fomento de alternativas em vista da harmonia entre natureza e homem, desenvolvimento com preservação, sustentabilidade e conservação do patrimônio natural, social e cultural, apontando perspectivas para que o homem assuma a aliança feita com Deus e com a criação, pregando a promoção da justiça e solidariedade como valores éticos indispensáveis.

Palavras-chaves: Amazônia, Tapajós, ribeirinhos, mitos, manifestação cultural, Ética, Teologia e Ecologia.

Abstract

In this study, Theological Ethics detains itself to the analysis of Amazon's reality and its problems, perceiving the disharmony and the forms of threats to nature, and offers answers from concrete practices of the riverside cultural system. In this cultural system, shaped by the *corpus mithorum*, by folklore, by the way of life, by the means of relating to nature and by the forms of utilization of the means of resources for subsistence, is found strength for the preservation of nature, whose defensive potential is analyzed in the light of Theological Ethics.

The first chapter pursues a historical description of the occupation of the Amazon, since the first intervention by the European conqueror and the process of assimilation by which the population went through and is going through. The second chapter is preoccupied in describing and analyzing the Amazon mythology, perceiving its role in the lives of the population, their way of manifestation and their configuration in the life of the riverside population, recognizing the potential for defense of the environment present in it. The third chapter deepens the ethical-theological reflection of the cultural manifestations of daily life motivated by myths, perceiving the ethical attitudes present there and the forms of defense of the environment suggested in them.

The present study adds to the current theological, ecological and ethical debate, offering theoretical bases for the promotion of alternatives for the harmony between nature and man, development with preservation, sustainability and conservation of the natural, social and cultural heritage, aiming at perspectives with which man assumes the alliance made with God and with creation, proclaiming the promotion of justice and solidarity as indispensable ethical values.

Key-words: Amazon, Tapajós, riverside, myths, cultural manifestation, Ethics, Theology and Ecology.

SUMÁRIO

Introdução	9
CAPÍTULO I: OS RIBEIRINHOS DO TAPAJÓS: CONTATO, FORMAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL	15
Introdução	15
I. A época pré-pombalina	16
1. Os ambientes amazônicos	16
2. Os habitantes da Amazônia na época do contato	17
a) A província de São João	18
b) As expedições ao rio Tapajós	22
3. Os Tapajó	24
a) Origem e localização	24
b) As missões do rio Tapajós	27
4. A formação dos ribeirinhos do baixo Amazonas e Tapajós	29
a) A ocupação sistemática da Amazônia	29
b) Os resgates e os descimentos	31
c) Os “neo-indígenas”	32
II. A época pós-pombalina	34
1. A cabanagem	34
a) O início dos conflitos	35
b) A cabanagem no Tapajós	37
2. O ciclo da borracha	38
III. A época atual	41
1. A Amazônia e a globalização	42
2. Os ribeirinhos do baixo Amazonas e Tapajós	44
a) A localização	45

b) Os povoamentos urbanos	46
c) A subsistência	48
d) A religião	50
Conclusão	51

CAPÍTULO II. OS MITOS RIBEIRINHOS E A DEFESA DA NATUREZA: IMPORTÂNCIA, FUNÇÃO E SIGNIFICADOS

55

Introdução	55
------------	----

I. A fenomenologia do mito

56

1. Descrição do mito	56
a) Mito: origem	57
b) Mito: definição	60
2. As funções do mito	65
a) Função social do mito	65
b) Função praxica do mito	67
c) Função histórica do mito	69
3. Antropologia e valorização da cultura	71
a) A importância da cultura e do costume	71
b) A diversidade e a integração cultural	72

II. Ambientes amazônicos e manifestações mitológicas

74

1. O <i>corpus mithorum</i> da Amazônia	75
a) Classificação dos mitos e lendas	75
b) Imaginário e crença nas manifestações mitológicas	77
c) A panemice	83
2. A força dos mitos ribeirinhos na defesa da natureza	85
a) A ação dos “protetores” da natureza	85

b) Narrativas míticas no cotidiano dos ribeirinhos	87
c) Cultura ribeirinha, religião e moral	91
3. Manifestações culturais, natureza e mito	94
a) A organização das comunidades	95
b) As festas religiosas	96
c) O puxirum ou ajuri	99
d) A putaua	100
Conclusão	102

CAPÍTULO III. MOTIVAÇÃO MÍTICA E DEFESA DA NATUREZA: ANÁLISE ÉTICO-TEOLÓGICA

105

Introdução 105

I. Relação entre Ética Teológica e Ecologia

106

1. Ética Teológica e Ecologia: uma relação possível e necessária 107

 a) Ética Teológica: definições 108

 b) Ecologia: alguns conceitos básicos 111

2. Ética Teológica e Ética Ecológica: tarefas e caminhada comum 114

 a) O despertar da consciência ética e ecológica 114

 b) Problemas ambientais e implicações ético-teológicas 116

II. Imaginário mitológico e práxis ética no cotidiano dos ribeirinhos

120

1. Substratos culturais e práxis moral 120

 a) A fé do povo e as festas: relação de gratuidade com a natureza 121

 b) Puxirum ou ajuri: exercício da liberdade e da responsabilidade 124

 c) Putaua: exercício da solidariedade e da reciprocidade 127

2. Mitos e sustentabilidade: uma questão ética 129

 a) As tendências do desenvolvimento sustentável 130

b) Identidade cultural e sustentabilidade	131
c) Sustentabilidade e qualidade de vida	132
3. Princípios ético-cristãos como fundamento do novo ethos humano	134
a) A dignidade da vida humana	134
b) A realização integral do ser humano	136
c) Defesa da vida e cuidado com a criação	139
4. Apelo ecológico e opção fundamental	143
Conclusão	149
Bibliografia	153

INTRODUÇÃO

Quando os gringos, ou então gente do Sul,
vêm por aqui, ficam abestados.
Parece que estão num outro planeta.

Humberto Cunha

A cultura amazônica representada pelas expressões simbólicas como mitos, ritos, cosmovisões, e tendo em sua constituição a religião cristã mesclada com elementos autóctones, forma um complexo social em que é percebida a força de defesa e conservação do meio ambiente como elemento de determinação da identidade comunitária. A reflexão desenvolvida nesta pesquisa é fruto de uma pessoal interação por quatro anos com as populações ribeirinhas, experiência esta acompanhada de uma preocupação analítica com o suporte de pesquisas realizadas na região e de literatura científica consultada sobre o assunto.

A partir da realidade das populações situadas na área do baixo Amazonas e Tapajós,¹ no Estado do Pará, o presente estudo pretende entrar neste mistério e analisar o relacionamento do homem com o seu meio, intermediado pelos seres mitológicos que agem no imaginário do ribeirinho.² Esta realidade, passível de ser percebida por olhares diversos, inclusive o olhar teológico, revela, nos mistérios dos rios e das florestas, na “atuação” dos seres mitológicos, na riqueza faunística e florística, na ação do homem, sinais da presença e da graça de Deus revelados em sua essência harmoniosa criadora, pela própria criação.

Tudo o que a Amazônia representa, desde o seu mundo simbólico evocado continuamente como um ato de prece até as ações concretas transformadoras da situação de morte, para ser verdadeiramente percebido em sua autenticidade reveladora da graça, depende da ausculta respeitosa de Deus que se dá nos pés descalços nas praias, nos olhares humanos e no espelho das demais criaturas e seus testemunhos históricos de vida.

Esse mundo simbólico com suas representações está sendo ameaçado, da mesma forma como está sendo ameaçada a natureza. A humanidade, de fato, vem tratando a natureza

¹ A palavra Tapajós, escrita com *s* no final, refere-se ao rio e à região. Mas o termo Tapajó, sempre colocado no singular, denomina as antigas populações indígenas habitantes da região banhada pelo rio Tapajós.

² O termo ribeirinho foi adotado na pesquisa em substituição a outros que são utilizados, às vezes, de forma pejorativa, como caboclos, colonos etc.

com descaso e muitas são as formas de ameaças em que o próprio homem tem sido ameaçado também. Por isso, a reflexão da Teologia Moral, neste estudo, não se detém somente na análise dessa realidade vivida na região delimitada e nos muitos problemas relacionados a ela, mas também procura oferecer respostas à partir de práticas concretas dos ribeirinhos.

O esforço em dar respostas tem como baluarte a contribuição da Ecologia com seus muitos movimentos e concepções, despertando a “consciência ecológica”, o que colabora para que a Ética Teológica resgate, à luz da revelação, o verdadeiro papel do homem diante da Criação, despertando, por sua vez, a “consciência ética”.

Este estudo procura perceber, na realidade da Amazônia, a desarmonia e a destruição frutos das diversas formas de ameaças impostas pela sociedade moderna e seus mecanismos de exploração. Frente a essas ameaças, elementos do sistema cultural dos ribeirinhos, motivados pelas crenças e manifestações mitológicas, são analisados em seu potencial de defesa e preservação da natureza. Nesse sistema cultural formado pelo folclore, pelo modo de vida, pela maneira de se relacionar com a natureza e pelas formas de utilização dos recursos naturais para a sua subsistência, é encontrada uma força de preservação da natureza, cujo potencial defensivo é aqui analisado à luz da Ética Teológica.

A discussão acerca da destruição do meio ambiente e do relacionamento do humano com a natureza leva normalmente ao umbral da ética, que passa a ser entendida num sentido muito mais amplo que a moral. Enquanto esta tem a ver com os costumes e estão circunscritos nos hábitos, valores e opções dentro de uma determinada cultura, a ética expressa o comportamento justo e a maneira correta de o ser humano se relacionar com o seu meio, respeitando a dinâmica própria e intrínseca à natureza de cada coisa.

Não é novidade a afirmação de que a pessoa é um ser de relação. Ao organizar a vida no seu cotidiano, o ser humano o faz compreendendo as suas relações fundamentais consigo mesmo, com o mundo, com o outro e com a transcendência. O embate se dá justamente no tipo e na qualidade da relação e com quem ou com o quê se entra em relação, seja uma outra pessoa, um rio, uma árvore, um lago, os peixes, ou um animal do mato. Relação também guiada pelo tipo de necessidade humana que se busca satisfazer como produzir, procriar, conhecer, transformar, partilhar, participar, sobreviver. Nessa complexidade relacional o ribeirinho, aos poucos, vai criando um modo habitual/próprio de viver e interpretar o mundo, modo este chamado de ethos.

A compreensão do significado de ethos como modo de ser, de moldagem, de resultado, de configuração cultural fruto de um processo histórico é imprescindível para situá-lo também enquanto moradia, habitação de cada um que reflete a casa comum de todos. Ethos é, enfim, o lugar onde o homem habita, a manifestação do seu lugar coletivo e do seu modo de ser.

Enquanto morada do ser humano e casa de convivência global comum a todos, o ethos amplia o leque para a compreensão da perspectiva heraclitiana: “o ethos do ser humano é Deus”. Esta nova configuração leva a humanidade e os povos a pensarem sobre a essência do ser humano que deve refletir relação de proximidade consigo mesmo, com o próximo e com a natureza. A própria relação do ser humano com Deus determina ou define o essencial de seu ser, isto é, importa naquilo que é mérito seu, em sua missão e nas possibilidades que se abrem no relacionamento com o restante da criação.

Neste estudo, dividido em três capítulos, procuramos aprofundar essa relação do homem com o seu habitat, intermediado pelos mitos em suas diversas manifestações. Esses mitos, caracterizados como “protetores” das florestas, dos rios e dos animais, detêm um potencial que contribui para a defesa do meio ambiente porque moldam o agir do ribeirinho. Este, historicamente situado num mundo altamente caracterizado por tradições antigas e autóctones herdadas dos antepassados indígenas e mescladas com a cultura européia e africana, expressa, através de suas crenças e das manifestações culturais do cotidiano, um modo próprio de ser e de conviver que revelam, no dia a dia, atitudes éticas.

A Teologia Moral, na interação com essa realidade cultural, tem o papel de oferecer instrumentais de reflexão e proporcionar a descoberta de verdadeiras atitudes evangélicas e sementes do reino nela entranhados. Dessa forma, na análise da força de defesa do meio ambiente presente nos mitos ribeirinhos, elementos da cultura dialogam com a Ética Teológica o que amplia o leque de possibilidades de temas para outros campos como o da inculturação, da religiosidade popular e o da Teologia Pastoral que, embora importantes, não serão tratados no estudo.

Para o conhecimento e a interação com a realidade mitológica da Amazônia e sua configuração real a fim de uma caracterização mais ampla, é imprescindível concebê-la em sua totalidade para se chegar ao particular. Dessa forma, os capítulos estão organizados de uma maneira que reflete a exigência própria da pesquisa. No desenvolvimento dos capítulos estão também incluídos, em tópicos específicos, alguns fundamentos de Antropologia

Cultural, de Teologia, de Ética e Moral. Embora pudessem ser omitidos e ficarem supostos, entendeu-se que ao evidenciá-los, ficaria mais clara a linha de argumentação assumida.

O primeiro capítulo trata do resgate histórico da ocupação da Amazônia, particularmente a área do baixo Tapajós, desde a primeira intervenção do conquistador europeu e o processo de assimilação pelo qual a população passou e está passando, procurando perceber elementos como a localização, a ocupação pelos conquistadores, os ciclos econômicos e a formação da população atual. Para esta compreensão, o capítulo foi dividido em três épocas denominadas de pré-pombalina, pós-pombalina e época atual, respectivamente.

A época pré-pombalina reflete as primeiras intervenções feitas pelos conquistadores na região situada à foz do rio Tapajós e as transformações provocadas por tais intervenções. O processo de ocupação através da coleta de drogas e da ação missionária, assim como a busca de mão de obra indígena para o trabalho dos colonos portugueses, é identificado como principal causa da aculturação pela qual os indígenas vão passar.

A época pós-pombalina caracteriza-se pelo acontecimento de movimentos sócio-políticos e pela entrada de frentes econômicas na Amazônia, graças à abertura da região ao capital internacional, em conjunto com as pressões sociais internas provocadas pelas novas idéias de liberdade e garantia de direitos, fruto do contexto mundial gerado pela Revolução Francesa. Época marcada profundamente pelo período da borracha e pela cabanagem, quando os ribeirinhos e indígenas, no seu processo de moldagem cultural ao mundo do branco, vão se adaptando também com a presença maciça da cultura dos nordestinos que, nesse período, imigram para a região.

A época atual caracteriza-se pelas investidas do capital financeiro internacional com as novas formas de apropriação, sobretudo da riqueza natural, apoiado pelo governo nacional, influenciando na cultura do ribeirinho já constituído, nas suas crenças e no seu modo de ser. Essas transformações são sentidas pelos habitantes do Tapajós, em cuja essência formativa está o apego à terra e a relação com os seres mitológicos protetores da natureza.

O segundo capítulo se preocupa em descrever e analisar o mito em geral, fazendo perceber a sua função na vida das populações, seu modo de se manifestar e sua configuração na vida do ribeirinho. Para esse empreendimento, achamos indispensável ressaltar a importância do mito na cultura dos povos, suas funções, sobretudo a social, a prática e a histórica, para se chegar à abordagem do *corpus mithorum* da Amazônia. Neste conjunto,

formado pelos mitos ribeirinhos, percebe-se a importância, a função, a relação com o homem e a natureza e o potencial de defesa do meio ambiente neles presente.

Este capítulo contém a reflexão acerca das manifestações culturais das comunidades, denominadas de manifestações culturais do cotidiano, que permearão o estudo e que serão, no terceiro capítulo, analisadas à luz da Teologia Moral. Na realização desse processo, buscamos apoio em teóricos estudiosos do mito, em estudos realizados na região e na Antropologia Cultural. Esse campo do conhecimento surge como suporte para a reflexão interdisciplinar, ao mesmo tempo em que oferece apoio para a análise da cultura regional a partir do olhar ético teológico.

O terceiro capítulo procura perceber a relação que há entre a Ética Teológica e a Ética Ecológica, vendo nessa relação os elementos que as embicam e o suporte necessário de cada uma para que juntas possam perceber e descobrir valores culturais em vista da conjugação de opções fundamentais e da adoção de critérios que levem ao desmascaramento da situação que oprime as pessoas e a natureza. O capítulo procura ainda aprofundar a reflexão teológico moral das manifestações culturais do cotidiano motivadas pelos mitos, percebendo as atitudes éticas nelas presentes e as formas de defesa do meio ambiente nelas sugeridas. Para esta tarefa, buscamos fundamentação em teólogos moralistas e cientistas da atualidade que têm como base reflexiva a concepção de que o mundo é a casa comum de todos e que necessita de preservação e cuidados.

A contribuição explicitamente teológica deste estudo aparece de modo mais direto neste terceiro capítulo ao focar o estudo dos mitos da Amazônia pelo potencial de defesa do meio ambiente refletido à luz da Ética Teológica. Neste contexto em que também se encontra o debate ecológico, a análise oferece bases teóricas para o fomento de alternativas para se viver a harmonia entre natureza e homem, desenvolvimento com preservação, sustentabilidade e conservação do patrimônio natural, social e cultural.

Os desafios da crise ecológica para a Ética Teológica aumentam à proporção que se alastra de forma desconcertante a “decomposição dos valores”, provocando o que na sociedade moderna se caracteriza como um vazio ético em que a sociedade, esvaziada do sentido da existência e do valor absoluto de cada criatura, recorre e busca a ética. A situação piora ainda mais porque as ações humanas, utilizando-se do avanço das ciências e da tecnologia, ampliam seus efeitos destruidores para toda a humanidade e para além da geração presente.

Frente a essa realidade, a pesquisa aponta perspectivas no sentido de que o homem deve assumir a aliança feita com Deus e com a Criação, intermediado pela história. Nesse sentido, a Teologia deve deslocar seu foco de toda moral utilitarista e individualista e pregar a promoção da justiça e solidariedade como valores éticos indispensáveis.

Embora entre alguns informes exista um tom excessivamente alarmista e embora, entre os economistas, não exista ainda acordo sobre os “limites do crescimento”, o problema da relação do humano com seu meio suscita sérios questionamentos para a humanidade. Por isso, o homem está tomando consciência da destruição da natureza e que a destruindo, corre o risco de ser, por sua vez, vítima desta destruição.

Essas perspectivas de futuro em vista de um equacionamento dos problemas já são delineadas na cultura de muitos povos, mesmo não tendo a reflexão Moral cristã como sua base teórica. A fé cristã, por sua vez, refletindo pelo ocular ético-teológico as questões voltadas ao meio ambiente, pretende oferecer luzes para se viver na prática a solidariedade e a justiça com a criação na defesa da dignidade de todos os seres vivos. Além disso, também oferece fundamentos teóricos para as manifestações culturais dos ribeirinhos passíveis de serem refletidas à luz dos valores éticos e morais cristãos em vista de uma vida equilibrada entre todos.

CAPÍTULO I: OS RIBEIRINHOS DO TAPAJÓS: CONTATO, FORMAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL

O estudo proposto sobre as populações ribeirinhas do rio Tapajós exige, por sua natureza, um recuo que desenhe a construção histórica da identidade cultural destas populações, para que se compreenda também o alcance de seus mitos. Nesta tarefa aparece de saída um limite documental não insuperável, mas que convém assinalar desde o início.

Durante o primeiro século de colonização do Brasil, os exploradores, fixando-se no litoral e nas imediações deste, não tiveram preocupação em descobrir e penetrar o interior da terra descoberta, principalmente a Amazônia, considerada terra periférica e desconhecida. Este fato trouxe como consequência a pobreza documental sobre os povos habitantes desta região, bem diferente do que se vê em relação aos habitantes do litoral brasileiro, largamente descritos por Anchieta, Léry, Staden e outros. A situação agravou-se ainda mais porque a Amazônia, além de ser considerada terra de fronteira, longe, portanto, da influência dos grandes centros de colonização mais avançados nos aspectos socioculturais, políticos e econômicos, a região do alto Amazonas, até o final do século XVII, era uma área de influência espanhola.

Algumas das fontes históricas mais importantes do período do descobrimento foram publicadas em Português só recentemente. Isso favoreceu a inibição do interesse de estudiosos, historiadores, antropólogos brasileiros para com os antigos habitantes da várzea da Amazônia, o que resultou na carência de estudos sobre esses povos e a consequente indisponibilidade de documentação onde se possa conhecer de forma profunda a distribuição geográfica das numerosas tribos, suas complexidades culturais, seus sistemas político-religiosos e suas expressões mitológicas.

Esses antigos habitantes da várzea amazônica foram, em quase toda a sua totalidade, dizimados e destruídos antes que cronistas atentos os pudessem descrever. Apesar da quase total dizimação, a herança etno-cultural destes povos faz-se presente hoje através do rico folclore, do modo de vida das populações visível na riqueza das manifestações culturais vividas no cotidiano das comunidades ribeirinhas e, sobretudo, na mitologia e suas manifestações.

Neste primeiro capítulo será feita uma breve descrição da realidade das várzeas do rio Amazonas na época das primeiras penetrações realizadas, bem como de seus habitantes, sobretudo a área Madeira-Tapajós, denominada, pelos primeiros exploradores, de Província São João, onde estão localizadas as comunidades ribeirinhas da região do baixo Tapajós.

Para uma melhor compreensão do processo histórico pelo qual estas populações passaram, a abordagem será feita a partir de três épocas que, embora distintas, devem ser concebidas historicamente em seu conjunto. As épocas são: pré-pombalina, pós-pombalina e época atual. Esta divisão possibilitará a compreensão das várias fases históricas pelas quais os indígenas passaram até à formação do atual ribeirinho, resultado obtido do contato dos indígenas com o branco e o negro. Como se vê, entre os objetivos deste capítulo está o de abrir também uma janela de compreensão para os tempos atuais em que as populações ribeirinhas se defrontam com as crises trazidas pela modernidade e globalização, afetando particularmente as redes de relações e os significados de seus mitos.

I. A época pré-pombalina

Caracteriza-se esta época como aquela em que a Amazônia foi palco do primeiro contato dos colonizadores com as populações indígenas, no século XVI, até o advento do Marquês de Pombal, já na metade do século XVIII, quando aconteceu uma política de abertura da Amazônia aos interesses internacionais, com conseqüências decisivas para a formação do ribeirinho atual. Vejamos alguns aspectos do desenvolvimento desta época e o processo histórico no qual estão inseridos.

1. Os ambientes amazônicos

Quem se aventura em conhecer a Amazônia tem, numa primeira visão, a impressão de ser ela geograficamente homogênea. Na verdade, a Amazônia constitui-se de dois ambientes naturais bem diferenciados que proporcionam formas diferentes de adaptação dos habitantes: o primeiro ambiente é o da terra firme; o segundo é o da várzea. A terra firme constitui-se em grandes planícies formadas pela terra que não é inundada, e sua altitude varia de 10 a 100 metros sobre o nível do mar. De acordo com A. Porro,³ doutor em Antropologia Social e especialista em etno-história pela USP, essas duas realidades são bem distintas e classificáveis. Diz A. Porro:

³ Cf. PORRO, A. *O povo das águas*. Petrópolis: Vozes, 1996.

Aqui, a espessa floresta tropical cobre solos, em geral, de baixa fertilidade, ácidos e de fragilíssimo equilíbrio ecológico. A floresta é essencialmente alimentada não pelos nutrientes do solo, que são escassos, mas pelo húmus que ela mesma produz por decomposição de suas partes mortas e que ela protege com suas copas contra a violência da chuva e do sol.⁴

A várzea, o outro ambiente, constitui-se daquela região que está sujeita às inundações anuais. Aparece nas duas margens do rio Amazonas e apresenta largura variável chegando a atingir de 15 a 50 quilômetros. Nesses lugares, quando as águas baixam, surgem os grandes barrancos ou barreiras e as restingas, terra própria para o cultivo. Esta realidade favorece muito os habitantes das várzeas, pois, como nota o mesmo autor,

O ciclo biótico da várzea, e conseqüentemente o ciclo anual das atividades de subsistência humanas, não depende, como na terra firme, da alternância de estações seca e chuvosa, mas do regime fluvial. [...] Com a retração das águas, as partes mais baixas da várzea, que geralmente ficam algo afastadas do rio, retêm a fauna aquática em lagos interiores onde ela se concentra, de forma a tornar a caça e a pesca altamente produtivas.⁵

Esta riqueza do ambiente explica as grandes populações encontradas pelos primeiros navegadores nas áreas de várzea, às margens dos rios da Amazônia.⁶ Sobre o número de habitantes na época do descobrimento, Cunha,⁷ segundo Rosenblat, informa, apesar das controvérsias, que as estimativas da população aborígine em 1492 seriam de um milhão para o Brasil todo; uns modestos 500 mil para a Amazônia, segundo Morán; e de 6,8 milhões na Amazônia, Brasil Central e costa nordeste, para Denevan; com a altíssima densidade de 14,6 habitantes/km na área da várzea amazônica e apenas 0,2 habitantes/km para o interflúvio.

Os afluentes desse grande rio só vão ser inteiramente explorados no século XVIII, e alguns deles, como o Juruá e o Purus, na segunda metade do século XIX. Ao longo desses cinco séculos de exploração, a Amazônia ainda não foi totalmente conhecida, encontrando-se áreas ainda inóspitas e estranhas ao homem moderno. Isso demonstra a dinâmica do processo histórico e a plausibilidade de Porro quando diz que “...a época do contato é, portanto, uma sucessão de momentos históricos que se desenrolam no tempo de acordo com o avanço geográfico das frentes de expansão da sociedade neobrasileira”.⁸

2. Os habitantes da Amazônia na época do contato

⁴ Ibid., p. 12.

⁵ Ibid., p. 13.

⁶ Para saber as informações dos primeiros viajantes que descreveram a Amazônia, confira Id., *As crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁷ Cf. CUNHA, M. C. da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M. C. da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.14.

⁸ PORRO, A. *o povo...* p. 9.

Para traçar um panorama do modo de vida das populações indígenas que habitavam a Amazônia e, de modo particular a região do baixo-Tapajós, é preciso seguir as pegadas dos primeiros exploradores através dos relatos deixados, detendo-se nas suas pousadas para ver o que eles viram. Este caminho, não sem atenção, ajudará a captar, nas crônicas às vezes cheias de controvérsias, as informações que interessam. Apresentamos a seguir dois aspectos que parecem indispensáveis.

a) A Província de São João

Conforme a crônica de Frei Gaspar de Carvajal,⁹ Francisco de Orellana, em 1542, descendo o rio Amazonas em direção ao seu delta, ficou maravilhado com a região em todos os seus aspectos, mas principalmente com a multiplicidade dos grupos humanos com os quais mantinha contato. Carvajal, acompanhando Orellana na viagem, ia fazendo a primeira descrição do grande rio e das tribos que viviam às suas margens, deixando um impressionante relato desses povos. Porém, estava longe de conceber, com detalhes verossímeis, a real situação da rica cultura que possuíam.

Orellana e os outros exploradores europeus que vieram após ele encontraram uma região vastamente povoada nas margens dos rios, presumindo-se que tais populações também se fixavam na terra firme, no meio da floresta. Documentos, relatos, mapas e cronistas informam que os desbravadores, com frequência se deparavam com grandes povoados que pareciam cidades, ocasionando os primeiros contatos dos brancos com os índios. Contatos ora pacíficos, ora conflitantes, chegando até aos enfrentamentos violentos, iniciando o extermínio daquelas populações ricas em agricultura - no cultivo da terra -, na cultura, com suas filosofias de vida, sua mitologia, sua religião e sua visão de mundo.

Os grandes povoados formavam blocos, o que sugeriam uma região habitada por nações poderosas que, ao longo dos séculos pré-colombianos, foram se juntando, se mesclando, se adaptando até apresentarem a configuração existente à época do descobrimento que, pelo processo histórico, estavam ainda em evolução. Esses blocos de povos foram chamados por Carvajal de “províncias”, da qual uma das mais populosas era a província de

⁹ Frade dominicano acompanhou Orellana na viagem do Peru ao Atlântico, em 1542. Deixou escrita a crônica: “Relação do novo descobrimento do famoso rio das Amazonas que descobriu por imensa ventura o Capitão Francisco de Orellana desde a sua nascente até ao mar”, que teve sua primeira edição em 1894, em Sevilla. Na pesquisa, a “Relação” consultada foi a tradução de C. Mello-Leitão. Cf. MELLO-LEITÃO, C. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Brasileira, 1941.

São João, localizada entre os rios Madeira e Tapajós.¹⁰ Para Carvajal, esta província tinha seu início no baixo curso do rio Nhamundá e ia até o rio Tapajós, passando pelo rio Trombetas e pelo estreito de Óbidos. Carvajal também percebeu ser uma única e grande província e deu-lhe o nome de São João, por ter sido alcançada no dia 24 de junho.¹¹ Nesta província, as duas faixas ribeirinhas eram pontilhadas de aldeias, vendo-se também povoados recuados pelo interior. Carvajal fala do tamanho, ao dizer que uma patrulha de espanhóis, em uma aldeia, “correu meia légua” e, num determinado momento, reuniu-se um esquadrão de mais de quinhentos índios.

Foi nessa região, mais precisamente na foz do rio Nhamundá, que Carvajal constatou a existência de “grandes cidades” ocupando as duas margens do Amazonas pela terra adentro. Foi aqui também que se deu o famoso combate com os Canuri ou Conduris, aparentemente comandados por mulheres guerreiras, comparadas às “Amazonas”, por associação ideal à mitologia grega. No relato, o cronista informa o acontecimento de um famoso combate com índios que pareciam ser comandados por uma dúzia de mulheres.¹²

O relato mitológico das “amazonas”, de fato, foi feito por um índio aprisionado no alto Nhamundá que afirmava ser a sua chefe ou senhora chamada Coñori, nome que remete aos Conduris que no século XVII foram registrados com esse nome na bacia do Nhamundá e Trombetas. A versão de Carvajal, em Oviedo,¹³ fala de um rio da margem direita e não esquerda, sendo provavelmente o Tapajós, como o rio “das amazonas”. Mas, na verdade, foi na foz do Nhamundá que se presume ter acontecido o fato narrado pelas crônicas. Fato este que serviu de material para o relato mitológico, as coisas maravilhosas: “...e foi servido Deus que, dobrando uma ponta que o rio fazia, víssemos alvejando muitas e grandes aldeias ribeirinhas. Aqui demos de chofre na boa terra e senhorio das amazonas”.¹⁴

¹⁰ Carvajal descreve as províncias de *Aparia* (os Omágua históricos), *Machiparo* (os Aisuari ou Curucirari dos autores seiscentistas), *Omagua* (na verdade, os Jurimagua ou Solimões), *Paguana*, a de *Picotas* (“pelourinhos”, no baixo Uatumã), a dos súditos das Amazonas, no Nhamundá-Trombetas (os *Condurizes*) e os grandes povoados da foz do Tapajós. Cf. CARVAJAL, G. *Relação do novo...* p. 13-79.

¹¹ *Ibid.*, p. 63. Por causa deste acontecimento, o Rio Grande, como era conhecido, passou a ser denominado de o “Rio das Amazonas”, pela alusão feita às mulheres guerreiras.

¹² Carvajal é o primeiro a deixar um depoimento presencial do encontro das Amazonas em terra brasileira, embora outros autores tenham feito relatos de sua presença nas Antilhas, nas Guianas e no Paraguai. Cf. CASCUDO, L. C. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Editora, 1971. p. 17.

¹³ Oviedo fez uma versão da Relação por volta de 1545, na obra *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar oceano*. Madrid, 1851-55. Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 184.

¹⁴ CARVAJAL, G. de. *Relação do novo...* p. 58.

Um século após a viagem de Orellana, Cristobal de Acunã e Maurício de Heriarte¹⁵ dão conta da existência de dois grupos indígenas de alta densidade demográfica na região desta província: os Tupinambá e os Tapajó. Conforme estudos de C. Fausto,¹⁶ acredita-se que até meados do século XVII, houve uma expansão muito grande dos Tapajó e dos Tupinambá em toda a região. Porém, com o constante contato com os brancos e com a ação catequética, houve uma rápida retração desses dois grupos; tanto que em 1690 pouco restava da populosa aldeia situada na foz do rio Tapajós e já não se falava mais dos Tupinambá como etnia.¹⁷

Outro cronista que oferece informações mais precisas dos povos habitantes desta região é o padre alemão João Felipe Bettendorf, primeiro missionário fixo entre os Tapajó, profundo conhecedor da região e autor da sumosa “Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão”.¹⁸ Conforme M. Menéndez, este jesuíta informa dados a respeito dos povos que habitavam a região Madeira-Tapajós. A partir da divisão da região em três territórios, Bettendorf cita os seguintes povos: no território do rio Madeira: Irurize, Paraparixana, Aripuana, Onicore e Torerize; no território intermediário: Patuarana, Tupinambarana, Maraguaze, Andiraze, Curiato e Abacaxi. No território do Tapajós: os Tapajó, Ururucu, Carossiraze e Quaxinaze.¹⁹ Muitos povos que habitavam nos rios acima e nas matas só viriam a ser contatados mais tarde, como é o caso dos Mawé e dos Mundurucu que, a partir de sua expansão, vão emprestar o seu nome a toda a região.

Eram povos diversificados, livres e independentes, em sua evolução histórica natural, em seu processo coerente de encontro interétnico pelo qual passavam - próprio das culturas - viviam e sobreviviam retirando da terra, das florestas e das águas o seu sustento e a matéria prima para a confecção dos instrumentos de caça e pesca, armas de guerra, seus adornos e sua

¹⁵ Missionários Jesuítas que acompanharam Pedro Teixeira na sua viagem de volta do Peru à Belém, no ano de 1639. Cristóbal de Acunã escreveu “Nuevo Descubrimiento del Gran río de las amazonas”, em 1639, no qual descreve o Amazonas e os costumes das tribos ribeirinhas, incluindo os Tapajó. Maurício de Heriarte escreveu “Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Gorupá e Rio das Amazonas”, em 1662. Nesta obra, descreve o Estado do Maranhão e a capitania do Pará, a cidade de Belém, as províncias de Cameté e Gorupá, o rio Tapajós, Madeira e outros. Cf. RODRIGUES, J. H. *História da História do Brasil: historiografia colonial*. 1ª parte. São Paulo: Companhia Editora nacional/MEC, 1979. p. 85.

¹⁶ Cf. FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, M. C. da. (org.) *História dos...* p. 381-96.

¹⁷ Cf. MENÉNDEZ, M. A. A área Madeira-Tapajós. In: CUNHA, M. C. da. (org.) *História dos...* p. 282.

¹⁸ Bettendorf “viveu no Maranhão desde 1661 e conheceu pessoalmente e através de seus companheiros a maioria dos aldeamentos indígenas do Maranhão e da Amazônia. Referem-se especificamente a tribos da Amazônia os livros 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, da sua “Crônica”, escrita entre 1625-1698. Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 183.

¹⁹ Cf. MENÉNDEZ, M. A. *A área madeira-Tapajós...* p. 282.

cerâmica; elementos materiais que caracterizavam sua forte cultura e que mostravam o poder de seu avanço cultural e o desenvolvimento que haviam atingido.

A província de São João, mais tarde, já no século XVIII, passou a ser denominada de Mundurucânia, devido essas terras serem dominadas, em sua grande parte, pela imensa nação dos Munduruku. A. Lima, referindo-se a esse povo, assim o caracteriza: “...famosos índios guerreiros, vigorosos na enfiatura física e na compleição moral; sólidos na estrutura do corpo e na rjeza do caráter”.²⁰ Os Munduruku começam a sua expansão em toda a região compreendida entre os rios Madeira e Tapajós em 1770, mostrando o poder de sua resistência e a força de sua cultura. Atualmente esse povo habita as terras do alto Tapajós, na fronteira do Pará com o Mato Grosso, considerada a Mundurucânia moderna.²¹

M. Menéndez também informa que o primeiro autor a fazer referência aos Munduruku (Mondrucci) no Tapajós foi R. Sampaio. Sampaio informa que os Munduruku, denominados por ele de Maturicus, já hostilizavam os povoados do rio Tapajós desde o ano de 1770.²²

A. de Casal,²³ ao referir-se à Mundurucânia, cita os seguintes povos habitando esta região: Juma, Maué, Pama, Parintintin [Kawahiwa], Mura, Andirá, Arara e Munduruku, que dão nome ao país: cada uma com seu idioma, e todas repartidas em hordas, das quais umas são errantes ainda, outras já têm aldeias fixas onde habitam como os cristãos.

Embora A. de Casal não cite, na área referida estão ainda outros povos conhecidos como os Apiaká, os Tupinambá, e todos os habitantes do rio Tapajós: os Tapajó, os Arapiun, os Borari e outros grupos menores, como: os Tapacurá, os Carary, os Jacaretapiá (Jacareuara ou Jakareguá), os Cuarirana, os Piriquito, os Uapurá, os Sapopé e os Uará-piranga.²⁴

Estes povos desaparecidos com o processo de colonização têm seus traços culturais percebidos nos dias atuais através das feições, do artesanato, das manifestações culturais e

²⁰ LIMA, A. *Amazônia: a terra e o homem*. São Paulo: Editora Nacional, 1990. p. 131.

²¹ O território dos Munduruku está localizado no sudoeste paraense, no município de Jacareacanga, com diversas malocas em quatro rios: Tapajós, Cururú, Cabitutú e rio Das Tropas. Os Frades franciscanos mantêm junto a esse povo, desde 1911, a missão religiosa denominada Cururú.

²² R. SAMPAIO foi ouvidor do estado do Amazonas e deixou muitas informações do vale amazônico e também do rio Tapajós. Cf. MENÉNDEZ, M. A. *A área Madeira-Tapajós...* p. 284.

²³ Cf. CASAL, M. A. do. *Corografia brasílica*. Rio de Janeiro: 1945. Apud MENÉNDEZ, M. A. *A área Madeira-Tapajós...* p. 286.

²⁴ Cf. MENÉNDEZ, M. A. *A área Madeira-Tapajós...* p. 284.

folclóricas e no modo de vida dos ribeirinhos.²⁵ Com relação à religião, os traços também são bem visíveis, informa E. Galvão: “...os elementos ameríndios que integram a religião do caboclo derivam dos povos que habitavam o vale anteriormente à expansão dos portugueses na região”.²⁶

A região da antiga província de São João corresponde hoje ao atual baixo e médio Amazonas onde está situada a região do baixo Tapajós. Região de uma biodiversidade humana e ambiental riquíssima com seus habitantes, seus rios, lagos, ilhas e igarapés.

b) As expedições ao rio Tapajós

De acordo com J. Santos,²⁷ o primeiro navegador estrangeiro a manter contato amistoso com os Tapajó e conseqüentemente com o rio Tapajós, pois também subiu este rio, foi o capitão português Pedro Teixeira que, em 1626, empreendeu uma viagem subindo o Amazonas, numa grande expedição que levava 26 soldados de tropas, grande número de índios e era acompanhado por Frei Cristóvão de São José, frade da província de Santo Antônio, de Portugal, que havia inaugurado uma casa em Belém. Para J. Santos, a presença do frade acompanhando a expedição não estava ligada ao estabelecimento de missões, mas era apenas para prestar assistência religiosa à tropa expedicionária e servir de intermediário com os índios, tornando-os submissos ao conquistador branco. Por ocasião desta viagem teria Pedro Teixeira chegado a Alter do Chão.²⁸

Em 1637, o mesmo Pedro Teixeira empreendeu outra viagem, desta vez com destino ao Peru, cuja missão seria apossar-se das terras e dos povos encontrados, em nome da Coroa portuguesa.²⁹ Os missionários Cristobal de Acunã e Maurício de Heriarte, companheiros de Teixeira na viagem de retorno de Quito ao Pará, testemunham o encontro dos exploradores com os Tapajó. C. de Acunã refere-se ao rio Tapajós, em cujas margens acampava de passagem, a armada de Pedro Teixeira em sua viagem de retorno. Eis a descrição do referido autor:

²⁵ Cf. GALVÃO, E. *Santos e visagens*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1955. Nesta obra, o autor descreve uma comunidade da região do Baixo-Amazonas, nos aspectos históricos, religiosos e relacionamento com os “seres mitológicos”, ressaltando a herança cultural e as implicações resultantes do contato.

²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁷ Cf. SANTOS, J. Os Franciscanos no Rio Tapajós. In: AZZI, R.; BEOZZO, J. O (orgs.) *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 127.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 127.

²⁹ Pedro Teixeira partiu de Gurupá no dia 28 de outubro de 1637, com 70 soldados e 1200 flecheiros e remadores indígenas, perfazendo, com mulheres e escravos, 2000 pessoas, em 45 canoas. Cf. SOUTHEY, R. *História do Brasil*. V. 2. São Paulo: Obelisco, 1965. p. 295.

A quarenta léguas deste estreito desemboca, pela margem sul, o grande e vistoso rio dos Tapajós, que toma o nome da Nação e Província de nativos que vivem em suas margens, que são muito bem povoadas por bárbaros, com boas terras e abundantes mantimentos.

São estes Tapajós, gente de brio, muito temidos pelas nações circunvizinhas porque usam um tipo de veneno em suas flechas, que apenas tirando sangue tiram, sem remédio, também a vida. E devido a isso os próprios portugueses recearam por muito tempo seu contato, desejando conseguir por bem sua amizade. Nunca conseguiram totalmente tal coisa, porque obrigavam, com isso, os nativos a abandonarem seu espaço natural e virem morar entre os índios já pacificados, coisa que sentem muito estes Tapajós.

No entanto, em suas terras recebiam com grande hospitalidade aos nossos, como pudemos experimentá-lo alojados em uma de suas aldeias de mais de quinhentas famílias, onde durante todo o dia não cessaram de vir trocar galinhas, patos, redes, pescado, farinha, frutas e outras coisas, com tanta confiança, que mulheres e crianças não se afastaram de nós propondo que, se os deixássemos em suas terras, com muito prazer poderiam vir os portugueses a povoá-las, que os receberiam e serviriam em paz por toda a vida.³⁰

M. de Heriarte, o outro missionário companheiro de Pedro Teixeira na baixada de Quito para o Pará, cerca de trinta anos depois (1662), escreveu sua obra, assim informando sobre os Tapajó:

Este rio onde estam situados estes Indios Tapajós he mui caudaloso e de apraziveis terras, e clarissimas agoas. Nam he de muito peixe: desce do poente, e desagoa e mette no das Amazonas. O clima desta provincia he quente, de mui boas e alegres terras, capazes para criar muitos gados, vacum, ovelhas, cabras e gado de cerda. Tem muitas serras, e pela falda dellas e por algumas ilhas que tem este rio e o da Amazonas, se póde fazer grandes engenhos de assucar; por quanto as crescentes do rio fructificam todas aquellas terras, em que os Indios fazem suas roças de milho, e fructas e alguma mandioca.³¹

Além desses informantes sobre os Tapajó desta época, que, juntamente com padre F. Bettendorf são consideradas as maiores testemunhas sobre esse povo e a região amazônica em seus vários e múltiplos aspectos, há, também, da mesma época de Bettendorf, a crônica do padre Samuel Fritz que viajou desde o alto Amazonas até o Pará, voltando para os domínios espanhóis em 1691. S. Fritz localiza os grupos indígenas referidos por Bettendorf e outros que posteriormente serão contatados e aldeados.

A nação dos Tapajó dominava toda a região do rio do mesmo nome, cuja aldeia se encontrava em sua foz no encontro com o rio Amazonas. Muitos cronistas e viajantes mantiveram contato com os Tapajó e muitos são os relatos descritivos que poderiam ser

³⁰ ACUÑÃ, C. de. Nuevo descubrimiento del gran rio de las amazonas. In: ESTEVES, A. R. *Novo descobrimento do Rio Amazonas*. Brasil/Uruguai: Embajada de Espanha/OLTAVER S.A., 1994. p. 183.

³¹ HERIARTE, M. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas. In: VERNHAGEN, F. A. de. *História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal*. Tomos III-IV. São Paulo: Melhoramentos, 1962, p. 179-180.

citados aqui, se o objetivo principal fosse aprofundar a história dessa região. Mesmo assim, outras informações da riqueza cultural desses povos, bem como sua localização geográfica e espacial, serão indispensáveis para a compreensão da pesquisa.

3. Os Tapajó

Além das primeiras crônicas já citadas, outras referências de estudos sobre a região podem ser indicadas, destacando-se Arthur Cezar Ferreira Reis e Paulo Rodrigues dos Santos.³² Esses autores procuram responder várias questões e fornecer dados históricos os mais fundamentados possíveis, de modo que se pode hoje contar e recontar a história de Santarém e do Tapajós e de seus antigos habitantes. Destacamos alguns aspectos fundamentais não apenas sobre a origem destas populações, mas também das relações em que elas vão tomando parte.

a) Origem e localização

Instalados na foz do rio de mesmo nome, os Tapajó dominavam as inúmeras ilhas que cortam essa região, onde hoje está situada a cidade de Santarém. Segundo M. A. Menéndez, há um consenso em aceitar que a verdadeira área dos Tapajó era a mesma configurada por Curt Nimuendaju – a baixa tapajônica, ou seja a atual Santarém, o Ituqui com os seus mananciais, Iborari com a Lagoa verde dos Muiraquitãs, o Arapiuns, o Lago Grande do Curuai e todo o triângulo areolado do pontal entre o Tapajós e o Amazonas.³³ A taba ou aldeia principal desta área etno-tecnológica era o grande Tupuiú (T'ipy yú), também chamada Tupaiú (nome da sua enseada escura), situada onde é hoje o bairro da aldeia, em Santarém.³⁴

Os Tapajó eram um povo da família Tupi e se distribuía a leste do Madeira e em toda a bacia do Tapajós, do Xingu e do Tocantins, no extremo leste do Pará até o Maranhão. De acordo com as primeiras notícias históricas, os grupos de língua Tupi se deslocaram em grandes migrações, sendo as últimas em época posterior à chegada dos europeus.³⁵

³² Cf. REIS, A. C. F. *Santarém: seu desenvolvimento histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 198 p.; SANTOS, P. R. dos. *Tupaiulândia*. 2. Ed. Vol I. Belém-PA: Editora Imprensa Oficial do Estado, 1971. 251 p.

³³ O raio de influência dos Tapajó na margem esquerda do rio homônimo estendia-se a uma área de aproximadamente 180 km. Cf. MENÉNDEZ, M. A. *A área Madeira-Tapajós...* Nota 01. p. 295.

³⁴ Cf. SANTOS, P. R. dos. *Tupaiulândia...* 106.

³⁵ Cf. FAUSTO, C. *Fragments de história...* p. 381ss.

A. Roosevelt³⁶, arqueóloga norte americana que tem pesquisado a arqueologia amazônica, informa, através de pesquisas e escavações nos arredores de Santarém, precisamente no lugar chamado Taperinha, a descoberta e identificação de sambaquis³⁷ compostos de toscos artefatos de sílex, laminados por percussão, indicando que houve, nas terras dos Tapajó, no início do segundo milênio, o desenvolvimento de uma cultura muito avançada. Essas populações são considerados os antepassados dos Tapajó. Nessas elevações de conchas, que eram uma espécie de lixão, foram encontrados lascas utilizadas, raspadores, gumes, cinzéis e outros utensílios. O conjunto contém também machados, pedras de quebrar nozes, moedores, alisadores e utensílios de ossos e chifres.³⁸

Esses sambaquis apresentam rara cerâmica avermelhada com tempero de saibro sendo a marca dessa cultura, com vasos em forma de taça com gargalo e estatuetas mostrando atividades diárias. Para a pesquisadora, as únicas formas resumem-se a cuias abertas de base arredondada e bordas cônicas, arredondadas ou quadradas, com incisões curvilíneas e retilíneas nas bordas.³⁹

P. M. Tonucci⁴⁰ informa que substâncias orgânicas, como cinzas ou palhas e minerais, como quartzo, hematite, feldspato e mica, eram misturadas à argila com a finalidade de melhorar a consistência da massa. Para A. Roosevelt, esta cerâmica, “Meticulosamente datada, trata-se da mais antiga cerâmica conhecida das Américas”.⁴¹ Há também sambaquis na região dos Tapajó e baixo Amazonas, como os no Paricatuba, a oeste de Santarém, e na região do Lago Grande da Franca, a oeste da foz do Tapajós.

Além dessas descobertas, P. M. Tonucci informa ainda que no trecho entre Santarém e Taperinha existiam verdadeiras cidades cobrindo centenas de hectares, com caminhos e construções de pedra e madeira. Da mesma forma, “...canais de irrigação testemunham a existência de agricultura bem organizada.”⁴²

Outra grande novidade é a levantada por Roosevelt ao afirmar que as populações que habitavam ao longo dos principais braços e deltas dos rios evidenciam o que os antropólogos

³⁶ Cf. ROOSEVELT, A. C. Arqueologia amazônica. In: CUNHA, M. C. da. (org.) *História dos...* p. 53-86

³⁷ Sambaquis

³⁸ Cf. ROOSEVELT, A. C. *Arqueologia...* p. 63.

³⁹ Cf. Idem., p. 63.

⁴⁰ Cf. TONUCCI, P. M. *Povos selvagens*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 55.

⁴¹ ROOSEVELT, A. C. *Arqueologia...* p. 63.

⁴² TONUCCI, P. M. *Povos...* p. 55.

chamam de cacicados, ou seja, sociedades complexas, expansionistas, mantidas com uma organização hierarquizada e um modo de subsistência baseada na colheita intensiva de roças e fauna aquática.⁴³

As aldeias da foz do Tapajós eram verdadeiras cidades com cerca de 10 mil habitantes. Seus mercados eram famosos, onde se encontrava de tudo, desde cestaria até animais domesticados, como patos e perus.⁴⁴ Os excedentes da produção, como milho e arroz selvagens, eram comercializados nos mercados. A base da alimentação, ao contrário de outros povos, era o milho e não a mandioca, como constatou Carvajal.⁴⁵

Os antigos habitantes costumavam conservar o corpo de seus chefes mumificados e era exposto à veneração pública em determinadas festas. Os sacerdotes eram sustentados pela comunidade. Cada aldeia tinha de vinte ou trinta casais e um chefe que governava a todos. Depois, havia um Principal que tinha o comando sobre todos e era muito obedecido.⁴⁶ Os Tapajó demonstravam certa organização e tudo indica que encaminhavam-se para um tipo de sociedade urbana, se não fosse o extermínio ocorrido logo nos primeiros contatos com os colonizadores.

Os relatos que descrevem os Tapajó à época do descobrimento são controversos. Apesar disso,⁴⁷ o mais famoso é o de Carvajal que, ao chegar à foz do rio Tapajós e deparando-se com a grande população, admirou-se, pois “...cada hora havia mais gente, tanto que o rio andava coalhado de pirogas, isto porque estávamos em terra muito povoada.”⁴⁸

Outra expedição de contato com os Tapajó foi a de Aguirre⁴⁹ que, de acordo com R. Southey, entrou no Amazonas pelo Ucaiali e pelo Gualaga, chegando a Belém. Com essa viagem, confirmou-se a possibilidade de se percorrer o curso do Amazonas, cerca de 3 mil milhas, do Peru à sua foz.⁵⁰ Segundo A. Porro, em 1561 Aguirre acampou durante quinze dias num povoado grande na margem direita, um pouco abaixo de Óbidos, a que foi chamado de

⁴³ Para esta arqueóloga, “Em um ou dois séculos de conquista as sociedades complexas e suas populações desapareceram completamente da maior parte das várzeas, e nada, mesmo remotamente parecido, pode ser encontrado nas atuais sociedades indígenas da Amazônia.” ROOSEVELT, A. C. *Arqueologia...* p. 71.

⁴⁴ Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD, 2000. p. 35.

⁴⁵ Cf. CARVAJAL, G. de. *Relação do novo...* p. 70.

⁴⁶ Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 30.

⁴⁷ Cf. Id., *As crônicas do...* p. 72.

⁴⁸ CARVAJAL, G. de. *Relação...* p. 72.

⁴⁹ Esta viagem foi relatada por quatro de seus soldados, sendo o mais famoso o do Capitão Altamirano e se encontra no “*Compêndio y Descripción de las Indias Occidentales*”, de Antônio Vazques de Spinosa. Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 45...

⁵⁰ Cf. SOUTHEY, R. *História do Brasil...* p. 294.

enxárcia. Ao que tudo indica, tratava-se da grande aldeia dos Tapajó, embora as fontes chamem os seus habitantes de Aruaquinas. Segundo os viajantes, os Tapajó usavam flechas envenenadas e eram antropófagos. Mantinham casas de adoratório para seus ritos e sacrifícios com pinturas reproduzindo o sol e a lua respectivamente associados a figuras de homens e mulheres.⁵¹

b) As missões do rio Tapajós

Os primeiros missionários a chegarem à Amazônia foram os franciscanos da Província de Santo Antônio, ainda quando os portugueses tomavam contato e firmavam o pé para a conquista definitiva. A Companhia de Jesus só veio posteriormente, em 1653, ampliando a base espiritual da conquista. Os jesuítas visitaram primeiramente os rios Tocantins e o Xingu. Depois, em 1659, seguiram para o Tapajós.⁵²

As missões no rio Tapajós tiveram as mesmas características das missões de todo o restante da Amazônia. A primeira a ser instalada foi a missão de Nossa Senhora da Conceição do Tapajós, localizada na antiga aldeia dos Tapajó, onde hoje está situada a cidade de Santarém. Esta missão foi fundada em 1661⁵³ pelo padre jesuíta Felipe Bettendorf. Bettendorf, primeiro missionário estável enviado pelo então superior padre Antônio Vieira encontrou na aldeia uma população numerosíssima, como afirma em sua Crônica:

De Gurupatiba [Monte Alegre] fomos (sic!) para os Tapajós, onde havia de fazer minha residência, conforme a ordem do Padre Subprior e visitador Antônio Vieira. Lá chegamos depois das festas do Espírito Santo, e fomos recebidos dos indios daquela populosa aldeia com grande alvoroço e alegria, levaram-nos para uma casinha de palmas, que não tinha mais commodo que uma varandinha com dois limitados cubículos, e à ilharga uma choupanazinha para dizer Missa.⁵⁴

Outras missões fundadas ao longo do rio Tapajós foram: a de São José dos Maitapus, em 1722, a dos Iburari, em 1723, a de Nossa Senhora dos Arapiuns, em 1723 e a de Santo

⁵¹ Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 59.

⁵² LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. tomo III. Rio de Janeiro; Lisboa: Instituto Nacional do Livro; Portugal, 1943. p. 357-358. Pe. Antônio Vieira já havia visitado o Tapajós no primeiro semestre de 1659, antes da implantação da Missão que aconteceu no ano de 1661, permanecendo pouco tempo por motivo de doença. Voltando para Belém, enviou os padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch, chegando na aldeia dos Tapajó no dia 31 de maio de 1661. Um mês depois, chegou Pe. Bettendorf com o Ir. Sebastião Teixeira, para iniciar a catequese e fundar a missão.

⁵³ Estudos recentes demonstraram a data 22 de junho de 1661 como o dia do estabelecimento da missão e data oficial da fundação de Santarém, de acordo com a lei municipal n. 9.270, de 2 de julho de 1981 Cf. MACEDO, E. J. *O Município de Santarém: sua história, seus encantos*. Santarém-PA: Grafórmula, 2002. p. 59.

⁵⁴ BETENDORF, J. F. *Chronica da missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. p. 158. Apud. REIS, A. C. F. dos. *Santarém: seu desenvolvimento histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 29.

Inácio, em 1740. Taparajó-Tapera - a atual Aveiro - é citado em Arthur Reis sem, porém, ser associada à alguma data ou definida se era missão ou não.⁵⁵ Em Santa Cruz, chamada de a Nova, onde existia uma aldeia, sem ser, porém, uma missão, também havia jesuítas, por ser um local de leigos ou núcleo de colonos.⁵⁶

Nas missões, os indígenas eram colocados em aldeias comuns, através das reduções, sendo nivelados por um só padrão lingüístico e cultural. Para se livrar do empecilho lingüístico que atrapalhava a convivência e a catequese, a língua tupi acabou sendo imposta e transformada na Língua Geral tupi. Na Amazônia, essa língua recebeu o nome de Nheengatú, tornando-se a língua utilizada nas transações comerciais e falada nas vilas e povoados até o início do século XIX, quando chegaram os imigrantes nordestinos e os missionários salesianos, difundindo mais fortemente o português. Com a imposição da Língua Geral facilitou a catequese, mas favoreceu a perda de muitos traços culturais dos povos aldeados. Vários grupos adotaram a nova língua em detrimento da sua própria.

A implantação das missões visava não somente a conversão dos índios, mas tinha outro objetivo bem definido, pois a aldeia, transformada em missão, “...passava a servir de cabeça-de-ponte para a penetração a longa distância”⁵⁷

Com o aumento dos conflitos entre colonos e missionários, por causa da instalação das missões, os jesuítas foram expulsos da região do Tapajós no ano de 1759. Com a expulsão, alguns religiosos, por amor ao serviço apostólico, ingressaram no clero secular e permaneceram à frente de suas antigas missões, tornadas paróquias. Porém, como informa J. Santos, pouco tempo depois, “...o imenso rio Tapajós estava desassistido de padres”.⁵⁸ Nem mesmo o período áureo da borracha conseguiu manter o movimento apostólico na região, pois as missões, transformadas em paróquias, vilas ou lugares, estavam em plena decadência, o que fez com que Frei Egídio de Garesia praticamente começasse tudo de novo, aproveitando as pequenas comunidades indígenas estabelecidas à margem do rio.⁵⁹ Mais tarde, já no século XIX, há notícias que este frade atendia também as aldeias de Curi e Ixiúba, Santa Teresa e Maloca Nova, todas integradas por Mawé e Munduruku.⁶⁰

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 33. 34.

⁵⁶ Cf. MENÉNDEZ, M. A. *A área Madeira-Tapajós...* p. 289.

⁵⁷ REIS, A. C. F. dos. *Santarém...* p. 31.

⁵⁸ SANTOS, J. *Os franciscanos...* p. 128.

⁵⁹ Frade capuchinho enviado ao Tapajós pelo bispo de Belém Dom José Afonso de Moraes, no ano de 1844. Pelo esforço e dedicação, pode ser considerado como o missionário pioneiro do rio Tapajós.

⁶⁰ Cf. SANTOS, J. *Os franciscanos...* p. 129.

À margem do Lago Grande de Vila Franca foram aldeados os Cumaru e Arapiun, aldeia que na época de Pombal passou à categoria de vila. Apesar do intenso trabalho missionário no Tapajós, os jesuítas não fizeram, nesse rio, longas entradas, não passando do setor das cachoeiras, explorando-o e a seus afluentes, porém, em todas as direções.⁶¹

As missões tiveram sua importância histórica não somente para a povoação da Amazônia, mas também para a sedimentação de uma cultura regional marcada profundamente pela catequização dos jesuítas. Além disso, serviram de referência para o surgimento da maior parte dos povoados e cidades da região.

4. A formação dos ribeirinhos do baixo Amazonas e Tapajós

Muitos aspectos contribuíram decisivamente para a formação cultural dos ribeirinhos de atualmente. Marcados por fortes influências externas e ações combativas do seu modo de ser e agir, as populações da Amazônia tiveram suas tradições culturais autóctones sendo substituídas por novos traços culturais provenientes dos colonizadores e de imigrantes que para a região se deslocaram a partir da ocupação sistemática. A análise de alguns desses aspectos fornecem os elementos necessários para a compreensão das transformações ocorridas.

a) A ocupação sistemática da Amazônia

Com o propósito de tomar conhecimento da presença de espanhóis, franceses, holandeses e ingleses que se apoderavam e exploravam a Amazônia desde o primeiro século da descoberta, ameaçando o domínio português, foi enviada uma expedição à foz do Amazonas, como bem informa a narrativa da fundação da Vila de Nossa Senhora do Belém do Grão-Pará, no dia 12 de janeiro de 1616, por Francisco Caldeira Castelo Branco, escrita por A. Pereira.⁶² Nos escritos, este autor descreve o rio, a fertilidade de suas terras em madeiras e refere-se à existência de franceses, ingleses e holandeses negociando com os indígenas. O objetivo principal da expedição era “...saber o que havia no cabo do norte...”, conforme ordem do governador geral do Brasil Gaspar de Sousa.⁶³

⁶¹ Cf. LEITE, S. *História da Companhia...* p. 365.

⁶² Cf. RODRIGUES, J. H. *História da História...* p. 26.

⁶³ *Ibid.*, p. 26.

A partir da fundação das vilas de Belém e de Gurupá, esta última um antigo forte holandês, as incursões portuguesas de cunho extrativista na área do Madeira-Tapajós vão ser intensificadas, porém sem estabelecimentos fixos.⁶⁴ Somente com a construção dos fortes ao longo do Rio Amazonas e afluentes e a instalação das missões, é que tem início a exploração de forma sistemática na Amazônia, com a participação fundamental dos indígenas. Essa primeira fase de contato é fortemente caracterizada pela resistência indígena e conseqüente escravização e, em casos mais conflitantes, total dizimação. A Amazônia, nessa época, já era vista como o grande quintal repleto de riquezas que deveriam ser absolvidas e exploradas pelas metrópoles colonizadoras.

Por conta desse processo brutal de colonização a Amazônia teve um rápido despovoamento. Samuel Fritz, em 1691, subindo o rio Amazonas em direção às missões, registrou o despovoamento de grande parte de suas margens. Das outrora províncias dos Tapajó, Conduri, Tupinabarana e Arawak, eram agora quatorze dias de viagem “sem povoado nem gente”.⁶⁵

À medida que iam acontecendo os despovoamentos, novas formas de restabelecimento demográfico entravam em ação. A. Porro,⁶⁶ analisando essas formas, distingue dois movimentos: o de acomodação, ou seja, as tribos que antes da ocupação européia pressionavam os povos ribeirinhos e eram por estes mantidos à distância, agora têm o caminho livre para utilizarem os recursos abundantes da várzea; e os descimentos, isto é, a descida dos povos do interior das terras firmes para as margens dos rios, resultado da ação missionária, ora cooperando, ora concorrendo com a sociedade civil e suas tropas de resgate. No rio Tapajós, esses dois aspectos da colonização portuguesa estavam muito presentes: primeiro, pela existência de muitos povos habitando as suas margens; e segundo, pela instalação de cinco missões e de lugares leigos, intensificando os contatos.

⁶⁴ O forte do Presépio e a vila de Belém são os marcos do domínio português da Amazônia. A partir desses locais a Amazônia passou a ser percorrida por vários grupos: os sertanistas em busca de especiarias comercializadas pela metrópole; as expedições oficiais e sertanistas que visavam assegurar o domínio português contra ingleses, holandeses e espanhóis; as tropas em busca do índio cativo; e os missionários que arrebanhavam indígenas para catequizá-los. Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 160.

⁶⁵ Samuel Fritz, missionário muito estimado entre os índios Omágua, do Alto Amazonas, passou 22 meses no Pará, negociando a posse das terras missionárias aos espanhóis. Em julho de 1691 voltou para suas missões, deixando no seu “Diário”, valiosas informações e mapas do rio Amazonas e Maranhão. Cf. RODRIGUES, J. H. *História da história...* p. 32.

⁶⁶ Cf. PORRO, A. *O povo...* p. 65-66.

Quanto às expedições, não é possível dizer de forma precisa o seu número e o número de cativos que estas produziram, nem tampouco o número daqueles que morreram nos confrontos e pelas epidemias provocadas pelas formas desumanas com as quais as populações eram tratadas. Entretanto, sobre o número de incursões feitas ao baixo Amazonas, A. Porro elenca, de 1651 a 1721, um total de dezoito.⁶⁷

Com essa presença maior do branco representada pelos buscadores de drogas e de escravos e pela ação dos missionários, alguns grupos são obrigados a uma aproximação ainda que forçada, como é o caso dos Tapajó que, após um contato cruento, estabeleceram um intercâmbio baseado na troca de escravos, como informa o cronista Cristóbal de Acuña, na baixada da expedição de Pedro Teixeira de Quito ao Pará, em 1639. Acuña, ao chegar à foz do Tapajós, encontrou a tropa de Bento Maciel, filho de Bento Maciel Parente, preparando-se para ir à caça de índios naquele rio.⁶⁸ Bento Maciel Parente, conforme Southey,⁶⁹ foi nomeado capitão-mor do Pará sendo, juntamente com Assis Aranha de Vasconcelos, um dos primeiros a subir o Amazonas até Gurupá. Prezias e Hoornaert⁷⁰ afirmam que Bento Maciel teria matado ou escravizado mais de 50 mil índios e fora recompensado pelo rei de Portugal com uma sesmaria, a capitania do cabo do norte, hoje estado do Amapá. Os indígenas do Tapajós, mesmo conhecendo a escravização e a exploração do trabalho, jamais tiveram uma intensidade tão grande em tempos pré-colombianos.

b) Os Resgates e os Descimentos

Tendo os exploradores conhecido e mantido contato com os povos habitantes da região Madeira-Tapajós, intensificaram-se as incursões portuguesas em busca de riquezas (drogas do sertão) e a captura de escravos (resgate), bem como o estabelecimento de missões, por meio dos descimentos, coordenadas pelos padres jesuítas, carmelitas e franciscanos, ordens religiosas que desempenhavam essa missão na Amazônia.⁷¹

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 62-63.

⁶⁸ Bento Maciel foi um dos responsáveis pela dizimação dos Tapajó. Suas expedições de captura desses índios, seguidas à expedição amistosa de Pedro Teixeira em 1626, eram violentas e exterminadoras. Cf. REIS, A. C. F. dos. *Santarém...* p. 19.

⁶⁹ Cf. SOUTHEY, R. *História do Brasil*. V. 2. São Paulo: Obelisco, 1965. p. 99-100.

⁷⁰ Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 159.

⁷¹ A presença do português resultou na ampliação do território, na fundação de vários núcleos urbanos, como fortificações e missões ao longo dos rios. Mais tarde, para evitar conflitos, o rei dividiu a Amazônia entre as ordens religiosas, da seguinte forma: os jesuítas com a calha sul do Amazonas e a calha norte com os mercedários, franciscanos e carmelitas. Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 160.

As incursões eram os resgates, ou seja, expedições feitas por portugueses oficiais ou particulares pelo rio acima, com o objetivo claro de coletar as drogas do sertão e aprisionar índios para serem escravizados pelos colonos, e os descimentos, isto é, aquelas expedições realizadas pelos missionários e consistia na remoção de grupos indígenas de suas aldeias para reabastecer as aldeias cristãs e as missões, esvaziadas pela alta mortalidade causada por epidemias e fugas por causa do medo da escravização. Os resgates e os descimentos realizados a partir de meados do século XVII, colaboraram para o processo de genocídio, depopulação e as transformações culturais pelas quais os povos do Tapajós iriam passar.

c) Os “neo-indígenas”

Em 1750, através do acordo entre Portugal e Espanha denominado Tratado de Madri e intermediado pelo diplomata Alexandre de Gusmão, a Espanha ficou com a região do rio da Prata, recuperando a Colônia do Sacramento, e Portugal ficou com a Amazônia e a área dos sete povos das Missões localizada no estado do Rio Grande do Sul.

Como primeiro ministro do Rei e responsável pela administração ficou o Marquês de Pombal, cuja política visava principalmente a Amazônia, pois a coroa portuguesa pretendia impor seu domínio nessa região. Para isso, criou a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que dominou o comércio das drogas do sertão, tirando-o das mãos dos missionários, iniciando o conflito entre a administração colonial e os missionários. O atrito maior com os missionários se deu com a publicação do “Diretório dos Índios”, em 1758, com o objetivo de acabar com as diferenças culturais e com o trabalho missionário, substituindo estes no controle das missões pelos diretores leigos, nomeados pelo governador Mendonça Furtado, irmão de Pombal.⁷² Com isso, os jesuítas perderam o controle das missões e foram expulsos um ano depois. Para os aldeados, essa mudança foi causa de maior escravização e exploração, além de ser fator acelerador do processo de depopulação e perda da identidade indígena.

Com o Decreto de Pombal, as aldeias e antigas missões foram elevadas à categoria de vilas ou lugares, recebendo nomes das cidades de Portugal, e passaram à administração civil

⁷² Para E. Hoornaert, a questão da mão-de-obra indígena e não apenas a riqueza, como comumente se acredita, foi a causa da expulsão dos jesuítas. Os missionários haviam se afastado de uma das leis básicas do capitalismo, que era a lei da divisão do trabalho e da exploração pelo trabalho, pois os jesuítas defendiam o direito básico dos índios, ou seja, o direito a não ser explorado economicamente por outro. Cf. *A Igreja no Brasil – colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 48-49.

ou ao clero secular.⁷³ As línguas nativas foram proibidas e o Português se tornou língua oficial e obrigatória. O objetivo maior de Pombal era manter os aldeamentos e administrar o trabalho indígena, o que tornou mais difícil a ação dos missionários em décadas posteriores, sobretudo dos carmelitas e franciscanos.

O processo histórico de contato com os indígenas através das tropas de resgate e os descimentos no trabalho missionário resultou numa outra “...realidade etnográfica substancialmente distinta da que havia sido observada pelos primeiros exploradores quinhentistas...”,⁷⁴ pois, com o desaparecimento de muitos povos que viviam rio acima e pela substituição por novos contingentes indígenas que foram descidos das matas e dos afluentes para as missões, dois novos aspectos surgiram e devem aqui ser assinalados: o primeiro, trata-se do desaparecimento quase total da cultura autóctone de alguns povos habitantes do Tapajós que não foi restituída pelo motivo da integração de outros povos de cultura diferente, ou totalmente dizimados, caso dos próprios Tapajós; o segundo aspecto corresponde à formação de uma nova população que A. Porro chama de “neo-indígena”, inserido na sociedade colonial e marcado pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal.⁷⁵ Essa nova camada social, tendo assimilado técnicas essenciais para a sobrevivência, vai se constituir nos tapuios ou caboclos, em cuja formação também participaram a população branca e os mamelucos da região.

Identificada como caboclos, essa nova camada social vai se constituir nos atuais ribeirinhos das comunidades e vilas do rio Tapajós e, conseqüentemente, da Amazônia em geral. Vaz informa que alguns autores, como E. Parker, chama esse processo de “caboclicização” e teria ocorrido entre 1800 a 1850, quando se instalou na região o comércio aviador.⁷⁶ Porém, esse processo iniciou, na verdade, com os primeiros contatos feitos pelo homem branco.

O comércio aviador foi outro grande fator que muito contribuiu para a formação dos ribeirinhos. Era o modelo característico da época da borracha. Este comércio se caracterizava pela existência de um posto comercial comandado por um patrão, onde o ribeirinho vendia

⁷³ As cinco missões receberam os seguintes nomes: Tapajós: Santarém; Iburari: Alter do Chão; Nossa Senhora dos Arapiun: Vila Franca; Santo Ignácio: Boim e São José Matapuz: Pinhel.

⁷⁴ PORRO, A. *O povo...* p. 37.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁷⁶ E. Parker refletiu esta realidade a partir do processo de transformação que os indígenas sofreram na Amazônia. Seu estudo compreende o período de 1615 a 1800. Cf. VAZ, F. A. *Ribeirinhos da Amazônia: Identidade e Magia na Floresta*. In: *Revista Cultura Vozes*, n. 2, ano 90, volume 90, março/abril de 1996. p. 52.

seus produtos e comprava mercadorias.⁷⁷ Esta fase da história dos ribeirinhos do Tapajós é bem marcante pelo fato da existência de muitas árvores seringueiras nativas na região e ainda pela existência de uma mão-de-obra abundante que podia ser utilizada, colaborando para a intensificação do trabalho nos seringais. Atualmente, muitas famílias ainda vivem dessa atividade extrativista na região que, ajudado pelos incentivos governamentais, demonstra um novo florescimento.

Ao processo de aculturação que as populações da Amazônia estavam passando nessa época vão se juntar outros acontecimentos históricos decisivos na constituição dos ribeirinhos que sedimentarão uma cultura voltada para a relação profunda com a natureza, numa busca frenética de sobrevivência e na resistência frente às constantes modificações provocadas pelas intervenções externas.

II. A época pós-pombalina

Esta época, demarcada historicamente aqui a partir da segunda metade do século XVIII até o início do século XX, é profundamente caracterizada pelas transformações ocorridas por causa da ação do ministro português Marquês de Pombal e pelos movimentos políticos e econômicos registrados na Amazônia, o que demonstrou, em determinados aspectos, certa unidade cultural e territorial.

Em vista da fundamentação do estudo e a fim de uma maior compreensão do processo histórico desta época no tocante à formação cultural das populações estudadas, é condição *sine qua non* referir-se à Cabanagem e à época da borracha como acontecimentos decisivos para a configuração sócio-política e cultural dos ribeirinhos atuais. Vejamos, a seguir, aspectos relevantes desta época.

1. A Cabanagem⁷⁸

A revolta da Cabanagem pode ser caracterizada por dois momentos, sendo o primeiro marcado pelo início dos conflitos na cidade de Belém e o segundo pela interiorização do movimento, forçado pela repressão violenta das tropas legalistas na capital. Esse segundo momento é mais importante para o estudo, pelo fato de tais conflitos atingirem a região do

⁷⁷ Cf. Ibid., p. 52.

⁷⁸ Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil Indígena...* p. 172ss. Sobre tudo para a primeira fase da revolta. Confira também DI PAOLO, P. *Cabanagem, a revolução popular da Amazônia*. Belém: Cejup, 1990.; MOREIRA NETO, C. *Índios na Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1998.

Tapajós. Para a compreensão desse movimento dois aspectos são aqui relevantes: as causas que levaram ao início do conflito e a ação revolucionária no Tapajós.

a) O início dos conflitos

A Cabanagem caracteriza-se por um movimento popular de cunho revolucionário contra o domínio português e a exploração causada por estes sobre os colonos e indígenas em todo o território da Amazônia. O movimento deu-se na década de 1830 e envolveu a província do Grão-Pará, que compreendia os estados do Pará e do Amazonas. Nessa época, a província contava com uma população de pouco mais de 80 mil habitantes - sem incluir a população indígena não aldeada -, sendo que de cada cem pessoas, quarenta eram escravos indígenas, negros, mestiços ou tapuios, isto é, indígenas que moravam nas vilas.⁷⁹

A repressão a esse movimento foi tão grande que cerca de 40% da população da Província do Grão-Pará, entre 1832 a 1840, foi morta pelas tropas legalistas, a serviço do governo imperial. Entre as vítimas, estava em grande parte a numerosa população de índios desaldeados, chamados de Tapuios, e mestiços (cafuzos e mamelucos), que formavam a maior parte da população amazônica. Dos grupos indígenas mais atingidos, destacam-se os Mawé e os Mura. Os Mawé, que por volta de 1810 tinham uma população em torno de 20 mil, em 1862 estavam reduzidos a 5.657 pessoas. Dos 50 mil índios Mura que havia em 1826, em 1847, segundo informações do viajante italiano Osculatti, não passavam de alguns milhares dispersos pelo médio Amazonas.⁸⁰

As causas que levaram a essa revolta são muitas: por um lado, os indígenas e os tapuios, com a independência do Brasil, esperavam ter seus direitos reconhecidos e não serem mais obrigados a trabalhar como escravos nas roças e manufaturas dos aldeamentos. Por outro lado, os escravos negros queriam a abolição da escravatura e os profissionais liberais nacionalistas e parte do clero lutavam por uma independência mais efetiva que afastasse os portugueses e ingleses do controle político e econômico. Diante dessas forças políticas, o restante da população, constituída de mestiços e homens livres, animada pelas idéias de liberdade, participou do movimento, dando-lhe um conteúdo mais amplo e mais radical.⁸¹

⁷⁹ Cf. PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 173.

⁸⁰ Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana, 2001. p. 44-45.

⁸¹ PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 173.

A grande rebelião popular iniciada no ano de 1833 teve origem num movimento de contestação, ocorrido dez anos antes e que havia sido sufocado com muita violência. Tal movimento foi chamado de “rebelião do navio Palhaço”. O conflito acirrou-se com a nomeação do novo presidente da Província, Lobo de Sousa, aumentando o descontentamento que dominava não só Belém, mas todo o interior do Pará. Belém era a principal cidade da Amazônia e contava com 24 mil habitantes. Porém, dispunha de um grande centro comercial por onde se exportava cravo, salsa, fumo, cacau e algodão.

Entre os grandes líderes da revolta de 1823, acontecida uma década antes do início da Cabanagem, e duramente reprimida estava o cônego João Batista Campos, que se tornou mais uma vez o porta-voz dos descontentes, principalmente da Igreja e dos profissionais liberais. A guarda municipal, por sua vez, era conscientizada por um de seus membros, Eduardo Angelim, que denunciava, sobretudo, os agentes secretos infiltrados em toda parte.

As manifestações de rua aumentaram a partir de 1834, com reação por parte do governo, prendendo as lideranças. Batista Campos, Angelim e outros líderes refugiaram-se na fazenda de Félix Clemente Malcher, onde já se encontravam os irmãos Vinagre. Ali foi planejada a resistência armada.

Após a morte de Batista Campos e a rebelião do destacamento militar de Abaeté em protesto contra a perseguição feita a Eduardo Angelim, o grupo se articulou em quatro frentes e atacou Belém. Com a adesão de guarnições de Belém, a vitória foi total. O presidente da Província, Lobo de Sousa, e o comandante das tropas portuguesas foram mortos e os revoltosos soltos. Malcher foi aclamado presidente da província. Iniciava-se o primeiro governo cabano. Com a morte de Clemente Malcher firmaram-se as lideranças mais combativas, como os irmãos Antônio e Francisco Vinagre e Eduardo Angelim. A 20 de fevereiro de 1835 foi aclamado presidente da Província Francisco Vinagre, que tentou organizar a revolução. Procurou colocar ordem na capital, ao reestruturar a guarda municipal e prometeu eleições.

Através de um acordo de Francisco Vinagre com o governo central, que havia mandado a Belém uma esquadra com cerca de seiscentos homens, o novo presidente da província, Manuel Jorge Rodrigues foi aceito. Francisco Vinagre foi considerado traidor dos anseios dos cabanos. Antônio Vinagre e Angelim, não concordando com o acordo, refugiaram-se no interior. Reorganizaram suas forças e voltaram a atacar Belém à frente de

três mil homens. Após nove dias de lutas, Belém voltou a ficar sob o controle dos cabanos. Com o desaparecimento de Francisco Vinagre, morto em combate, assumiu o governo provincial Eduardo Angelim, com apenas 21 anos de idade.

Os cabanos exigiam a libertação dos escravos, o que não aconteceu porque Angelim era casado com uma fazendeira. Muitos resolveram promover a abolição por conta própria. Houve muito saque e muitas mortes nos três dias de comemoração pelas ruas da cidade.⁸²

Durante a guerra, as plantações foram abandonadas e a carne que vinha da ilha do Marajó foi bloqueada pelos navios da marinha. A fome em Belém era muita e tornou-se o novo inimigo dos cabanos. Sem estrutura e organização, os problemas aumentaram. A falta de comida estimulava as intrigas e as divergências. Em abril de 1836, chegava a Belém um novo governador, acompanhado de um grande número de soldados, mercenários estrangeiros e criminosos soltos das prisões do sul e do nordeste. Angelim e os cabanos fugiram para o interior, onde a resistência continuou. Com a fuga dos cabanos para o interior e a continuação da resistência, tem início a segunda fase da revolução, na qual a região do Tapajós foi palco de conflitos e sua população fortemente afetada por este momento histórico.

b) A Cabanagem no Tapajós⁸³

O movimento da cabanagem na região do baixo Amazonas e Tapajós contou com a participação de muitos indígenas, principalmente os Mawé, os Mura e os Munduruku.. Os Mawé lideraram a revolução em Parintins e em Tupinambarana, atacando Luzéa e matando trinta soldados do destacamento militar e os moradores portugueses do lugarejo, transformando a vila em reduto cabano.

No Tapajós, os Munduruku participaram de forma intensa. A ação dos cabanos aconteceu em Santarém, na Vila Franca, no Cuipiranga (Arapiuns), em Pinhel e em outras vilas da região. A partir de Cuipiranga, os cabanos atacaram e dominaram a vila de Santarém, no mês de março de 1836. Porém, em outubro do mesmo ano, chegou a esquadilha enviada pelo general Andréa, expulsando os cabanos para Alter-do-Chão, Cuipiranga e outros lugares.

⁸² Ibid., p. 176.

⁸³ Tema que necessita de um maior aprofundamento por parte da comunidade acadêmica. Confira o testemunho de H. W. Bates, escrito 13 anos após a ocupação de Santarém, quando de sua estadia nesta vila, nos anos de 1849 a 1853, citado em MACEDO, J. E. *O município de Santarém...* p. 79-80.

O lugar Cuipiranga, centro de resistência dos cabanos, entretanto, só foi totalmente tomado em julho de 1837.⁸⁴

Com o fim da revolta tem início a repressão violenta em toda a província, onde qualquer denúncia bastava para alguém ser considerado cabano e, em seguida, morto. Para Vaz Filho,⁸⁵ com o esvaziamento das vilas e dos lugarejos no Tapajós, devido a repressão e perseguição, aconteceu a “...continuação do processo de depopulação e deculturação...”, fazendo surgir muitas comunidades, com a fuga dos nativos das vilas para as áreas mais desabitadas.⁸⁶

Houve um número muito grande de mortos em toda a província. Dos 80 mil habitantes, foram mortos cerca de 30 mil. Na região do Tapajós, onde em 1820 havia 30 mil indígenas, quarenta anos depois só restavam 3 mil.⁸⁷

Em 1839, o governo do Rio de Janeiro, diante da insistência dos cabanos em continuar a luta, resolveu anistiar os líderes revolucionários, exceto os que cometeram homicídio e os dois chefes, Antônio Vinagre e Eduardo Angelim, que foram deportados.

2. O ciclo da borracha

O ciclo ou período da borracha na Amazônia teve dois momentos: uma época considerada mais importante que movimentou toda a economia amazônica e que teria começado de fato na década de 1860 do século XIX, estendendo-se até 1912, conhecida como a *belle époque* dos teatros e das apresentações dos grupos de danças da Europa em Belém e Manaus. A outra época teria começado na década de 1940 do século XX, marcada pelos acordos de Washington.

A época do apogeu da economia da borracha que se estendeu até 1912 é profundamente marcada pelo luxo e riqueza, com sinais de pompa e ostentação claramente visíveis ainda hoje nos teatros de Manaus e Belém, considerados monumentos de glória de uma época áurea.

⁸⁴ Ibid., p. 84.

⁸⁵ Cf. VAZ FILHO, F. A. *Indicadores de sustentabilidade de comunidades ribeirinhas da Amazônia oriental*. Rio de Janeiro. 1997. 288 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

⁸⁶ Ibid., p. 21.

⁸⁷ PREZIA, B.; HOORNAERT, E. *Brasil indígena...* p. 177.

Acontecimentos importantes desta época foram a primeira grande migração de nordestinos, sobretudo do Maranhão e do Ceará, colaborando para o inchaço das cidades existentes e para a formação de inúmeras vilas, e a inauguração da linha de navegação a vapor no Tapajós, entre Santarém e Itaituba ocorrida, mais precisamente, em 1870.⁸⁸

Apesar do declínio da produção da borracha na Amazônia, com a Primeira Guerra Mundial, houve uma espécie de preparação para a época seguinte. Como informa L. Tocantins,⁸⁹ no ano de 1918 estima-se que migraram para a Amazônia cerca de 25.000 trabalhadores, incentivados pelos Estados Unidos através da agência *Rubber Development Corporation*.⁹⁰ Assim, 1918 é considerado um ano de divisor de águas, pois a partir daí, grandes interesses internacionais sobrevieram na Amazônia, particularmente no Tapajós.

Um grande projeto deste período é o do milionário Henry Ford, em 1928, com o grande plantio de seringueiras na vila de Fordlândia.⁹¹ Ford adquiriu uma grande área de terra na região do Rio Tapajós e instalou o maior projeto de plantio de seringueiras do mundo. Em 1934, foi estabelecido um novo núcleo de atividades com a denominação de Belterra, também no rio Tapajós, onde esperava obter os êxitos que não havia alcançado em Fordlândia.

A segunda época, porém, teria iniciada na década de 1940, por intermédio do acordo de compra e venda da borracha entre Estados Unidos e Brasil, denominado “Os Acordos de Washington”, firmados no ano de 1942. Neste período, a região recebeu outra grande leva de migrantes, chamados de “soldados da borracha”. Com a Segunda Guerra Mundial, as nações aliadas se voltaram para a Amazônia a reclamar pelo produto.⁹²

Estes empreendimentos visavam o abastecimento mundial da borracha, começando pelo suprimento do produto nas fábricas de carro Ford em Detroit, nos Estados Unidos. O fracasso do projeto no Tapajós e o advento da produção da Malásia, marcaram o declínio da economia gomífera na Amazônia. Fordlândia, que chegou a abrigar mais de oito mil

⁸⁸ Cf. VENTURINI, A. *Vale do Tapajós: Urbanização e reservas ambientais*. São Paulo, 2002. 169 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. p. 97.

⁸⁹ TOCANTINS, L. *Amazônia, natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. N. 15. p. 145

⁹⁰ As implicações dessa relação entre Brasil e Estados Unidos foram divulgadas a partir de relatórios de Washington. Cf. *Ibid.*, p. 145.

⁹¹ Henry Ford, com a idéia fixa de suprir a carência definitivamente de borracha em suas indústrias, patrocinou o projeto com mais de um milhão de pés da *hevea brasiliensis*. O governo brasileiro cedeu para este projeto 2 milhões e 470 mil acres de terra, às margens do Rio Tapajós. Cf. MARTINS, E. *Amazônia, a última fronteira*. Rio de Janeiro: Codecri, 1982. p. 16.

⁹² TOCANTINS, L. *Amazônia, natureza...* p. 146.

habitantes, com uma infra-estrutura bem montada de distribuição de água, energia, serviço de esgoto, atendimento hospitalar e educação, com o declínio da fase da borracha, parte para outras atividades econômicas, até mergulhar num verdadeiro marasmo, a partir da década de 1980. Belterra viveu, por muitos anos, como uma vila pacata sem muito movimento econômico, até se transformar em sede municipal na década de 1990.

Todas as atividades econômicas da borracha, entretanto, beneficiaram apenas a classe dos seringalistas, ou seja, os grandes latifundiários e os “patrões”, enquanto a mão-de-obra, o seringueiro, os ribeirinhos e os migrantes, num quadro econômico escravagista, ficaram, mais uma vez, à margem dessa participação.⁹³ Com o fim da Segunda Guerra Mundial, houve novamente um retrocesso econômico, vindo a ter novo fôlego e novo contingente populacional na região com a descoberta de ouro em Itaituba, na década de 1950. Nesse ínterim, as populações ao longo do vale do Tapajós voltaram-se para o extrativismo em todas as direções.

A classe dos seringueiros, formada por indígenas e mestiços e pelos nordestinos que ocuparam a Amazônia nesse período, tinha uma faina diária que ia das primeiras horas da madrugada até à noite, como relata E. Martins.⁹⁴ Os patrões, por outro lado, residiam geralmente nas grandes cidades da região ou nas “casas” (barracões) espalhadas pela beira dos rios, de onde controlavam todo o trabalho dos seringais. O barracão do patrão era um elemento importante na economia da borracha, apresentando-se como a instituição de contato

⁹³ Cf. MARTINS, E. *Amazônia: a última...* p. 17.

⁹⁴ “Osvaldo Alencar, casado, 40 anos, seis filhos. Profissão: seringueiro. Acorda às 3 h da madrugada e inicia os preparativos para enfrentar as estradas – caminho onde se encontram as seringueiras -, das quais recolherá o “leite” para a feitura da borracha.

Afia as facas, prepara o jamanxim (mochila) e municia a espingarda. Os filhos também acordam, Os menores vão pru roçado.

Às 5h da manhã, depois do desjejum, com café forte e farofa de macaco, segue rumo às 200 árvores que compõem sua estrada.

Às 15hs, após ter percorrido, quase correndo, uma média de 12 a 14 km, transpondo trechos inundados, chuvas ininterruptas, ataques traiçoeiros de bichos e índios, pára por instantes. Hora do almoço.

Sentado sobre uma raiz, com a espingarda a tiracolo, já que não são poucos os inimigos, mastiga apressadamente, pensando e preocupado com o seu endividamento, cada vez maior, junto ao patrão, as chuvas que prometem ser fortes, a enchente dos rios.

Quem leva mais de 15 minutos nesse almoço é “seringueiro preguiçoso, cabra de pouco valor”- garante o seringalista, seu patrão.

Concluída a refeição, levanta-se de um salto e inicia o retorno para colher o “leite” das árvores sangradas.

Às 17hs está retornando a sua colocação e imediatamente começa a defumação da péla da borracha.

Às 20h, ou mais tardar 21h, termina o serviço do dia. Toma banho às pressas, às margens do igarapé mais próximo, de arma na mão, pois já é noite e pode ser apanhado de surpresa. Vai então jantar.

Feijão, jabá, macaxeira, arroz, e, sendo época, leite de castanha-do-Pará

O bom seringueiro – garante o patrão, o seringalista – não respeita dia santo, desconhece feriado, sábado e domingo. O que não deixa de ser verdade.” *Ibid.*, p. 34-35.

do ribeirão com o mundo exterior. Também era um fator de endividamento e o início de uma relação que terminava sempre com a escravização do ribeirão ou do imigrante promovida pelo patrão. Na região do rio Tapajós existiam muitas dessas casas com seus “patrões”.⁹⁵ O controle geral do comércio era feito a partir dos grandes centros urbanos da região como Belém, Manaus e Santarém, de onde o patrão controlava o comércio extrativista.

A extração da borracha era comandada pelos brancos, pois atendia os interesses dos brancos através do mercado, que se aproveitava de uma descoberta dos próprios nativos. Estes, já integrados na Amazônia, vão, juntamente com os migrantes de outras regiões do Brasil, iniciar um processo de povoamento que, sob o estímulo da borracha, vai ter um caráter ecológico agudo. Sobre isso L. Tocantins afirma: “A borracha levou o homem a um grau de subordinação à floresta jamais ocorrido em época anterior, emprestando-lhe uma personalidade ou ethos particular, exigindo-lhe adaptação biológica mais profunda.”⁹⁶

Aspecto importante desse período foi a contribuição dos imigrantes para a repovoação da Amazônia, inaugurando uma nova época, agora assinalada pela presença mais forte do nordestino, o que vai fazer com que o ribeirão, no afã de sua sobrevivência, se integre com a nova cultura e o imigrante, por sua vez, se adapte à realidade das florestas e dos rios e incorporem à sua cultura o jeito de viver dos povos das florestas.

Com os acontecimentos da Cabanagem e com o fim da época da produção da borracha, tem-se o início da modernização e a aceleração da ocupação da Amazônia com as frentes de capitais atingindo todas as áreas e todos os setores sociais, como será visto a seguir, na denominada época atual.

III. A época atual

A época atual inicia marcada profundamente pelo declínio da borracha, o que fez com que a população buscasse novas formas de sobrevivência incentivada, sobretudo pelo crescimento exorbitante da população que veio à Amazônia em busca de enriquecimento. Essas novas formas têm seu início aparentemente inofensivo. Mais tarde, com a penetração do capital na Amazônia impulsionando novas modalidades de produção, apresentam sua

⁹⁵ Os “Patrões” eram comerciantes, donos ou arrendatários de terras, de quem os seringueiros dependiam para o “aviamento” de mercadorias, alimentos e instrumentos de trabalho e também para os quais vendiam o seu produto. Cf. GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 2.

⁹⁶ TOCANTINS, L. *Amazônia, natureza...* p. 100-01.

verdadeira face de agressividade. Essa agressividade vai fazer com que o ribeirinho reforce os elementos culturais que os unem no cotidiano, como meios de resistência e de sobrevivência.

A compreensão desta época será feita a partir da caracterização da realidade atual da Amazônia, bastante influenciada pela modernização e pelo poder da globalização, quando é oferecida uma visão geral da intervenção do governo brasileiro e do capital nacional e internacional, para depois analisar a região do baixo Amazonas e do rio Tapajós em particular, abordando alguns aspectos importantes da cultura local.

1. A Amazônia e a globalização

A partir da segunda metade do século XX novas fronteiras econômicas são abertas na Amazônia, voltadas principalmente para grandes projetos regionais de capital interno e externo, descaracterizando sua vocação própria e criando novas posturas do homem frente à natureza.⁹⁷ São os grandes projetos como hidrelétricas (Tucuruí, Balbina), fábrica de celulose (Jari), exploração da bauxita (Porto Trombetas-Oriximiná), mineração do ferro (Parauapebas), industrialização do alumínio (Barcarena), exploração do ouro (Tapajós e Jari), abertura de estradas (Belém-Brasília, Transamazônica e Santarém-Cuiabá) e a tentativa do governo de "desenvolver" a Amazônia, concentrada na tríplice aliança entre o capital nacional, as estatais e as multinacionais, com a intenção de promover a marcha do capital e reproduzir uma estrutura fundiária nacional na região cada vez mais concentrada.⁹⁸ Planejou-se o desenvolvimento de uma região a partir de parâmetros mundiais.

Procurando atrair investimentos para a região o governo implantou a Superintendência dos Planos de valorização Econômico da Amazônia (SPVA) e posteriormente a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM).⁹⁹ Ao mesmo tempo promoveu e intensificou, no cenário amazônico, a prática da extração da madeira como um novo ciclo que ainda está em pleno crescimento, incentivado sobretudo

⁹⁷ Para Dália Maimon, este enfoque de desenvolvimento prevaleceu a partir dos anos 50 e 60, em que a sociedade concebia o progresso na base da ótica desenvolvimentista, caracterizado pela idéia de desenvolvimento como sinônimo de crescimento e desenvolvimento enquanto etapa, obtidos através da "maximização da eficiência econômica". Através das etapas, a Amazônia deveria passar de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna, sendo a industrialização o elemento catalisador. Cf. MAIMON, D. A economia e a problemática ambiental. In: VIEIRA, P. F.; MAIMON, D. (Orgs.) *As ciências sociais e a questão ambiental: rumo à interdisciplinaridade*. Belém-PA: APED/UFPA/NAEA, 1993. p. 54-55.

⁹⁸ Cf. OLIVEIRA, A. U. de. *Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos*. Campinas-SP: Papyrus, 1995. p. 126.

⁹⁹ A Superintendência dos Planos de valorização Econômica da Amazônia (SPVA) foi criada em 1953, para direcionar e coordenar os planos governamentais para a região. A Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) foi criada em 1966, pelo governo militar de Castelo Branco. Cf. *Ibid.*, p.11-12.

pelos investimentos nacionais e estrangeiros; e, mais recentemente, os produtores de soja que estão, de forma acelerada, ocupando o baixo Amazonas e o vale do Tapajós, através da rodovia Santarém-Cuiabá.

A Amazônia torna-se o celeiro de grandes obras e de grandes empresas madeireiras, resultando no povoamento de áreas inóspitas, destruição das florestas e rios, dizimação de povos indígenas, fazendo surgir desafios que hoje interpelam a ecologia, a ética e a teologia, que se debatem na tentativa de definir elementos teóricos que questionem a ação do capitalismo e resgatem a dignidade da natureza e do ser humano. É a Amazônia globalizada e as populações que, sofrendo as conseqüências de tal globalização, pedem justiça. A Amazônia desponta como fronteira da globalização e da ética.

Frente a essa nova realidade de tentativa intencional de inserção da Amazônia no âmbito nacional e internacional, com o slogan de “desenvolvimento com segurança”, os povos indígenas que ainda restaram tiveram seus territórios invadidos, roubados ou dizimados; outros foram “cercados” e confinados em reservas e parques, como se fossem “...animais selvagens a serem presos em zoológicos...”, conforme afirma A. Oliveira.¹⁰⁰

Dentro deste contexto, as populações da região do baixo Amazonas e Tapajós, com suas características próprias, vão sofrer fortes influências. Para Araújo Lima essa região da antiga província de São João é considerada a Mundurucânia moderna, embora os Mundurukú localizem-se no alto Tapajós, no município de Jacareacanga, no estado do Pará. A região tem a característica de ser formada por

... regiões ubérrimas, capazes de abrigar vastas populações, excelentemente propícias à agricultura, nas suas explorações de pecuária ou de lavoura: sejam os ricos Autazes, com os seus já bem incrementados rebanhos; ou esse caprichoso retículo de canais, de *furos*, de *paraná*s, que tramam o labirinto hidrográfico, cujo eixo é o portentoso Urariá, e que, entre o Madeira e o Tapajós, quase como duas paralelas líquidas, distendidas para o Norte e para Leste sobre o curso principal do Amazonas, delimita a região, historicamente famosa, que “a geografia dos meados do século XIX chamou Mundurucânia.”¹⁰¹

Esta região com suas características relevantes e específicas diferentes daquelas de terras firmes do sul do Pará e dos sertões do alto Amazonas, para ser bem entendida histórica, social e culturalmente, deve ser vista em sua unicidade, como um bloco, que embora formada por povos de diversas origens, mantém uma cultura específica com características próprias

¹⁰⁰ Ibid., p. 117.

¹⁰¹ LIMA, A. *Amazônia: a terra...* p. 130.

manifestadas nos traços de seus habitantes, nos costumes, no respeito à natureza, no esforço de preservação desta, na riqueza folclórica e nas manifestações culturais do cotidiano. Traços amazônicos que comprovam a vida intensa que as antigas populações levavam e que, mesmo com os contatos constantes com culturas externas e diferentes, permanecem incólumes em seus aspectos fundamentais.

Há, em toda essa região, um rico contexto sociocultural manifestado por uma variedade de expressões folclóricas populares. Essas expressões realçam o jeito próprio de ser da massa humana da região, caracterizada pelos costumes, pela linguagem, pela culinária e por outros aspectos da cultura, valorizando as peculiaridades de cada povo e guardando “...as suas características próprias.”¹⁰²

Para essas populações ribeirinhas e colonos, cujo esforço de sobrevivência e conservação de seu mundo natural é redobrado, a realidade atual da Amazônia lhe impõe três posturas bem distintas: uma, a total acomodação diante dos fatos, se entregando totalmente à sua vida nativa, vivendo da caça e da pesca como viviam seus antepassados e fazendo pequenos plantios; outra, integrando-se à nova realidade, saindo de suas comunidades para serem empregados nas grandes frentes capitalistas promovidas pelas grandes empresas e fazendas, deixando na terra a sua família; ou ainda vendendo suas terras e se mudando com a família para as cidades maiores, principalmente Santarém, Itaituba, Manaus, Boa Vista, Macapá, e outras, com a ilusão de ganhar muito dinheiro e ter uma vida fácil, o que raramente acontece. Tudo isso influencia no processo de fixação do ribeirinho na terra e no relacionamento com a natureza.

Diante dessa outra realidade, novos valores culturais serão acrescentados à cultura regional, marcada profundamente pelo desapego à terra e pela corrida em busca de melhores condições para a sobrevivência que vão, paulatinamente, ficando mais escassos devido a degradação ecológica que provoca a diminuição de recursos naturais para a subsistência.

2. Os ribeirinhos do baixo Amazonas e Tapajós¹⁰³

¹⁰² Ibid., p. 133.

¹⁰³ Dois trabalhos recentes foram realizados sobre esta região, confira notas 85 e 88. O primeiro enfoca o aspecto da sustentabilidade e as transformações sociais acontecidas com a intervenção de agentes externos. O segundo analisa as relações entre urbanização e áreas protegidas, sobretudo as áreas da Floresta nacional do Tapajós (FLONA) e da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (RESEX).

A região do baixo Amazonas, no oeste do estado do Pará, abriga a área do baixo-Tapajós que, juntamente com o rio Arapiuns, constitui-se numa grande área geográfica, onde habitam povos comumente chamados de ribeirinhos, cuja expressão cultural demonstra homogeneidade, embora sejam descendentes de povos diversos que, à época das missões, foram colocados em reduções. Com a reforma de Pombal e o processo de aculturação realizado ao longo da história, passaram a formar pequenas comunidades e nelas viverem de forma comunitária.

Nessa região, as comunidades localizam-se às margens dos rios, dos lagos e igarapés que são abundantes e nas estradas e nos caminhos mata adentro. Essas comunidades são formadas por grupos de famílias, cujo número varia de 08 a 200, chegando a alcançar uma população de até mil habitantes. Vivem em comum seus costumes, seus ritos, sua mitologia, suas festas e danças, seu artesanato e suas comidas/bebidas típicas, revelando resquícios da cultura indígena e da catequização da Igreja Católica. Para uma maior apreciação dessa realidade quatro aspectos relevantes são destacados.

a) A Localização

A região específica do estudo é denominada de baixo Tapajós, ou seja, a região compreendida desde a foz do rio Tapajós onde está localizada a cidade de Santarém, na antiga aldeia dos Tapajó, até o Curi, pelo lado esquerdo, na fronteira dos municípios de Aveiro e Itaituba. Esta região é formada pelos municípios de Santarém, Belterra, Aveiro e Itaituba, aos quais as comunidades pertencem. Os rios Arapiuns e Cupari, também localizados nesta região, cooperam para a formação desta vasta área etno-ecológica cujos costumes e modo de vida se assemelham. É esta região específica que será descrita em vista da compreensão das manifestações culturais presentes nas populações e suas diversas expressões mitológicas.

Com a abertura da rodovia Transamazônica e Santarém-Cuiabá na década de 1970, com o favorecimento do conjunto de ações governamentais visando estimular a ocupação do território amazônico e com o declínio da “febre do ouro” na década de 1980, a região do Tapajós se desenvolveu de forma assustadora.

Muitas famílias de imigrantes que trabalhavam nos garimpos ou chegaram à região em busca de melhores terras para a agricultura, formaram comunidades ao longo dos muitos ramais abertos por madeireiros, pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ou

mesmo “a muque” por eles próprios. Essa presença de pessoas de outros estados tem colaborado para a miscigenação mais permanente nas comunidades. Uma grande característica desta região é a localização, na margem direita do rio Tapajós, da Floresta Nacional do Tapajós (FLONA), com 573.594 hectares, implantada em 1974; na margem esquerda, a Reserva Extrativista do Tapajós-Arapiuns (RESEX), com 271.996 hectares, criada em 1996; e a Área Indígena Andirá-Marau, também na margem esquerda, com 292.368 hectares.

Essas populações tradicionais, remanescentes dos povos indígenas que, durante séculos, habitaram a região, incentivados pelas comemorações dos quinhentos anos de Brasil, pela instalação da RESEX e pelo apoio de pesquisadores e entidades organizadas nas comunidades do Tapajós e Arapiuns, promoveram uma mobilização em vista do reconhecimento da identidade indígena.¹⁰⁴ O ano 2000 foi como um marco na vida dessas comunidades e na conquista dos povos resistentes, dispostos a construir uma nova história.

No baixo Tapajós, três comunidades já receberam o registro junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) como povos indígenas e outras estão no processo de reconhecimento.¹⁰⁵ As comunidades de Taquara, Bragança e Marituba protagonizaram a história de luta do povo, conforme Assis Munduruku, Cacique do povo: “...nós começamos e depois fomos juntando forças, junto com as outras aldeias.”¹⁰⁶ Com isso, muitos costumes antigos estão sendo reaprendidos e incentivados na região, “...desatando os nós que, por séculos, ficaram presos nas gargantas e nos corações”, afirma a liderança indígena Maria das Graças.¹⁰⁷

b) Os povoamentos urbanos

Localizada entre Itaituba e Santarém, a cidade de Aveiro (antiga Taparajó-Tapera), sede do município de mesmo nome, fica às margens do rio Tapajós e é uma referência para todos os habitantes da região. Lá, eles buscam os serviços essenciais que uma cidade pequena pode oferecer.

¹⁰⁴ Os “Encontros dos Povos Indígenas do Tapajós e Arapiuns”, organizados pelo Conselho Indígena do Tapajós e Arapiuns (CITA) e pelo Grupo Consciência Indígena (GCI), são o marco dessa mobilização e organização. O primeiro foi realizado em Janeiro de 2000 e reuniu 150 lideranças; o segundo, em janeiro de 2001, reuniu 400 representantes de oito povos. Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Outros 500...* p. 163.

¹⁰⁵ Cf. LUCHIN, L. Histórias de resistência. In: *Porantim*. Brasília-DF, Ano 25, n. 256, p. 9-10, jul. 2003.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁷ CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI. *Outros 500...* p. 163.

Aveiro vive da agricultura, do comércio, e de pequena criação bovina. A aposentadoria dos idosos também contribui muito para o movimento financeiro da cidade e da região. A cidade oferece, além da educação fundamental, o ensino médio e, recentemente, curso superior. Dispõe de dois hospitais com médicos, oferecendo recursos mínimos, farmácia, pequenos comércios, uma marcenaria e telefones residenciais. É para lá que os ribeirinhos convergem em busca de encaminhamentos e soluções para seus problemas. Não os encontrando em Aveiro, recorrem à Santarém - distante nove horas de barco - ou à Itaituba, - distante seis horas -, também de barco.

A antiga aldeia Taparajó-Tapera, em 23 de agosto de 1781 recebeu o nome de Aveiro e passou à categoria de município no dia 4 de abril de 1883. No ano de 1932 o município foi extinto até que a Lei Estadual de 29 de dezembro de 1961 o restabeleceu, ficando com um território de 27.996 km². Atualmente, Aveiro conta com 18.830 habitantes e uma área territorial de 17.074 km².

Seguindo o Tapajós rio abaixo, localiza-se a cidade de Belterra (Antiga plantação de seringueiras de Henry Ford implantada em 1934), que embora não fique na margem do rio, têm ligação com este através de uma estrada. Belterra foi desmembrada de Santarém e passou à categoria de município no dia 28 de dezembro de 1995, com um território de 4.398 km² e uma população de 12.707 habitantes.

A cidade de Santarém, a maior da região, foi elevada à categoria de município no dia 24 de outubro de 1848. O município tem uma área geográfica de 22.887 km² e uma população de 274.285 habitantes.

De acordo com esses dados do censo do IBGE do ano dois mil e sete, houve um crescimento populacional nos últimos anos. Apesar disso, a maioria da população ainda permanece na área rural.¹⁰⁸

Além dessas cidades, existem várias vilas, umas maiores, outras menores, dispendo de educação infantil e fundamental através de sistema de módulos e agentes de saúde, sem, porém, disporem de postos médicos com oferecimento de remédios. Dentre as muitas vilas localizadas nas margens esquerda e direita do Tapajós, as principais são: Alter do Chão, Boim, Fordlândia, Brasília Legal, Santa Cruz, Cametá, Pinhel, Tauari, Apacê, Nova Vista,

¹⁰⁸ Cf. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acessado dia 24 de agosto de 2009.

Daniel de Carvalho, Mussum, São Domingos, Muratuba, Marituba (Aldeia Munduruku), taquara (aldeia Munduruku), Bragança (Aldeia Munduruku), todos pertencentes aos municípios citados.

c) A subsistência

Com o declínio da produção da borracha e com a febre do desenvolvimento, a região do baixo Tapajós, a partir da década de trinta,¹⁰⁹ foi bastante explorada por empresas que compravam produtos extrativistas, como a companhia do Pau-Rosa, em Tauari, que por cerca de 15 anos desenvolveu atividades nessa comunidade e em suas cercanias, além do comércio também de outros produtos como: couro de porco do mato, veado, gato maracajá e de onça e produtos florestais como o breu e a copaíba.

A partir desse período houve uma diminuição das caças, pois a alimentação dos trabalhadores desta empresa provinha, em grande parte, dos animais selvagens. Soma-se a isso, nos anos sessenta, a exploração da maçaranduba para a produção de borracha. Ao longo de todo o rio era freqüente o comércio extrativista com uma variedade muito grande de produtos. Em Muratuba e Piraquara, por exemplo, além dos produtos serem os mesmos comercializados em Tauari, havia também a prática da exploração de cumaru, castanha e a madeira. Ainda era um tempo de bastante fartura, com os lagos cheios de tartarugas e peixes de todos os tamanhos.

O plantio da mandioca e a produção de farinha, tipicamente de âmbito familiar e base da subsistência, permaneceram durante todas as fases econômicas. O comércio com a cidade era pequeno, pois as viagens eram feitas de canoas, embora a navegação a vapor já existisse entre Santarém e Itaituba desde o final do século XIX. Nas localidades ao longo do rio o comércio era feito por intermédio dos “regatões” que subiam o Tapajós esporadicamente. As viagens de barco só vieram a ser intensificadas a partir da década de sessenta, com a implantação dos “barcos de linha”. Para superar tais condições de sobrevivência era praticada, de forma expansiva, a putaua.¹¹⁰

¹⁰⁹ Época caracterizada pelo início do processo de depredação e exploração descontrolada pelo qual o baixo Tapajós vai passar, sendo minimizada pela implantação, na região, da Floresta Nacional do Tapajós e, mais tarde, da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Cf. VAZ FILHO, F. A. *Indicadores de...* p. 49-131.

¹¹⁰ Prática de partilhar entre as famílias o excedente da caça, da pesca e da colheita em geral.

Com o aumento demográfico da região na década de 1970 e anos seguintes, houve uma maior ocupação espacial através da expansão da fronteira agrícola, extração de madeira, exploração de reservas auríferas e criação de gado.¹¹¹ Apesar disso, as comunidades não viram muitas vantagens no dinamismo econômico desenvolvido em seu interior, o que vai ocasionar o predomínio das atividades do setor primário. Ficaram, porém, as conseqüências ambientais de três décadas de exploração desregradas, como a alteração da floresta nativa, através das derrubadas; poluição do rio Tapajós pelo mercúrio utilizado nos garimpos; pesca predatória e destruição dos lagos de preservação nativos; projetos agropecuários, industriais e turísticos sem devidas preocupações com o ambiente natural etc.¹¹²

Após a instalação da Floresta Nacional do Tapajós (FLONA) (1974) e a Reserva Extrativista (RESEX) (1996), a subsistência dessas comunidades centralizou-se basicamente na pequena agricultura, sobretudo com a plantação de mandioca e o fabrico de farinha, e a pesca; havendo também uma grande incidência do extrativismo, principalmente da borracha. Nas vilas maiores já se percebem pequenos rebanhos, como é o caso de Cametá e arredores, que conta com cerca de mil cabeças de gado.

O comércio é feito em Aveiro, Belterra, Santarém e nas vilas maiores. Existe um grande comércio de pescado realizado através dos barcos de linha que semanalmente passam nessas comunidades no sentido Santarém-Itaituba, Itaituba-Santarém. Os negociantes dessas cidades contratam os ribeirinhos para suprir-lhes de pescado. A produção, que sai com um baixo custo para o pescador, quase sempre é motivo de lucro para o atravessador que fica com a maior fatia do negócio. Em alguns casos, o ribeirinho nem pega em dinheiro, mas faz “encomendas” com o dono do barco para trazer o apurado em “despesas”, ou seja, algum produto ou remédio que ele necessita para a sua sobrevivência e só é encontrado na cidade.

Esses barcos transportam, além de passageiros, produtos da cidade para abastecer os pequenos comércios da beirada, mas também viajam com mercadorias para serem vendidas ao longo de sua viagem, ou mesmo trocadas com algum produto. Em algumas ocasiões do mês, tempo de pagamento de aposentados, por exemplo, quando o barco encosta (ancora) na beira (praia ou margem do rio) ou no porto, acontece um verdadeiro arraial de tão movimentado que fica por ocasião do desembarque dos passageiros.

¹¹¹ Confira o aumento populacional: Santarém, em 1960, contava com uma população urbana de 32.116 habitantes e em 1991 contava com 180.018; Itaituba, em 1960, com 1.163 habitantes na área urbana. No ano 2000, com uma população urbana de 64.447 habitantes. Cf. VENTURINI, A. *Vale do Tapajós...* p. 45.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 20.

Com a implantação da RESEX, no lado esquerdo do Tapajós, muitas comunidades já foram beneficiadas com geradores de energia elétrica, sistema de abastecimento de água e projetos de criação de animais e de peixe. Algumas iniciativas de turismo também estão sendo incentivadas; porém, de forma incipiente, embora toda a região seja pródiga e ofereça todas as condições para um turismo ecológico. Há anos que uma empresa francesa tenta construir um hotel próximo a Alter do Chão, onde se concentram as praias mais procuradas pelos turistas que vão ao Tapajós. Sabendo que essas iniciativas são favoráveis somente para alguns, entende-se as resistências para tal empreendimento.

De toda essa realidade pode se concluir, segundo A. Venturini,¹¹³ que o processo relacional iniciado a partir das novas configurações imputados ao vale do Tapajós tem colaborado para um equilíbrio homem/natureza, percebido nos aspectos seguintes: um controle do movimento expansionista exploratório iniciado na década de 1970; uma reconciliação do desenvolvimento econômico e social com proteção ambiental, criando ambiente sustentável com perspectivas para a exploração dos recursos por gerações futuras; aprimoramento do processo participativo da população na tomada de decisões, sobretudo quanto ao meio ambiente; uma crescente consciência ecológica nos nativos, institucionalizando a proteção ambiental; e a integração dos espaços urbanos com a natureza, através da permanência da população no seu habitat natural.

Apesar disso, há uma forte tendência ao enfraquecimento de tais posturas, sobretudo pela “invasão” das madeireiras e pela monocultura da soja que entra na região de forma predatória. Junta-se a isso, ainda, a perspectiva do asfaltamento da rodovia Santarém-Cuiabá que, sendo levado a efeito, poderá acarretar um processo migratório como nunca visto na região, abrindo uma nova fase expansionista do capital no vale do Tapajós, desorganizando as formas peculiares de sustentação dos ribeirinhos e sua possível perda das terras.¹¹⁴

d) A Religião

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 161.

¹¹⁴ Segundo pesquisa do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), as conseqüências pessimistas do asfaltamento de uma seção de 1000 quilômetros da rodovia Santarém-Cuiabá, em duas décadas, seria o desmatamento equivalente a 22 anos de desmatamento em Rondônia. Segundo os autores, se seguir o ritmo registrado em outras rodovias, em 2026, o segmento desmatado no vale do Tapajós pode se estender por até 100 quilômetros de cada lado da estrada. Cf. RYDLEWSKI, C. Os cenários para a Amazônia. In: *Revista Veja*, edição 1842, ano 37, n. 08, 25 de fevereiro de 2004, p. 72-73. São Paulo.

As comunidades do Tapajós, em geral, são católicas, embora em algumas estejam presentes outras denominações religiosas de cunho pentecostal. Essas comunidades pertencem a três áreas pastorais, sendo a de Santo Antônio (Belterra), a de Santo Inácio (Boim) e a de Nossa Senhora da Conceição (Aveiro). Todas pertencentes à Diocese de Santarém. Nas comunidades há uma capela com celebrações regulares no domingo e a visita do padre varia de duas a quatro vezes por ano, geralmente no dia da festa do santo ou para realizar sacramentos. Para facilitar o trabalho, essas áreas estão subdivididas em mini-áreas ou distritos.

Os ribeirinhos se esforçam para manter seus compromissos de cristãos batizados. Há uma forte frequência aos cultos dominicais e às visitas do padre. Essa frequência se intensifica mais no período das festas. Há também uma grande procura pelo batismo dos filhos, o que não acontece, com a mesma proporção, com os casamentos. Geralmente os jovens se juntam entre os quinze a vinte anos. Só depois é que buscam o casamento, por ocasião do batizado dos filhos.¹¹⁵

Além dessas práticas religiosas católicas, há também uma grande procura pelos pajés, rezadores ou curandeiros.¹¹⁶ São homens ou mulheres com capacidade de fazer rezas e realizar a expulsão de qualquer tipo de maldade ou encanto. Muitos casos, antes de serem encaminhados para o hospital, são enviados primeiramente a esses rezadores, que acolhem os que lhes procuram e realizam o serviço, o que é feito, geralmente, mediante pagamento. Essa realidade apresenta-se hoje como um grande desafio para a reflexão teológica, em busca de fundamentos para uma evangelização verdadeiramente inculturada. A inculturação do Evangelho surge aqui como um desafio a ser enfrentado pela ação pastoral e pela reflexão da ética cristã.

Conclusão

Este primeiro capítulo procurou situar as populações ribeirinhas do Tapajós e sua relação com as forças sociais que atuam na região. Ao mesmo tempo traçou, em linhas gerais, as condições que propiciaram a formação do atual ribeirinho, cujo ethos favorece o entendimento da relação com o meio natural.

¹¹⁵ Cf. DIOCESE DE SANTARÉM. *Livro do centenário da Diocese de Santarém*. Santarém-PA: Tiagão, 2003. p. 106.

¹¹⁶ Cf. ARENZ, C. *São e Salvo*. 1999. 544 p. Tese (Doutorado em Missiologia) Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Centro Universitário Assunção, São Paulo. Nesta pesquisa, Arenz reflete a pajelança no Baixo Amazonas como um desafio à pastoral da Igreja.

Apesar das transformações pelas quais essas populações estão passando, frente à gritante realidade de injustiças, de destruição, de abandono e de descaso à vida, percebe-se o esforço que fazem no sentido de retomar seus antigos costumes, suas danças, seus mitos, reforçando seus traços culturais e suas manifestações do cotidiano que, ganhando forças, constituem-se num verdadeiro sistema sociocultural. Este sistema formado pela religião, pelos mitos, lendas, contos, pela crença nos espíritos da natureza, apesar da marginalização sofrida por alguns aspectos da evangelização e pela descaracterização imposta pelo mundo moderno, se mantém vivo e com todo o seu vigor.

Visitar o Tapajós é entrar em contato com as histórias e as peripécias vividas por essas populações ribeirinhas e gente das terras firmes, sejam nativos da região ou imigrantes que adotaram a vida amazônica. Essas populações vivem com suas famílias numerosas às margens dos rios ou nas curvas dos igarapés, aparentemente inabitados e sem ninguém, convivendo com a calma das correntezas, o cantar dos pássaros e o sussurro do vento nas folhagens.

Sobrevivem da coleta de produtos da floresta e de pequenos plantios de mandioca, milho, feijão, jerimum etc., além da criação e da pesca. As florestas, ricas em frutos alimentícios, oferecem o açaí, a pupunha, o tucumã, o abiu, o piquiá, o arará, o buriti, a castanha, o taperebá, o cupuaçú e tantas outras frutas. Há também as fruteiras de cultivo, como a goiaba, a graviola, a ata, a manga, o cacau, o caju, a acerola, o pajurá. As caças são abundantes: tatu, paca, cotia, caititu, porco do mato, veado, anta. O rio e igarapés oferecem: a shaperema, o tucunaré, a pescada, o mapará, a branquinha, o jejum, a piranha, o pacú, o pirarucú, o cará, a traíra, o charuto, o acari, o taumuatá etc. Há, ainda, as “frutas de óleo”, sendo a ucuúba, o patauí, a andiroba, o pau-rosa, as mais comuns.

Esta riqueza da fauna e flora somada às culturas humanas existentes forma o mundo amazônico em que de cada fenômeno da natureza fluem forças poderosas, harmonizadas, porém, instáveis e delicadas, facilmente passíveis de alterações.

Muitas são as perguntas a serem feitas sobre a realidade da Amazônia, tendo em vista ser este um território que ocupa mais de um terço do solo brasileiro e uma floresta virgem de pelo menos 250 milhões de hectares. Esta terra foi e continua sendo ocupada de forma predatória. O que fazer diante dos desafios impostos pela insistência da ocupação extrativista desordenada, não levando em conta as condições específicas de sua ecologia, destruindo a

fauna, mutilando a flora, esquecendo de ouvir o homem da região, saber das suas sugestões, auscultar seus ensinamentos?

Muitas das perguntas ainda caladas dentro das pessoas não terão respostas definitivas, da mesma forma que para a Igreja e para a Teologia, em sua ação pastoral e em sua reflexão da fé, a cada momento surgem novos desafios que precisam ser enfrentados para que a ação pastoral seja cada vez mais inculturada e expresse a essência da mensagem evangélica, a partir da realidade etno-histórica das comunidades.

Nos muitos aspectos formadores do sistema cultural dos ribeirinhos do Tapajós, componentes da tradição comunitária, pode-se perceber elementos próprios do ethos regional que merecem atenção pelo potencial de defesa do meio ambiente presente, sugerido e vivido.

O segundo capítulo, tendo presente esta realidade complexa e desafiadora, procura aprofundar essas e outras questões, ao estudar os mitos ribeirinhos, sua origem, suas funções e a relação que há entre eles e as várias expressões culturais e folclóricas das populações tapajônicas.

CAPÍTULO II: OS MITOS RIBEIRINHOS E A DEFESA DA NATUREZA: IMPORTÂNCIA, FUNÇÃO E SIGNIFICADOS.

Mais preocupado em descrever os sentidos e as funções dos mitos e suas implicações na vida daqueles que com eles convivem, do que simplesmente defini-los, este segundo capítulo procura destacar as várias situações em que os mitos se manifestam aos ribeirinhos e suas manifestações culturais do cotidiano, analisando seus sentidos e significados, para descobrir o potencial evidente na defesa do meio ambiente neles presente.

Enquanto elemento moldador das ações das pessoas, os mitos impõem comportamentos que suscitam respeito e atenção ao fundamental da existência humana: o cuidado com a natureza e a sobrevivência das espécies. Essas situações suscitam reflexão a partir das configurações do agir humano caracterizado pelo cotidiano bastante impregnado de crenças em seres sobrenaturais, que se apresentam como “protetores” da natureza.

Para discorrer essas questões, decidimos primeiramente caracterizar o mito e resgatar seu entendimento original pelos gregos e as várias interpretações ao longo dos tempos. Para isso, foi feito um esforço em descrever sua definição, suas origens, suas funções e sua relação com a religião. Como apoio para essa tarefa, buscamos a contribuição da Antropologia Cultural enquanto a ciência que estuda a cultura dos povos e sua evolução na história, o que muito contribuirá para a compreensão da realidade mitológica tapajônica. Em segundo lugar, será feito um aprofundamento dos mitos amazônicos e as manifestações culturais dos ribeirinhos, analisando suas relações com o homem e a natureza, e percebendo as implicações práticas da crença neles e a força de defesa neles presente.

Diante do esforço quanto ao entendimento da fenomenologia do mito abarcando todos os seus aspectos característicos e envolventes, achamos necessário realizar um caminho teórico adotando uma postura já comumente utilizada e aceita, na qual as lendas, as narrações míticas, os contos, as crenças e superstições, pelas funções que desempenham na cosmovisão do homem amazônico, formam um conjunto que pode ser chamado de *corpus mythorum* ou sistema cultural dos ribeirinhos.

Neste conjunto mitológico estão incluídos os mitos indígenas que são a fundamentação para os mitos ribeirinhos em suas diversas manifestações, e as lendas amazônicas. Estas, por sua vez, aparecem como ‘flashes’ em cujo conteúdo há uma “versão” dos mitos ou às vezes

fortemente influenciadas por eles, em cujas narrativas se percebe a presença de elementos culturais dos europeus e dos africanos, dificultando a separação dos diversos elementos culturais em vista da sua purificação. Estas realidades, embora importantes para uma abordagem dentro no tema proposto, serão postergadas para uma outra oportunidade.

Os mitos ribeirinhos propriamente ditos da região do baixo Tapajós e de outras regiões da Amazônia claramente aplicáveis ao estudo pela proximidade social, espacial e cultural, serão analisados pelo potencial e pelo poder defensivo do meio ambiente que advém de suas “manifestações”, com o esforço também de fazer perceber que eles estão entrelaçados e se expressam de modo evidente nas manifestações folclóricas e culturais do cotidiano. Nestas, por sua vez, subsistem referenciais teóricos que fornecem princípios para a reflexão da ética teológica na realidade cultural ribeirinha.

I. A fenomenologia do mito

Olhando com atenção a realidade ao redor descobre-se, com assombro, que, em todos os grupos sociais existem amostras claras de que o homem tem criado e continua criando mitos. Como se explica esta situação? Quais são os mitos mais representativos da sociedade contemporânea? Que significam? Que funções cumprem? Muitas interrogações como essas surgem ao estudar o tema.

Privilegiando o caminho da mitologia, a pesquisa valoriza os mitos, juntamente com a religião, enquanto elementos culturais que fornecem e encerram grandes elucidações do mistério humano. Procura fazer, ao mesmo tempo, um resgate histórico das várias concepções de mito discutidas por filósofos e cientistas ao longo dos últimos tempos, em busca de seus significados e suas funções.

Esta caminhada também possibilitará a compreensão do estado da ciência da mitologia em sua variedade de versões, cuja preocupação principal era descobrir a força criadora de tão variados personagens sobrenaturais e dos episódios a eles ligados. Dessa forma, ajudará também no entendimento da riqueza simbólica dos mitos ribeirinhos ao analisar seus sentidos e significados. Vejamos, a seguir, alguns aspectos importantes do mito contextualizados ao tema proposto na pesquisa.

1. Descrição do mito

Desde os pré socráticos até os dias atuais, muitos pensadores na Europa têm tentado, a partir de várias concepções, oferecer respostas às perguntas postas em relação aos mitos e suas funções, fazendo surgir diferentes significados e sentidos, tanto no mundo antigo, como

no mundo cristão. Desde Xenófanés (565-470), que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões mitológicas, os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Dessa forma, *mythos* foi posta na contraposição ao *logos*, assim como, posteriormente, à história, denotando tudo aquilo que não pode existir realmente. Alguns aspectos importantes deste processo merecem ser destacados.

a) Mito: origem

A palavra mito vem do grego *mythos* e deriva de dois verbos: *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, tratava-se de um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que o recebiam como narrativa verdadeira. Esta era feita em público e tinha como base a autoridade e a confiabilidade da pessoa do narrador que, acreditava-se, era escolhida dos deuses para narrar a origem do mundo e de tudo o que nele existe. Dessa forma, os mitos narravam a “...origem das coisas por meio de lutas, alianças e relações sexuais entre forças sobrenaturais que governavam o mundo e o destino dos homens.”¹¹⁷

Os autores que intervêm no relato mítico não são personagens do mundo da experiência ordinária do ser humano, mas sobre-humanos pelo poder que exercem ou a transcendência e a eficácia que tem em alguns aspectos importantes da vida. Da mesma forma, narram ações acontecidas em um tempo diferente do tempo da vida humana.¹¹⁸

O século XIX se caracterizou por acentuar o aspecto de “fábula”, “invenção” e “ficção” do mito, enquanto que a época contemporânea, ao contrário, parece haver-se enfatizado o estudo do mito como era compreendido pelas sociedades arcaicas, quando o mito designava uma história verdadeira e, ademais, “...extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo.”¹¹⁹

A interpretação e avaliação negativa dos mitos, ainda enraizadas na consciência atual, é fruto de um predomínio, na cultura ocidental, do racionalismo, para o qual a razão só se dá por meio de conceitos claros e distintos.¹²⁰ Agregada à essa concepção, o positivismo,

¹¹⁷ CHAUI, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2001. p. 30.

¹¹⁸ Cf. MARTÍN VELASCO, J. Mito. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 495.

¹¹⁹ Cf. ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 7. Há um retorno ao verdadeiro sentido do mito para reinterpretar as realidades humanas.

¹²⁰ O mito, situado num contexto puramente explicativo e que não tinha por função explicar algum fenômeno, alguma coisa, foi tido como ilógico, sem coerência interna, contraditório, e pertenceria a culturas “inferiores”, enquanto que o pensamento lógico pertenceria a culturas “superiores”. Cf. CHAUI, M. *Convite...* p. 160.

acentuando o conhecimento naquilo que pode ser cientificamente conhecido e comprovado, colaborou para a interpretação pejorativa do mito.

Martin Velasco traduz esse entendimento ao afirmar que os mitos “...transmitem uma verdade sob roupagem inadequada, do qual devem ser despidos para ser retamente entendidos.”¹²¹ Os mitos, com esse sentido, seriam algo enganoso e fictício somente.

Felizmente essa visão simplista está sendo superada pela reflexão da Antropologia Social, pela neurologia e a análise da fisiologia do cérebro humano,¹²² pois sabe-se que muitos dos conhecimentos mais profundos e misteriosos são de tipo inconsciente e simbólico.¹²³

No século XX, muitas interpretações dos mitos desembocaram numa avaliação mais positiva deles. Entre os fatos mais importantes que levaram a uma nova avaliação dos mitos situam-se a descoberta do mito pela Etnologia, pela Antropologia Cultural, pela história comparada e pela fenomenologia da religião como realidade vivida, como dimensão da consciência, sob o relato em que se expressa; e a descoberta de que o mito, antes de ser um relato articulado, é uma forma de organização do conjunto da existência, sem o qual o relato perde todo o seu sentido.¹²⁴

Acrescenta-se ainda este autor a colaboração da sociologia e da psicologia afirmando que o homem contemporâneo continua necessitando do nível mítico da consciência e continua recriando mitos, apesar dos esforços de demitologização. Dessa forma, não se entende o mito enquanto uma teoria semântica que esclarece gnoseologicamente um fato ou uma realidade, mas como um elemento eficaz que leva à ação, que provoca, interpela a realidade, levando as pessoas a uma relação sagrada com o seu meio.

Garcia Bazán,¹²⁵ por sua vez, informa que foram Schelling, Creuzer, Bachofen, Otto, Frobenius, Malinowski, Preuss e Cassirer que reagiram contra a deformação da natureza do mito e abriram o caminho para os trabalhos de investigação posteriores. Graças a isso foi recuperado o significado do mito de acordo com o uso grego mais antigo do vocábulo *mythos*,

¹²¹ MARTÍN VELASCO, J. *Mito*. p. 495.

¹²² Cf. CHAUI, M. *Convite...* p. 161.

¹²³ Para C. G. Jung (1875-1961), as figuras mitológicas de povos e culturas independentes entre si devem ter explicação em um “inconsciente coletivo”, que, ao formalizar os arquétipos eles se tornam fonte dos mitos cujo papel seria de estabilizar a constituição da personalidade. Cf. JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002. 447 p.

¹²⁴ MARTÍN VELASCO, J. *Mito*. p. 495-496.

¹²⁵ Cf. GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002. N. 3 p. 14.

que se referia à palavra, tanto em seu conteúdo mental como pensamento, restabelecendo uma boa vizinhança com os mitos e recuperando seu sentido e funções originais.

E. Schaden,¹²⁶ refletindo sobre a origem dos mitos, afirma que autores, acentuando o pavor e o “temor” do homem primitivo diante dos perigos que o cercavam a natureza incerta e caprichosa, situavam a criação dos mitos no domínio dos sentimentos, forjando expressões e frases como "*primus in orbe Deus fecit timor*" e semelhantes. Desde sempre, desde que possui a fagulha de inteligência, o homem encarou o mundo com a curiosidade do filósofo, com o primitivo "*thaumazein*" (da língua grega: assustar-se), que se teria concretizado na interrogação do “por que”, insatisfeito, à procura de explicações.

E. Cassirer¹²⁷ informa que, de acordo com estudo de M. Müller, há, ainda, no ser humano, o pendor para a fabulação, que se manifesta na associação e concatenação de imagens e impressões com auxílio da linguagem. Esta tendência determina a fantasia criadora ou imaginação poética, base de toda literatura como expressão artística e a deficiência lingüística como responsável pela formação dos mitos.¹²⁸

Subjacente a essa realidade, há a idéia de que a fantasia às vezes se torna extraordinariamente ativa em estado de sonho, de embriaguez ou de febres, provocando a estigmatização das tradições míticas como criações mórbidas ou alucinações de fantasias excitadas. Dessa forma, “...admitindo que a mentalidade primitiva concebe todos os objetos de natureza animados como o próprio homem...”, a explicação para a origem dos mitos pode ser resumida como “... produtos de um primitivo animismo, que estaria, ao mesmo tempo, à base das primeiras manifestações religiosas.”¹²⁹

Quanto à origem dos mitos relacionados à história, E. Schaden afirma que muitos insistiram em derivar a tradição mítica de uma primitiva história do mundo e da humanidade, considerando-a, portanto, baseada em acontecimentos realmente ocorridos em épocas imemoráveis. Sem dúvida, pode se afirmar que muitos mitos contêm elementos históricos, porém, deturpados no decorrer das gerações.¹³⁰

¹²⁶ Cf. SCHADEN, E. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959. p. 7.

¹²⁷ Cf. CASSIRER, E. *Mito, linguagem e religião*. Porto: Res, 1976.

¹²⁸ Segundo E. Cassirer, M. Müller reduziu o estudo dos mitos quase a um ramo da Linguística ou da Filologia. M. Müller chegou a dizer que a mitologia é uma “debilidade inerente à linguagem”. O mundo mítico é um mundo de ilusão pois se baseia num defeito mental, conclui Cassirer. Cf. *Ibid.*, p. 12.

¹²⁹ Cf. SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* p. 8.

¹³⁰ Cf. *Idem.*, p. 8.

Isso ocorreu porque os autores que tentaram decifrar as origens dos mitos tiveram uma base muito estreita sobre a qual construíram suas especulações. Por isso, deixaram de procurar compreender os mitos como produtos da constante interação de um conjunto de forças psíquicas e sociais, atuando na história ora simultânea, ora sucessivamente. Sobre isso E. Schaden afirmou:

Assim, a filosofia primitiva, que se exprime, por exemplo, na explicação etiológica, não atua independentemente da fantasia poética, muitas vezes inseparável dela, e esta, por sua vez, se liga estreitamente à representação “alegórica” de fenômenos naturais, que a mentalidade primitiva facilmente relaciona também com tradições históricas, e assim por diante.¹³¹

A origem do mito não pode situar-se como uma criação impessoal, mas como uma memória ancestral da humanidade, pois “A origem do mito é não humana e tampouco é pessoal, mas o homem possui o mito como a memória ancestral da humanidade, a partir de um momento repleto de plenitude no qual o desenvolvimento do tempo duradouro e sucessivo atual não existia”.¹³² Assim, quando um mito é narrado, os ouvintes individuais recebem uma mensagem que não vem de parte alguma; por essa razão lhe é atribuída uma origem sobrenatural.¹³³

Esse ecletismo presente no aspecto mítico em qualquer povo e predominante na Amazônia tem suas manifestações nas diversas formas de materializações culturais próprias das populações ribeirinhas que, em algumas regiões, por influências de agentes externos, se deterioram e desaparecem e, em outras, por esforços próprios e incentivados são, cada vez mais, fortalecidos.

b) Mito: definição

M. Eliade se expressa dizendo que não é fácil conceituar o mito; por isso, define-o por suas funções. Assim sendo, é prudente que a definição de mito aplicada no estudo provenha desta posição, mesmo porque a pesquisa exige esta motivação. Em primeiro lugar, o autor se propõe a pesquisar as sociedades onde o mito é ou foi - até recentemente - “vivo”. Em seus estudos, percebeu a importância do mito enquanto fornecedor de modelos para a conduta humana, ou seja, aquilo que confere significação e valor à existência. Com isso, ele captou o sentido das estranhas formas de conduta de diferentes povos, que conclui afirmando:

¹³¹ Ibid., p.10.

¹³² GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns...* p. 21. Com isso, Garcia Bazán afirma que os mitos não têm autor: do momento em que são apreendidos como mitos eles só existem encarnados numa tradição.

¹³³ M. Eliade observa que por isso alguns mitos não podem ser narrados na frente de mulheres, por exemplo, ou de alguém que não faz parte daquela cultura, ou que ainda não foi “iniciado”. Cf ELIADE, M. *Mito e...* p. 14.

“compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito – e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade”.¹³⁴

A partir dessa posição torna-se indispensável o esforço em compreender os antecedentes míticos dos povos que expliquem e justifiquem suas ações e comportamentos, conferindo-lhes um valor religioso. Esta atitude merece consideração, ressalta M. Eliade, pois, “Somente quando encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que formas similares de conduta poderão revelar-se como fenômenos de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo.”¹³⁵

Após perguntar sobre a possibilidade de encontrar uma única definição que cubra as várias funções dos mitos em todas as sociedades tradicionais e por reconhecer ser uma realidade cultural extremamente complexa que pode ser abordada e interpretada por perspectivas múltiplas e complementares, M. Eliade propõe a seguinte definição, que considera a menos imperfeita porquanto mais ampla:

...O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. [...]

Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.¹³⁶

Com essa definição e posterior explicação observa-se que os personagens do mito são seres sobrenaturais conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Assim, o mito fala do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente, o que leva a ressaltar também, a partir deste ponto de vista mirceano, a proximidade do mito com o comportamento humano e com a cultura.

Esta definição de M. Eliade sugere outros aspectos que merecem atenção e vale a pena serem abordados, levando em conta as implicações decorrentes deste fenômeno que se inserem no contexto da pesquisa. Entre eles destaca-se o aspecto descritivo do mito, que será ressaltado pela sua importância e originalidade. Desse modo, o mito se apresenta com palavra que revela uma mensagem causadora de influências entre os sujeitos.¹³⁷

¹³⁴ Idem., p. 9.

¹³⁵ Ibid., p. 9-10.

¹³⁶ Ibid., p. 11.

¹³⁷ Cf. GARCÍA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns...* p. 14-15.

O mito enquanto fenômeno é percebido como revelação e comunicação de algo importante para a vida das pessoas, através de uma ação pessoal e coletiva, realizando, nesse caso, uma verdadeira “transferência comunitária.” Nesse sentido, o mito é caracterizado como um símbolo mítico, isto é, “...um símbolo desdobrado pela língua que relata uma cadeia ou série de fatos que tiveram lugar no marco da origem, uma instância que é estranha ao deslocamento interno ou externo da sucessão e do movimento temporal.”¹³⁸ Fatos que foram protagonizados por seres sobrenaturais merecedores de atenção por serem autores de ações extraordinárias que deram origem ao cosmo. Para M. Eliade, esta postura confirma que o mito, com esse comportamento, ou seja, enquanto aquilo que relata a origem de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia.¹³⁹

B. Malinowski, em 1926, na análise dos mitos indígenas das ilhas Trobriand,¹⁴⁰ informa que o mito age e se prolonga na cultura dos povos e no mundo, influenciando a posição do homem diante do mundo e diante de seu destino. Assim ele se expressou:

O mito, tal como o encontramos numa comunidade selvagem, quer dizer, na sua forma primitiva, não é unicamente uma história contada, mas uma realidade vivida. Não é a natureza da ficção, tal como a lemos hoje em dia num romance, mas é uma realidade viva, que se crê ter acontecido em tempos recuados, e que continua a influenciar o mundo e os destinos humanos.¹⁴¹

O mito é um relato que faz reviver a realidade original e corresponde a necessidade religiosa profunda, a aspirações morais, a imposições e imperativos de ordem social e até exigências práticas. B. Malinowski acentua esta dimensão do mito afirmando:

O mito [...] não é uma explicação para satisfação de um interesse científico, mas uma ressurreição narrativa de uma realidade primitiva, contada em sede de profundas necessidades religiosas, vontades morais, submissões sociais, direitos e mesmo requisitos práticos.¹⁴²

Os relatos se mantêm vivos, desta forma, não por alguma curiosidade ou como histórias inventadas, nem tampouco como crônicas verdadeiras, mas como demonstração de forças de uma realidade original e superior e muito mais importante. A essa força se determina a existência, o destino e as atividades atuais da humanidade, e é desses relatos que os homens

¹³⁸ Ibid., p. 15.

¹³⁹ Para Eliade, esses mitos são chamados de mitos cosmogônicos, pois refletem o que realmente existe no cosmo. Cf. ELIADE, M. *Mito e...* p. 12. 25-26.

¹⁴⁰ Cf. MALINOWSKI, B. O mito na psicologia primitiva. In: Id., *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 95-153.

¹⁴¹ Idem., p. 103.

¹⁴² Ibid., p. 104.

derivam motivos para os atos rituais e morais ou então advertências sobre como colocá-los em prática.¹⁴³

A relação entre mito e símbolo se manifesta de forma bastante visível no comportamento dos ribeirinhos com os seres sobrenaturais que atua na natureza. Através da conceituação de símbolo dada a seguir, conforme Garcia Bazán, a compreensão pode ser fundamentada e aprofundada.

O símbolo é uma entidade sensível ou um suporte psíquico (um veículo material, verbal, Gestual ou mental) que manifesta um sentido não evidente, mas oculto. Ou seja, o símbolo possui necessariamente um duplo nível significativo, já que aponta para um significado que é real e que é diferente daquilo que sua estrutura imediata comunica ao conhecimento empírico e habitual. O símbolo é, deste modo, uma linguagem simultaneamente encobridora e descobridora de sentidos à primeira vista escondidos. Sugere e aproxima conaturalmente daquilo que não diz e, deste modo, avizinha-se da família dos velhos termos da cultura ocidental que são seus parentes: hypónoia (o sentido subentendido), alegoria (dito que afirma uma coisa, mas que significa outra) e metáfora (rodeio da língua).¹⁴⁴

S. Croatto¹⁴⁵ confirma essa posição ao frisar o aspecto de “transparência” do símbolo, isto é, a vivência do sagrado realiza-se por meio das coisas e não de forma direta e sua expressão ou participação não se faz com discurso lógico. De fato, o transcendente é inobjetivo por sua própria essência e precisa de uma mediação. Por isso, “...a experiência que dele se pode ter não pode ser expressa; as palavras que a expressam convertem-se elas mesmas em palavras simbólicas.”¹⁴⁶ O autor ressalta o aspecto simbólico do mito, pois para ele o símbolo entra necessariamente na estrutura do mito, por ser uma “história fundante”, além de ser linguagem religiosa, pois aponta também para o rito.¹⁴⁷

Esta história fundante não se restringe somente ao mundo exterior, mas também na configuração do homem, em seus aspectos individuais e sociais. Sobre isso afirma M. Eliade:

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no ‘princípio’.¹⁴⁸

¹⁴³ Estes desempenham, no grupo social e na cultura, a função indispensável de exprimir, enaltecer, codificar as crenças, oferecer normas práticas para a orientação do homem e salvaguardar a moralidade. Ibid. p. 104.

¹⁴⁴ GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns...* p. 16.

¹⁴⁵ Cf. CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁴⁶ Idem., p. 90.

¹⁴⁷ Com essa posição S. Croatto quer reafirmar o papel intencionado do mito, ou seja, o de estar voltado para uma experiência específica de um determinado grupo social. Cf. Ibid., p. 236.

¹⁴⁸ ELIADE, M. *Mito e...* p. 16.

Como se percebe, muitas são as interpretações e aspectos do mito, sob os diversos enfoques dados, tais como “primeira explicação” do homem primitivo diante de um meio desconhecido ou talvez assustador, para se apaziguar e se sentir mais adaptado ao meio e melhor interpretá-lo; “conjunto de conhecimentos” que cada indivíduo precisa adquirir para a sua sobrevivência etc. Tudo isso faz perceber que o termo mito é bastante evocado hoje e largamente utilizado, recriado, redescoberto, posto em nuances e aspectos nunca pensados que, diante da complexidade difusa das ideologias, cada vez mais se referencia e se sustenta.

Atualmente o termo mito alcançou uma amplitude tal que não se pode mais desprezá-lo como se fazia antes, mas entendê-lo dentro de uma perspectiva nova, isto é, como o “...relato de uma ação instauradora de nova realidade ou de novo nível de realidade que exige a reação do sujeito, sua representação ritual para ser plenamente eficaz”¹⁴⁹

Informa J. C. Mellati¹⁵⁰ que, no caso dos povos indígenas e dos ribeirinhos, o mito se relaciona com todo o sistema social da tribo que, por sua vez, se relaciona com o rito, uma vez que todas as relações sociais têm seu aspecto ritual. Mellati afirma ainda que muitos desses conhecimentos estão contidos nos mitos guardados pela tradição tribal.¹⁵¹

A transmissão oral, muito preservada e transmitida de geração em geração através de narrativas, não são puramente descrições deturpadas de atos que realmente aconteceram. Os mitos indicam algo que tem mais a ver com o presente do que com o passado. Embora as narrativas míticas coloquem os fatos acontecidos em tempos remotos, “...elas não deixam de refletir o presente...”, seja no tocante aos costumes, à vida social ou no relacionamento com a natureza.¹⁵²

Vê-se, com isso, uma aproximação muito grande do conceito de mito e sua aplicação ao tema da pesquisa, quando mais adiante será ampliada a compreensão do mito e suas funções na vida das pessoas. Compreender os mitos da Amazônia é torná-los referência e fonte para a compreensão do relacionamento homem e natureza. De fato, há uma dimensão praxica do mito enquanto motivador e moldador das ações, ao mesmo tempo em que cerceiam atitudes, monopolizam o pensar e o agir do ribeirinho. Essa relação do homem amazônico com os Seres mitológicos é exteriorizada nas festas, nos ritos, nas danças, nos modos de tirar da natureza sua subsistência, no cotidiano.

¹⁴⁹ MARTÍN VELASCO, J. *Mito*. p. 497.

¹⁵⁰ Cf. MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. Brasília: Coordenada/Editora de Brasília, 1970.

¹⁵¹ Entre os Timbira, por exemplo, para cada rito há geralmente um mito que narra como os índios aprenderam a realizá-lo. Cf. *Idem.*, p. 129.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 125.

2. As funções do mito

Os mitos, enquanto elementos culturais ligados intrinsecamente à vida comunitária, desempenham diferentes funções na vida das pessoas. Entre elas destacam-se a função social, praxica e histórica, apresentadas aqui com a intenção de fazer perceber sua influência no cotidiano das populações. Essas funções acentuam a eficácia do mito enquanto orientam as ações individuais e coletivas dos habitantes. A seguir, aspectos importantes dessas três funções básicas dos mitos são destacados.

a) Função social do mito

E. Schaden informa que a função social específica do mito foi ressaltada pela primeira vez por K. Th. Preuss,¹⁵³ para quem a narração mítica carrega não somente uma intenção, mas a eficiência do mito. Veja o que diz sobre isso E. Schaden:

Preuss [...] acentuou não haver na narração mítica uma simples intenção explanatória para mostrar a origem das instituições, valores e representações existentes na sociedade, mas uma garantia necessária e suficiente da eficácia de ritos e cerimônias, da legitimidade das instituições e da validade dos valores morais e dos padrões de comportamento reconhecidos e aceitos pela tribo.¹⁵⁴

A partir disso, E. Schaden esclarece a função dos mitos no cotidiano social das comunidades indígenas, acentuando o seu caráter original e sua validade somente quando inseridos na configuração cultural em que nasceram ou estão integrados.¹⁵⁵ Somente assim, o mito fala diretamente àquele que o acolhe, tanto na sua origem, como em seus significados e funções.

Para as comunidades indígenas e ribeirinhas isso é importante e fundamental, pois serve de orientação para seus relacionamentos entre si e com o meio, entendendo que não basta acentuar a tradição mítica como historiografia primitiva, nem ainda, reconstruir o passado cultural e social da tribo – trabalho em que é raro chegar-se a resultados realmente seguros, mas é preciso, segundo, E. Schaden,

...descobrir o valor de atualidade inerente à tradição mítica. E nos povos primitivos a atualidade do mito é muito mais real do que somos inclinados a admitir. A mentalidade que neles se espelha não é, por ventura, a de um passado remoto, de alguma primitiva etapa por que tenha passado o espírito humano, mas a mentalidade atual do homem primitivo, os conceitos, atitudes e valores que lhe caracterizam a vida psíquica.¹⁵⁶

¹⁵³ Cf. SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* p. 17.

¹⁵⁴ *Idem.*, p. 17-18.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 11.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 12.

Isso implica em dizer, prossegue E. Schaden, que os mitos não devem ser estudados como sendo “fósseis do espírito”, a não ser talvez para as culturas extintas. Se assim fosse, a mitologia grega poderia ser encarada como a “paleontologia do espírito humano”, por não ser mais vivido na cultura grega ou em outra qualquer. Porém, integrados na comunidade, deve-se descobrir e assumir significados e funções novas, ajustando-se aos interesses predominantes no meio social.

E. Schaden afirma ainda que no estudo e na explicação dos mitos, não é necessário transferir-se sempre a uma chamada “era mítica”, em que as coisas se teriam passado de maneira diferente das condições atuais. Embora os próprios mitos possam facilmente levar a isso, pois, situam os acontecimentos numa época maravilhosa e antiquíssima, diferente dos tempos modernos. O autor assevera que, para compreender o mito como componente cultural, é preciso estudar a mitologia em sua dinâmica, isto é, em sua relação com a atualidade social. Vivos na comunidade e sempre presentes no espírito de seus membros, os mitos desempenham importante função, cujo exame constitui o objeto da Antropologia Social.¹⁵⁷

Esta função do mito de caráter social está presente desde a sua origem, pois “a concepção que nele se exprime – por meio de alegorias, ou não – é uma concepção compartilhada por homens que vivem em sociedade”.¹⁵⁸ O mito propriamente dito – em oposição ao conto, à lenda e à fábula – aparece quando elementos de fé existentes no grupo são representados com um cunho dramático mediante a criação de personagens que, embora extraordinários e sobrenaturais, reproduzem, em suas ações, os traços essenciais da imagem humana.¹⁵⁹ Essas lhes servem de padrão e representam, de forma concreta, a concepção que uma comunidade humana tem do mundo.

Esta função primária e essencial que o mito tem de contribuir para a “família grupal” ou solidariedade social, embora conte com a contribuição de outros elementos gerais da cultura, é inerente no mito como função específica e em grau muito mais elevado.¹⁶⁰

Para S. Croatto, a função social do mito é manter e reafirmar a identidade de um grupo, enquanto criador de modelos de comportamento e gerador de cultura. Para ele, alguns mitos tratam de uma maneira especial o problema da cultura, ou melhor, da identidade cultural de

¹⁵⁷ A Antropologia Social se preocupa com a estrutura social dos povos e se desdobra da Antropologia Cultural que, por sua vez, trata das características do comportamento do homem nas sociedades passadas, presentes e futuras. Cf. HOEBEL, E. A.; FROST, E. L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1995.

¹⁵⁸ SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* p. 14-15.

¹⁵⁹ Cf. Idem., p. 15.

¹⁶⁰ Cf. LINTON, R. *O homem: uma introdução à Antropologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 156.

uma comunidade humana determinada.¹⁶¹ Daí compreender porque a mitologia amazônica trata especialmente de temas voltados para as florestas, rios, alagados, plantas, animais, seres humanos, elementos constitutivos e inerentes à vida cotidiana e, portanto, fazendo parte da cultura ribeirinha.

Os mitos cosmogônicos, antropogônicos, heróicos, e outros mais caracterizam plenamente esta função do mito, pois eles, além de fornecerem uma “explicação” da origem do mundo, da humanidade e das instituições sociais, dão, sobretudo aos membros da comunidade, o sentido de unidade e de oposição a outros grupos. Segundo E. Schaden, isto se dá de duas formas:

Quer traçando a origem da tribo a partir de um ancestral comum, quer remontando-a a um herói civilizador ou legislador, que teria instituído, entre outras coisas, os distintivos tribais – usados, desde sempre, por todos os membros da tribo, e só por eles -, as narrações míticas reforçam a coesão moral do grupo, acentuando, nos membros da comunidade, a atitude etnocêntrica e o senso do destino comum.¹⁶²

É por isso que as tradições míticas devem ser encaradas como um esforço do grupo em representar-se a si próprio, o que é e o que faz, como vive, e de estabelecer sobre essa mitologia toda uma moral, todo um ritual, toda uma mentalidade, incutindo o sentido de história social passada entre os seres humanos e outros seres da natureza.¹⁶³

Este aspecto se concretiza, de antemão, como expressão e síntese da cultura do grupo e, ao mesmo tempo, como recordação e ideal. Recordação de um passado remoto, resumindo, por assim dizer, a história da comunidade, sua origem, sua trajetória vivida pelos antepassados; e ideal de vida a ser ainda realizado pelos indivíduos e pela comunidade. Esse ideal de vida cuja instituição se refere a narração mítica não pode deixar de ser eficiente, porquanto não se tratar de uma simples representação, mas de uma repetição ou renovação. Preuss fala em “ressurreição” do acontecimento mítico, que não é outra coisa senão o precedente a que se recorre para legitimar as ações do cotidiano.¹⁶⁴

b) Função praxica do mito

¹⁶¹ Cf. CROATTO, J. S. *As linguagens...* p. 297.

¹⁶² SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* p. 16.

¹⁶³ Assim, a sua própria história se converte em uma “história mítica de trocas,” diz C. Brandão, livre de qualquer calendário que não seja o fluxo natural do passar do tempo, onde os acontecimentos sociais são lembrados pelas inscrições da natureza neles, isto é, pelos períodos da seca, da cheia, da lua cheia, da colheita e da festa. Cf. BRANDÃO, C. R. *Somos as águas puras*. Campinas-SP: Papirus, 1994. p. 27.

¹⁶⁴ No mesmo sentido, B. Malinowski apresenta o mito como uma “força activa laboriosa”, “ingrediente vital da civilização humana” e “estatuto pragmático da fé”. *O Mito na...* p. 104.

O mito ou o acontecimento mítico, como foi visto, se for um modelo exemplar, leva à ação no rito. Com isto, o mito torna-se um “modelo religioso de orientação-no-mundo” e até a própria recitação do mito adquire uma força sacramental. O modelo também pode servir de orientação para conservar o instaurado pelo acontecimento originário. Dessa forma, o mito passa do plano da repetição ritual para o da práxis histórica. Afirma S. Croatto:

O mito possui uma força tal que leva à ação. Às vezes, surge dessa mesma necessidade de “dar sentido” a determinadas práticas que estão vigentes e que são vistas como relevantes, de modo que o mito instaura realidades significativas, mas reforça ao mesmo tempo as práticas que elas podem implicar.¹⁶⁵

A relação entre população e mito, da mesma forma do mito com a realidade concreta vivida pelos indivíduos, para que seja eficaz, a ponto de tornar-se uma expressão existencial para aquele que a vive se plenifica dentro de uma concepção sacra das coisas. Veja o que diz o autor citado:

O ser humano que vive em uma determinada cultura pode saber a origem histórica de uma instituição, de um costume, ou a origem artesanal e técnica de um artefato cultural (o arado, o templo, etc) ou ainda de um ofício (padeiro, metalúrgico etc.). Esse conhecimento é intrascendente e não entra na composição de um mito. O homo religiosus experimenta nessas realidades uma presença de outro tipo. Porque razão? Porque essas realidades estão relacionadas com sua vida, com o trabalho, com a produção, com o seu modo de se comportar no grupo social. Na sua realidade cotidiana, ele vive a percepção de outra Realidade.¹⁶⁶

Concernente ao cotidiano dos ribeirinhos, tal realidade se manifesta de forma muito forte porque os seres sobrenaturais sugerem conservação daquilo que lhe é indispensável para a sobrevivência e que está presente na natureza: o alimento.

O mito, entretanto, também legitima praxicamente as ações do cotidiano, desde que se realizem fundamentadas num arquétipo que confira sentido à existência e que ofereça garantia de futuro e que sejam movidas por uma intenção divina. Para S. Croatto, trata-se da eficiência do mito. Assim ele se expressa:

A eficiência que o mito outorga às ações humanas tem outras conseqüências: costumes e usos, leis e normas de uma sociedade ficam ‘legitimadas’ pelo mito, pois aparecem fundamentados em um acontecimento arquetípico conferidor de sentido, e ‘autorizados’ por uma intenção divina, transcendente. A sacralidade das origens converte-se em garantia de inamovibilidade.¹⁶⁷

¹⁶⁵ CROATTO, J. S. *As linguagens ...* p. 290.

¹⁶⁶ *Idem.*, p. 220-221.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 293.

A função praxica do mito sugere que algo é instaurado na vida da comunidade e deve ser seguido como uma lei, assimilado e imitado no cotidiano. É por isso que certos costumes foram praticados por seres sobrenaturais pela primeira vez, não somente para “ensinar”, mas para conferir-lhes “eficácia social.” Por isso se inserem na reflexão mitológica as tradições do “sistema cultural” ribeirinho, desde o esforço de preservação de seu *ñandé rekó*¹⁶⁸ até a criatividade em recriar novas formas de vida e de subsistência frente ao que a sociedade moderna oferece.

c) Função histórica do mito

A relação entre mito e história pode levar a uma falsa visualização, a partir da interpretação da oposição entre consciência mítica, própria das religiões, e consciência histórica, assumida como característica das religiões bíblicas e pelo ser humano moderno.¹⁶⁹ S. Croatto fala de um transacontecimento que tem a função de ser o modelo exemplar de acontecimentos históricos, ou seja, o mito pertence a um tempo e um espaço diferentes que não compete à historiografia determinar.

Para uma melhor compreensão do que está sendo tratado, é necessário inverter o sentido de visualização. Veja o que o próprio S. Croatto fala sobre isso: “...o histórico do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), mas a realidade humana que ele quer interpretar na forma de uma conexão com o mundo transcendente dos Deuses.”¹⁷⁰

Assim, quando o ribeirinho incorpora, desde a sua infância, as crenças em seres “habitantes” e “protetores” das florestas e rios, pretende salvaguardar acontecimentos que, uma vez realizados *in illo tempore*, tornam-se “palavra sagrada” (*hierós logos*), através das “atuações” dos seres, que, por sua vez, são refletidas no comportamento de respeito e de veneração às leis próprias da natureza, como a cheia, a vazante, a piracema, a desova, o inverno, o verão, o horário de entrar ou não nas matas, de banhar-se ou não no igarapé, o “resguardo”, o descanso da terra, o tempo das festas, a quantidade de caça a abater, a quantidade de mata a ser desmatada, a prática da putaua e etc. O ribeirinho sabe que agindo com respeito em relação a essas realidades, estará preservando a harmonia da vida natural.

¹⁶⁸ Para os Guaranis quer dizer “nosso modo de vida” e engloba os princípios éticos, lúdicos e religiosos que devem ser preservados e retraduzidos para a eternidade de uma vida opulenta. Cf. BRANDÃO, C. R. *Somos as...* p. 292.

¹⁶⁹ A falsa visualização de que fala Croatto é aquela que parte de uma concepção negativa de “mito”, que o equivale a algo “falso”, ou seja, quando não está situado no plano dos acontecimentos contingentes que são estudados pela historiografia. O mito imagina um acontecimento primordial que evidentemente nunca existiu do ponto de vista da história fática e, portanto, não é um acontecimento recuperável por meio dos monumentos culturais, entre eles a escritura. Cf. CROATTO, J. S. *As linguagens ...* p. 30.

¹⁷⁰ Idem., p. 301-302.

A partir da abertura deste leque e tomando a síntese das funções do mito realizada por M. Eliade¹⁷¹ compreende-se que o mito conta, explica e revela. De fato, o mito é uma narrativa. Narra o relato de um acontecimento instaurador. Narra o que os Deuses fizeram. Narra de forma animada, pelo próprio dinamismo da narrativa. Para J. Pikaza, trata-se do pensamento comum de um determinado contexto social e se apresenta de forma dogmática, ou seja, verdadeira: “não deve ser demonstrada; por isso se conta, nunca se racionaliza”.¹⁷²

O mito explica. O mito explica as causas, é etiológico, a não ser que seja falsamente etiológico. Explica o acontecimento que, segundo M. Eliade, ocorreu no tempo primordial, no tempo fabuloso dos começos. Desse modo, conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas, como as coisas vieram à existência, onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecerem. Esse é o aspecto da reatualização do mito proposto por ele, ou seja, as populações devem rememorar os mitos e atualizá-los para serem capazes de repetir o que os Deuses, Heróis e Ancestrais fizeram *ab origine*. Com isso, a análise mitológica supõe que se retorne ao começo, em direção ao arquétipo, sendo a criação, para M. Eliade, o único arquétipo.¹⁷³

O mito revela o ser, revela o deus, e por isso pode ser apresentado como “uma história sagrada” e o humano se definiria como o vivente que pode projetar sua vida e sentido em alguns deuses.¹⁷⁴ Neste aspecto da revelação, Garcia Bazán afirma:

O mito é uma narração de acontecimentos, relato de fatos que foram produzidos em um tempo primordial, portanto, história verdadeira e fidedigna, e não fabulação fantástica nem relação vinculada com fatos que acontecerão, mas que ocultamente persistem.¹⁷⁵

“A partir deste ponto de vista, o relato mítico é epifania, revelação, porém, é também “palavra tradicional,” ou “...símbolo-relato que se transmite, que se recebe, conserva e interpreta ou reatualiza coletivamente, e que de novo se entrega.”¹⁷⁶

A reinterpretação da teoria do mito e sua importância na vida cultural dos povos antigos e atuais são incorporadas na reflexão da pesquisa como subsídio que serve de fundamentação

¹⁷¹ M. Eliade ressalta que o mito constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; Que o mito se refere sempre a uma “criação,” contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; Que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; Que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados. Cf. ELIADE, M. *Mito e...* p. 22.

¹⁷² PIKAZA, J. *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*. Madrid: Editorial Trotta, 1999. p. 304.

¹⁷³ Cf. ELIADE, M. *Mito e...* p. 18

¹⁷⁴ Cf. PIKAZA, J. *El fenómeno...* p. 306.

¹⁷⁵ Cf. GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incomuns...* p. 20-21.

¹⁷⁶ Idem., p. 21.

para a percepção que a integração deles na cosmovisão do amazônida colabora para a utilização racional dos recursos naturais, além de ser referência de um modo de ser próprio autenticado pelas manifestações culturais

3. Antropologia e a valorização da cultura

A instituição cultural de qualquer povo, seja qual for a sua situação evolutiva, deve ser estudada com respeito. Ela é o resultado das leis eternas de moral e justiça que Deus criou na consciência humana; leis que no fundo são as mesmas no homem primitivo ou no homem moderno, susceptível de manifestações segundo o grau de adiantamento ou desenvolvimento a que cada um tiver chegado.

A Antropologia Cultural contribui à discussão ao tema quando oferece elementos teóricos que promovem a valorização da cultura dos povos da Amazônia, incorporada às outras riquezas naturais, formando o conjunto de todo um tesouro vivo da humanidade. Sob esse enfoque, os fenômenos culturais são vistos em sua “totalidade” e não como mera soma de costumes e idéias, que seria por sua vez resultado de uma série singular de condições. A seguir, alguns aspectos fundamentais dessa área específica do conhecimento serão abordados a fim de ampliar o entendimento da cultura ribeirinha em seu conjunto.

a) A importância da cultura e do costume

Para R. Benedict¹⁷⁷ somente o estudo atento das culturas vivas tem tornado possível a compreensão e a valorização de seus elementos em seus sentidos e significados. Por isso, torna-se também indispensável para a sua valorização. Para esta autora, “Uma das justificativas filosóficas para o estudo dos povos primitivos é que os fenômenos das culturas mais simples podem pôr em claro fatos sociais que de outro modo são desconcertantes e inacessíveis de comprovação.”¹⁷⁸

M. Junqueira, por sua vez, afirma que uma das tarefas mais importantes da Antropologia, o conhecimento e a compreensão do outro, deve ser realizado na abertura de um leque em que os próprios hábitos e valores não atuem como empecilhos a esse conhecimento. A Antropologia é, portanto, um “esforço sistemático para decifrar modos e estilos de vida diferentes adotados por outros povos.”¹⁷⁹ Para este modo e estilos de vida -

¹⁷⁷ Cf. BENEDICT, R. F. *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa, 1989.

¹⁷⁸ Idem., p. 67.

¹⁷⁹ JUNQUEIRA, M. *Antropologia. Indígena*. São Paulo: EDUC, 2002. p. 9.

cultura - ela chama de conjunto de símbolos, cuja característica é ser mutável e transitório. É transitório porque é histórico, isto é, altera-se por força das mudanças sociais de cada época.

Para a Antropologia, todas as culturas com suas particularidades são importantes, ainda que não tenha relação histórica nenhuma com a cultura moderna. O antropólogo não pode valorizar mais uma cultura em detrimento de outra. “A ele interessa a conduta humana, não como está modelada por uma tradição, a nossa, mas como tem sido modelada por qualquer outra tradição.”¹⁸⁰ Seu objeto é conceber o modo em que essas culturas se transformam e se diferenciam; as formas diversas através das quais se expressam e a maneira de como os costumes dos povos agem na vida dos indivíduos.

M. Junqueira destaca três papéis predominantes que o costume desempenha na experiência e na crença das populações. São as seguintes: a) A visão do mundo através de um modo de pensar definido pelos costumes e intuições; b) As normas, as tradições e os costumes do meio em que a pessoa nasceu transmitida na comunidade, modelam a história da sua vida, suas experiências e sua conduta; c) Entender suas leis e valores é imprescindível para entender os fatos mais complexos da vida humana da comunidade. Por isso M. Junqueira afirma que toda cultura que se conhece é fruto de um processo feito através de um longo percurso onde foram originados diversos estilos de vida diferentes. Assim, deve-se ter em mente que toda a cultura contemporânea foi longamente trabalhada pela história.¹⁸¹

b) A diversidade e a integração cultural

Toda cultura pretende afirmar-se como a melhor, como a “verdadeira”, desqualificando as demais. Isso pelo próprio fato de que no modo de ver para aquele que fala, a cultura do outro é imperfeita, primária, quando não selvagem ou bárbara. Por isso, para a valorização da cultura de qualquer povo e diante do grande leque de interesses, sejam eles o ciclo das idades, o ambiente ou as diversas atividades do homem, os mitos e crenças, a religião, devem ser vistos no todo sem priorizar só uma considerável proporção deles.¹⁸² Fazer isso é reconhecer as diferenças culturais existentes causadas por fatores diversos, como: o isolamento geográfico, características particulares do meio, dinâmica da relação com culturas vizinhas etc. A antropologia já registrou, no entanto, que em algumas culturas, mesmo integradas com outras, sem ocorrer o isolamento, a originalidade está presente.¹⁸³

¹⁸⁰ BENEDICT, R. F. *El hombre y...* p. 14.

¹⁸¹ JUNQUEIRA, C. *Antropologia...* p. 17.

¹⁸² Cf. HOEBEL, E. A.; FROST, E. L. *Antropologia cultural...* p. 339-404.

¹⁸³ Cf. JUNQUEIRA, C. *Antropologia...* p. 17-18.

Para R. Benedict, a diversidade das culturas resulta primeiramente da facilidade com que as sociedades elaboram ou reprimem possíveis aspectos da existência. Segundo, devido a um complexo entrelaçamento de padrões culturais. A forma final de qualquer instituição tradicional vai muito além do impulso humano original. Depende, em grande medida, do modo em que o traço se tem ligado com outros de diferentes campos da experiência. Desse modo, um traço cultural pode, numa cultura, funcionar como aspecto importante da sua religião e em outra região constituir-se num aspecto de seu regime monetário: “As possibilidades são ilimitadas...”, diz a autora.¹⁸⁴

Dependendo dos elementos combinados entre si, a natureza dos traços será completamente diferente em diversas regiões. Por isso, é importante o estudo da cultura a partir de uma cultura viva, conhecer seus hábitos de pensamento e as funções de suas instituições. Não generalizar a conduta cultural local particular com o genericamente primitivo. A totalidade indivisa da pessoa deve ser o ponto de partida.

Para R. Benedict, a falta de integração cultural está diretamente ligada à exposição de determinada cultura a influências contraditórias. Por não terem fronteiras de áreas culturais bem definidas e por ausência de contato estreito com tribos de sua cultura, estão expostas às fortes influências de fora. Com isso, essas culturas incorporam à sua organização social ou às técnicas de sua arte os procedimentos mais contraditórios. Às vezes remodelam o material inarmônico dentro de uma nova harmonia. Ao longo da história, as adoções desarmônicas tendem a resolver-se em uma harmonia. Além disso, grupos maiores e com grande prestígio introduzem mudanças substanciais numa cultura pequena que lhe dá espaço.

Com relação aos mitos, a antropologia os estuda no seu aspecto simbólico, mais do que outros traços culturais. De fato, as narrativas míticas têm como temas a criação do mundo, mas o destino depois da morte é também um tema muito encontrado em praticamente todas as sociedades. As histórias são recitadas e cantadas nas festas e rituais de cura pelos pajés, conforme a cultura Suruí, por exemplo, advertindo os homens sobre a sua origem e o que vem depois da morte. Pela boca dos pajés falam os espíritos que, ensinando aos pequenos a sua própria história, os prepara para que obedeçam e façam o que é bom e não o que é mal.¹⁸⁵

Toda a realidade simbólica dos povos indígenas, comparada com a cultura moderna, produz mais respeito e harmonia em relação à natureza. Eles conseguiram um equilíbrio relativo nesse seu intento e construíram uma tecnologia bastante simples, se comparada à

¹⁸⁴ BENEDICT, R. F. *El hombre y...* p. 49.

¹⁸⁵ Cf. JUNQUEIRA, M. *Antropologia...* p. 37-44.

cultura moderna. No entanto, diante dessa comparação, percebe-se que os resultados são diferentes, principalmente em relação à qualidade de vida. M. Junqueira afirma: “...podemos verificar que nas sociedades indígenas desfruta-se de maior abundância e igualdade. As relações pessoais são mais ricas e a violência é menor. E, desse ponto de vista, pode-se concluir que os índios são mais desenvolvidos do que nós”.¹⁸⁶

Ao longo da história, os indígenas conviveram e se desenvolveram de forma sustentável, preservando o meio ambiente e adquirindo minucioso conhecimento e domínio de sua diversidade biológica e ecológica. Esta relação interativa com a natureza permitiu-lhes conhecer e criar técnicas específicas de manejo dos diversos ecossistemas, empregando seus conhecimentos no desenvolvimento de tecnologias adequadas à exploração e manutenção do acervo natural e ambiental.

Por conviverem secularmente com a floresta, são exímios conhecedores de seu meio. Isto lhes capacitou o conhecimento de tudo sobre o meio ambiente, o desenvolvimento de tecnologias eficientes e apropriadas na extensão, utilização e manutenção de recursos naturais e fontes disponíveis como florestas, rios, lagoas e igarapés. Assim eles desenvolvem uma economia sustentável, produtiva e diversificada, gerando alimentos, medicamentos, utensílios e ferramentas.

Este conhecimento indígena secularmente repassado aos descendentes e às populações ribeirinhas da Amazônia permite que produzam e se reproduzam até hoje no interior amazônico.

Incluem-se ao termo cultura os elementos materiais e imateriais, ou seja, artefatos, utensílios utilizados no cotidiano para a sobrevivência das populações; mitos, danças, música e narrativas mitológicas. Elementos que sustentam e determinam a coesão de um grupo social. Na Amazônia, essas duas realidades estão bem integradas, de forma que as tradições culturais se manifestam pela rica cerâmica, adornos, pinturas com significados profundos para aqueles que os adotam. As manifestações mitológicas, por sua vez, assumem o papel de elo entre ser humano com seu mundo natural.

II. Ambientes amazônicos e manifestações mitológicas

Aspectos da rica mitologia amazônica serão destacados a partir da compreensão moderna que se dá ao tema, cuja contribuição de estudiosos das manifestações culturais ajudou a superar a visão folclórica adotada pelos discursos do período da colonização. Desse

¹⁸⁶ Idem., p. 45.

modo, o ambiente amazônico, formado pelas florestas e rios, favorece para o fortalecimento do imaginário humano que é exteriorizado nas relações que se dá com o ambiente natural motivadas pelas manifestações dos seres protetores da natureza. Vejamos, a seguir, aspectos relevantes dessa relação.

1. O *corpus mithorum* da Amazônia

A constituição do conjunto mitológico dos amazônidas é variada e, em sua essência, os seres estão todos ligados aos elementos da natureza. Provenientes da herança histórica dos indígenas e europeus, os mitos e as lendas, frutos do imaginário regional, imprimem um *modus vivendi* próprio ao ribeirão provocando uma práxis de conservação e defesa do ambiente natural. Alguns aspectos relevantes da mitologia serão apresentados a seguir.

a) Classificação dos mitos e lendas

O *corpus mithorum* da Amazônia é formado por mitos, lendas, contos, crenças etc. Realidades que a princípio se assemelham ou parecem ser a mesma coisa. Porém, algumas diferenças precisam ser destacadas, para ajudar na configuração da riqueza cultural que se mostra com suas faces diversas.

Embora a lenda seja muito confundida com o mito, dele se distancia pela função e confronto. A lenda “...é um episódio heróico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo.¹⁸⁷ As lendas, embora tenham nascido da tradição popular das narrativas orais, são também uma narrativa escrita de sucessos fantásticos. O conto, por sua vez, diferente dos mitos e lendas, que não se diferenciam com clareza, é sempre distinto por seu caráter fictício.

Quanto a mito e lendas, mesmo sendo considerados verdadeiros pelo narrador e suas assembléias, as diferenças são que as lendas não narram fatos primordiais como faz o mito e sim fatos de um período menos remoto, quando o mundo já estava constituído e organizado. Além disso, os personagens das lendas são humanos, cujos relatos falam de suas migrações, guerras e vitórias, façanhas dos heróis do passado, fatos importantes e acontecimentos que deram origem aos povos.¹⁸⁸ O mito pode ser também um sistema de lendas gravitando ao redor de um tema central com área geográfica mais ampla e sem exigências de fixação no tempo e no espaço.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cf. CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1980. p. 434

¹⁸⁸ Cf. CROATTO, J. S. *As linguagens ...* p. 233.

¹⁸⁹ Cf. CASCUDO, L. C. *Dicionário do...* p. 435.

As lendas contam histórias de seres humanos ou não que são encantados e têm poderes sobrenaturais. Por isso são sempre imaginativas. Através delas o imaginário popular recria e transforma fatos ao explicar fenômenos da natureza. Estas explicações podem, de acordo com quem a conta, ter versões as mais diversas possíveis.¹⁹⁰ A realidade imaginada pode ser o homem, o vegetal, o animal, os elementos da natureza, os acidentes geográficos, etc. A lenda liga-se a um local, como um processo etiológico de informação (relativo às origens), ou ainda à vida de um herói.¹⁹¹

As lendas têm sua origem na vida real e são reflexos do espírito humano. Na Amazônia, de forma especial, as lendas se multiplicaram com seus corolários e formas próprias, favorecidas pela presença do mosaico imenso de culturas e devido as florestas estarem cheias de “abusões” e “fantasmagorias”. Na Idade Média, na linguagem eclesiástica, a palavra lenda designava “...as narrativas que sobre a vida dos santos deviam ser lidas nos atos em que eram celebradas.”¹⁹²

Os mitos e lendas da Amazônia podem ser classificados segundo temas ou assuntos que pretendem ressaltar para a comunidade que os adota. Como informa Bezerra e Paula,¹⁹³ uma das tentativas de classificação foi feita pelo folclorista J. C. de Oliveira que, com um esforço de rigor científico, oferece uma classificação das lendas amazônicas, dividindo-as em seis grupos: a) As lendas cosmogônicas, que dizem respeito à formação do universo. Entre elas estão a criação do mundo e a origem da noite, dos índios Mawé; a origem do frio, da chuva e do raio, dos índios Cachinauá; e a origem do sol e da lua dos índios Cauaiua – Parintintim, no vale do Rio Madeira; b) As lendas etiológicas, que tratam da origem das coisas. Entre elas estão o aprendizado do homem com os bichos, dos índios Cachinauá, a lenda da mandioca, do guaraná e a lenda da vitória régia; c) As lendas heróicas, que tratam dos heróis. Entre elas estão as icamiabas ou amazonas, o muiraquitã, o ajuricaba; d) As lendas de encantamento, relativas à feitiçaria, magia, coisa maravilhosa, sedução. Entre elas, estão: mané torquato, o velho da praia, sapucaia – oroca, o lobisomem; e) As lendas ornitológicas, ou seja, aquelas referentes às aves. Entre elas estão: o japiim, o tanguru – pará, o uacauã, o uirapuru; e a f) As lendas mitológicas, relativas a mitos. Entre elas estão: tautchité, dos índios Tucuna; o peixe boi, dos índios Tucuna; a origem dos botos; o jurupari; o boto; o mapinguari; o caipora (caapora); o curupira; a cobra grande; o matinta pereira e outros.

¹⁹⁰ Cf. VIDEIRA, L. F. F. *Fauna e flora em lendas*. Belém: Museu Emílio Goeldi, 2003. p. 3.

¹⁹¹ Cf. CASCUDO, L. C. *Dicionário do...* p. 434.

¹⁹² BEZERRA, A. M.; PAULA, A. M. T. de. *Lendas e mitos da Amazônia*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1985. p. 77.

¹⁹³ Cf. Idem., p. 77.

Há também a classificação oferecida por E. Schaden,¹⁹⁴ que faz uma divisão entre o mito *stricto sensu*, que é uma exposição ou narração de passagens ou episódios ocorridos em tempos fabulosos, e o mito *lato sensu*, sinônimo de figura ou criação mítica. Para o primeiro caso há os mitos cosmogônicos ou histórias da criação, enquanto no segundo o termo se aplica a personagens sobrenaturais, objetos fabulosos ou regiões fantásticas que existem, como representações coletivas, na mentalidade de tribos ou povos. É nesse sentido que se fala no mito do sací, da iara, do mboi-tatá, do eldorado etc. Existem também mitos predominantemente descritivos, textos que traçam, por assim dizer, o perfil duma divindade. Como exemplo pode citar-se o mito da mãe-comum dos Kágaba, registrado por K. Th. Preuss.¹⁹⁵

Essas classificações têm sua relevância e ajuda na compreensão da complexidade mitológica da Amazônia que, ao ser formada por mitos, lendas, contos, crenças etc., oferece inúmeras possibilidades de reflexão. Fica o incentivo para a leitura de textos abundantemente recolhidos e catalogados por antropólogos e estudiosos do tema, sobretudo a mitologia indígena, conforme bibliografia citada.¹⁹⁶

b) Imaginário e crença nas manifestações mitológicas

Não somente a riqueza mitológica do imaginário do homem da Amazônia, mas também as crenças e superstições ajudam de fato a formar todo o conjunto mitológico dos povos ribeirinhos. Em um conto premiado, H. Cunha¹⁹⁷ narra a história do Toca, homem sensível e feliz, que ao acreditar na reconstituição do equilíbrio ecológico, assume uma missão que se transforma numa verdadeira aventura: libertar a Mãe d'água que havia ficado presa na barragem do Tucuruí. Para o Toca, com o fechamento das comportas da barragem de Tucuruí, “...muita coisa tem mudado [...] camponeses perderam suas terras. Índios tiveram inundados antigos cemitérios tribais... [...] Seguramente, a prisão da Mãe d'Água desgovernara a natureza”.¹⁹⁸

A história vitaliza e exalta, através de uma descrição minuciosa, a cultura do ribeirinho e a relação com a natureza, transformando-a num grito de alerta, num desabafo, num sussurro, numa crítica ao descaso pela terra, pelos rios e lagos, pela vida. A história também introduz o

¹⁹⁴ Cf. SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* nota 1 da p. 7.

¹⁹⁵ Idem., p. 7.

¹⁹⁶ Cf. PEREIRA, N. *Panorama da Alimentação Indígena: comidas, bebidas & tóxicos na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974.; WAGLEY, C.; GALVÃO, E. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, MEC, 1961.; LUKESCH, A. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1976.

¹⁹⁷ C. *As garças estão maduras*. Belém-PA: Suyá, 1990.

¹⁹⁸ Idem., p. 35. 37. 39.

leitor no ambiente amazônico e na vida do ribeirinho, ameaçado constantemente pelo progresso e avanço tecnológico. O autor, por meio desse pequeno trecho transcrito e situado aqui como um exemplo ilustrativo da relação mítica do homem com a natureza, deixa clara a sua intenção.

Agora ele está ali, sentado. Mundica ao seu lado, o olhar distante, sem entender. Mas, missão é missão e ele não falhará com o seu compromisso. O tronco do miritizeiro se estende, linheiro, da porta da frente até dentro d'água. E ele ali, sentado. Mundica sem entender a missão. E ele ali, sentado ao seu lado. O barco atracado. Mundica sem entender. No barco, a carga [dinamite] com a qual deve cumprir a sua missão. Ele, sentado.

Nascera ali mesmo, nas imediações. O Castanhal-Tapera [casa] era a sua vida, a sua força. A terra, a sua mãe. A Grande Mãe, a lhe entregar, quase na boca, o peixe, o açai, a caça, o bacuri, a pupunha, o tucumã, o abiu, o piquiá, a graviola, o araçá, a sapotilha. O alimento.

Ali ele conhece todos os seres. Humanos, vegetais, animais, os sacis, as fadas da floresta, a Mãe d'Água, as visagens...

Conhece todos. O seu tempo se mede pela safra das roças, dos produtos da floresta, das espécies de peixe e do camarão do Tocantins e dos igarapés. Antônio Soeiro Lopes, na pia de batismo. No Castanhal-Tapera, perguntem apenas pelo Toca, de todos conhecido.¹⁹⁹

Configurado a partir da herança indígena, portuguesa e africana, o imaginário do ribeirinho integra vários elementos de seu mundo natural. Seu dia a dia se orienta pelas “aparições” e manifestações dos seres habitantes das florestas e dos lagos. As crenças não se encerram nas posições de C. Magalhães,²⁰⁰ cujo estudo realizado no século XVIII, já expressava essa realidade, mas ganham formas diversas e nova roupagem ao longo de seu aprofundamento. Uma primeira posição dada por este historiador dizia o seguinte:

As crenças e superstições indígenas passaram todas para o nosso povo, e os deuses dos Tupis vivem ainda em nossos campos vida tão real como a que lhes davam os aborígenes, no tempo em que seus pajés (e não piagas) os adoravam: escrever, pois, a teogonia tupi, é quase que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo, aquilo em que cada um de nós acreditou até aos 10 ou 11 anos.²⁰¹

Esta posição foi ao longo dos tempos ampliada e refundida por antropólogos e etnólogos quando a mitologia, as crenças, as instituições e os hábitos do amazônida foram vistos não pelo seu caráter de folclore, mas inseridos na vida cotidiana e totalmente integrados ao ethos regional. Com bastante acento na análise do meio social e das relações entre as instituições religiosas e outras que compõe o todo cultural, receberam a atenção necessária e a valorização devida.

¹⁹⁹ Ibid., p. 17-18.

²⁰⁰ Cf. *O Selvagem*. São Paulo: EDIUSP/ITATIAIA, 1975.

²⁰¹ Idem., p. 81.

E. Galvão, ao analisar as manifestações mitológicas de uma comunidade do baixo Amazonas, servindo até hoje de referência no assunto,²⁰² percebeu os muitos seres habitantes das florestas e das águas presentes no imaginário regional. O autor registra os curupiras que são descritos à semelhança de caboclinhos que habitam a mata; os anhangas, “visagens”, na linguagem regional, que ora surgem sob a forma de um pássaro, ora como veados de olhos de fogo, ou como simples aparição sem aspecto definido; a cobra grande, que aparece comumente como uma sucuriçu de grande porte, mas que também pode mostrar-se sob a aparência de um “navio encantado”; as matintas-perera, outra “visagem” que se identifica por um pássaro negro, seu *xerimbabo* (bicho de estimação); os botos, que acredita sejam encantados e possam se transformar em seres humanos. Embora sua grande fama de sedutores de mulheres, os botos são particularmente temidos por seu poder maligno.²⁰³ Os companheiros de fundo ou “encantados” que habitam o fundo dos rios e igarapés; as mães de bicho, entidades protetoras da vida animal e vegetal.

Vaz Filho,²⁰⁴ na pesquisa realizada na região, embora tenha focalizado seu estudo na correlação incisiva das transformações que aconteceram na produção das comunidades estudadas, oferece excelentes pistas para a influência que a conservação dos mitos tem na preservação dos recursos naturais, portanto, do meio ambiente. Destacam-se, dessa forma, alguns elementos que colaboram para a atual reflexão.

A primeira constatação que o pesquisador fez foi a frequência dos mitos da natureza no dia a dia dos ribeirinhos. Foi uma “questão recorrente”. A mitologia se apresenta em suas diversas formas e representações, como os relatos de encantamentos, de bichos e espíritos da mata, e estão muito ligados às práticas religiosas das comunidades, que se manifestam com muita evidência.

Um dos seres sobrenaturais mais presentes na vida das pessoas é o curupira, protetor das caças e da floresta. É muito comum caçadores e pessoas desavisadas se encontrarem com ele nas florestas ou ouvir seu assobio. Quando isso acontece, dificilmente o caçador conseguirá alguma caça e ainda é passível de sofrer perseguição ou maus tratos, como ser esbofeteado e lambado por algo invisível, sem poder se defender. O curupira é apresentado com as características descritas por este relato:

²⁰² Cf. GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 88-117.

²⁰³ Além de afugentar o peixe e a capacidade de virar as canoas, o temor maior do boto é pela sua *malineza*. Quando alguém fere ou insulta um boto logo cai doente, sente remorso (calafrio) no corpo. Todos acreditam que a doença foi provocada pelo *malineza* do boto. Cf. Idem., p. 97.

²⁰⁴ Cf. VAZ FILHO, F. A. *Indicadores de...* p. 57ss.

Tem mais ou menos esta artura, magrinho, pelado. Ainda ia me carregando, me levou uma distância... Que agente não enxerga ele, ele vai passando na frente, vai só “prá cá, prá cá”! A gente vai no rumo daquela voz, mas a gente não enxerga ele. Foi o que me aconteceu. Andei, andei, foi eu, foi o grito, o Raimundo, o Romão, foi comigo, e já estavam lascados que não sabiam mais vir. Que quando disserram que não era gente que ia me levando, já aqueles pau grande de sapupema por onde ele senta, parece os banquinhos dele, quilo ali... bem limpinho, eu digo “é bicho...” Passei a mão no terçado, cortei uma vara e cortei outra mais fina e fiz uma cruz, e afinquei e dobrei de volta. Foi prá mim acertar, que com cruz ele não quer nada. Eu já vi curupira, eu já vi. O mato que eles pode andar não encontra. Tá tudo feio, tudo acabado, que aquilo é da mata. É da mata. Ele assubia fino... Ele é rico, ele é rico. Onde ele está tem riqueza. Do jeito que está... o bicho não pode nem mais arriar prá beira. Porco, queixada, que desce de bando, caíam n’água prá atravessarem pro outro lado; hoje não, nem se fala mais.²⁰⁵

Através deste relato percebe-se a freqüência com que os seres sobrenaturais se faziam presentes nas matas, fato que pouco a pouco foi se tornando mais escasso. Com a ausência dos protetores dos animais, estes são facilmente perseguidos e dizimados. Foi exatamente isso que aconteceu nas comunidades onde as formas de depredação tiveram livre acesso, como aquelas que se abriram às empresas que chegaram para realizar o trabalho extrativista de forma desregrada, sobretudo a que explorava o pau-rosa. De fato, para Vaz Filho,

Os grandes desastres ecológicos que ocorreram em Tauari e Muratuba em meados deste século – a extinção do pau rosa e a destruição do lago Camará – vieram acompanhados de golpes fatais em mitos ligados à natureza, como a “prisão” do garcia e a “fuga” da mãe do Camará. Estes fatos marcam momentos de grande degradação da natureza, como por exemplo a caça voraz e indiscriminada e a pesca predatória de espécies nobres, hoje desaparecidas na região.²⁰⁶

O afastamento do curupira e de outros seres mitológicos, mata adentro, revela uma verdadeira expulsão provocada pela invasão humana na floresta e a devastação através da exploração da madeira e construção de estradas: “...`a medida que se derrubou a mata, morada predileta dessas criaturas, foi-se relegando sua existência para regiões mais distantes”.²⁰⁷ Com isso, os animais ficam desprotegidos e a ação depredatória do homem se faz mais evidente. Com o desaparecimento do protetor, desapareceram também suas protegidas. Com o desencantamento das florestas, até mesmo o ribeirinho passa a ter outra relação com a natureza: “...os ribeirinhos passaram a ver que a natureza, que até então era algo sagrada ou encantada, podia se transformar em dinheiro.”²⁰⁸ Isso tem provocado mudança na relação entre os ribeirinhos entre si e com a natureza.

²⁰⁵ Idem., p. 60-61.

²⁰⁶ Ibid., p. 205.

²⁰⁷ GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 100.

²⁰⁸ VAZ FILHO, F. de A. *Indicadores de...* p. 67.

A mentalidade do sujeito individualista trazida pela modernidade provoca no ribeirinho um sentimento de não ser mais parte da natureza; por isso, mantém com ela uma relação de dominação e de consumo. Esta mentalidade repercute na organização social das comunidades, concebida agora como um contrato de indivíduos e não mais como uma teia de relações, cujos membros convivem igualmente de forma inter-relacionada. A natureza, da mesma forma, não é mais vista como um conjunto dinâmico e interativo de seres vivos, mas como oportunidades de, através de seu uso abusivo, tornar-se fonte de enriquecimento.²⁰⁹

Outro ser mitológico presente na vida dos ribeirinhos é a “cobra grande”, embora tenha sua presença mais forte no baixo Amazonas e Tapajós, por ser uma área de pesca abundante. As populações do Tapajós, por estarem mais ligadas à caça e coletas - o rio Tapajós não é muito piscoso -, têm a influência maior dos protetores das florestas. Porém, na região do Tapajós, estão muito presente as “mães” dos lagos e igarapés, por serem estes refúgios de peixes e tartarugas e não poderem ser explorados desregradamente. No Muratuba, por exemplo, quando os mitos dos lagos foram expulsos, por causa da depredação e da dizimação das espécies existentes, já não se ouviam mais os “esturros” e “urros” que vinham do meio da vegetação do interior do lago.²¹⁰

Outra constatação feita é a de que as comunidades que mantêm bons níveis de relacionamento e respeito para com os mitos apresentam uma maior conservação de suas florestas, seus lagos e igarapés. Vaz Filho fez esta constatação: “As comunidades de São Domingos, Maguary e Muratuba, que apresentam bons níveis de preservação dos mitos são as mesmas que estão com as suas florestas em razoável estado de preservação”.²¹¹ Ao contrário, a que apresenta maior desequilíbrio ecológico, por força da extensa exploração capitalista, apresenta pouca influência dos mitos, caso da comunidade de Tauari, que dispensando a maioria dos seus mitos, manifesta maior desestabilidade e falta de unidade. Num certo sentido, perderam a convivência com o mundo sobrenatural.

Perder esse sentido é considerar a natureza como um “objeto”. É objetivá-la. Por isso, segundo J. Jungues, para uma autêntica defesa do meio ambiente é preciso resgatar uma convivência que desperte “...uma sensibilidade mística de respeito pela vida que pulsa nos

²⁰⁹ JUNGES, J. R. *Ecologia e criação. Resposta cristã à crise ambiental*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 12.

²¹⁰ Esses habitantes “São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. A crença nas “mães de bicho ou na mãe do rio, do igarapé, do porto, é o fulcro dessa concepção.” GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 110.

²¹¹ VAZ FILHO, F. de A. *Indicadores de...* p. 206.

seres vivos e humanos”.²¹² O despertar de tal consciência passa necessariamente pela revalorização dos mitos e da cultura, fazendo despertar nas populações o sentimento de coesão comunitária, fortalecendo a unidade. Para M. Junqueira, esses elementos indispensáveis foram utilizados na configuração da atual sociedade humana e, por isso mesmo, precisam ser conservados.²¹³

Nas comunidades ribeirinhas, a unidade da cultura manifestada na conservação dos mitos favorece a sua coesão, pois, “Comunidades de fraca relação com mitos são comunidades sem unidade e que passam a pensar na floresta e na terra apenas como fonte de renda e não mais espaços de convivência com o mundo do sobrenatural”.²¹⁴

Importante é perceber que, por motivos vários e segundo as circunstâncias, “...a representação da cultura na mitologia tende a ser tanto mais perfeita e coerente quanto mais bem integrada se apresenta a cultura...”²¹⁵ ou seja, nas comunidades onde os mitos são mais integrados à cultura e preservados, consequentemente a natureza também o é e a resistência à degradação do meio ambiente se manifesta de forma mais evidente. Esta situação histórica está muito presente na configuração mitológica dos ribeirinhos do Tapajós.

Além desses seres, cuja caracterização é bastante definida, existem muitos outros a quem o ribeirinho denomina genericamente de “bichos visagentos”, em geral associados a um acidente natural, o rio, o igarapé, ou um trecho da mata. Os ribeirinhos crêem, afirma ainda E. Galvão, que a *malineza*²¹⁶ resulta do fato de os bichos visagentos dominarem ou controlarem um setor do ambiente natural, a mata e os rios.²¹⁷

Todas essas “manifestações” podem ser contextualizadas dentro do aspecto de promotores de ações defensivas da natureza e enquanto elementos potencialmente portadores de matrizes teóricas para a reflexão ética e teológica em dois sentidos: a) enquanto se apresentam como protetores e desempenham tal papel na cosmovisão dos ribeirinhos; e b) enquanto moldadores do agir do homem da Amazônia.

Como não é possível fazer uma descrição de todos esses mitos, a atenção desta pesquisa se voltou para os mais conhecidos e mais presentes na vida dos ribeirinhos, tendo em vista suas “atuações”.

²¹² JUNGES, J. R. *Ecologia e criação...* p. 16.

²¹³ “Dessa forma, podemos afirmar com boa probabilidade de acerto que a sociedade humana existe porque soube entender desde o início a importância da partilha e da coesão.” JUNQUEIRA, C. *Antropologia...* p.16.

²¹⁴ VAZ FILHO, F. de A. *Indicadores de...* p. 206.

²¹⁵ SCHADEN, E. *A mitologia heróica...* p. 15.

²¹⁶ A pessoa que sofre uma malineza fica doente, sente remorso (calafrio) no corpo e fica mofino (fraco).

²¹⁷ Cf. GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 5.

c) A panemice

Entre as muitas crenças dos ribeirinhos do Tapajós, mas também entre os habitantes de outras regiões da Amazônia, há uma com um aspecto mítico religioso que faz parte do dia a dia das pessoas e largamente vivida no cotidiano. Trata-se da panemice, estudada por E. Galvão, cujas informações apoiaram o desenvolvimento deste tema aqui.²¹⁸

Este elemento cultural do povo da Amazônia foi facilmente absorvido pelo colono português e refundido na cultura contemporânea dos ribeirinhos. A panemice apresenta-se como uma crença religiosa não por seu caráter aparentemente exótico, mas por sua importância na vida comunal do homem amazônico.

Essa e outras crenças não podem ser deixadas de lado ou simplesmente definidas como superstições ou abusões, pois constituem expressão de relações com o sobrenatural, cuja importância é testada em um grande número de práticas e técnicas.

Muitas dessas crenças são provenientes da herança dos colonizadores, outras, ao contrário, são heranças dos indígenas que foram fortemente mescladas por influências do branco e do negro. A crença da panemice, neste caso, assim como as crenças nos seres mitológicos “protetores” da floresta e dos rios como o curupira, matinta-perera, anhangá, o boto ou a uiara, as “mães”, onde a proveniência ameríndia, e mais especificamente, tupi ou tupinizada, é evidente, embora considerada como mera sobrevivência de tempos idos, são muito respeitados, como afirma E. Galvão: “...para uma grande parte da população da Amazônia rural é importante porque orienta o indivíduo nas suas relações com o mundo que o cerca, uma vez que se destaca porque ligada à vida diária do indivíduo, afetando sobretudo seus meios de subsistência...”²¹⁹

A panemice ou panema é uma força mágica, impessoal, que “infecciona” homens, animais e objetos. É um mana negativo. Não empresta força ou poderes extraordinários ao seu portador ou agente, ao contrário, incapacita-o para a ação a que se destina. Com essa concepção, a panema foi definida geralmente como “falta de sorte”, “azar”, “infelicidade”, sendo, dessa forma, incorporado no vocabulário popular do Norte. Para E. Galvão, o termo incapacidade poderia traduzir melhor a idéia ou conceito dessa crença. Pois para ele,

Não é apenas uma falta de sorte ou infelicidade ocasional, porém, uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, um processo cujas causas e sintomas podem ser determinados e são conhecidos. Um pescador ou caçador cujo insucesso

²¹⁸ Cf. GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo amazônico. In: Id., *Encontro de sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 57-62.

²¹⁹ Idem., p. 58.

repetido não pode ser explicado por causas e circunstâncias que ele considera “naturais”, a época imprópria, a qualidade de seus petrechos, etc., atribuirá o fracasso à panema, sua própria, de sua linha, carabina ou que outros objetos esteja usando. O cachorro que o acompanha na mata, a canoa em que se transporta podem ficar panema.²²⁰

A panemice é fácil de ser adquirida. Por isso, a pessoa, procurando evitar a infecção, deve recorrer a uma série de técnicas preventivas, como banhos e defumações em que a pimenta e o alho são os ingredientes principais, ao lado de um grande número de ervas, “resguardos” e abstenções de determinados alimentos. A pessoa deve também se afastar das fontes da panema que são variadas. As mais comuns são: mulher grávida que se alimenta da caça ou do peixe apresados por um indivíduo; mulher menstruada que toca um dos petrechos do caçador ou pescador, arma, linha, anzol, etc.; desconfiança, mal-estar entre amigos, especialmente por cobiça de alimentos; ossos ou espinhas abandonadas no terreiro ao alcance de cachorros, porcos e animais domésticos; feitiçaria.

Embora todas as mulheres grávidas sejam fontes de panema, e considerada a panema mais perigosa, algumas são apontadas como mais venenosas que outras. Por isso, caçadores e pescadores têm muito cuidado em saber a quem estão vendendo o seu produto. Tomam precaução e indagam em saber que o peixe ou a caça não vá cair em mãos de uma mulher grávida que os “envenene”, mesmo involuntariamente, pois a panema não é causada por vontade própria.

A cura da panemice é fácil, pois há muitos recursos para isso. Os efeitos da cura é que são perigosos, porque no caso de ser posta por uma mulher grávida, esta sofrerá um aborto ou a criança nascerá “descascando” e morrerá alguns dias depois, quando a pessoa acometida pelo mal for curada. Dessa forma, quando uma pessoa sente os efeitos da panema, deve curar-se rapidamente a si e aos seus petrechos. Se a fonte da panema foi uma mulher grávida, “...segundo a ética, ele deve procurar a mulher e pedir-lhe que venha ela mesma curá-lo, única maneira de não lhe causar mal”.²²¹

Muitas outras crenças são levantadas por E. Galvão. A importância da panemice ser tratada aqui é pelo fato de suas manifestações estarem ligadas diretamente à realidade da caça e da pesca, ou seja, da subsistência básica dos habitantes das comunidades tapajônicas e das vizinhanças, estando, dessa forma, intimamente ligada à vida cotidiana dos indivíduos.

As diversas manifestações dos seres habitantes no imaginário ribeirinho deixam transparecer realidades que envolvem a situação do homem no mundo e seu papel diante dele.

²²⁰ Ibid., p. 59.

²²¹ Ibid., p. 60.

Desse modo, o ribeirinho, ao adotar as manifestações mitológicas com vontade própria, desempenha tarefas semelhantes aos dos seres, ou seja, como uma espécie de colaborador na tarefa principal de defender e salvaguardar a natureza. Nesse sentido, expressa uma força de defesa do meio ambiente que se traduz em certas ocasiões no receio de aceitar novidades e na desconfiança de projetos impostos e alheios à sua participação.

2. A força dos mitos ribeirinhos na defesa da natureza

O “drama” ou os elementos que se juntam e se combinam, produzindo os rituais, as danças e outras expressões simbólicas colaboram para o conhecimento de uma cultura ou mesmo de um povo. Isso exige, por sua vez, a percepção do cotidiano dessa cultura para valorizar sua diferença e respeitar a sua presença histórica no mundo. Com os povos da Amazônia esta exigência é bem maior, pelo fato de o conhecimento da visão mitológica e de suas manifestações, relevante para qualquer análise acadêmica ou mesmo para a convivência cotidiana, é o que permite compreender o comportamento e as reações do ribeirinho frente à natureza. A realidade mitológica que expressa sua visão do mundo, de fato, se constitui em um dos elementos mais importantes e uma das formas mais expressivas da cultura desse povo, denominadas por isso de “conjunto de símbolos”.

A partir da explanação desses aspectos fundamentais, têm-se uma maior clareza da realidade simbólica dos ribeirinhos formadora da cultura amazônica. É esta uma atitude indispensável para qualquer opinião ou ponto de vista diante do que será exposto. Vejamos, a seguir, alguns aspectos relevantes da realidade mitológica dos ribeirinhos e seus significados.

a) A ação dos “protetores” da natureza

A mitologia dos ribeirinhos da Amazônia e, em particular, do baixo Tapajós, tem relação com seres que habitam as florestas, os rios e os lagos. Os relatos mitológicos, as lendas, as crenças e superstições em seres sobrenaturais se apresentam todos ligados a situações que envolvem a proteção do meio ambiente e a relação do homem com a natureza. Essas entidades protegem os animais da floresta e das águas e também os homens, sendo conhecidos pelas suas proezas e aparições.

As várias situações em que estes Seres se manifestam vêm acrescentadas de efeitos fantásticos e aterrorizantes, transmitindo aos envolvidos uma experiência prática que sugere verdadeira conversão no sentido mais radical da palavra. São situações apelativas que evocam mudança de atitude, se comparada com a ação que está sendo praticada. Transformam seu

agir, seu modo de pensar e sua postura diante da vida. Merecem a admiração e o respeito, pois, para o ribeirinho, tal fato aconteceu mesmo e tal coisa existe de verdade.

São realidades quase que impossíveis de serem explicadas e, se olhadas com desdém ou preconceito, podem sugerir reações de total ceticismo, prejudicando o sadio enriquecimento que poderia advir de tal encontro.

Os relatos e as manifestações mitológicas são expressões de uma vontade inconsciente do ribeirinho de ver a situação de forma invertida. Expressa o desejo de ver uma outra realidade, uma inversão do sistema de desmatamento e de destruição. Aquilo que J. C. Melatti percebeu entre os Munduruku do Tapajós, os Timbiras do Maranhão e os Borôro do Mato Grosso, também é constatado entre os ribeirinhos do Tapajós. Naqueles povos, os mitos colocam, em tempos antigos, a existência de uma organização diferente da atual. Mesmo sabendo que tal organização pode não ter existido, propõem a possibilidade lógica de regras sociais outras diferentes das existentes.²²² Da mesma forma, para os ribeirinhos, as atitudes míticas refletem uma realidade que já não existe mais ou reforçam ações que preservam uma realidade querida por todos.²²³

Enquanto por um lado fica clara a simplicidade da vida na Amazônia, mesclada com o imaginário mítico religioso bastante entranhado na mente e no agir do ribeirinho, através das crenças, por outro lado subentende-se a profundidade do modo de vida, em que a natureza está em constante relação com o humano. L. Tocantins expressou muito bem esse sistema de relações, ao afirmar:

Nessa teia de inter-relações encontram-se simbioticamente entrelaçados, ou em conflito, na vida e na paisagem, os tipos humanos representativos da colonização européia e dos agrupamentos indígenas, que promoveram o extrativismo, as culturas vegetais, o criatório, o aproveitamento da fauna. Sem chegar ao extremo das idéias dos sociólogos biólogos, é possível entender que o organismo social, em seu expansionismo através do território amazônico, encontrou na associação com outras espécies do mundo animado uma fórmula de equilíbrio biótico, ou de *modus vivendi*, até certo ponto indispensável à permanência humana em qualquer região.²²⁴

O que importa para o ribeirinho é que a natureza é envolvida ao mesmo tempo por um mundo sobrenatural povoado de entidades que dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata e os rios. Para E. Galvão são entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. Afirma o autor:

²²² Cf. MELATTI, J. C. *Índios do...* p. 129.

²²³ Com este ponto de vista, a crença nos mitos se traduz, para os ribeirinhos, como uma “segurança social – um meio de educação e aprendizado, de manutenção de cultura”. Cf. HOEBEL, E. A.; FROST, E. L. *Antropologia cultural...* p. 353.

²²⁴ TOCANTINS, L. *Amazônia, natureza ...* p. 44.

A crença nas mães de bicho ou na mãe do rio, do igarapé, do porto, é o fulcro dessa concepção. [...] nada acontece ao indivíduo que mata um ou outro animal, ou que de qualquer maneira se utiliza dos recursos naturais à sua disposição, mas quando chega ao abuso, [...] as conseqüências são más para o indivíduo.²²⁵

A crença na existência das “mães” de todos os entes vivos na natureza expressa a superioridade dos seres que desempenham o papel específico de proteção de um determinado ambiente natural. Desse modo, desperta no ribeirinho uma consciência de interdependência com o mundo natural, quando, ao entrar em contato com determinada área protegida, ressalta-se sua autonomia e que deve ser retirado dali somente o necessário sem provocar qualquer tipo de abuso que possa incorrer ao desperdício ou à destruição. A manifestação do ser mitológico desperta no ribeirinho essa consciência.

b) Narrativas míticas no cotidiano dos ribeirinhos

Hoje, valorizam-se muito os conhecimentos que os ribeirinhos têm da fauna e da flora, dos rios e das florestas, dos remédios alternativos tirados da natureza, das curas realizadas pelos “pajés” - pajelança -, e da sobrevivência nas matas. Para Triana Nova e Mendoza, esses conhecimentos fazem parte de um conjunto maior, considerado um sistema de pensamento. Afirmam os autores:

...O ensinamento maior e valioso [...] não está simplesmente nesse incalculado volume de conhecimento sobre o mundo natural que eles através de milênios têm descoberto e acumulado, ou na beleza poética de suas histórias e mitos. É importante conhecer seus sistemas de pensamento, suas filosofias, pois é sobre a base destes sistemas que eles têm chegado a acumular ordenadamente seu saber e têm podido habitar suas terras ancestrais, conservando o equilíbrio ecológico.²²⁶

Os mitos fazem parte deste conhecimento e da cultura ribeirinha e são fundamentais na compreensão de sua visão de mundo, no relacionamento entre si e com o meio, na atitude contemplativa ou na atividade transformadora – o seu agir técnico -, ou nas relações sociais. Todos esses aspectos são orientados pelos mitos. São os mitos, portanto, responsáveis pelo direcionamento do agir de povos inteiros entre si e com a natureza. C. Brandão referindo-se a essa questão afirma:

É por isso que, em muitos mitos de culturas de todo o mundo, atos essencialmente sociais de seres e corpus de seres da natureza fundam e regeneram planos da realidade social (um clã, uma tribo, uma nação indígena, uma instituição tribal,

²²⁵ GALVÃO, E. *Santos e...* p. 110.

²²⁶ TRIANA NOVA, B. M. ; MENDOZA, N. R. *Raíces: Mitos, relatos, leyendas*. Colômbia: Magisterio, 2001. p. 8-9.

como o matrimônio ou a matrilocidade, um rito de passagem, uma crença de que parentes mortos podem retornar ao mundo dos vivos).²²⁷

O mito, dessa forma, tem a função, ou melhor, o poder de moldar a vida das pessoas, de modo que suas interferências no meio - relacionamento e ação transformadora -, e suas experiências sociais, influenciadas pelo sentido simbólico dos mitos, chegam a modificar, recriar ou regenerar o equilíbrio natural. Da mesma forma, numa atitude recíproca, “...um ato humano inadequado pode romper provisória ou definitivamente um plano de permutas entre o mundo natural e o humano”²²⁸

Seguindo um ritmo de vida de acordo com a correnteza do rio, dos movimentos das árvores, do barulho da água, do cantar dos pássaros, do movimento da lua, das leis da natureza, por quem tem um respeito e atitude de reverência, o ribeirinho segue valorizando muito a convivência equilibrada e as relações entre os seres vivos no meio ambiente em que vive. Isso acontece porque é essencial o conhecimento dos hábitos alimentares dos animais, se andam de dia ou de noite, os locais onde bebem, de que frutas se alimentam, a época em que amadurecem; tudo é importante para ter sucesso na caça ou na pesca.

Apesar da crescente urbanização sofrida em algumas comunidades, os ribeirinhos têm se mantido unidos em suas terras, contribuindo para a preservação das crenças nos seres mitológicos. Para eles, é orgulho denominar-se original do Tapajós, fato que se torna como uma marca de identidade, pois o ribeirinho é muito apegado à terra, ao seu sítio ou seu “lugar”, deixando transparecer seu *ñandé rekó* de forma muito forte, mesmo se habitando na cidade.

W. Monteiro,²²⁹ em seu estudo sobre aspectos mitológicos na cidade de Belém, já havia constatado que à proporção que há um afastamento da realidade urbana, as crenças nos seres mitológicos aumentam gradativamente. Apesar disso, tais tradições são conservadas nas cidades pelas empregadas domésticas, geralmente vindas ainda meninas do interior, onde as crenças sobrevivem de forma intensa, ao transmitirem a tradição oral das lendas e dos mitos às famílias que as hospedam.

Estudos recentes acerca da cosmovisão das populações tapajônicas demonstraram que ainda é muito forte a presença de relatos dos habitantes em cuja memória as manifestações se fazem presente, oferecendo aspectos relevantes da mitologia com suas implicações para a

²²⁷ BRANDÃO, C. R. *Somos as...* p. 23.

²²⁸ *Idem.*, p. 23.

²²⁹ Cf. MONTEIRO, W. *Visagens e assombrações de Belém*. Belém-PA: Edições CEJUP, [s.d.]. p. 204.

conservação do meio ambiente e, principalmente, para o relacionamento do homem ribeirinho com o seu habitat natural.²³⁰ Para Wawzyniak,

...os mitos através de suas representações da realidade na consciência coletiva dos habitantes da flona [Floresta Nacional do Tapajós] falam de contratos que o homem celebra com a natureza, representada por animais humanizados, para limitar o uso dos recursos naturais de uma forma racional e sustentável.²³¹

Um dos relatos da comunidade de Paraíso testemunha a manifestação de raiva da mãe natureza, por intermédio do ser sobrenatural “Mãe do lago”, por causa da pescaria realizada no aningal. Esse bioma típico da Amazônia é lugar propício para a reprodução das espécies da região como peixes, tartarugas e outros animais. A comunidade acreditava que uma grande cobra protegia esse lugar e era conhecida como a “mãe” do aningal. Após dois irmãos terem entrado nessa região proibida e matado a cobra, ouviram um forte assobio de outra cobra companheira da morta.

A partir desse dia, os dois irmãos começaram a ver assombrações e ouvir assobios nas noites e um dos irmãos começou a ser perseguido por algo estranho. Era um “espírito que se invocava em pessoa”. Depois de muita peleja com o encantamento, conseguiram tirar o espírito invocado do rapaz que se apresentava como sendo a “Mãe do Lago” que queria levar o rapaz que matou o pescador do lago, a sucuriçu que era, por sua vez, o pescador da mãe do lago. Com este acontecimento, os moradores todos reconheceram ser a Mãe do Lago, além de sua protetora, a Dona do lago.²³²

Elemento característico desse relato é a importância dada ao aningal, tratando-se de “uma floresta muito forte, na água”, com “muitos pauzão forte”, habitat natural de peixes e outros animais, bem como lugar específico de desova de algumas espécies. Para os habitantes da região, com o aumento da população esses aningais vão desaparecendo e os seus protetores também:

Existia há muitos anos. Há muitos, há muitos, há muitos anos. Aí depois os aningal... aí foi crescendo a população de gente, aí foram passando barcos. Como tem muito barco agora, né? Naquele tempo não existia barco aqui nesse rio. O barco que existia aqui era um navio só, que era o antigo Rio Tapajós”. “...agora nós temos barquinho.²³³

É muito comum a manifestação da “mãe” dos animais que disciplina a ação do pescador, combate a ambição e ensina nova postura diante da natureza, conforme explica Rui Elias, no relato seguinte com o título “a Mãe dos tracajás”.

No Monte Cristo (área de desova das tartarugas, no rio Tapajós) tem muito tracajá, né. Lá mora a mãe das tartarugas. O cara vem lá de Barreira para tirar ovo. Lá meu

²³⁰ WAWZYNIAC, João Valentim. *Velhinha do lago, mãe do igarapé e outros mitos da Floresta Nacional do Tapajós*. Manaus: ProManejo, IBAMA, 2001.

²³¹ Idem., p. 1.

²³² Cf. Ibid., p. 3-6.

²³³ Ibid., p. 7.

amigo, a gente só faz virar assim a terra com o remo, tem ovos pra todo canto. É um por cima do outro.

Aí tirou uma quantia de ovo. Olhando por ali pra vê se o fiscal não vinha. Um dá uma volta assim e outro dá uma volta assim. Isso é de vez em quando.

Quando chegou lá numa boca que faz assim, pegou a linha dele.

- vou pegar um peixe.

Já tinha pegado um bocado de ovos. Começou pescar, começou a pescar, começou a pescar por aquele caminhozinho... Naquilo buiô perto da canoa. Olha... tartaruga que não tinha mais tamanho perto da canoa.

-E aí pescador? Falou a tartaruga grande.

-Tá bom. Respondeu o pescador.

-Pescando?

-É verdade.

-Olhe, você vai deixar os ovos que você trouxe de lá. Você não falou com ninguém. Quando você chegar aqui pra roubar ovos, tirar ovos pra você comer com seus filhos, você chega bem aqui e diga:

-Mãe das tartarugas e dos tracajá eu quero que você me dê tantos ovos. Mas você só tira aquela quantidade. Se for trinta é trinta, se for quarenta é quarenta. Você pede só aquilo, pode tirar que nada acontece com você. Eu moro bem aqui.

Aí ela entrou para o fundo. Ele dobrou de volta olhando por ali. Aí veio, deixou os ovos no lugar. Foi embora. Quando foi no outro dia ele foi de novo. Aí já levou um companheiro. Ele contou, o companheiro não acreditava.

-Pois você vai comigo.

Eles estavam pescando, ele falou?

-Ô mãe dos tracajá e mãe das tartaruga, queria tantos ovos pra mim e para meu amigo.

Aí quando viu aquela onda, viu ela buiá. Era a tartaruga.

-O que você está falando?

-Quero que você me de tantos ovos. Disse a quantia.

-Pode tirar.

Passou um pedaço, buiô a mãe das tracajoa.

-O que está falando?

-Quero que você me dê uns ovos aqui pra mim levar pra comer com meus filhos.

-Quantos?

-...Tantos. Disse lá quantos ele queria.

-Tá.

E assim todo o tempo ele roubava os ovo, mas pedia pra mãe. Que a mãe mora bem no paranã que tem na boca. E lá é fundo meu amigo. Lá é fundo. Na beira assim, pode meter uma vara. Ele é azul. Aí mora tudo que é tracajá, é pirarucú, é peixe-boi grande. Tudo mora lá.

Eu acredito, pelo que me contam, que ela confere se o sujeito pega a quantidade que ele pediu, porque ela mora lá, né. Ela libera só uma quantia que dê para comer. Olhe, vamos dizer, eu vou aqui na casa de um vizinho e peço vinte espigas de milho e tiro cinqüenta. É ambição. Quer dizer que trinta eu quero pra mim vender, né. Ela tem como saber quando tem ambição e só dá aquela quantia.²³⁴

Todos os seres têm mãe. Sobre a mãe das plantas, confessa João Moreira, morador do Tauari: “Ouvi falar. Diziam que a seringueira tinha mãe, sei que não cheguei a ver, né. Mas meu pai contava que a seringa tinha mãe. Toda planta tem mãe, só que a gente não vê. É invisível”. (...) Quando cortavam a seringueira nos dias santo, continua João Moreira, ela reagia. “A seringueira botava sangue”. “Então tudo quanto é planta tem mãe. Só que é invisível, a gente não vê. Toda planta, toda árvore tem mãe. Bastando ser da mata tem

²³⁴ Ibid., p. 20-21.

mãe”.(...) “Tudo tem mãe, porque se não tivesse não vivia. Ela protege, se ela não protege-se então era tudo já acabado. Porque se derrubar uma árvore ela tem que brotar. Brotar para tornar a crescer. Quer dizer que a mãe que protege”.²³⁵

c) Cultura ribeirinha, religião e moral

Ao refletir sobre os mitos na vida dos ribeirinhos da Amazônia, J. Regan percebeu neles a função de influenciar a moral do povo. Num primeiro mito estudado por este autor, uma família se salva do castigo da inundação da terra, porque deu hospitalidade a um estranho, que apareceu em forma de um pássaro.²³⁶ No segundo, a moça cocama que faz um ato de caridade a um estranho mendigo, dando banho, é premiada, e sua irmã que se negou é castigada. Para J. Regan, “Estes mitos dão um modelo de comportamento com os prêmios e sanções os quais influenciam na moral do povo”.²³⁷

Os mitos e as manifestações culturais, por sua vez, oferecem matrizes para a reflexão da Ética Teológica em vários aspectos e sentidos por estarem intimamente relacionados à religião do ribeirinho. Esta, mesclada a partir das matrizes ibérica e africana, tem muito da característica sociocultural do ambiente regional.

Totalmente devotada ao santo padroeiro e santos de devoção, as festas e as rezas são organizadas em honra desses santos e realizadas pelos próprios leigos. Vê-se, nessas festas, uma forte influência ameríndia que se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem.²³⁸

Dentro deste aspecto são incorporadas as festas religiosas, mistura de profano e sagrado, que surgem no horizonte do ribeirinho como um conjunto de ritos fortemente mesclados de aspectos míticos, pois como foi visto, o mito está estreitamente vinculado ao rito. Garcia Bazán informa que este vínculo é nitidamente indicado

...por meio da participação no relato por aqueles que o compartilham, uma vez que juntos se reforçam para atingir a superação do tempo e do espaço que dividem, a volta para o começo e o retorno paradigmático, e para adquirir energias renovadas

²³⁵ Ibid., p. 32.

²³⁶ Cf. REGAN, J. *Hacia la tierra sin mal*. Tomo II. Iquitos: CETA, 1983. p. 134-135.

²³⁷ Idem., p. 138. Segundo o mito cocama, o velho moribundo era, na verdade, um jovem, que ao ser banhado pela jovem, as escamas que caíam de sua pele se transformavam em peixe de várias qualidades. Terminando o banho os dois saíram contentes porque o velho havia se transformado em um elegante jovem e desposou a moça. A outra irmã, que não aceitou fazer a caridade, recebeu um castigo, uma enfermidade de manchas brancas no rosto e no corpo.

²³⁸ Para os ribeirinhos, o santo ou a santa protege a comunidade e assegura o bem estar geral e que seus favores e sua proteção são buscados através de promessas, orações, donativos, etc. Há, porém, fenômenos que fogem da alçada dos santos, como a panema, o “assombrado de bicho”, o poder maligno do boto e outros males, que somente o pajé é quem dispõe de poderes e conhecimentos especiais para intervir com sucesso. Apesar disso, diz Galvão, essas realidades se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso, ou seja, não são forças opostas. Cf. GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 7.

na relação direta com o sagrado e, assim, retornar com novas forças, como no primeiro momento, o ciclo da existência.²³⁹

Para os ribeirinhos, o tempo das festas é o marco da passagem de um tempo para o outro, de uma situação ou existência para outra, com a possível concretização ou projeção de planos, em que são contabilizados os ganhos e as perdas, os lucros e os prejuízos.

Além disso, a dimensão do sagrado vivido pelos ribeirinhos suscita a dimensão da religião uns com os outros, da comunidade com a natureza e com seus protetores, com todas as coisas, desde que carreguem um significado importante para a existência concreta e para as crises, sejam ecológicas ou econômicas, e para a estimulação de alternativas ao tipo de relação estabelecida com a natureza. Para L. Boff, essa religião inaugura um relacionamento oposto ao vivido pela modernidade. Veja o que ele diz:

Eles mostram como podemos ser humanos e profundamente humanos sem precisarmos passar pela racionalidade crítica dos modernos nem pelo processo de dominação da Terra realizado pelo projeto da tecnociência. E mesmo assimilando a seu modo as vantagens da modernidade, sabem manter o sentimento do universo e a percepção da subjetividade da natureza com quem entretemos relações de reciprocidade.²⁴⁰

A partir desse percurso seguido é importante perceber a promoção, a fomentação e a motivação que a religião e a mitologia do ribeirinho dão à ação moral. Esta motivação se apresenta de dois sentidos: a) Uma motivação interna, que permite à pessoa a concretização de sua relação com o absoluto em termos pessoais, tornando, assim, mais densa e arraigada, na pessoa, a relação de humanidade uns com os outros e na relação com o valor e com o bem; b) a religião e as crenças mitológicas podem dar à ação moral novos conteúdos de valor ou novas modulações a conteúdos já existentes, como quando permite que o sujeito viva a relação com o absoluto em termos de amor incondicional e assim o conduz a uma nova relação com o seu meio. Podem ser considerados, dessa forma, “...para o homem religioso, como a perfeição e o coroamento da moral.”²⁴¹

B. Malinowski afirmava que o mito, mais que ociosa fantasia, é antes de tudo um ingrediente indispensável em toda cultura, pois além de salvaguardar a moralidade, trata-se de um “...estatuto pragmático da fé e da moral primitivas”.²⁴²

²³⁹ GARCIA BAZÁN, F. *Aspectos incommuns...* p. 24-25.

²⁴⁰ BOFF, L. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1996. p. 190.

²⁴¹ MARTÍN VELASCO, J. *Religião e...* p. 182.

²⁴² MALINOWSKI, B. *O mito na...* p. 104.

A riqueza cultural, representada, sobretudo pela crença em seres habitantes das florestas e dos rios, forma o imaginário mítico-religioso do povo e revela o que de mais genuíno existe na relação homem com a natureza. Em tal relacionamento está presente, de forma muito própria e forte, um potencial de defesa e preservação do meio ambiente, pois tal convivência leva em conta a concepção primitiva que considera as florestas, os rios e igarapés lugares sagrados e, mais ainda, porque esses seres habitantes da natureza moldam e orientam o agir dos ribeirinhos.

Esta concepção primitiva do homem da Amazônia repleta de simbolismo considera a terra e a natureza como extensão de suas vidas, necessitando de preservação e de cuidados. Nova e Mendoza afirmam a presença deste simbolismo na vida do povo, mas também fazem um apelo ao seu respeito e à sua defesa:

... Para as culturas [ribeirinhas], a paisagem está povoada de sinais e indícios de seus antepassados, cheio de símbolos e mensagens que os identificam e os sinalizam um destino e uma ética, assim também vamos deixando escrito na paisagem de nossas cidades e campos o que somos e o que esperamos seguir sendo.²⁴³

Hoje, mais do que em tempos passados, é preciso juntar os esforços em vista do resgate do verdadeiro sentido que os mitos ribeirinhos exprimem e de sua preservação, para garantir a força de defesa do meio ambiente presente neles.

Esforços também são necessários para compreendê-los dentro de uma relação pessoal com o meio ambiente. De fato, para os ribeirinhos, a floresta não é considerada como selvagem, mas sua casa: não é mais um objeto, mas um mundo de complexidade em que os animais, as árvores, os “lugares”, os igarapés, tudo ao redor tem significado simbólico e existencial.²⁴⁴

Na análise dos relatos míticos e acontecimentos provocados pelos seres sobrenaturais, em que foram reveladas as proezas dos “habitantes” das águas e das florestas - protetores da fauna e da flora - ficaram explícitos elementos sugestivos de reflexão ético-teológica, pois o mito, existencialmente experimentado como epifânico, mas também como transmissor necessário daquilo que é considerado atraente e valioso por excelência, constante, forte e verdadeiro por si mesmo, conserva livre e soberanamente em sua base o que é imutável e eterno.

²⁴³ TRIANA NOVA, B. M.; MENDOZA N. R. *Raíces...* p. 12.

²⁴⁴ Cf. DIEGUES, A. C. S. Populações tradicionais em unidades de conservação: o mito moderno da natureza intocada. In: VIEIRA, P. F.; MAIMON, D. (orgs.) *As ciências sociais e a questão ambiental...* p. 220-49.

Quando se trata da realidade mitológica, o ribeirinho nem sempre é atormentado pelo receio do sobrenatural, ou tolhido em suas metas e objetivos pelo medo de ofender algum ser mitológico. Ao contrário, ele vive a sua vida e faz seus empreendimentos, chegando, às vezes a cometer certos abusos. Para E. Galvão, há muito de individualismo na maneira de agir. Porém, diz o mesmo autor, é fácil perceber

que existe uma norma ideal, um certo limite na sua maneira de comportar-se e essa norma, esse padrão cultural, é validado pelos “casos” e pelas interpretações de acidentes, os quais definem a atitude apropriada e asseguram a aparência de realidade do mundo sobrenatural.²⁴⁵

Esses sentidos colocados neste item permeiam basicamente toda a reflexão apresentada neste estudo, embora, em alguns momentos, tomem outros aspectos, sem, porém, desviar do verdadeiro sentido e objetivo proposto no projeto de pesquisa.

A partir das narrativas, percebe-se a importância dada à determinadas áreas naturais do ecossistema amazônico. Aqueles que necessitam de maior preservação e que desempenham uma função específica de guardar nichos ecológicos indispensáveis para a sobrevivência das espécies são os mais necessitados de preservação. Assim, interligado ao seu meio e integrado aos mitos, o ribeirinho consegue manter o equilíbrio e sobreviver sem destruição total dos recursos naturais.

3. Manifestações Culturais, natureza e mito²⁴⁶

Na região do baixo-Tapajós e em toda a Amazônia percebe-se um mosaico imenso de formas culturais e jeitos autóctones de vida. Elementos religiosos e misteriosos do imaginário do povo são resgatados e revalorizados. Percebe-se um resgate das festas como tradições antigas, valorização dos remédios caseiros, das bênçãos e dos trabalhos dos “pajés” e um maior reconhecimento e respeito pelos “habitantes” das florestas e dos rios, considerados seres mitológicos que definem, disciplinam e moldam o agir humano. Esses seres são “espíritos” que não querem a desagregação da comunidade e nem a degradação do meio ambiente.

As manifestações culturais são sinais da resistência humilde, porém poderosa de um povo que luta pela sobrevivência, despertando as consciências - talvez até de forma

²⁴⁵ GALVÃO, E. *Santos e visagens...* p. 111.

²⁴⁶ As manifestações culturais são distintas das “apresentações” folclóricas, porque estas são manifestações nem sempre realizadas pelos ribeirinhos autóctones, mas apenas ensaiadas para serem apresentadas em festivais, concursos e outras quermesses realizadas nas cidades; as manifestações culturais do cotidiano, por outro lado, são as próprias atividades e atitudes do dia a dia dos ribeirinhos, assim como as festas, realizadas sem influência externa, ou seja, vividas no cotidiano. Galvão chama a essas manifestações culturais de “Tradição Cultural” e observa que são vividas na Amazônia com mais intensidade do que em outras regiões brasileiras. Cf. *Idem.*, p. 3.

inconsciente - da necessidade de preservar seus traços culturais. Eles sabem que preservando sua cultura estará preservando também o meio ambiente, pois, para o ribeirinho, aquela é continuidade deste.

A riqueza do cotidiano tapajônico revela a identidade de um povo que se organiza e luta em defesa da vida, ao mesmo tempo em que demonstra que o desenvolvimento ainda não superou totalmente as crenças religiosas e a imagem mítica do mundo. Essas praticamente não foram alteradas, continuando a fundamentar as normas para o comportamento individual e comunitário.

Para os ribeirinhos, cotidiano e meio ambiente são constitutivos. Tudo se dá no sentido de uma troca. Dessa forma, as manifestações culturais presentes nas comunidades direcionam a vida das pessoas através de antigos costumes concebidos como novas referências, sobretudo aos mais jovens. A referência que fundamenta as manifestações culturais consiste na crença de que todos os seres da natureza têm uma “mãe” que os protege, e a fé em um Deus que, enquanto criador da terra, dos rios, das florestas e de tudo o que existe, os fez para todos indistintamente. Ao mesmo tempo, evidencia-se que a vontade deste Pai criador é que a criação seja cuidada e conservada a fim de que todas as formas de vida sejam resguardadas. Quatro manifestações são analisadas, dando a idéia do conjunto que só através de uma experiência de convivência poderão ser plenamente percebidas e reconhecidas em sua profundidade.

a) A Organização das comunidades

A organização da comunidade está ligada à capacidade que as pessoas têm no resgate da história local e regional, que é feita pela oralidade, principalmente a conservação das manifestações culturais que identificam e mantêm a unidade do grupo.

A organização acontece de forma muito simples: numa assembléia, o presidente da comunidade é escolhido. É ele o responsável para representá-la diante das outras comunidades, instituições, prefeitura e outros órgãos externos. Também existe a equipe de catequese da Igreja, cujo representante maior é o “catequista”. Depois vem a professora, o delegado sindical, o presidente do time e outros representantes que, numa integração, buscam o equilíbrio e a harmonia social. Cada comunidade tem sua vida própria e a organização

sócio-religiosa é semelhante em sua estrutura básica.²⁴⁷ Dentro do possível há certa integração entre essas representações.

b) As Festas Religiosas²⁴⁸

Na Amazônia como um todo há uma “volta” aos símbolos e costumes antigos que já há muito haviam sido esquecidos. Isso tem favorecido o ressurgimento de muitas práticas que estavam sendo abandonadas. Entre essas, a celebração da festa do padroeiro com o uso do “mastro”, desde a visitação dos “foliões”²⁴⁹ às comunidades vizinhas na chamada “esmolação,” até a dança da “derrubada” do mastro que acontece, geralmente, em meio a muita festa, alegria e diversão.²⁵⁰

As festas de santos começam a sua organização meses antes do dia oficial, quando os “foliões”, portando a imagem do santo ou da santa, saem de barco, de canoa ou a pé, visitando casa por casa, portando os instrumentos feitos de peles de animais, tabocas, cedro e troncos ocos de árvores para a esmolação, que é a peregrinação do santo nas casas a fim de angariar “donativos” para os festejos. Esta esmolação pode durar de 15 dias a um mês. A comunidade que recebe os foliões tem a responsabilidade de oferecer agasalho, estadia e alimentação aos esmoleiros. Na esmolação ganham arroz, ovos, farinha, açúcar, galinha, frutas, carneiros e até novilhas. Todas essas doações serão utilizadas na cozinha, em bingos ou mesmo vendidos no arraial por preços menores que os da taberna (comércio local), durante os dias do festejo.²⁵¹

A imagem do santo ou da santa envolto em panos ou carregada em andor,²⁵² vai sempre carregada nos braços das pessoas ou por um membro da equipe ou um devoto que faz promessa. Durante o tempo da visita do santo e dos foliões todas as famílias da comunidade

²⁴⁷ A palavra Comunidade é aplicada em geral a todo e qualquer ajuntamento de famílias com número variado. Consiste numa pequena vila de casas juntas ou espalhadas, contendo uma capela, uma escola, um campo de futebol e um barracão para as reuniões e festas. Existem as comunidades ribeirinhas e as comunidades de terra firme.

²⁴⁸ Há as festas dos santos oficiais e as festas dos “santos particulares”, ou seja, são santos padroeiros de famílias possuidoras de uma imagem, a qual lhe foi transmitida por herança. É realizada por iniciativa própria, em pagamento de promessa e a Igreja oficial não intervém.

²⁴⁹ A *folia* é uma prática ainda muito comum nas áreas tradicionais do Brasil, variando de região para região. Cf. ZALUAR, A. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. p. 66.

²⁵⁰ Mastro: tronco de árvore alto e grande fincado no centro do arraial, enfeitado de frutas e ramagem. Foliões: grupo de músicos organizados para angariar esmolas e donativos para os santos.; esmolação: ato de pedir donativos para o santo.

²⁵¹ É muito comum as famílias, por ocasião do dia do santo, fazer a refeição na *cozinha* ou *casa da festa*. Para alguns trata-se de uma tradição familiar, de importância básica para todos. Ao mesmo tempo, colabora para o êxito da festa. Cf. ZALUAR, A. *Os homens...* p. 68.

²⁵² Para M. Oliveira, o santo no andor significa o patrono em exaltação, corporizado na imagem. Com ela os devotos se identificam e nela buscam comunicar o sagrado. Conduzir a imagem do santo no andor é “sinal de honra” para quem o faz. Cf. OLIVEIRA, M. J. S. de. *Francisco*. Fortaleza-CE: E. Livro Técnico/Premius, 2001. p. 173.

que os recebem são envolvidas. Durante os dias que se seguem, os foliões irão de casa em casa, acompanhado sempre por um grupo de devotos e portando as bandeiras do santo, cantando versos antigos e tocando seus instrumentos. Durante a noite rezam a ladainha. O término da esmolação acontece quando o grupo de esmoleiros retorna com o santo para a comunidade, onde acontece a grande procissão do Círio.²⁵³ Quando o santo esmola só na sua própria comunidade, todas as casas são, dentro do possível, visitadas.

A esmolação também é uma forma de divulgação do programa da festa, pelo fato de em muitas regiões não haver outro tipo de comunicação mais eficiente.

O Círio, a grande procissão de abertura da semana ou da quinzena de festejos que a comunidade irá viver, acontece sempre pela parte da manhã. Ele marca o início das festividades. Nesta procissão, quase todos os moradores da comunidade participam. Muita gente vem das comunidades vizinhas para participar também. Durante a caminhada, que percorre as principais ruas da comunidade, a imagem do santo, carregada em seu andor ou Berlinda, ocupa o centro da procissão. Para carregar o andor há sempre um revezamento de devotos que fazem promessa para desempenhar tal tarefa. Muitas crianças vão vestidas de anjos para agradecer por graças alcançadas.

Durante a semana que segue, a partir do Círio, há novenas todas as noites, quase sempre bastante concorridas e freqüentadas, e arraial com bingos e vendas de bebidas e comidas, que geralmente acontecem na área que circunda a capela onde também está localizado o salão comunitário. Nas comunidades menores durante as noites acontecem apenas as novenas e pequenos bingos. Nestas, as tradições culturais como pequenos ritos, danças, comidas e bebidas típicas são mais vivos e mais conservados.

O auge da festa é o dia do santo: dia de alegria e de muita movimentação na comunidade. Esta festa final compreende o torneio de futebol; o desfile de rainhas; os bingos; as rifas; os leilões de algum animal esmolado; a festa dançante (festa social ou baile) com aparelhagem de som vinda da cidade; e a procissão e missa de encerramento com a derrubada do mastro. Essa concentração de atividades acontece, na maioria das vezes, no sábado e no domingo, ou na véspera do dia do santo, não importando o dia da semana, pois para o ribeirinho este dia é feriado na comunidade.

²⁵³A palavra Círio designa a grande procissão de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará que acontece desde o ano de 1793. Por sua popularidade e difusão, logo o termo círio passou a "...designar também outras manifestações similares, (...) seja de santos ou de santas, que já se faziam ou que surgiram por força de influência do Círio de Belém". BASÍLICA NOSSA SENHORA DE NAZARÉ. *Círios de Nazaré*. Belém-PA: W. Roth, 1998. p. 3. A revista consultada apresenta 49 círios de vários santos e santas importantes no Brasil. Destes, 34 só no Pará e 15 no restante do país.

Ainda na véspera da festa, ao alvorecer, logo se escuta o barulho dos fogos de artifícios anunciando o grande dia do festejo. Nesse instante, inúmeros barcos já estão a caminho, repletos de pessoas: crianças pequenas, crianças de colo, mulheres, jovens formando times, idosos, moças e rapazes. Algumas comunidades mais organizadas levam até torcida. O torneio tem prêmios geralmente em dinheiro e bem atrativos.

Pouco a pouco, os barcos vão chegando e ancorando no porto ou nas imediações deste, por onde as pessoas poderão ter acesso ao campo pelos diversos caminhos ou escadas previamente limpos e capinados. Muitas dessas pessoas ficarão para o final da festa. Outras, não tendo êxito no torneio, retornarão antes da festa dançante, pois é feio ficar numa festa “liso” (sem dinheiro), visto que a entrada para o baile comumente é paga. Outras pessoas já estão na comunidade há uma semana, pois as festas são oportunidades de as famílias se reencontrarem. Membros da comunidade que há muito tempo estavam distantes, até mesmo em outras cidades ou estados se confraternizam e se reencontram por ocasião do dia da festa do santo.

As casas, geralmente formadas por um único cômodo ou por dois, ficam apinhadas de gente; porém, há espaço para todos. Durante o dia passam o tempo em longas e animadas conversas ou descansando deitados nas redes embaixo das árvores que circundam a casa ou ainda passeando ou se banhando nos igarapés da comunidade.

Na hora da festa dançante (baile) as mães com crianças de colo dispõem de uma barraca feita de pau roliço e coberta de palha bem próximo do salão, onde as redes dos bebês são armadas e, entre uma dança e outra, correm para ver a criança. Outras deixam a criança nas casas para amigos ou parentes “repararem”.

A festa é animada por uma banda de fora e toca a noite toda. Há um farto consumo de bebidas alcoólicas como cachaça, cerveja e vinho. Também aparecem as bebidas tradicionais da comunidade como o aluá, o caxiri, o tarubá e o tacacá.

Após essa festa dançante muita gente vai embora de madrugada ainda, enquanto que outros ficam para a procissão de encerramento e a derrubada do mastro. Este grande tronco de árvore permanece durante todo o período da festa enfiado em um lugar de destaque no arraial, enfeitado com frutas e folhagens.

A procissão de encerramento da festa é sempre seguida pela missa com batizados e casamentos e pela derrubada do mastro e da distribuição das frutas, que acontece geralmente pela parte da tarde. A derrubada do mastro acontece com uma seqüência de machadadas feitas

voluntariamente pelos participantes. No topo do mastro há uma bandeira e, logo ao seu tombamento, aquele que apanhar a bandeirinha torna-se o juiz da festa e será o responsável pela sua realização no ano seguinte.

Percebe-se, nessas festas, um grande elo sagrado e mítico que une as pessoas, reafirmando seus laços culturais e valorizando a identidade da comunidade.²⁵⁴ Além disso, há uma proximidade intensa do movimento religioso com a natureza. Segundo Steil, a procissão e os dias de festa constituem-se em um “...ato *performativo*, que reinventa a *natureza* como lugar da manifestação do sagrado, em contraposição ao espaço urbano do convívio social.”²⁵⁵ Para todos, a festa é um marco do tempo sagrado, mas também é referência para o tempo civil, pois é por ocasião dessas festas que orientam e definem projetos para suas vidas, como: aquisição de roupa nova; conserto da casa ou construção de uma nova; definições de viagens; e, o mais interessante é que inicia, junto com a rotina diária do sustento da família, a ansiedade da próxima festa.

c) O Puxirum ou Ajuri²⁵⁶

O “puxirum” ou “ajuri,” como chamam os habitantes ribeirinhos, ou, “adjunto”, segundo os habitantes das colônias e das estradas provenientes do nordeste, é a organização espontânea e gratuita de determinado número de moradores ou até mesmo de uma comunidade inteira, que se reúnem para colaborar com uma família no trabalho da roça ou da pesca, no caso de doença, viagem ou morte. É um trabalho comunitário, livre, responsável, solidário e gratuito feito a uma família ou a uma pessoa necessitada, em vista de seu sustento e de sua sobrevivência. É uma prática muito comum e freqüente entre os habitantes da Amazônia.

Conscientes de que o futuro não está nas coisas grandiosas que a globalização promete, muitas comunidades estão re-adoptando esta prática, até mesmo quando precisam adquirir um bem para a comunidade ou realizar algum benefício, devido a dificuldade de acesso ao poder público, como: construir a casa de farinha; construir uma ponte; um porto; limpar o igarapé;

²⁵⁴ Jaime Regan, no seu estudo da religião na Amazônia, percebeu que apesar das mudanças rápidas na vida e no pensamento, “...quase todos os elementos básicos da religião autóctone ainda persistem...”. REGAN, J. *Hacia la...* p. 165.

²⁵⁵ STEIL, C. A. *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes/C.I.D, 1996. p. 213.

²⁵⁶ É também conhecido por mutirão, que se trata do trabalho cooperativo entre as populações rurais. Esta instituição social constitui-se numa prática que atenua e corrige os efeitos individualistas que a economia latifundiária imprime à vida rural brasileira. Para C. Cascudo, “...cada grupo social o organiza segundo seus hábitos ou tendências peculiares, em consonância com o ambiente”. CASCUDO, L. da C. *Dicionário do...* p. 516.

limpar o caminho, a estrada; construir o barracão comunitário; construir a capela; a escola; ornamentar o terreiro para a festa ou limpar o campo de futebol.

Há um envolvimento voluntário e gratuito de todos, geralmente decidido na reunião da comunidade em assembléia. Enquanto os homens, as mulheres e até crianças trabalham, outro grupo prepara a merenda ou o almoço e a bebida para os participantes. Em geral é servido suco, tarubá e caxiri (bebidas típicas da região). No final do dia ou do trabalho, a alegria e a confraternização tomam conta de todos. Essa prática mostra a generosidade e a amizade de um povo simples e pobre, mas sensível para com seus irmãos em situação de necessidades vitais.²⁵⁷

d) A Putaua

Um outro elemento fundamental que marca profundamente a identidade das comunidades e que reflete um jeito de ser na valorização do outro e na preservação da natureza é a putaua. É o sistema de troca de produtos resultados da caça e da pesca, bem como da coleta de frutas e outros plantios, em que é reafirmado o papel e função social da terra como um bem comum a todos. C. Brandão considera esta relação humana com os bens da terra como uma relação “intemporal”, que não pode ser reduzida a mercadoria e ser comercializada. Assim diz o referido autor:

A terra inscreve o tempo e é a sua memória. Ali estão não os sinais do trabalho produtivo dos homens, como pensa o homem para quem a terra vale como bem de posse, estão inscritos os sinais da troca, da reciprocidade, pois a terra se dá em tudo o que tem e os homens que vivem dela, e se tornam humanos por causa disto, devolvem à terra o reconhecimento de sua partilha neste grande acontecimento.²⁵⁸

Essa instituição já foi mais forte no passado, porém ainda sobrevive na maioria das comunidades. Tais trocas baseiam-se nas relações de parentesco, compadrio e vizinhança, atingindo, porém a todos da comunidade. A putaua está se enfraquecendo principalmente nos lugares onde as relações capitalistas de produção chegam e se impõem. Com o aumento de pequenos comércios, chamados de tabernas, onde também se comercializam alimentos, a troca simbólica começa a perder seu atrativo.

Dessa relação de troca resulta a reciprocidade na oferta de alimentos e a solidariedade entre as famílias, garantindo a todos, acesso aos produtos através de um processo distributivo,

²⁵⁷ Para A. Zaluvar, o mutirão simbolicamente se constitui numa grande festa que demonstra alegria e união no fortalecimento dos laços entre os sujeitos que participam dessa relação. Cf. ZALUAR, A. *Os homens...* p. 75.

²⁵⁸ BRANDÃO, C. R. *Somos as...* p. 25-26.

evitando a acumulação individual. E. Morán, valorizando essa prática, a contrapõe à relação individualista. Assim ele se expressa:

O interesse em maximizar a utilidade para o indivíduo, por exemplo, se generalizado como padrão comportamental de todos os indivíduos de uma sociedade, leva a uma falta de interesse no bem estar da sociedade e a uma diferenciação econômica tão exagerada que a fome, problemas de saúde e outros resultados negativos surgem como conseqüências inevitáveis.²⁵⁹

Essa forma de redistribuir os bens produzidos por todos para o bem comum concretiza a prática da “reciprocidade”, muito presente nas sociedades primitivas da Amazônia, mas também fortalece a prática da solidariedade. Dessa forma, fica difícil existir famílias muito bem alimentadas ao lado de outras subnutridas, ou famílias que só comem carne ao lado de outras que só comem peixes ou frutas. Todos, de uma forma ou de outra, praticam a putaua. Por isso, a revitalização dessa prática também é muito válida para regularizar a utilização e conservação da fauna, mantendo o equilíbrio entre homem-natureza, pois,

Neste amplo e generoso campo de permutações, [os ribeirinhos] vêem-se em trocas continuadas com a natureza e, também, em sistemas de trocas entre eles, por meio da natureza. Assim, o mundo em que vivem e o mundo que conseguem imaginar são, ao mesmo tempo, um sujeito de trocas e um contexto de trocas.²⁶⁰

A reciprocidade, além do que foi visto acima, é também um aspecto marcante na vida dos ribeirinhos não somente quando se refere à alimentação, mas também no companheirismo na hora da pesca e outros serviços, na ajuda fraterna em caso de morte, na preocupação com a saúde, por exemplo, no acompanhamento aos doentes para a cidade, no cuidado com as crianças e em outros momentos diversos.

A “putaua”, que ainda é uma prática muito utilizada nas comunidades, materializa esta dimensão da vida ribeirinha, onde todo tipo de relação se dá no sentido de uma “troca”: “Tudo o que existe é vivo, ativo, capaz de partilha, recíproco e, portanto, relacional. E a verdade da vida é a atualidade da troca”.²⁶¹

As “vozes” dos protetores ecoam em muitos movimentos e organizações espalhados por toda a Amazônia, mas se materializam sobretudo no esforço de salvaguardar as manifestações culturais vividas no cotidiano das comunidades. Essas manifestações são formadas com o que é vivido no dia a dia e estão intimamente relacionadas aos mitos e até influenciadas por eles.

²⁵⁹ MORÁN, E. F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 28.

²⁶⁰ BRANDÃO, C. R. *Somos as...* p. 21

²⁶¹ Idem., p. 24.

Diferem, portanto, do aspecto folclórico que o mundo moderno com a sua racionalidade mundana tenta imprimir no convívio social.

Conclusão

Neste capítulo refletimos a cultura e a realidade mitológica dos ribeirinhos a partir de elementos de seu imaginário próprio, o que nos levou a concluir que o imaginário está entranhado na sua mente e no seu agir. Para ele, as árvores, os igarapés, os rios, os animais e a mata, todos têm sua “mãe”, seus “protetores”, considerados “espíritos” ou seres sobrenaturais que protegem o ambiente e a natureza.

Essas expressões surgem como manifestação do sagrado, cujo relato oral é oficialmente autorizado entre as populações ribeirinhas. Respeitá-las é valorizar o modo de vida, o modo de pensar, de acreditar, a visão de mundo, as crenças, os mitos, o gostar do modo de viver, o *ñandé recó* do ribeirinho.

As características dos mitos colocadas demonstram um tipo de consciência própria do homem amazônico, isto é, um conhecimento envolvido por um todo e determinado pela integração homem-meio ambiente; uma consciência que, por esse motivo, vive tensa entre a recordação do arquétipo (origens), representado pela memória de sua vida, a vida de seu irmão, sua casa, sua roça, seu quintal, o cemitério da família, a curva do rio, seus “caminhos”, seus igarapés, seu sítio, seus vizinhos, suas noites de “festações” com lua e alegria, e o temor de seu desgaste e desaparecimento com o avanço do desenvolvimento capitalista e da técnica.

Esta concepção de mundo, ao mesmo tempo em que revela a profundidade e a simplicidade do seu modo de vida, mostra também o jeito equilibrado do homem se relacionar com a natureza. Um modo de vida que, embora melancólico em alguns aspectos, não sugere nostalgia, como num conto de fadas, mas uma chamada de atenção, um despertar da consciência para os elementos mais profundos da existência humana, que são traduzidos nos gestos e atividades simples do dia a dia do povo das águas e das florestas.

O percurso da reflexão ético-teológica a partir deste contexto cultural apresentado é marcante e sua fundamentação pretende, por um lado, auscultar os apelos da criação que “geme como em dores de parto” (Rm 8,22); e, por outro lado, valorizar o ethos particular dos ribeirinhos da Amazônia em seu potencial de defesa do meio ambiente revelado nas expressões culturais, à luz da ciência que estuda a Revelação.

É a partir deste aspecto e tomando como fundamentação a reflexão atual da Teologia Moral que desenvolveremos o terceiro capítulo, procurando contextualizar a relação entre

Ética Teológica e Ecologia, buscar seus fundamentos paradigmáticos e discorrer acerca das atitudes morais motivadas pelos mitos presentes no agir dos ribeirinhos e concretizadas principalmente nas manifestações culturais do cotidiano, em cuja substância se encontra elementos passíveis de serem analisados à luz da Teologia Moral ou Ética Teológica.

CAPÍTULO III: MOTIVAÇÃO MÍTICA E DEFESA DA NATUREZA: ANÁLISE ÉTICO-TEOLÓGICA.

A reflexão ético-teológica, de cunho latino-americano, acolhe todos os elementos interdisciplinares indispensáveis para um levantamento da realidade socioambiental e para um vislumbre de solução. Nesta tarefa, a reflexão não somente constata e denuncia as disfunções, no caso a disfunção ecológica, mas também se preocupa em chegar mais perto das raízes do problema. No caso da crise ecológica, a raiz pode ser encontrada na atitude que o homem assume diante das criaturas. Uma atitude de dominação sobre os recursos naturais e sobre os demais homens. Do ponto de vista ético-teológico, a atitude manifesta-se no modo agressivo de tratar a Criação, gerando, em consequência, os problemas ambientais.

Os efeitos do relacionamento desastroso do ser humano com a natureza não repousam aí, mas se fundam num desconhecimento do sentido profundo da Criação, na rejeição do projeto de vida dado por Deus no princípio. Com esta atitude, foram gerados os frutos destruidores do pecado que estão presentes nas estruturas da sociedade e na própria natureza. A luta contra este mal gerador de pecado deve ser realizada com a “coragem evangélica”, pois é preciso denunciá-lo tanto nas relações interpessoais, como também no nível estrutural caracterizado como pecado social. Este, por sua vez, manifesta-se nas várias formas perversas que desumanizam, discriminam, exploram e destroem o ser humano e a natureza.

Na Amazônia, o capital instrumentaliza as pessoas, tornando-as escravas do consumismo e dos bens materiais, ao mesmo tempo em que provoca o desequilíbrio ambiental por meio da usurpação e do uso desregrado dos bens naturais. Tendo como pano de fundo esta realidade, a análise ético-teológica visa a promoção integral da pessoa humana, o que implica a defesa da vida em todas as suas formas.

Percebe-se, com isso, que muitos são os modos de concretização da ética a partir de atitudes morais motivadas pelos mitos detectadas no ethos do povo ribeirinho. Diante desta missão, algumas perguntas então se impõem: como, de modo geral, a Teologia Moral avalia os mitos ribeirinhos? Haveria o que eticamente aprender deles? Como desenvolver uma reflexão que motive uma ação pastoral questionadora das várias situações de escravidão que diminuem o ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus?

Para responder questões semelhantes a essas desenvolveremos o terceiro capítulo procurando considerar, a princípio, a relação existente entre Ética Teológica e Ecologia, traçando um perfil dessa relação, de sua tarefa e caminhada comum. Num segundo momento, a análise recai sobre o imaginário mitológico e a práxis ética suscitada nas manifestações culturais do cotidiano dos ribeirinhos. As práticas motivadas pelas manifestações míticas se impõem como atitudes morais indispensáveis para a relação equilibrada entre homem e meio ambiente e, por essa razão, devem ser assumidas e valorizadas, pois são também condições para a conservação dessas mesmas práticas culturais das populações ribeirinhas, em vista da preservação das formas de defesa ecológica nelas presentes.

Essas atitudes morais, por sua vez, lidas à luz da Teologia Moral, suscitam substratos éticos que orientam e fundamentam o agir cristão e se configuram como elementos a serem assumidos para a formação de um novo ethos diante da natureza, do mesmo modo em que favorecem a formulação de um posicionamento moral diante dos problemas ambientais.

A reflexão acerca da sustentabilidade é proposta no estudo como um desafio ético, não somente porque diz respeito à sobrevivência e à qualidade de vida das populações, mas também porque está intimamente relacionada à preservação de práticas da cultura do cotidiano, cujos conteúdos morais servem de material e objeto da reflexão ético-teológica.

O capítulo encerra com a proposição de alguns princípios ético-cristãos como fundamento do novo ethos humano. Desse modo, a ética-teológica reflete a questão à luz da Revelação. Enquanto assume o papel de iluminar o campo social, a teologia tem muito a dizer sobre as questões desafiadoras que a sociedade enfrenta, tanto na investigação das causas mais profundas dos problemas, como também no oferecimento de princípios orientativos que levem à respostas concretas. Por isso, ela tem se preocupado com as questões ambientais e suas implicações na vida da humanidade. Uma breve reflexão acerca da realidade ecológica e a opção fundamental, um dos principais eixos da Teologia Moral, propõem três atitudes em vista da libertação integral do ser humano.

I. Relação entre Ética teológica e Ecologia

Fazer uma análise ético-teológica das formas de defesa do meio ambiente em alguns mitos de povos ribeirinhos requer um aprofundamento da relação entre a reflexão que a Ética teológica realiza sobre as questões que dizem respeito ao meio ambiente e sua degradação. Faz-se necessário, além disso, analisar as causas e conseqüências dos problemas socioambientais que dessa realidade surgem, assim como as alternativas que são oferecidas

resultantes da relação do ser humano com o meio natural e seus protetores, informadas pelo imaginário regional.

Podem-se levantar inicialmente alguns questionamentos no horizonte do problema: Qual a preocupação da Ética Teológica e da Ecologia? Qual o papel específico de uma e de outra? Poderia se fazer um paralelo entre estas duas formas de saber? Em que uma se afasta da outra? Em que se aproximam? Elas se complementam? As três defendem a mesma causa? Em quais aspectos? Quais os princípios sobre os quais se fundamentam?

Perguntas como essas aspiram respostas que satisfaçam ou equacionem as questões levantadas pela realidade. Fato que nem sempre acontece devido à complexidade dos problemas e as muitas formas de como se manifestam, mas também por causa do alcance de cada ciência.

Devido à proximidade, os termos ética e teologia foram agrupados como campos interligados que, apresentando-se como Ética Teológica, oferecem fundamentação teológica e princípios morais à questão ecológica, a partir da Ética cristã.

O termo ecologia, por sua vez, também será refletido em seu aspecto ético porque apresenta, de forma profunda, substratos que fundamentam a reflexão proposta, ao mesmo tempo em que dispõe de princípios para o equacionamento dos problemas sofridos pelas populações da Amazônia e pela humanidade como um todo. Para realizar essa tarefa e aprofundar as questões, a pesquisa buscou fundamentos na caminhada histórica desses três campos do conhecimento para poder chegar à percepção de sua caminhada comum. Essa urgência é atual não só porque a degradação do meio ambiente ameaça a sobrevivência do homem no planeta, mas também porque a própria preservação de qualquer espécie de vida constitui um grave desafio para a Ética cristã. Alguns aspectos relevantes dessa questão serão levantados.

1. Ética-teológica e Ecológica: uma relação possível e necessária²⁶²

Para o entendimento da relação entre Ética Teológica e Ecologia, faz-se necessário o conhecimento do sentido etimológico desses termos e as implicações que advêm de suas relações. Recorre-se à etimologia, que marca a origem do termo, para elaborar um conceito e até mesmo conhecer a natureza de uma ciência. Com a compreensão etimológica, as tarefas

²⁶² Para A. Moser, a partir do contexto de proximidade, tudo leva a crer que essas duas ciências têm muito em comum, não só pela aproximação etimológica, mas porque, em última instância, tem seus destinos voltados para o homem, que tem seu ser ligado intimamente à sua casa, ao universo. Cf. MOSER, A. *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1983.

de fundamentação das questões levantadas, a análise da realidade e a proposição de soluções para os problemas que esses campos do conhecimento desempenham, serão também mais facilmente entendidas.

a) Ética Teológica: definições

Como se sabe, a palavra Teologia compõe-se dos termos: *Theós* (Deus) e *logía* (palavra, saber, ciência). Esses dois termos, por si só, já dão uma ampla definição de sua natureza. No centro da teologia está Deus, seu objeto principal. Etimologicamente, portanto, a palavra teologia significa: um “discurso, um saber, uma palavra, uma ciência de ou sobre Deus”.²⁶³ Qualquer reflexão teológica refere-se de alguma maneira a Deus. Esta referência se produz quando a Teologia coloca Deus em discurso humano.

O termo Teologia teve, ao longo da história, diferentes usos. Nas escrituras o termo é desconhecido, sendo utilizado, em seu lugar, “Palavra de Deus”. O novo Testamento utiliza os termos *Theópneustos* (2Tm 3, 16) e *Theodídaktoi* (1Ts 4, 9) ao se referir aos “inspirados de Deus” e os “aprendizes de Deus”, respectivamente, sem, porém, conhecer o termo teologia.

No mundo grego pagão, precisamente no teatro, havia um lugar acima do palco onde aparecia uma referência aos deuses dizendo “*theologeion*”, que significava discursar sobre os deuses ou sobre cosmologia ou ainda referir-se a uma influência divina. Dessa forma, o “*theologos*” era a pessoa que discursava sobre os deuses, ou sobre os poetas ou cosmólogos, ou adivinhos. Já na Teologia latina cristã, o termo conservou o significado pagão de estudo dos deuses, ciência dos deuses. Significava também ciência divina, isto é, conhecimento do mistério mesmo de Deus e de Cristo.

Com Santo Abelardo, o termo teologia foi utilizado para referir-se ao tratado sobre Deus. Apesar deste uso, a escolástica utilizava outros termos para tratar da mesma coisa: “*doctrina christiana*”, “*sacra doctrina*”, “*Sacra pagina*”. De Santo Tomás a Duns Escoto, o termo assume o significado que tinha a “*sacra doctrina*”, e vinculou-se à Teologia especulativa. Para exprimir outros aspectos da Teologia, na Idade Média surgiram outras denominações tais como Teologia Mística, Teologia Ascética, Teologia Moral, positiva e escolástica.

O termo Ética, por sua vez, precisa ser entendido no seu conteúdo semântico, conforme é proporcionado pela história. A primeira distinção do termo, segundo M.Vidal, é aquela em

²⁶³ Cf. LIBANIO, J. B.; MURAD, A. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 62-67.

que *ethos*, escrito com “*epsilon*” (*e* breve), designava “costume”; a segunda é aquela em que o termo *ethos*, escrito com “*eta*” (*e* longo), se referia ao caráter.²⁶⁴ O vocábulo *ethos* (com *e* longo) sugere também a imagem de moradia, remetendo ao seu primeiro e mais antigo emprego de “residência”, “lugar onde se habita”, “morada”,²⁶⁵ aplicado primeiramente aos animais, para se referir aos lugares onde se criam e se encontram, seus pastos e guaridas. Depois, foi aplicado aos povos e aos homens no sentido de seu país. Para N. Unger, M. Heidegger, no pensamento moderno, foi o grande colaborador para o entendimento do *ethos* enquanto “morada do ser” ou “estilo humano de morar ou habitar”.²⁶⁶

Contudo, apesar desse paradoxo que a análise dos termos assinala e sem negar a correlação existente entre “costume” e “caráter,” deve-se dar a primazia de significado ao *ethos* como caráter, quando utilizado no contexto da Ética.

Ética, portanto, é um saber que teria por objeto o caráter, o modo de ser a partir do qual os homens enfrentam a vida. Para A. Cortina, não se trata “...do temperamento com que nascemos e sim o modo de ser do qual vamos nos apropriando durante nossa existência”.²⁶⁷ Assim, para esta autora, “...o *ethos* será esta segunda natureza que só os homens podemos adquirir a partir da primeira, recebida sem responsabilidade de nossa parte.”²⁶⁸ Conclui-se, a partir disso, que o termo *ethos* no estudo se refere ao jeito próprio de ser, de viver, de agir, ou seja, o modo de vida ou o sistema cultural intrínseco das populações, com todas as implicações culturais que advém desse modo de ser, desse relacionamento entre si e com o seu meio, como assinala N. Agostini.²⁶⁹

Este *ethos*, por sua vez, está desestabilizado em sua base mais profunda, fragmentou-se, de modo que não há mais uma base consensual de sustentação comum. Diante desta crise, há

²⁶⁴ Cf. VIDAL, M. *Moral de Atitudes*: v. 1. Moral fundamental. Aparecida-SP: Editora Santuário, 1986. p. 23.

²⁶⁵ Cf. ARANGUREN, J. L.L. *Ética*, Madrid, 1972, p. 21-23. Apud VIDAL, M. *Moral de ...* p. 23.

²⁶⁶ Cf. UNGER, N. M. *O encantamento do humano: Ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 73-78.

²⁶⁷ CORTINA, A. *Ética filosófica*. In: VIDAL, M. (org.) *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 131.

²⁶⁸ Atende, portanto, ao sentido de ser um modo ou forma de vida de indivíduos e grupos. Cortina *ética teológica* Cf. *Ibid.*, p. 131-132.

²⁶⁹ Afirma este autor “Todos estamos enraizados no *ethos*. Ele emerge no ser que se organiza histórica e culturalmente. Capta e integra, por um processo de acumulação, elementos hereditários, bem como da tradição e da educação. Exerce a função de uma “arqueologia social”, onde residem e donde emanam as evidências primitivas, nem sempre verbalizadas. Os símbolos, os mitos, os valores e as práticas que dão sustentação e regulação à vida da humanidade como um todo ou, especificamente, de um povo, grupo humano ou mesmo de um indivíduo têm sua consistência enquanto emanam deste fundo, identidade primeira, original.” AGOSTINI, N. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 18-19.

um esforço na busca de uma mediação através de uma produção ética das instâncias normativas, que sejam sustentadoras do humano.²⁷⁰

Ethos é um conceito pertencente à linguagem e à doutrina moral. Por ser uma realidade sempre aberta e sempre se tornando, é, teologicamente, receptivo do amor ágape, da graça que dota de uma força nova a virtude moral.²⁷¹

O termo moral, do latim *mos*, ao traduzir o ethos grego nos dois sentidos, ou seja, como “costume” e “caráter”, terá um significado muito acentuado em “costume”, provocando certo equívoco. Para recuperar o real sentido do genuinamente ético do ethos grego e superar a ambigüidade significativa do termo *mos* latino, fez-se a seguinte diferenciação: a ética é mais teórica e mais voltada a uma reflexão sobre os fundamentos, ou seja, ela se esforça por desconstruir as regras de conduta que forma a moral, os juízos de bem e de mal que se reúnem no seio da moral.²⁷²

A moral, por sua vez, é entendida como um conjunto de normas destinadas a regular as relações dos indivíduos numa comunidade social que varia historicamente.²⁷³ Ética e moral ocupar-se-iam, portanto, do modo como os seres humanos forjam para si uma segunda natureza a partir da primeira, recebida por nascimento.

A Ética Teológica surgida como fruto da renovação da Moral está intimamente ligada à vivência da fé.²⁷⁴ A partir do marco fundamental do concílio Vaticano II, a reflexão ética-cristã retorna à “casa comum” do saber propriamente teológico, abrindo-se para a realidade humana, convivendo com os problemas reais da humanidade e interpelando os saberes e se deixando interpelar por eles propondo a construção de uma única humanidade reconciliada consigo mesma. Nasce assim - afirma Vidal - uma disciplina com garantia epistemológica de ser Ética e com o selo cristão de ser teológica.²⁷⁵

²⁷⁰ Cf. Idem., p. 20.

²⁷¹ Cf. ARANGUREN, J. L. L. O ethos católico na sociedade atual. In: VIDAL, M. (org.) *Ética Teológica: conceitos...* p. 29.

²⁷² Pelo caráter teórico e de fundamentos últimos e pela vontade de retornar às fontes, a ética tem uma primazia em relação à moral. Cf. RUSS, J. *Pensamento ético contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 7-8.

²⁷³ Cf. SÁNCHEZ VASQUEZ, A. *Ética*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1978. p.25. Vásquez entende ainda que as sociedades se sucedam às outras, da mesma forma também as morais concretas, efetivas se sucedem. A ética não pode conceber a moral como imutável.

²⁷⁴ Para Vidal, a moral se torna a “mediação prática” da fé, ou seja, se “...a fé e a celebração religiosa exigem o compromisso transformador intramundano, a moral vivida do cristianismo não é outra coisa que a mediação prática dessa fé e dessa celebração”. Cf. VIDAL, M. *Nova Moral fundamental: o lar teológico da ética*. Aparecida-SP: Santuário, 2003. p. 219

²⁷⁵ “É a Ética Teológica ou Teologia moral que corresponde ao horizonte alcançado pela compreensão do fato cristão à altura do terceiro milênio do Cristianismo”. Idem., p. 7.

A aplicação da Ética Teológica se dará na indagação de como funciona a racionalidade moral em âmbitos que propõem problemas específicos, como aqueles que envolvem a ecologia e o meio ambiente, que implica responsabilidades inclusive com as gerações futuras e com a revisão do antropocentrismo moderno.

No campo da modernidade, pela influência de muitos fatores, esta tarefa se faz mais complexa, pelo fato de se viver um “vazio ético”.²⁷⁶ Nesse vazio, a Ética cristã é convocada a fundamentar o valor da pessoa humana e da natureza, desde seus aspectos filosóficos, antropológicos e religiosos, pois, “a crise dos fundamentos que caracteriza todo nosso universo contemporâneo, crise visível na ciência, na filosofia ou mesmo no direito, afeta também o universo ético”.²⁷⁷

Ao aprofundar-se nas questões que envolvem o meio ambiente, a ética cristã retorna seu olhar para os fundamentos com a necessidade de retornar às “fontes” evangélicas e teológicas que, para M. Vidal, se resumem no “vigor evangélico”, compreendido em três dimensões: a) na vivência de uma vida moral cristã como resposta alegre que supera a obrigação e a lei; b) na elaboração de um discurso teológico moral aberto que dê aos grandes temas sobre Deus, Cristo, Igreja, Antropologia cristã, uma dimensão prática, no sentido de apoiar os diversos projetos éticos para um enriquecimento de seus sentidos, propondo uma moral de sentidos, mais do que de obrigação; e c) no redimensionamento da moral no conjunto da fé, não acentuando em demasia somente o individual, com acento nos aspectos sexual, conjugal, familiar, mas também valorizar o aspecto social, sobretudo pelas interpelações provocadas pela multiplicação do progresso científico, pela mudança de valores, pelas transformações socioeconômicas e políticas e as conseqüências sobre o meio ambiente e as pessoas.²⁷⁸

b) Ecologia: alguns conceitos básicos

A palavra “Ecologia” deriva do grego *oikos*, casa, e *logos*, “reflexão ou estudo” e foi cunhada pela primeira vez por E. Haeckel (1834-1919), em 1866.²⁷⁹ Para Haeckel, a Ecologia consistia num subcapítulo da Biologia que estudava o relacionamento dos seres vivos entre si e seu meio ambiente, em seus diversos aspectos. Tratava-se, assim, da “ciência da casa”.

²⁷⁶ O poder máximo é acompanhado por um vazio ético. Pergunta Jonas: é possível a recuperação da ética, prescindindo do sagrado, diante das novas capacidades de ação do homem? Cf. HANS, J. *El principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995. p. 58-59.

²⁷⁷ RUSS, J. *Pensamento...* p. 10.

²⁷⁸ Insere-se aqui o amplo debate atual da biotecnologia e da biociências e a questão ecológica iniciada nas últimas décadas. Cf. VIDAL, M. *Nova moral...* p. 600ss.

²⁷⁹ Cf. BOFF, L. *Ecologia: grito...* p. 17-18.

Para L. Boff, “não se trata de estudar o meio ambiente ou os seres bióticos (vivos) ou abióticos (inertes) em si mesmos. A singularidade do discurso ecológico não está no estudo de um ou outro pólo, tomados em si mesmos. Mas na interação e na inter-relação entre eles.”²⁸⁰

Ao estudar as condições e relações que formam o habitat (casa) do conjunto e de cada um dos seres da natureza, a ecologia apresenta-se como a ciência do meio ambiente e “se detém, de modo imediato, no estudo do equilíbrio ou desequilíbrio que se instaura no ecossistema.”²⁸¹ Pela lei fundamental da interdependência que rege todo o universo, a Ecologia concebe todos os seres como vitalmente unidos entre si, de tal forma que o rompimento de um elo desta cadeia repercute imediatamente sobre os outros.²⁸²

A Ecologia tem a preocupação com o ambiente inteiro, pois, ser vivo nenhum pode ser visto isoladamente como um mero representante de sua espécie. Por isso, nos últimos quarenta anos, houve uma evolução na compreensão da Ecologia, passando de uma disciplina extremamente especializada, cuja inserção nos currículos universitários era alvo até de resistências, para uma abertura do conceito além dos seres vivos.

Assim, temas relacionados à ecologia e ao meio ambiente em geral abarcam não só a natureza, mas também a cultura e a sociedade (Ecologia humana, social etc.). Não se trata somente do estudo do meio ambiente ou dos seres vivos (biota), mas da interação e da inter-relação entre eles. Isso é o que forma o meio ambiente.²⁸³

Essa abertura influenciou as várias discussões acerca da situação da sobrevivência dos povos e a preservação da natureza, sobretudo a partir da década de sessenta, com os vários encontros internacionais que discutiram a realidade mundial e a urgência em tomar decisões que diminuíssem a velocidade com que os recursos naturais vinham sendo destruídos e promovessem a formação de uma consciência ecológica mundial.²⁸⁴

²⁸⁰ Idem., p. 17-18.

²⁸¹ MOSER, A. *O problema ecológico...* p. 11.

²⁸² Cf. Idem., p. 11.

²⁸³ L. Boff informa que a expressão meio ambiente foi cunhada em 1800 pelo dinamarquês Jens Baggesen e introduzida no discurso biológico por Jakob Von Uexküll (1864-1944). Cf. BOFF, L. *Ecologia: grito...* p. 18.

²⁸⁴ Entre esses encontros destacam-se o Clube de Roma, em 1972, com o relatório *Los límites del crecimiento*; A Conferência das Nações Unidas sobre o desenvolvimento e o meio ambiente (PNUMA), em 1972, em Estocolmo, na Suécia; O Relatório Brundtland que publicou, em abril de 1987, um relatório intitulado *Nosso esforço comum*, fruto de uma pesquisa entre os anos 1983 a 1987 sobre o estado ecológico da Terra. A II Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente, denominada Conferência da Terra ou do Rio de Janeiro, que foi realizada nessa cidade entre os dias 3 e 14 de junho de 1992.

F. Guattari²⁸⁵ ampliou a compreensão do termo a partir da explicação das três ecologias: a) a ambiental ou do meio ambiente, cuja preocupação é com o meio ambiente e as relações das sociedades históricas com ele, ora agredindo-o, ora integrando-se nele; b) a social ou das relações sociais que vê nestas uma íntima união com as relações ecológicas, integrando o ser humano pessoal à parte do todo natural, de forma que a justiça social implica também em justiça ecológica; e c) a mental ou da subjetividade humana, que entende a natureza não como algo exterior ao ser humano, mas interior, na mente, sob formas de padrões de comportamento, símbolos que assinalam atitudes de opressão ou de respeito.

Com essa compreensão, a reflexão ecológica passou a ocupar-se com a preservação e a defesa de algumas espécies ameaçadas, porém em um âmbito regional. À medida que cresciam os sinais de destruição, foi se tornando um discurso global, advindo daí a idéia de alguns “direitos ecológicos” que deveriam ser aceitos por todos os países e que complementaríamos os códigos dos direitos humanos. Segundo Martínez Cortés: “Esses direitos ecológicos corresponderiam à humanidade em seu conjunto, que pela primeira vez luta por uma causa global, aspirando a conservar o melhor da herança do passado, a fim de possibilitar um futuro humano para as gerações posteriores.”²⁸⁶

Da compreensão da Ecologia como parte da Biologia passa-se para uma consciência ética do respeito que se deve ter para com todos os seres vivos em vista da preservação do planeta, manutenção do equilíbrio do ecossistema e em possibilitar uma integração do homem com a natureza por intermédio de um “desenvolvimento sustentável.”²⁸⁷

Com esses pressupostos, a humanidade passou a propor sugestões para superar a o clima de destruição pela qual o meio ambiente estava passando, tanto a partir de uma perspectiva dos excluídos e minorias, caso dos povos da Amazônia, como nos grandes centros de tecnologia preocupados com a destruição do globo terrestre. Sobre isso afirma Pelizzoli: “nunca as mudanças foram tão velozes e nunca as transformações socio-econômicas e

²⁸⁵ Cf. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1991. As três ecologias são concebidas como uma disciplina comum *ético-estética*, consistindo num processo de tornar os indivíduos a um só tempo solidários e cada vez mais diferentes.

²⁸⁶ MARTÍNEZ CORTÉS, J. Ecologia. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, J..J. (orgs.) *Diccionario de conceptos fundamentales do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 200.

²⁸⁷ Expressão cunhada na Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, das Nações Unidas, presidida pela ministra da Noruega Sra. Brundtland, cujo relatório foi publicado em 1987. Este modelo de desenvolvimento induz a um “espírito de responsabilidade comum” buscando um processo de mudança compatível com o meio ambiente, de molde a não lhe provocar agressões irreparáveis que pudessem comprometer o futuro. As rotas de desenvolvimento tecnológico deveriam adquirir um sentido harmonioso. Cf. MAIMON, D. *A economia e a problemática...* p. 59-60.

culturais afetaram tanto o equilíbrio socioambiental e estiveram tão contraditoriamente fora do controle idealizado”.²⁸⁸

As transformações sofridas pelo planeta começaram a ser discutidas em nível mundial a partir dos anos 1960 e, na Amazônia, de modo particular, têm aflorado de forma mais intensa que antes. Por outro lado, análises a partir da ótica do religioso e da Teologia especificamente, abordando temas relacionados à ética, são incipientes, o que motiva ainda mais a urgência de retomar certos assuntos a partir do ponto de vista da ética cristã. Esta caminhada não pode ser encarada isoladamente, mas em diálogo com outros ramos do conhecimento que podem apoiar a reflexão da teologia moral neste campo.

2. Ética teológica e ética ecológica: tarefas e caminhada comum²⁸⁹

A preocupação ecológica constitui um dos desafios mais prementes do atual debate político, ético e religioso. Isso não só porque a degradação do meio ambiente ameaça a sobrevivência tanto das gerações atuais como a futura -, mas também porque a própria preservação e defesa da vida constitui um grave desafio ético que interpela teologia e a prática eclesial. Nesse sentido, a ética cristã e a Ecologia são chamadas a posicionarem-se diante dessas questões, iluminando a realidade e convocando todos para uma prática verdadeiramente defensiva da vida das pessoas e do meio ambiente. É nesse sentido que a evolução da reflexão da Ética traz tarefas convergentes para o campo da Teologia e da Ecologia. Vejamos, a seguir, as implicações dessa relação.

a) O despertar da consciência ética e ecológica

Para A. Moser, a tomada de consciência para os problemas ambientais e o despertar de uma nova consciência ética emergiu de duas realidades que floresceram nos últimos decênios: o sonho do homem tornar-se de fato o senhor de toda a criação; e as profundas preocupações com a situação concreta do homem, que abandona o progressismo para abraçar uma condição libertadora.²⁹⁰

Escondem-se, nessas questões, problemas mais profundos como o que trata do relacionamento do homem com a natureza e dos homens entre si. A ética cristã, embora não

²⁸⁸ PELIZZOLI, M. L. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 13.

²⁸⁹ Para alguns autores, a “doutrina teológica” chegou um pouco tarde ao debate ecológico, mesmo assim, demonstra a ampla deterioração e urgência em enfrentar este debate e contribuir para um incremento da consciência ética e ecológica nas comunidades humanas. Cf. SOSA, N. M. Ecologia e ética. In: VIDAL, M. (org.) *Ética teológica: princípios...* p. 794.

²⁹⁰ Além do progressismo, o homem também busca superar o eternismo e o subjetivismo privatista. Cf. MOSER, *O problema ecológico...* p. 8-9.

tenha receitas prontas a cerca disso, dispõe de um suporte teológico capaz de levá-la a um adequado posicionamento. Este suporte é tríplice. Em primeiro lugar, na afirmação da existência de um criador; segundo, na apresentação dos desígnios divinos sobre o mundo e, em terceiro lugar, em oferecer os desígnios divinos sobre o homem e seu papel no mundo.²⁹¹ É a partir desta tríade que se instaura um juízo ético pertinente aos problemas ambientais e brotam subsídios para um possível equacionamento. Este não se dará simplesmente a partir de uma perspectiva ética, por mais idealista que seja, mas na medida em que a humanidade concentrar todo o seu saber e o seu poder numa direção contrária àquela que vem trilhando.

Fica claro, desse modo, que as questões relacionadas à relação da humanidade com a natureza necessitam de uma definição mais profunda que o pensamento da modernidade não consegue oferecer. Este distanciou o ser humano do restante da natureza já objetivada e submetida à intervenção técnica humana para seu benefício próprio.²⁹²

Para M. Vidal,²⁹³ a tomada de consciência deste problema tem ressaltado um valor: a unidade de destino do “planeta azul”. Com isso, surge a necessidade de adoção de medidas concretas em vista da reformulação dos critérios que esclarecem a relação do homem com o cosmo e, mais ainda, na necessidade de criação de medidas concretas em vista da fundição de uma ética que ofereça práticas de conservação e de respeito pelo meio ambiente. Afirma o autor: “Esta ética não deve insistir tanto em minúcias casuísticas, porém, antes, em conjunto de atitudes que demonstrem e confirmem a opção do homem pela vida e pelo respeito ao patrimônio comum, presente e futuro, da humanidade”.²⁹⁴

N. Sosa afirma, por sua vez, que diante das escolhas e opções coletivas tomadas frente à natureza, cujas conseqüências são benéficas ou maléficas, a ética, para estar voltada à solução das crises ambientais, deve levar em conta, como elemento indispensável, a direção e o sentido que a ciência e a técnica tomaram nos últimos séculos.²⁹⁵

A suposta relação de “domínio” do homem sobre a natureza proposta pela Bíblia (Gn 1, 26-28) não pode ser concebida como justificativa pelos estragos ecológicos que a humanidade tem realizado. Muitos documentos e posições da Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, assinalam claramente que a cosmovisão cristã não só condena a degradação do meio ambiente, mas até apóia os esforços para sua conservação. Com isto, não se quer afirmar que

²⁹¹ Cf. Idem., p. 9.

²⁹² CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL -CONIC. *Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil-2002*. São Paulo: Salesiana, 2002. p. 25.

²⁹³ Cf. VIDAL, M. *Para conhecer a Ética Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993.

²⁹⁴ Idem., p. 464.

²⁹⁵ Cf. SOSA, N. M. *Ecologia e...* p. 787

os cristãos tenham sido sempre, a exemplo de São Francisco de Assis, os mais entusiastas defensores da natureza.

b) Problemas ambientais e implicações ético-teológicas

As questões relacionadas ao meio ambiente e à ecologia têm implicações éticas e teológicas, pois dizem respeito à sobrevivência da vida sobre a terra, tanto das gerações atuais como das gerações futuras. Esta preocupação já estava presente no primeiro aceno religioso do homem primitivo, afirma Gafo Fernández,²⁹⁶ em cujo espírito a fé intimamente ligada à natureza ou ao meio em que ele vivia agia de forma integrada. Afirma o autor:

Nas religiões primitivas, o homem vive uma relação umbilical com a natureza, que segundo ele é impregnada pelo nume divino. A fé nos espíritos (animismo) e a reverência aos animais desempenham um grande papel. Todas as criaturas são dotadas de alma, de uma força vital – como as montanhas e as rochas, as árvores e os animais, tanto quanto o homem. Essas religiões concebiam a “mãe-terra” como um organismo vivo, sensível, que respira.²⁹⁷

A relação aproximada entre homem-natureza nos tempos primitivos assegurava de certa forma, a harmonia da qual dependia até mesmo a salvação do homem, pois, estava visceralmente ligado a ela, “razão por que deve preservá-la e até repará-la, mediante os rituais, quando houver atentado contra sua integridade ou provocado traumas em suas relações com ela.”²⁹⁸

Ao longo da história da humanidade, esta proximidade do homem com seu o seu meio tem causado imensos conflitos de relações. Com o desenvolvimento da técnica e suas manifestações através do uso da terra (o nomadismo, as civilizações fluviais, as grandes migrações, as atividades agrícolas e minerais, as guerras, os desmatamentos etc.), a utilização de recursos naturais para hidrelétricas, centrais atômicas e no modo de retirar as riquezas naturais motivado pelo próprio crescimento econômico, tem originado uma situação de angústia em que o próprio homem revela o sentimento de destruição sofrida por ele e pelo planeta. Para João Paulo II, a globalização econômica é a grande responsável por essa situação.

Existe, certamente, uma globalização econômica que traz em si algumas conseqüências positivas... [...] Porém, se a globalização é dirigida pelas puras leis do mercado aplicadas conforme a conveniência dos mais poderosos, as conseqüências só podem ser negativas. Tais são, por exemplo, a atribuição de um valor à economia, o desemprego, a diminuição e a deterioração de alguns serviços públicos, a destruição do ambiente e da natureza, o aumento das diferenças entre ricos e pobres,

²⁹⁶ GAFO FERNANDEZ, J. *10 palavras-chave em Bioética*. São Paulo: Paulinas, 2000.

²⁹⁷ Idem., p. 314.

²⁹⁸ Ibid., p. 314.

a concorrência injusta que se põe as nações pobres numa situação de inferioridade sempre mais acentuada.²⁹⁹

Este sentimento, de fato, leva a humanidade à ânsia de uma nova mentalidade, um novo paradigma, pois no centro da questão ecológica está o planeta Terra e todos os seres vivos que nela habitam. Ecologia sintetiza uma meta que afeta o mundo inteiro. Por isso, grupos, instituições e governos advogam nova conjuntura. A Teologia, nesse processo, desempenha tarefa fundamental. Afirmam Libanio e Murad:

As tarefas da teologia, neste âmbito, são imensas. Trata-se não somente de assimilar os temas ecológicos nas disciplinas atuais, como na reflexão sobre a criação e salvação (antropologia teológica), mas fundamentalmente na adoção de novos paradigmas ou matrizes que integrem a perspectiva da ecologia profunda.³⁰⁰

As implicações da realidade ecológica para a Ética cristã exigem que a Teologia se confirme não apenas como um falar sobre Deus, sobre a criação e o papel que o homem desempenha nela, ou simplesmente uma reflexão ético-teológica redutível ao discurso expositivo da doutrina Moral. Parece ser mais do que isso, haja vista que ao dizer, por exemplo, que Deus é um não à injustiça, ao mesmo tempo se está fazendo o enunciado de uma proposição sobre Deus e estabelecendo uma norma ética para a pessoa.³⁰¹ Converte-se, pois, em uma ação política concreta.

Para a Teologia, o tema da Ecologia e seus problemas surgem como o *punctum dolens* atual, juntamente com as biociências e os desafios que a biotecnologia oferece. De fato, o futuro reserva à ética cristã, em sua relação com as ciências, muitas outras tarefas, visto que a progressiva compreensão da relação do homem com a natureza toca diretamente a Ética e a fé cristã e estas, por sua vez, devem se posicionar.

Os desafios se fizeram mais frequentes desde quando o cristianismo teve papel importante na desmistificação da compreensão fixa de que as relações humanas, sociais, políticas são realidades inquestionáveis da natureza, da mesma forma como são regidos pela natureza o nascer e o pôr do sol. Dessa forma, a fé cristã, com sua consciência histórica, colaborou para o deslocamento do pólo da natureza para a especificidade do humano, do social e da história.

²⁹⁹ JOÃO PAULO II. *Ecclesia in America*. São Paulo: Loyola, 1999. n. 20.

³⁰⁰ LIBANIO, J. B. ; MURAD, A. *Introdução à...* p. 364.

³⁰¹ Trata-se aqui de apenas um aceno querendo suscitar a dimensão política do tema que uma vez refletido teologicamente, precisa concretizar-se por intermediação das ações morais. Estas, sendo sócio transformadoras, tornam -se ações políticas. Cf. FIERRO, A. *O Evangelho Beligerante*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 294.

Esta contribuição, por outro lado, absolvida pela cosmovisão moderna fez surgir o que caracteriza o homem ocidental em sua liberdade racionalizada, em sua autodeterminação e capacidade transformadora. Denominada de “viragem antropocêntrica”, a face negativa se manifestou e ainda se manifesta na ação do ser humano contra a natureza, dominando-a, devastando-a, destruindo-a.³⁰²

Diante da atitude antropocêntrica houve a necessidade de a Teologia fazer uma autocrítica e assumir uma terceira relação com a natureza, despertando uma consciência de respeito, de reconhecimento de seus limites e das exigências intransponíveis da criação. Abriu-se logo um amplo diálogo com as ciências e os movimentos ecológicos. Inclusive na América Latina surgiu uma reflexão preocupada com a problemática da Ecologia, da cultura, da nova cosmologia, articulada com o mundo dos pobres. Para esta linha de reflexão, os desafios ecológicos provocam a Teologia.³⁰³ Fazer teologia é perguntar-se como isso tudo tem a ver com Deus.

Por outro lado, as questões suscitadas animam a Ética e a Teologia a reverem concepções do passado, a projetarem outras e, em razão dos novos problemas, a atualizarem antigas visões que ficaram no depósito de sua experiência acumulada e agora ganham relevância.³⁰⁴ Implica ainda, segundo L. Boff, uma autocrítica para ver até que ponto o próprio cristianismo é co-responsável pela crise ecológica atual, para depois ser feito o resgate da Teologia da Criação.³⁰⁵

Frente à atual conjuntura moderna e ao avanço da tecnologia, favorecendo o desenvolvimento, a reflexão teológica procura aprofundar duas respostas possíveis para a questão ecológica: a) a revelação de Deus aos homens e seu querer ao criar o mundo e pôr o homem como seu administrador; b) a ação prática que daí decorre, desenvolvida e concretizada na missão dada ao homem pelo criador.³⁰⁶

³⁰² LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2003. p.121-122.

³⁰³ Para Boff, a teologia da libertação não nasceu no horizonte da preocupação ecológica - não era a Terra como totalidade ameaçada a preocupação da teologia -, mas os filhos e filhas explorados e condenados a morrer antes do tempo. Portanto, o fato que deslanchou a teologia da libertação foi a indignação ética, que suscitou a paixão e a opção pelo pobre contra sua pobreza e em favor da sua libertação. Cf. BOFF, L. *Ecologia: grito...* p. 168.

³⁰⁴ O problema ecológico provoca a teologia, enquanto esta “...é chamada a exaltar o espírito criador que inabita a terra e a propor uma visão panenteísta do universo, fundamentada não sobre a coincidência entre Deus e o todo, mas sobre a presença de Deus em tudo.” MASTRONVINCENZO, E. Leonardo Boff: ecologia da libertação. In: MANCINI, R. et al. *Éticas da mundialidade*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 100.

³⁰⁵ Cf. BOFF, L. *Ecologia, Mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. p. 46.

³⁰⁶ Teologal é entendido aqui enquanto vivência que cada fiel e a comunidade eclesial tem da fé, ou seja, é o próprio cristianismo tornado realidade vivida e experimentada na existência concreta dos cristãos. Vidal acentua

A primeira, a reflexão teórica, diz respeito mais à reflexão científica que tem sido feita no esforço de perceber e descobrir a vontade de Deus revelada aos homens e à sua criação. A segunda, o aspecto testemunhal, reflete as ações práticas concretas dos cristãos frente às vicissitudes da história e o desempenho realizado na concretização da vontade de Deus revelada e interpretada pela Teologia.

Surgem neste início de milênio, duas ondas ou posições éticas opostas diante das quais a ética cristã é convocada a se posicionar: a primeira, a que acentua a discriminação, os preconceitos, os privilégios, cuja raiz é claramente perceptível no modelo econômico individualista neoliberal que se impôs. A segunda, acentua o sentimento de humanidade, de cuidado pela criação, de harmonia mundial, de comunhão entre os povos.³⁰⁷ São questões muito atuais que tem a ver com o diálogo inter-religioso, onde a Teologia, como expressão da religião, com seu linguajar eminentemente simbólico, se abre à aventura de trazer Deus à humanidade e de levar a humanidade a Deus.³⁰⁸

Quanto ao cuidado com a criação e o sentimento de comunhão que viceja entre os povos, a Teologia se propõe a tomar partido através da reflexão Moral cristã, baseada na verdade revelada em Jesus Cristo, no Magistério da Igreja e nas ciências afins, com esforços de analisar e criticar a realidade e colaborar para a elaboração de princípios morais que orientem a vida e o relacionamento dos povos entre si e destes com a natureza.

Dentro desse aspecto percebe-se, de fato, uma inter-relação entre Ética Teológica e Ecologia, enquanto ciências que refletem as formas antigas e modernas de destruição que provocam descaso pela vida, ao mesmo tempo em que oferecem perspectivas para defendê-la e salvaguardá-la. A defesa da vida se faz à luz das ações eticamente promotoras de vida em abundância. A. Moser acentua de forma muito clara as implicações dessa relação, afirmando:

É, portanto através da vida ameaçada que a Ecologia e a Ética encontram-se diante de um mesmo e gigantesco desafio: o que fazer para possibilitar a continuidade da vida sobre a terra? Ecologia e Ética encontram-se questionadas pela mais grave

a íntima ligação entre vida teologal e vida moral, destacando a caridade como o núcleo das duas, isto é, na caridade, tem seu ponto de encontro e de articulação. Cf VIDAL, M. *Nova moral...* p. 215-251.

³⁰⁷ Para Libanio, a contribuição do Cristianismo diante dessas duas posições se dá em dois níveis: no nível da prática e no nível da reflexão teórica. No nível da prática, a contribuição é dada pelo testemunho. Este tem força, pois é caminho válido, fundamental e essencial. Caminho às vezes incompreendido, por isso não está isento de ambigüidades. No campo teórico, a aceitação da contribuição se torna mais difícil, por não se aceitar mais o recurso da autoridade doutrinal – seja revelada ou magisterial –, o caminho tem de ser o da racionalidade histórica. Termos que entre si já demonstram acirrada tensão, pois o primeiro pretende ir ao universal e o segundo afirma o local, temporal. Essa insolúvel tensão se dá “em termos genéricos e absolutos, entre a pretensão universal da ética e os diversos *ethos* históricos, culturais”. LIBANIO, J. B. *Olhando...* p. 117.

³⁰⁸ O Concílio Vaticano II, na *Gaudium Spes*, números 12 a 22, oferece elementos teológicos que favorecem esse diálogo, apesar de imbricar com o diálogo inter-religioso outras questões graves, entre elas o convívio com a pluralidade étnica, cultural e religiosa.

ameaça que já pairou sobre o universo: a ameaça da sobrevivência do homem e de todas as formas de vida.³⁰⁹

Munidos deste aparato teórico conclui-se que os atentados contra o habitat natural são atentados contra o próprio homem. Daí as implicações ético-teológicas dos problemas ecológicos. Por força dessa constatação, torna-se importante a análise da realidade ribeirinha em sua complexidade e ressaltar as propostas morais concretas para um relacionamento harmonioso com a natureza, com os outros e com o cosmos.

II. Imaginário mitológico e práxis ética no cotidiano dos ribeirinhos

A reflexão mitológica e as manifestações culturais tratadas no segundo capítulo constituem o material sobre o qual a Teologia se debruça para extrair os elementos de uma práxis ética e moral, refletidos teologicamente em seus aspectos de defesa do meio ambiente e da vida. Intrínsecas à realidade dos ribeirinhos, essas motivações míticas e atividades culturais demonstram perfeita integração homem e cultura e homem e natureza.

Os mitos, de fato, ao mesmo tempo em que ecoam gritos de alerta à situação de destruição, são também instrumentos de denúncia, pois fazem um apelo convocatório às pessoas para que mudem de atitudes diante da natureza e diante do outro. Os apelos são feitos de forma permanente através das várias “manifestações” no dia a dia e pelas relações mantidas entre esses seres sobrenaturais, habitantes das florestas e dos rios, e as populações envolvidas. A seguir, serão destacados alguns aspectos da cultura local que manifestam práticas éticas analisadas a partir do ponto de vista da ética cristã.

1. Substratos culturais e práxis moral³¹⁰

As atitudes do cotidiano demonstradas nas manifestações culturais são respostas morais aos apelos ecológicos e aos gritos dados pela natureza, pois sugerem um engajamento na transformação da realidade, através de posições a serem assumidas. As práticas do cotidiano dos ribeirinhos moldadas pelos mitos encarnam e concretizam o desejo de ver a si e a natureza libertados da situação de escravidão, por intermédio de uma moral vivida baseada em princípios ético-teológicos e ecológicos.

Essas expressões autóctones suscitam substratos éticos que a ética cristã os adota como referenciais para a formulação de uma reflexão ética cristã com rosto amazônico. Esses aspectos serão vistos dentro de uma realidade em que a Amazônia serve de parâmetros para a

³⁰⁹ MOSER, A. *O problema ecológico...* p. 13.

³¹⁰ Há, de fato, bastante relação entre Ética, ecologia e cultura, o que motiva o caminho percorrido no estudo. Para Dussel, a questão da ecologia e da cultura são realidades éticas. Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 213-224.

percepção da realidade antiética sinalizada na negação dos valores da pessoa humana e de seu habitat comum.

A organização das comunidades, a fé do povo e as festas conservam a tradição cultural e são indispensáveis para o resgate da história das comunidades. Em suas múltiplas facetas, a fé do povo e as festas revelam uma espiritualidade integrada à Ecologia, necessária para a manutenção do equilíbrio homem-natureza. Voltadas, sobretudo ao culto de santos, valorizam uma tradição religiosa conquistada pelos ribeirinhos, graças ao sincretismo de elementos africanos, indígenas e cristãos.

O puxirum ou ajuri suscita para a Teologia Moral a reflexão acerca da liberdade e da responsabilidade, entendidas num contexto de interdependência em que uns motivam-se a prestar serviço aos outros, em situações de limites e necessidades.

A putaua, por sua vez, revela um sistema de troca entre os ribeirinhos em que o principal é solucionar o problema da escassez de alimentos, traduzido na prática por atitudes de solidariedade e reciprocidade, marcas também em situações de necessidades e doenças, mantendo a coesão grupal. Vejamos, a seguir, os elementos morais essenciais dessas manifestações culturais.

a) A fé do povo e as festas: relação de gratuidade com a natureza

A contribuição que a fé traz para a ética dá-se a partir da experiência e da ação de alguém de fé que leva à transformação da realidade, reorientando os valores e dando um novo sentido às coisas.³¹¹ Por isso, pode-se afirmar com segurança que é o Evangelho, a Boa Nova de Jesus que fazem amadurecer as motivações específicas como a fé, o amor e a caridade, em vista de uma ação crítica transformadora dos valores que a sociedade oferece. Essa ação deve ser em vista de uma integração e equilíbrio de todas as forças e em todos os ambientes, seja ele vegetal ou animal.

Assim, o que o cristão tem de específico na sua vivência, diferente da vivência ética de uma pessoa sem fé, é a sua espiritualidade no agir, uma mística de santificação. Para essa espiritualidade, o amor a Deus e o amor ao próximo constituem jeito e modo de agir, mais do que uma nova norma moral.³¹² Agindo dessa forma, o cristão expressa uma espiritualidade cristã da vida cotidiana, que quer dizer realizar todas as tarefas do dia a dia segundo o Espírito

³¹¹ Embora o conteúdo normativo da moral seja o mesmo para crentes e não crentes, a pessoa de “...fé na revelação cristã dá uma nova dimensão à sua consciência ética e no valor de seu comportamento: a dimensão especificamente religiosa”. KONZEN, J. A. *Ética teológica fundamental*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 260.

³¹² Cf. Idem., p. 262.

de Deus, inseridos numa vida predominantemente ativa e rotineira, observando o como se faz e o espírito com que se faz. Para isso, exige-se uma relação de respeito e de irmandade para com a natureza, vendo vida em tudo.³¹³

Para esta espiritualidade, dois princípios básicos são necessários: a) O amor como único mandamento de Deus: “tudo o que fizestes ao menor dos meus irmãos, foi a mim que o fizestes” (Mt 25,40); b) A prioridade do Reino de Deus, cuidando de não se escravizar pelos bens materiais e buscá-lo em “primeiro lugar”. A espiritualidade no cotidiano implica também o resgate da religação com a natureza. Espiritualidade tanto do homem como da natureza, nos diz Unger, sem polarizar estas dimensões como excludentes. Assim ela se expressa: “Uma das características do momento de hoje é que essas dimensões do social e do espiritual estão se aproximando, se juntando...”³¹⁴

Fruto de corrente crescente dentro do movimento ecológico denominado “ecologia profunda,” radical ou espiritual, essa concepção questiona a visão utilitarista e antropocêntrica do mundo que molda a atual relação do homem com a natureza.³¹⁵ Por causa da urgência dos desastres ecológicos, esta tendência planetária vem se afirmando cada vez mais. Sobre isso afirma L. Boff:

Lentamente surge uma cultura ecológica, com comportamentos e práticas incorporados na visão do mundo e que tem como efeito mais suavidade e benevolência na relação para com a natureza. Formamos com a natureza um todo orgânico. Ela não está só fora mas também dentro de nós. Pertencemo-nos mutuamente. Qualquer agressão à Terra significa também uma agressão aos filhos e filhas da Terra. A mãe-terra [...] sofre nos seus rebentos e se alegra com a revolução cordial e benevolente que está em curso por todas as partes.³¹⁶

Diante da afirmação do Gênesis que cabe ao homem o domínio da natureza (Gn 1, 28), urge, portanto, o resgate de um outro sentido, segundo o qual ele passa a ser “mestre” da natureza, isto é, “o ser humano na plena realização de suas potencialidades...”³¹⁷ O que significa realizá-las harmonizando todas as forças cósmicas que nele atuam. Ruiz de La Peña

³¹³ Cf. *Ibid.*, p. 263.

³¹⁴ Cf. UNGER, N. M. *O encantamento...* p. 60.

³¹⁵ O termo Ecologia profunda (*deep ecology*) foi criado em 1973 por Arne Naess, alpinista, professor de filosofia e ecologista norueguês. Para ele, a ecologia profunda tem como essência fazer indagações, ou seja, abre caminhos para questionamentos de ordem filosófica e espiritual. Para tal concepção, algumas opções devem ser feitas, como por exemplo, a percepção da unidade fundamental da vida e uma ética ecológica efetiva que pressuponha uma cosmologia e uma ontologia que devolvam à humanidade a experiência de um universo pleno de sentido – o que significa, diz Unger, “uma re-espiritualização e um re-encantamento de nossa visão de mundo”. *Idem.*, p. 71-72.

³¹⁶ BOFF, L. *Ecologia, mundialização...* p. 25-26.

³¹⁷ Cf. UNGER, N. M. *O encantamento...* p. 61.

o apresenta enquanto ser criado, detentor de um “desejo de ser mais.”³¹⁸ Entende-se ser mais como o aperfeiçoamento da liberdade efetiva com responsabilidade, no respeito e na comunhão.³¹⁹

As festas realizadas pelos ribeirinhos se inserem neste contexto. Intrínsecas à sua cultura, são um traço importante de suas vidas. Por isso, o lúdico-festivo está sendo recuperado e incrementado com novas formas, em que novos jogos e cerimônias são inventados. Às vezes, de forma exagerada deturpam o verdadeiro sentido da festa e empobrece o potencial lúdico do povo.

Com as influências externas, alguns aspectos próprios da cultura não são mais percebidos nas festas: de fato, “...o homem da técnica e da utilidade, isto é, o da razão instrumental, asfixia o homem da gratuidade, da inutilidade, da existência lúdica e festiva”.³²⁰ Com a ausência desses elementos, as festas tendem a retirar da vida do homem a liberdade e a alteridade, duas realidades que dão vida e que são desenvolvidos na festa e com ela.

Como se vê, a dimensão da festa que se pretende ressaltar e valorizar é aquela em que, através delas, o homem mantém uma forma de relação concreta, existencial com a realidade, ou seja, com as pessoas e com a natureza, enquanto esta provoca admiração, contemplação, fluência, no oferecimento de uma particular presença. Esta relação torna-se especial, pois é cheia de sentimentos, cuidado e emoções, longe, portanto, das atitudes dominadoras que impedem a capacidade contemplativa e festiva de qualquer relação entre seres humanos e destes com a natureza. B. Benássar explicita esse aspecto envolvente da festa e daqueles que dela participam:

E mais: a cultura industrial, baseada na ciência e na técnica, transformadas em trabalho e negócio, distancia até negar toda relação misteriosa, profunda e próxima – manual, artesanal – com as coisas. A própria relação com os outros é massificada, tornando-se individualista e passiva, embora sejam milhares a se ‘toparem’ juntos e se monte um grande espetáculo. Os bens produzidos - nós o reconhecemos – não nos devem impedir de ver os males que padecemos. Participar, partilhar, desfrutar desinteressadamente e contemplar são verbos pouco conjugados. O tempo livre, o ócio, as férias, a televisão, os espetáculos esportivos, o turismo [...] não são a festa. Para que haja festa, é preciso que o homem seja sujeito ativo, gratuito, livre e ‘alterado’ pelos outros e em relação com eles, que também se encontram em clima de festa.³²¹

³¹⁸ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Criação. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, A. (orgs.) *Dicionário de conceitos...* p. 156.

³¹⁹ Liberdade efetiva corresponde a um processo de libertação que produza uma configuração sensata das relações entre os seres humanos e destes com a natureza. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 33.

³²⁰ BENÁSSAR, B. *Ética civil e moral cristã em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 279.

³²¹ Idem., p. 280.

As muitas expressões religiosas e culturais das festas, como as longas caminhadas nas romarias, as procissões dos círios, as rezas, ladainhas, novenas, pagamento de promessas e a dimensão social das refeições, do encontro, da confraternização entre as famílias e comunidades evocam o Mistério como presença aflorando na consciência a dimensão da religião com o sagrado. As festas-festas começam ou acabam, “...tem sua origem ou conduz à Fonte das dimensões festivas: o outro e a liberdade”.³²² Não há festa sem experiência religiosa, sem celebração, sem fé, sem Deus.³²³

O predomínio da técnica industrial e robótica está tirando da festa o significado religioso de que tudo é dom recebido de Deus a ser agradecido, gratuidade de Deus, que tudo é presente que se festeja ou que se pede entre rituais, canções, danças e ofertas. É preciso recuperar o sentido de festa como sacramento e incentivar o aspecto eucológico (celebrativo, festivo), em vista de um celebrar e viver eucarístico, pois o contato com as coisas naturais revela a existência diária como sacramental.³²⁴

As festas dos ribeirinhos mostradas como práticas da gratuidade e da leveza resgatam a vocação originária do ser humano, enquanto ele “...canta a majestade do universo, a beleza da Terra e vitalidade de todas as coisas.”³²⁵ L. Boff acrescenta: “Na medida em que ele obedece ao seu ser profundo, ele se humaniza, se integra e é feliz. Esta é uma permanente mensagem que os povos originários sempre nos recordam”.³²⁶

Além disso, as festas tornaram-se hoje não somente uma riqueza imensa de expressões de relacionamento com o sagrado, mas também na revelação de elementos comunitários, como o trabalho coletivo, a supremacia do Absoluto a comandar a existência e a relação de mutualidade entre as comunidades, ao mesmo tempo em que desafiam a Teologia Moral no seu processo de inculturação.

b) Puxirum ou Ajuri: exercício da liberdade e da responsabilidade

A liberdade e a responsabilidade humanas como tema moral são de suma importância, pois não existe moral sem responsabilidade; tampouco se entende perfeitamente a

³²² Cf. *Ibid.*, p. 281.

³²³ “É através da festa e da dança que se criam as condições da experiência da divindade”. BOFF, L. *Ecologia: grito ...* p. 196.

³²⁴ Cf. TABORDA, F. *Sacramentos, práxis e festa*. São Paulo: Vozes, 1987. p. 99-101. A teologia dos sacramentos elaborada com a categoria de festa deve ser vista a partir da vivência da comunidade de fé que celebra a ação de Deus na vida de cada um e da comunidade.

³²⁵ BOFF, L. *Ecologia: grito...* p. 197.

³²⁶ *Idem.*, p. 197.

responsabilidade da pessoa, se não for examinada a partir de suas implicações morais. Por isso é que se pôde afirmar que “ser livre” e “agir moralmente” é a mesma realidade.

A pessoa de fé age responsabilmente no horizonte marcado pela presença de Deus revelado em Jesus Cristo. Exatamente por isso sua responsabilidade se situa nas coordenadas da história da salvação. Dessa forma, a sua atuação deve ser vista em função do plano que Deus tem para ela. É consciente dessa condição que os ribeirinhos praticam sua liberdade e sua responsabilidade em relação aos outros e à natureza, na realização dos puxiruns.

Essa prática, que tem implicações diretas com o outro e com o meio ambiente, deixa transparecer a preocupação com o próximo, em suas necessidades, e certa veneração com a terra, como aquela que oferece o essencial para a subsistência. Independente da situação que a família está passando, seja caso de doença, abandono ou morte, a comunidade se prepara e se organiza para transformar aquela situação e evitar que a família passe por privações. Desse modo, o que está em jogo é a vida do outro necessitado e que precisa de socorro e de atenção. Mediante uma ação livre e espontânea, a comunidade assume um ao outro em situações de fragilidade, demonstrando sua responsabilidade para com seus membros.

A peculiaridade cristã da responsabilidade humana reside no fato de a pessoa tomar uma atitude responsável não somente diante dos valores morais, mas também como uma resposta diante de Deus. Ao mesmo tempo, não se busca a glória individual, ou seja, a decisão livre da pessoa está re-situada no clima de acolhida e de perdão que origina a graça, a harmonia e a unidade na comunidade. Vive-se a responsabilidade como exigência escatológica e como dom da libertação que Deus gratuitamente oferece em Cristo.³²⁷

M. Oliveira a concebe a liberdade de três tipos.³²⁸ A liberdade enquanto transcendência; a liberdade enquanto ação, engajamento; e a liberdade enquanto institucionalidade, que se apresenta como a mais próxima para o tema em questão. Para este autor, as duas primeiras são “...passagem da distância absoluta para a configuração de nossas vidas históricas, que se efetivam enquanto construção das relações que nos caracterizam: relação com a natureza e relação com os outros humanos”.³²⁹ O ser humano, por ser sinal da divindade, do incondicionado, está numa condição relacional com todo o cosmo. Assim ele se expressa:

Sendo presença do incondicionado, o ser humano, está fundamentalmente aberto a toda e qualquer realidade, relação a tudo, comunhão ontológica com o todo da

³²⁷ Cf. VIDAL, M. *Para conhecer...* p. 42-43.

³²⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Desafios éticos...* p. 11-50.

³²⁹ Idem., p. 41.

realidade, explicitação e articulação do sentido de tudo e, portanto, capacidade de captar o valor intrínseco [...] de cada realidade.³³⁰

Nesta condição, o ser humano é envolvido por uma “liberdade efetiva” enquanto “construção intersubjetiva de relações [...], construção do ser pessoal como ser-com-a-alteridade”.³³¹ Essa liberdade, ao mesmo tempo, evoca e convoca o ser humano àquilo que o constitui, ou seja, exprimir sua liberdade diante de tudo que, na convivência histórica, no nível das limitações, torna-se desequilíbrio e desarmonia. Ele está aberto à compreensão das relações de liberdade e de escravidão e assumir uma postura que o liberte a si e aos outros.

Nesse sentido, por intermédio do puxirum ou ajuri, o ribeirinho, como ser situado historicamente numa comunidade e participante ativo da sociabilidade do grupo, independente de sua condição social, expressa certa afeição e simpatia, que se traduzem na opção livre de estabelecer uma via de comunicação com os demais membros da comunidade, sendo da família ou não, postergando suas necessidades e seus afazeres em vista do suprimento da necessidade do outro.

Através dessa prática, as comunidades expressam atitudes morais de liberdade e de responsabilidade diante do outro e diante da natureza. Diante do outro, as atitudes se manifestam de forma plena na preocupação e no cuidado com as pessoas e famílias que passam por necessidades, numa relação recíproca de ajuda e de zelo, tudo em vista unicamente da satisfação das necessidades primárias de subsistência, numa atitude de devoção e valorização da vida e da pessoa do outro.

Em relação à natureza, as atitudes se expressam no cultivo da terra em mutirão e de forma coletiva, pois nela mesma se expressa a união da comunidade, dela mesma tira-se o sustento, é dela que provém o ar, a subsistência, as alegrias, as festas, o alimento. A união dos comunitários a favor de um trabalho comum reflete a comunitariedade da fé e a certeza da continuação existencial da mesma e de todas as formas de relações nela existentes.³³²

Esta postura livre e responsável que o ribeirinho toma vai de encontro ao mundo da técnica e da eficiência científica e nos questiona e nos remete à preocupação com o futuro das gerações e a continuação das espécies sobre a terra.³³³ Segundo H. Jonas, por causa dos

³³⁰ Ibid., p. 41.

³³¹ Ibid., p. 43.

³³² Comunitariedade fazendo parte da “constituição” própria da Teologia Moral cristã. Cf. ANJOS, M. F. dos. Teologia moral e comunidade de fé. In: ANJOS, M. F. dos. (coord.) *Articulação da teologia moral na América Latina*. Aparecida-SP: Santuário, 1987. p. 83-98.

³³³ Atitudes como essas combatem a mudança percebida no mundo atual provocada pela ação do homem (técnica), manifestada nos *efeitos*. A natureza enquanto responsabilidade humana deve ser um *novum* sobre o

efeitos da ação humana, o primeiro dever que o comportamento humano coletivo tem é com o futuro dos homens. Nesse futuro está implicado o futuro da natureza, como condição *sine qua non*.³³⁴

Diante dessa realidade, é inaceitável que a preocupação com o homem subtraia a preocupação com o restante da natureza. Também pode-se afirmar de modo inverso: não se pode ser responsável pela natureza (rios, lagos, matas), prescindindo do ser humano que nela está habitando. Por ser um produto surgido da própria natureza, os seres humanos devem fidelidade ao conjunto de suas criaturas, das quais eles mesmos são o mais alto cume que, bem entendido, tomará sob si o cuidado de todo o restante.³³⁵

c) Putaia: exercício da solidariedade e da reciprocidade

O termo solidariedade em sua etimologia latina e no seu uso inicial, teve conotação jurídica. Servia para referir-se ao tipo de obrigações contraídas “*in solidum*”. Rompendo, por sua vez, as barreiras jurídicas, o termo “solidariedade” faz parte do cotidiano e penetra amplos campos da vida humana. O termo é empregado para expressar a condição sólida da realidade humana, isto é, denota a empatia e a cooperação como leis que regem os relacionamentos humanos.³³⁶

A solidariedade expressa, portanto, a condição ética da vida humana, desde que as formas de cooperação se manifestem embasadas no imperativo básico: “Tudo, portanto, quanto desejais que os outros vos façam, fazei-o, vós também, a eles”. (Mt 7,12) M. Vidal insiste em afirmar que na base da solidariedade ou o que a enraíza é a empatia ética. Diz ele: “Saber, sentir, assumir a condição humana como um todo em que se solidarizam todos e cada um dos seres humanos”.³³⁷

A solidariedade também suscita dois aspectos imprescindíveis no relacionamento dos homens entre si e destes com a natureza. Um aspecto é a consciência solidária que se liga de forma íntima ao meio ambiente e às populações tradicionais e pode ser chamada de

qual a Ética tem que refletir. Para Jonas, trata-se de um tema de extrema urgência na humanidade. Cf. JONAS, H. *El principio responsabilidad: ensayo...* p. 33.

³³⁴ “En un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder”. *Idem.*, p. 228.

³³⁵ “A responsabilidade do homem em relação à natureza é inseparável da responsabilidade que tem sobre si mesmo. A natureza não tem um caráter puramente instrumental, pois o homem faz parte dela. O problema ecológico deve assim ser visto em uma perspectiva solidária, em duplo sentido: solidariedade com todos os seres humanos atuais e solidariedade com as futuras gerações”. ELIZARI BASTERRA, F. J. *Moral da vida e da saúde*. In: AZPITARTE, E. L.; ELIZARI BASTERRA, F. J.; RINCÓN ORDUÑA, R. *Praxis Cristã: II*. Opção pela vida e... p. 146.

³³⁶ Cf. VIDAL, M. *Para conhecer...* p. 552-553.

³³⁷ *Idem.*, p. 553.

“solidariedade planetária”.³³⁸ Este aspecto procura resgatar a tradição da solidariedade que se criou na luta dos oprimidos do mundo inteiro e que ganhou expressão no âmbito da política, da cultura e da ética. O outro aspecto é a solidariedade que se manifesta com a terra como um todo, incluindo, além dos humanos, os demais viventes, como as aves, os animais, as águas, as pedras, as paisagens de uma cidade, pois tudo demanda um cuidado especial para ser curada e poder possibilitar a vida para todos. L. Boff assim caracteriza essa solidariedade para com a terra, afirmando:

Ser solidário para com ela é reconhecer-lhe a autonomia e respeitar os recursos que ela mesma usa para se refazer e se autocurar. Em seguida, trata-se de cuidar dos seres mais ameaçados. Estes são os empobrecidos, marginalizados e vitimados por mecanismos de opressão e sacrifício de pessoas, implicados no modelo econômico-social dominante. Ser solidários para com esses seres humanos implica, hoje, questionar o tipo de sociedade agora mundializado, cuja lógica de funcionamento produz tantos excluídos.³³⁹

A putaua se insere nessa dinâmica da solidariedade e da reciprocidade em aspectos, dimensões, e graus diversos, pois se trata de um permanente dar e receber, uma plena troca sem interesses e desprovida de qualquer espírito consumista, competitivo ou acumulativo, mas uma relação em que os ribeirinhos todos se sentem parentes próximos.³⁴⁰

Ainda conforme C. Brandão, a relação de parentesco entre os membros de uma comunidade é sintomática ao ser reforçado por alternativas praticadas que se manifestam num sistema com laços de afeto e de reciprocidade entre as pessoas, onde não são observados princípios de herança, como em nossos códigos ocidentais, pois “...o que une as pessoas umas às outras são regras de trocas e uma teia de prestações infindáveis de serviços e de permutas de bens.”³⁴¹

A putaua, dentro desses aspectos, sugere acolhimento e um respeito pelas diferenças, exigindo diálogo e comunhão. Essas atitudes sugerem um olhar benevolente ao outro, não a partir da perspectiva da ordem pública, do proveito próprio ou com vistas à colonização ou à conquista, mas com uma mentalidade que exige conhecimento, reconhecimento e acolhida mútua.³⁴²

Bastante praticada e cada vez mais incentivada, a putaua suscita uma solidariedade que para ser digna do nome pede reciprocidade e exige valor, ou seja, abre-se à identificação

³³⁸ Cf. BOFF, L. *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 1999. p. 120.

³³⁹ Idem., p. 120-121.

³⁴⁰ Para C. Brandão, “...nada é possuído, a não ser o dever de dar, receber e retribuir, a obrigação solidária da troca com a terra e, em seu nome e através de seus frutos, entre todas as pessoas que se consideram dentro desse fluxo vital e espiritual de transações intermináveis”. BRANDÃO, C. R. *Somos as...* p. 32.

³⁴¹ Idem., p. 32.

³⁴² Cf. BENASSAR, B. *Ética civil e...* p. 261.

assumindo a identidade histórica, cultural, política e geográfica próprias, sendo um contraponto à mentalidade e prática das sociedades modernas industriais avançadas que, por causa da globalização estéril, perde esse sentido.³⁴³

Esta prática demonstra muito bem que a cooperação e a solidariedade entre os ribeirinhos faz parte de uma teia maior de vida autóctone e de subsistência que garante a existência e a sustentabilidade das populações envolvidas, principalmente dos mais fracos que encontram nessa prática seu lugar no processo biogênico.³⁴⁴ Segundo o documento da CNBB, no nível humano, a prática subverte a lei da seleção natural que defende a vitória do mais forte. Combatendo essa mentalidade do mundo técnico moderno, a prática da putaua imprime uma nova lei regida pela solidariedade. Afirma o documento que a lei da solidariedade

...permite a todos serem inseridos e terem o seu lugar na família humana. Essa é a essência mesma da ética judaico-cristã, que proclama a Co-responsabilidade da família humana e de toda natureza porque todos têm um mesmo e único Pai.
345

Por força disso, o documento insiste na necessidade de a humanidade toda pôr a cooperação como o centro do projeto humano. Dessa forma, os recursos naturais necessários para a existência da vida sobre a terra não serão colocados no centro de uma disputa humana que provoca a sua escassez e o controle impedindo o acesso das populações mais pobres.

As atitudes morais reveladas nas manifestações culturais do cotidiano e no relacionamento com a natureza e com o outro, motivadas por todo esse contexto cultural dos ribeirinhos são traduzidas como a ética vivida no dia a dia, isto é, a ética concretizada. Além disso, abrem a perspectiva para a dimensão da sustentabilidade das comunidades que, por meios específicos, retiram da natureza os recursos necessários para sua sobrevivência.

2. Mitos e sustentabilidade: uma questão ética

Ao tema da sustentabilidade insere-se toda a reflexão sobre os mitos que se está sendo feita, porque eles se apresentam como elementos de grande importância por estarem intimamente integrados ao modo de os ribeirinhos tirarem da própria natureza o seu sustento. Dessa forma, a reflexão da motivação mítica como impulso para a sustentabilidade

³⁴³ Solidariedade que expresse preocupação com a identidade cultural, respeito e compensações às culturas desfavorecidas, atitudes de acolhida e não de hostilidades e “solidariedade ecológica”, próprio da natureza. Cf. Idem., p. 259-263.

³⁴⁴ Cf. Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. Fraternidade e água: texto base – CF 2004. São Paulo: Salesiana, 2003. n. 144.

³⁴⁵ Ibid., n. 144.

equilibrada em vista da partilha equitativa dos bens naturais se torna uma questão ética e moral. Portanto, preocupação da Teologia.

Ao mesmo tempo em que o tema está ligado à sustentabilidade das populações, ou seja, ao aspecto alimentar e da sobrevivência, liga-se também ao tema da qualidade de vida. Esses aspectos são relevantes dentro do processo e, por isso mesmo, merecem toda atenção. Alguns aspectos do discurso que anuncia o desenvolvimento sustentável e sua relação com a cultura do ribeirinho e as implicações éticas originadas serão expostos a seguir.

a) As tendências do desenvolvimento sustentável

Há, atualmente, duas grandes tendências do discurso da sustentabilidade³⁴⁶ que estão presentes de forma muito forte na realidade dos ribeirinhos e influenciam fortemente seu relacionamento com a natureza. Convém, pois, contextualizar essas tendências e perceber como se fazem presente na realidade regional amazônica.

Segundo E. Leff,³⁴⁷ há, de uma lado, a tendência que procura resolver os problemas globais através da capitalização da natureza, da concertação internacional e da execução de programas nacionais de normatividade e controle. Essa tendência é caracterizada pela imposição de projetos criados fora da região e alheios à realidade regional, o que resulta, quase sempre, em tragédias anunciadas pelo desconhecimento da realidade eco-social da cultura ribeirinha.

De outro lado, há aquela em que as estratégias ambientalistas emergem a partir das bases, da organização social nos níveis local, comunitário e municipal. Insere-se nesta tendência as lutas dos povos indígenas pelo reconhecimento étnico e a luta dos ribeirinhos pela socialização das riquezas naturais, pela reapropriação democrática do seu patrimônio natural e cultural e pela autogestão de suas potencialidades ambientais de desenvolvimento sustentável. É aqui que as condições ecológicas da produção sustentável e da equidade social se enraízam nos princípios da identidade étnica e da diversidade cultural.³⁴⁸

³⁴⁶ Para Boff, essa expressão mascara o paradigma moderno que se realiza no capitalismo que, embora com sua feição verde, mantém sua lógica voraz, tornando-se um discurso ilusório. Cf. BOFF, L. *Ecologia, grito...* p. 106-107.

³⁴⁷ Enrique Leff, no capítulo VII de sua obra, faz uma referência a estas tendências, sobretudo, quando trata da racionalização do capital ou reapropriação social da natureza como indispensáveis ao desenvolvimento sustentável. Cf. *Ecologia, Capital e cultura*. Blumenau: Editora da UNIFURB, 2000. p. 344.

³⁴⁸ A ecologia humana se debruça sobre essa realidade e procura examinar, como área de estudo, os custos e benefícios em sua totalidade, da dinâmica do desenvolvimento sustentável, sugerindo um manejo ambiental que assegure “...um futuro com justiça social, com apreço do homem amazônico e capaz de garantir que a Amazônia seja usada com cuidado e conservada como patrimônio das gerações futuras”. MORÁN, E. F. *A ecologia humana...* p. 307.

b) Identidade cultural e sustentabilidade

A questão cultural, bastante impressa neste estudo, pretende resgatar e valorizar a diversidade cultural, dentro de uma racionalidade que incentive as formas tradicionais de sustentabilidade e os diversos modos de apropriação de seus bens naturais. A cultura referida aqui é a própria do ribeirão do Tapajós, formada por “...um tecido de valores, de formações ideológicas, de sistemas de significação, de práticas produtivas e de estilos de vida, num contexto geográfico e num dado momento histórico.”³⁴⁹

Cultura, porém, não somente enquanto estilos de vida e de desenvolvimento, mas, como temos enfatizado, “...como direitos das comunidades sobre os seus territórios e seus espaços étnicos e como um conjunto de valores, práticas e instituições para a autogestão de seus [próprios] recursos...”³⁵⁰ Deste modo, a degradação do ambiente e a destruição da base de recursos levaram à desintegração dos valores culturais, identidades étnicas e práticas produtivas das sociedades tradicionais.

Por isso, é urgente a necessidade de resgatar os princípios socioambientais que contrariam os pregados pelo sistema vigente, tais como a reivindicação dos valores da pluralidade cultural, a preservação das identidades étnicas dos povos e a distribuição equitativa dos recursos naturais, a partir da valorização da cultura própria do povo. Para E. Leff, estes princípios éticos surgem como uma condição para concretizar projetos de gestão ambiental dos recursos naturais em nível local, que permitem alcançar os objetivos do desenvolvimento sustentável em escala global. Assim afirma o referido autor:

O respeito à diversidade cultural e à identidade étnica de cada povo tem uma série de implicações no manejo sustentável dos recursos naturais. Em todas as sociedades tradicionais, as suas práticas sociais e produtivas estão intimamente relacionadas com suas formações ideológicas (religiões, mitos e rituais), que estabelecem um sistema cultural de significações sobre a Natureza e de normas sociais sobre o acesso e uso de seus recursos.³⁵¹

De fato, os sistemas de crenças e saberes, de mitos e ritos, estão intimamente relacionados com a organização econômica e as práticas produtivas dos ribeirinhos. Essa relação, de certo modo, gerou diversas formas de percepção e apropriação, regras sociais de acesso, práticas de manejo dos ecossistemas e padrões culturais de uso e consumo dos recursos.

³⁴⁹ LEFF, E. *Ecologia, capital...* p. 112.

³⁵⁰ *Idem.*, p. 112.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 227.

Por isso é imprescindível, para a integração desses vários elementos, a oferta de possibilidade de as próprias comunidades gerarem diretamente e de forma organizada suas práticas tradicionais e seus valores culturais, a partir dos princípios de autonomia e identidade cultural.

Com isso não se pretende apregoar um negativismo a tudo, como se fosse um “macaco numa cristaleira,” a ponto de condenar as condições atuais do progresso tecnológico, para propugnar um simples retorno às técnicas tradicionais e à aplicação de métodos pouco produtivos. O desenvolvimento das forças produtivas de uma sociedade depende, em grande parte, da sua eficiência tecnológica.³⁵²

Contudo, exige-se hoje uma postura crítica diante do capitalismo e do progresso que não foram capazes de oferecer uma real “qualidade de vida”, por causa de sua deformação radical que sujeita o bem estar social dos homens e da natureza aos interesses egoístas dos grupos poderosos privados, causando nas populações realidade de degradação social, de miséria e fome.

c) Sustentabilidade e qualidade de vida

O baixo Tapajós, por força da inferência do sistema capitalista fundado numa racionalidade econômica dirigida à maximização do lucro em curto prazo, tem sido freqüentemente assolado, cujas conseqüências podem ser percebidas na degradação dos ecossistemas, que são o suporte físico e vital de todo sistema produtivo e na transformação e destruição de um conjunto de valores humanos, culturais e sociais associados a práticas comunitárias de uso dos recursos naturais.

Com isso, os princípios de igualdade dos direitos individualistas, do acúmulo e do lucro tem gerado uma tendência à desestabilização dos processos ecológicos, inclusive a separação das práticas tradicionais de uso dos recursos, a desintegração da identidade e solidariedade dos grupos culturais e a dissipação dos sentidos da vida humana.³⁵³ Tudo isso tem a ver com a qualidade da vida que, na Ética, torna-se questão muito mais ampla do que simplesmente desenvolvimento econômico. No aspecto ecológico, a sustentabilidade colabora para a qualidade de vida enquanto

...abre a possibilidade de mobilizar o potencial dos processos ecológicos, da inovação científico-tecnológica, assim como da criatividade e participação social,

³⁵² Esses critérios de produtividade ecotecnológica que poderiam favorecer um real desenvolvimento sustentável são barrados pela dependência tecnológica e pela ideologia dominante de progresso ininterrupto. Cf. *Ibid.*, p. 81- 82.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 216.

para construir os meios ecotecnológicos de produção para um desenvolvimento igualitário, descentralizado, autogestionário, ecologicamente equilibrado e sustentável, capaz de satisfazer as necessidades básicas da população, de respeitar a sua diversidade cultural e melhorar a sua qualidade de vida.³⁵⁴

A qualidade de vida não é entendida só como satisfação de necessidades básicas e de certo bem-estar material, mas também como o respeito e o direito a uma vida digna, ao pleno desenvolvimento das faculdades dos seres humanos e à realização de suas aspirações morais, intelectuais, afetivas e estéticas, mediante a reconstrução do ambiente. Trata-se de oferecer, ao maior número possível e por muito tempo, condições de vida correspondentes à dignidade humana.³⁵⁵

Nesse sentido, o conceito de qualidade de vida implica ser um “supremo valor moral”, enquanto a nenhum ser humano deve ser-lhe imposto, por intermédio dos abusos sociais ou contravenções éticas vividas entre homens, entre grupos humanos, entre povos e nações e entre toda a humanidade, alterações na “...qualidade das relações propriamente sociais, tanto quanto de toda a ordem dos relacionamentos entre sujeitos humanos e seres específicos da natureza...”³⁵⁶

A partir da valorização dos costumes tradicionais, dos mitos e ritos, pretende-se barrar os processos de degradação que estão associados à baixa qualidade de vida, em vista do imediato retorno, nas comunidades com certo desenraizamento, de práticas tradicionais de utilização dos recursos ecologicamente viáveis. A partir disso, é possível resgatar alguns valores éticos impregnados na cultura, seja pela originalidade própria do seu modo de ser, cuja herança foi repassada pelos antepassados, ou seja, pela constituição etno-histórica própria do ethos das populações, ou pelos elementos incorporados pela mensagem revelada ao longo dos séculos.

A sustentabilidade das famílias na Amazônia depende do uso racional dos recursos que nela existem. Com a penetração de grandes empresas que visam somente o lucro, muitas formas tradicionais de subsistência foram abolidas em nome do progresso e da extinção do atraso que atinge a população. Porém, com os avanços de novas técnicas, quase sempre destrutivas pela utilização de maquinários pesados e agrotóxicos, os biomas amazônicos estão passando por profundas alterações.

³⁵⁴ Ibid., p. 217.

³⁵⁵ A respeito da valorização da pessoa humana e de sua dignidade, confira DALLARI, D. de A. *Direitos humanos e cidadania*. São Paulo: Moderna, 1999.

³⁵⁶ BRANDÃO, C. R. *Somos as águas...* p. 115.

Ao mesmo tempo em que aumenta o distanciamento do homem com a terra, há o favorecimento também da mentalidade capitalista de que a terra pode servir somente para aumentar a riqueza ser capitalizada pela exploração fundiária. Esse novo modo de conceber a terra está provocando o deslocamento da atenção para os recursos naturais, vistos não somente necessários para a subsistência, mas como úteis para a comercialização. Aumentando a escassez de alguns produtos primários para a alimentação do ribeirinho da região.

3. Princípios ético-cristãos como fundamento do novo ethos humano

As atitudes morais suscitadas no cotidiano das populações sugerem substratos éticos em vista da formação de um novo ethos humano voltado para o respeito da vida humana e defesa do meio ambiente. Esses substratos, a partir da realidade cultural amazônica, são orientações concretas que testemunham a defesa e a salvaguarda do ser humano e da natureza, a partir da experiência dos ribeirinhos. Entre esses substratos, destacam-se a dignidade da vida humana, a realização da pessoa de forma integral e a defesa e o cuidado com a Criação. Neles, percebe-se a presença de um Deus que defende a vida incondicionalmente. Veja, a seguir, esses substratos e a necessidade urgente de sua integração e fortalecimento no ambiente cultural amazônico.

a) A dignidade da vida humana

A dignidade da Vida Humana na Amazônia é posta em perigo pela lógica da exploração e pelas diversas formas de violência infligida aos indígenas, aos seringueiros e às populações ribeirinhas, exigindo dos atores envolvidos atitudes de defesa e proteção. Logo, a Teologia reconhece o valor da vida humana como o primeiro pressuposto ético para a construção de um novo ethos humano. Este reconhecimento é tido pelas diversas culturas, mas também pela própria Teologia Moral que, através de sua sensibilidade e posição, apresenta um “...pensamento sobre a vida que sempre é evocado para destacar a dignidade do ser humano: a vida como dom de Deus, o homem criado à imagem e semelhança de Deus, a existência de uma alma espiritual infundida por Deus.”³⁵⁷

Com os pressupostos de que a vida vem de Deus e volta para Deus, por isso, deve ser sempre vista a partir de Deus, e com a confirmação do valor da vida pelo fato da encarnação do Verbo, que assume nossa natureza e nossa história, o cristão, pela fé e aceitando essas realidades, não deixará de respeitar e cuidar de toda vida humana.

³⁵⁷ ELIZARI BASTERRA, F. J. *Moral da vida...* p. 48.

A vida, como valor básico, deve ser promovida em seu conteúdo intrínseco, ou seja, toda e qualquer vida humana tem em si a sua dignidade inerente. Com relação a isso, duas exigências são impostas aos cristãos: a) conscientizar-se e fomentar os mecanismos que promovem a dignidade da vida humana, acolhendo as iniciativas e denunciando as formas injustas que a diminuem; b) esforçar-se para evitar o “culto idolátrico à vida”.³⁵⁸

Outro aspecto importante que envolve a dignidade da vida humana é o que diz respeito à relação do homem com as outras criaturas, ou seja, a vida animal e vegetal. Nesta dimensão há o vislumbre de uma verdadeira participação humana na “obra criadora” de Deus. A questão ecológica se insere aqui, sobretudo quando reflete sobre os primeiros capítulos do Gênesis, onde o homem é “chamado a cultivar e guardar o jardim do mundo “(Gn 2, 15) e a fazer parte deste chamado realizando a participação efetiva na “obra criadora” de Deus.³⁵⁹

A participação especial do homem e da mulher na “obra criadora” significa que o homem é chamado a cultivar e guardar o jardim do mundo, manifestando de forma específica a responsabilidade que lhe foi confiada no que se refere não somente à vida propriamente humana, mas também ao campo ecológico, ou seja, daquilo que o homem deve cuidar:

... - desde a preservação do ‘habitat’ natural das diversas espécies animais e das várias formas de vida, até a ‘ecologia humana’ propriamente dita – que, no texto bíblico, encontra luminosa e forte indicação ética para uma solução respeitosa do grande bem da vida, de toda a vida.³⁶⁰

Diante da vida humana ameaçada e da urgência de sua defesa, M. Vidal enfatiza que “...atualmente existe um interesse especial no que concerne à vida em todo o seu conjunto. As sensibilidades ecológicas colocam em evidência a conveniência desta consideração global do fenômeno da vida”.³⁶¹

Gafo Fernández informa este interesse em duas perspectivas da Encíclica *Evangelium Vitae*: a primeira é a afirmação de que o domínio conferido ao homem pelo Criador não é um poder absoluto, e nas relações com a natureza visível, todos estão submetidos a leis, não só biológicas, mas também morais, que não podem ser impunemente transgredidas; a segunda

³⁵⁸ Idem., p. 51.

³⁵⁹ A Encíclica *Evangelium Vitae*, publicada no dia 25 de março de 1995, oferece valiosas reflexões sobre essa participação. Ao proclamar o valor e a inviolabilidade da vida e a necessidade de defendê-la em todas as ocasiões, afirma: “A vida do homem provém de Deus, é dom seu, é imagem e figura dele, participação do seu sopro vital.” (39). Por isso, o homem detém uma responsabilidade específica sobre o ambiente de vida, ou seja, sobre a criação que Deus pôs a serviço de sua dignidade pessoal, de sua vida: e isto não só em relação ao presente, mas também às gerações futuras. Cf. JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulus, 1995.

³⁶⁰ Idem., n. 42.

³⁶¹ VIDAL, M. *O Evangelho da vida*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 6.

trata-se da crítica à tendência de considerar o ser humano apenas como um entre tantos seres vivos, como um organismo que, no máximo, atingiu um estágio evolutivo muito elevado.³⁶²

O homem, por um lado, fechado no estrito horizonte de sua dimensão física, reduz-se de certo modo a “uma coisa”, deixando de lado seu caráter transcendente, seu existir como pessoa humana. Por outro lado, ao excluir a referência a Deus, a própria natureza fica reduzida à condição de “material” sujeito a todas as manipulações. É a isso que conduz certa mentalidade técnico-científica, predominante na cultura contemporânea, que nega o desígnio de Deus sobre a criação ou conduz a uma divinização da natureza.³⁶³

Reconhecer a dignidade da vida humana é entender que a vida vem de Deus e só a Ele Pertence. Por isso deve ser defendida em todos os momentos e situações. Assim, ressalta-se a onipotência de um Deus criador que deu a vida a todos os seres humanos e as reais condições para sua subsistência. A forma errada de como a humanidade tem se organizado, porém, favorece para que muitos não consigam alcançar o mínimo para a existência digna de pessoa humana. Isso sugere que muitas realidades humanas precisam ser transformadas para que o ser humano se realize plenamente.

b) A realização integral do ser humano

Diante da superação do legalismo da Moral tradicional dos manuais que dominou a reflexão e o ensino da Teologia Moral católica, principalmente com a grande colaboração dada pelo Concílio Vaticano II, o ser humano autoconscientizou-se de sua dignidade humana e cristã reclamando para si o direito de autonomia, em que ele aceita, como indicativo norteador, os valores que ele discerne como realizador de seu ser. Estes ele os assume e cultiva.³⁶⁴

J. Konzen, refletindo sobre essas questões levanta vários questionamentos, tais como: diante das várias possibilidades, qual o critério ético fundamental norteador? Diante da multiplicidade e variedade de valores colocados à consciência do ser humano, qual deve ser o valor supremo que sirva de fundamento da moralidade, critério de hierarquia dos valores,

³⁶² Cf. GAFO FERNÁNDEZ, J. *10 palavras-chave...* p. 324-325.

³⁶³ Embora a Encíclica critique esta posição, é inconcebível uma atitude que pretenda a intocabilidade absoluta da natureza pelo homem, mesmo que essa posição seja carregada de uma pretensa cobertura religiosa ou secular, científica ou romântica. Cf. ELIZARI BASTERRA, F. J. *Moral da vida...* p. 145.

³⁶⁴ Convém expressar a dinâmica do homem novo que se quer construir não somente em vista do progresso integral do homem, mas em vista de sua libertação. Confirma todas as implicações para a moral dessa concepção em RINCÓN ORDUÑA, R. Introdução à Ética Teológica especial. In: AZPITARTE, E. L. ELIZARI BASTERRA, F. J.; RINCÓN ORDUNÁ. *Praxis Cristã: II. Opção pela vida e...* p. 9-42.

ideal ético e princípio unificador de toda a sistematização da Teologia Moral (moral formulada) e da vida moral (moral vivida)?³⁶⁵

Segundo o autor, é necessário, primeiramente, segundo este autor, ter a compreensão de que a realização da pessoa humana de modo integral, ou do homem todo, implica em não valorizar apenas alguma dimensão parcial sua, em detrimento das outras, mas considerar todas as várias dimensões de sua vida, como: a econômica, a material, a psicoafetiva, a sociocultural e a ético-religiosa. Depois, considerar também a vida humana presente não só no homem todo ou no “eu” pessoal, mas em todos os homens. O que implica também que o ideal ético exige que a vida humana realizada se promova no âmbito da sociedade inteira, sem exclusão de ninguém e sem diferenças sociais exageradas.³⁶⁶

J. Konzen afirma ainda que um ideal ético da vida humana realizado na dimensão de todos os homens indica diretrizes para o projeto sociopolítico: solidariedade em lugar de competição individualista. E mais: que a vida seja respeitada desde o nascituro até o doente mental; que ela seja estimada e apoiada na criança, no idoso, no doente, no inválido e no deficiente físico e mental. Por último, o ideal ético da vida humana realizada considera o ser humano não só na sua individualidade personalista, mas inserido em múltiplas relações comunitárias e sociais: na família, no bairro ou comunidade local, na comunidade eclesial, na sociedade civil, em multiformes organismos intermediários da sociedade e com o meio ambiente.³⁶⁷

L. A. Sousa denomina este ideal de dimensão “comunitária-solidária” que não se esgota no interior do pequeno grupo, nem num individualismo ligeiramente ampliado, “...mas intercomunica esse grupo com outros, na criação de uma rede de cumplicidade e de alianças.”³⁶⁸ Com isso, acentua-se missão própria da comunidade que se abre para a comunhão como o lugar da verdadeira realização do homem.

Para J. Konzen, as influências externas sobre a pessoa condicionam o espaço de autonomia e decisão responsável em múltiplas formas. Essas influências podem ser de maneira opressora e dominadora, impondo autoritariamente normas e valores, ou podem ser de forma libertadora, orientando para a autonomia responsável de decisão pessoal. Essas influências dificultam ou promovem a maturidade da autonomia moral da pessoa. Entre essas

³⁶⁵ Cf. KONZEN, J. A. *Ética...* p. 74.

³⁶⁶ *Idem.*, p. 74.

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

³⁶⁸ SOUSA, L. A. G. de. *A utopia surgindo no meio de nós*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. p.117.

influências há dois condicionamentos extrínsecos: as heranças culturais e as influências educacionais.³⁶⁹

A Teologia Moral analisa esses fatores no estudo da liberdade e os enfoca como condicionamentos que limitam e tornam imperfeito o exercício da liberdade responsável. Aqui, são colocados não somente como condicionantes extrínsecos na sua origem, mas como elementos que determinam de certa forma o próprio ser da pessoa e a realização de seu projeto de vida. Além disso, pelo processo de assimilação psicológica, eles se tornam de alguma forma intrínsecos. Por isso, é importante sua abordagem, pelo fato de o ser humano, apesar de viver na sua globalidade, vive situado inevitavelmente em um contexto cultural delimitado. Sobre isso, afirma J. Konzen:

Não se pode entender a existência e a realização da pessoa humana como expressão e realização de uma natureza humana individual em estado puro, com componentes exclusivamente “antropológicos”. Mas todo ser humano nasce e se desenvolve encarnado num contexto cultural, no qual natureza e cultura estão intimamente integradas e muitas vezes é difícil distinguir os elementos essencialmente antropológicos dos componentes culturais.³⁷⁰

Com isso o autor pretende afirmar que os elementos ou valores pertinentes ao substrato antropológico ou natureza essencial da pessoa são imutáveis e universais para todos os seres humanos. Os elementos culturais podem variar. Veja, como exemplo, a necessidade de se alimentar presente em todo ser vivo, ou seja, uma necessidade imutável e universal. Mas o que se vai comer varia de uma cultura para outra. O regime alimentar e o cardápio são elementos culturais. Entretanto, o elemento antropológico e imutável comer não se realiza sem o elemento variável que é o cardápio. No campo da ética, outro exemplo é oferecido pelo próprio autor:

Sempre e em todo lugar a experiência profunda de realização pessoal e valorização da vida se dá na vivência do amor de doação, e não no egoísmo. No entanto formas concretas de viver a maturidade do amor, tanto no círculo do matrimônio-família, como no âmbito da comunidade-sociedade, variam, ganhando expressões culturais diversas. Porém, amar, que é um valor antropológico perene e universal, só é possível em formas ou modelos culturais variáveis.³⁷¹

Assim, os valores perenes e universais decorrentes da própria natureza humana, são valores morais absolutos. Os que expressam formas culturais variáveis, mesmo sendo valores éticos verdadeiros, não são absolutos, mas relativos e contingentes. Essas formas representam

³⁶⁹ Cf. KONZEN, J. A. *Ética...* p. 102-104.

³⁷⁰ *Idem.*, p. 101-102.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

um compromisso absoluto como única maneira possível de realização humana ou vivência ética. Nelas está presente, entretanto, espaço para opções criativas e novas, numa dinâmica permanente de transformação, enriquecimento ou aperfeiçoamento, bem como espaço de degradação das formas culturais, como o subjugo da natureza e a dominação de uns sobre os outros.³⁷²

Criado “à imagem e semelhança de Deus” e tendo esta condição, o homem só pode ser visto como aquele que busca sua realização moral suprema na sua realização integral, ou seja, busca constante de um equilíbrio consigo mesmo, com os outros e com a natureza, tendo como centro o amor.³⁷³ Para isso, a pessoa humana, procura superar toda e qualquer visão dualista. Depois, a característica especificamente humana se expressa no conceito de pessoa ou ser pessoal, marcado pela “...interioridade de autoconsciência, auto posseção e auto determinação.”³⁷⁴ Esta autoconsciência leva a pessoa a se reconhecer como sujeito. Reconhecendo-se e reconhecida como sujeito, ela foge de todo domínio ou subjugo exterior. Toda forma de dominação ou posseção exterior provocado por um sistema ou por outra pessoa é imoral.³⁷⁵

Contra essa pressão social externa que causa violência e se manifesta de diversos modos, situa-se o esforço dos ribeirinhos em defender e cuidar da natureza e da vida nela presente. De fato, as populações da Amazônia sentem mais profundamente as transformações e os perigos que ameaçam e diminuem a vida. Por isso, são as que mais sofrem. A elas são impostos novos valores que criam dependência e transformam “...profundamente as concepções e condições de vida social estabelecidas desde séculos.”³⁷⁶ Frente a isso, desenvolvem alternativas de valorização da pessoa e defesa da natureza, numa busca constante do equilíbrio e realização humana, mesmo sofrendo agressões e perdas.

c) Defesa da vida e cuidado com a criação

Ao longo da história, a religião tem se preocupado em ser uma voz ativa em defesa da vida, oferecendo uma palavra sobre as diversas questões que são levantadas, não sendo

³⁷² Para L. A. de Sousa, essa realidade concretiza-se nas estruturas de dominação que demarcam as relações sociais assimétricas: senhor-escravo, patrão-operário, homem-mulher, líderes-massa, etc. Cf. SOUSA, L. A. G. de. *A utopia...* p. 115.

³⁷³ A centralidade do amor é indispensável para a realização integral da pessoa. É o elemento central da fé cristã que, por sua vez, encontrado e vivido pelo homem de forma profunda, revela-se na sua simplicidade e unidade, criando, pelo equilíbrio integral, a harmonia, que o “faz ser ele mesmo”. Cf AGOSTINI, N. *Ética cristã e...* p. 163-179.

³⁷⁴ KONZEN, J. A. *Ética...* p. 89.

³⁷⁵ “Uma primeira reação trata-se de introduzir regras que permitem igualar as oportunidades, o acesso aos bens, aos direitos, ao conhecimento e às decisões”. SOUSA, L. A. G. de. *A utopia...* p. 115.

³⁷⁶ Gaudium et Spes, n. 6.

diferente quando se trata da defesa da terra e sobrevivência dos seres vivos. Assim, ao longo dos tempos, muitos momentos refletiram essa preocupação, sendo o encontro de Basileia um dos mais importantes.³⁷⁷

Segundo R. Coste, neste encontro, as Igrejas, enquanto detentoras da reflexão teológica, se posicionaram com uma afirmação ousada: “É essencial que a preocupação fundamental da justiça, da paz e da preservação da criação não seja dissociada da missão da Igreja de proclamar o evangelho.”³⁷⁸ As Igrejas firmaram que a defesa da Ecologia é uma dimensão integrante da missão evangelizadora a ela confiada.

A valorização da dimensão social da evangelização é uma das grandes novidades da Teologia e da ação pastoral de nosso tempo: primeiro por ser uma exigência da Palavra de Deus; segundo, por estar longe ainda de ser reconhecido e por ser até mesmo deformada por alguns meios teológicos e pastorais.³⁷⁹ Os desafios surgidos a partir da análise da realidade socioambiental da humanidade colaboraram para um engajamento social maior.

Por causa disso, houve a necessidade de a religião e as Igrejas assumirem a tríade Justiça, Paz e Preservação da Criação como essência de sua evangelização, sem a qual não há verdadeiramente evangelho de Jesus Cristo. Ouvindo os gemidos da criação e o grito dos pobres da terra (Rm 8, 22), a Teologia pós-moderna respondeu aos apelos da humanidade e da Ecologia, em busca de defesa e da dignidade da vida, diariamente ameaçada. A constituição Pastoral *Gaudium et Spes* expressa esse compromisso:

Em nossos dias, arrebatado pela admiração das próprias descobertas e do próprio poder, o gênero humano freqüentemente debate os problemas angustiantes sobre a evolução moderna do mundo, sobre o lugar e função do homem no universo inteiro, [...] sobre seu fim último das coisas e do homem. Por isso o Concílio, [...] não pode demonstrar com maior eloquência sua solidariedade, respeito e amor para com toda a família humana, à qual esse povo pertence, senão estabelecendo com ela um diálogo sobre aqueles vários problemas, iluminando-os à luz tirada do Evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu Fundador.³⁸⁰

A postura da religião, nesse sentido, e da própria teologia deve ser a de convocar o ser humano a um relacionamento humanizado com a natureza, fazendo crescer a consciência de

³⁷⁷ Acontecimento importante foi a Reunião Ecumênica Européia de Basileia, realizada nos dias 15-21 de maio de 1989, de onde surgiu a tríade Justiça, Paz e Preservação da Criação (JPPC). Este movimento teve como intenção provocar um “...engajamento mútuo a favor da justiça, da paz e da integridade de toda a criação. Cf COSTE, R. A dinâmica ecumênica justiça, paz, preservação da criação (JCPP). In: *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 236, p. 30, 1991.

³⁷⁸ *Idem.*, p. 28.

³⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 29.

³⁸⁰ *Gaudium et Spes*, n. 3.

ser um sujeito diante de outro sujeito, a natureza. Assim o CONIC se expressou em relação a essa tarefa das Igrejas:

... A contribuição específica de cada uma das religiões, ou também de cada uma das Igrejas cristãs, é ‘ uma’ proposta em meio a outras, em busca da realização de um projeto de vida humana na terra, um projeto que contemple a rica diversidade existente no interior da humanidade, mas seja unânime na afirmação da vida e da dignidade, sem exclusões.³⁸¹

Para essa humanização, há de sublinhar alguns pressupostos indispensáveis que garantam a prática de uma ética da vida, ou seja, uma prática que promova verdadeiramente um ethos com caráter originário de habitat humano, organizado para ser a casa de todos. Tais pressupostos refletem a necessidade de reconstruir o paraíso perdido com ternura e com cuidado.³⁸²

A partir da consciência de que a terra e a natureza precisam de cuidado e que é imprescindível saber cuidar, L. Boff esclarece que o que se opõe ao cuidado é o descuido ou o descaso. Para ele, cuidar é mais que um ato: é uma atitude “ ...de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro”.³⁸³ Com isso, na raiz primeira do ser humano se encontra a necessidade de vivenciar o cuidado. Essa atitude revela um modo-de-ser essencial. Para o autor, o cuidado se apresenta “como um modo-de-ser essencial, sempre presente e irreduzível à outra realidade anterior. É uma dimensão fontal, originária, ontológica, impossível de ser totalmente desvirtuada”.³⁸⁴ No relacionamento com a natureza, para viver a prática do cuidado, deve-se ter uma mística, agir com o coração e viver a espiritualidade no cotidiano.

M. Heidegger já dizia que o cuidado existencialmente se acha *a priori*, ou seja, antes de toda atitude e situação do ser humano. Um modo de ser essencial, uma pre-sença que cura.³⁸⁵

Em se tratando da água, terra, florestas e demais seres vivos, a mística do cuidado deve ser o conjunto de motivações profundas, de ideais e princípios nobres como a defesa da vida, das pessoas, dos pobres, da natureza, da justiça. É essa mística que deve unir todas as pessoas na luta pela vida. Ela precisa fazer parte da caminhada dos movimentos sociais, das organizações populares em defesa da ecologia surgidos em todo lugar, dos sindicatos, dos

³⁸¹ CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL-CONIC. *Relatório sobre...* p. 26.

³⁸² Essas duas atitudes são fundamentais para se criar uma ética que seja verdadeiramente defensiva da vida em todos os seus aspectos, pois diante da fragilidade e da vulnerabilidade da vida, “ ...a atitude adequada é o cuidado, o respeito, a veneração e a ternura. BOFF, L. *Ética da vida...* p. 118.

³⁸³ BOFF, L. *Saber cuidar: Ética do humano – Compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 33.

³⁸⁴ BOFF, L. *Saber cuidar...* p. 34.

³⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 243-300.

religiosos, das ONG'S e de todos os que lutam em defesa do meio ambiente.³⁸⁶ O Concílio Vaticano II expressou muito bem o desejo de se juntar as forças para que, através do diálogo, se construa um mundo melhor.³⁸⁷

Estes aspectos são preocupações da Igreja na Amazônia, como se vê através dos esforços na definição de prioridades e em apoiar e estar presente em movimentos sociais reivindicatórios dos direitos das minorias como indígenas, camponeses, sem terra e marginalizados das periferias das grandes cidades.³⁸⁸ Se a prática eclesial caminha razoavelmente bem na Amazônia, falta, porém, uma reflexão teológica que explicita essa ação eclesial e que fundamente a praxis moral que daí surge.

Os bispos do Brasil têm por objetivo, além de estudar temas voltados para a organização interna da Igreja, tratar das questões sociais e dos problemas que afligem a sociedade brasileira.³⁸⁹ Com relação à defesa do meio ambiente não é diferente. Por isso, na Assembléia de 2003, se posicionaram frente a questão ecológica. Como pistas de ação sugeriram o empenho na formação de uma consciência moral e prática social de inspiração cristã, incentivando os teólogos, pastoralistas, cientistas e outros profissionais acerca dos novos problemas de ordem ética que o avanço das ciências faz surgir ao ser humano. Como exemplo, citam as novas possibilidades na defesa da vida, na preservação do meio ambiente, do patrimônio genético, no tratamento das doenças, na proteção dos direitos à informação e à privacidade, etc.³⁹⁰

Nos últimos anos um grande número de documentos por parte do magistério da Igreja tem sido desenvolvidos, inclusive Campanhas da Fraternidade, em vista do aprofundamento e do despertar nos cristãos desta dimensão da fé e do seguimento a Jesus Cristo, aquele que defende e resgata a vida em todas as situações.

³⁸⁶ Cf. CÁRITAS BRASILEIRA. *Bendita água!* Brasília: Terra, 2003. p. 41.

³⁸⁷ *Gaudium et Spes*, n. 21.

³⁸⁸ Documentos importantes que retratam esse esforço são as conclusões da Assembléia de Santarém e a Assembléia de Manaus, no ano de 1972 e 1993, respectivamente. Cf. OLIVEIRA, J. A. de; GUIDOTTI, H. (org.) *A Igreja arma sua tenda na Amazônia*. Manaus: Edua, 2000.; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *A missão da Igreja na Amazônia*. São Paulo: Paulus, [s.d.]; PERANI, C. A presença das macrorregiões na história da CNBB: a Amazônia. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.). *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 227-243.

³⁸⁹ Sobre esse assunto confira SETOR DE PASTORAL SOCIAL-CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio*. Análise da conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999. p.16-29.; INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.) *Presença pública...* p. 227-326.; JUNGES, J. R. *Ecologia e criação...* p. 70-73.

³⁹⁰ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006*. Documentos da CNBB/71. p. 110-111.

A Campanha da Fraternidade do ano de 2004, sobre a água,³⁹¹ apresenta alguns elementos fundamentais do cuidado para o relacionamento com a criação e para a preservação da vida. O texto inicia afirmando que o ser humano é definido como “um ser de cuidado”. Este princípio, na verdade, é indicado como uma predisposição que vem antes de qualquer outro ato humano. Afirma o documento: “O cuidado é uma relação amorosa para com a realidade, supõe envolvimento, desvelo e atenção especialmente para com os seres vivos”.³⁹² O texto chama a atenção também para a realidade de descuido que a humanidade está vivendo; descuido com as pessoas, com o meio ambiente, com a vida em geral. Os ecossistemas e a água em particular, necessitam urgentemente de uma relação de cuidado, pois sem eles não há sobrevivência no planeta. Criar uma mentalidade de cuidado é conscientizar-se de que a irradiação e a produção da vida dependem da preservação e do patrimônio natural e cultural comum de toda a humanidade.

A conscientização da necessidade de se viver a prática do cuidado ajuda também a combater a insensatez da humanidade que provoca depredação e consumismo, caracterizada pela ausência de uma “atitude benevolente e responsável para com todo tipo de vida e para com as condições da vida como água.”³⁹³

4. Apelo ecológico e opção fundamental

A responsabilidade moral deve se expressar na opção fundamental, nas atitudes e nos atos. A opção fundamental ou “orientação fundamental” é a expressão mais importante da responsabilidade moral. As atitudes morais ou éticas constituem o conjunto de disposições adquiridas que levam a pessoa a reagir positiva ou negativamente diante dos valores morais. Os atos morais são expressões e a verificação da opção fundamental e das atitudes. Por serem diversificados, parciais e singulares, dificilmente contempla na totalidade a decisão moral da pessoa.

O que importa dizer é que a caracterização da opção fundamental, concretizada e avaliada pelas atitudes e pelos atos humanos é imprescindível. Essa opção é fundamentada nos diversos campos da existência humana e cristã. Por isso, uma vez que a opção fundamental do cristão aceita a soberania de Cristo e encarna seus ensinamentos e exemplos no conjunto da existência, as atitudes positivas cristãs parcializam esta decisão globalizante

³⁹¹ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. *Fraternidade e água: texto base – CF 2004*. São Paulo: Salesiana, 2003. n. 142s.

³⁹² Cf. *Ibid.*, n. 143.

³⁹³ Cf. *Idem.*, n. 143.

nas áreas da verdade, da fidelidade, do serviço, da solidariedade, da igualdade, da liberdade etc.

O apelo ético provocado pela realidade cultural da Amazônia, sinalizada nas manifestações mitológicas e nas práticas do cotidiano, provoca reações e leva a Ética cristã latino-americana a oferecer respostas ao chamado a se libertar de todas as formas de opressão. A resposta que ela oferece constitui-se de um procedimento envolvendo o levantamento da realidade, o estabelecimento de critérios que deve motivar a uma práxis libertadora. Esses três momentos estão interligados e já se mostram no chão concreto da Amazônia.³⁹⁴

Além disso, a Ética cristã também é convocada a propor uma pastoral inculturada que incorpore e se esforce em: a) situar a tradição narrativa na procura da harmonia com a natureza, levando em conta a preocupação ecológica atual; b) fortificar a indianidade como o laço mais forte entre as culturas originais da região, procurando a origem de certos costumes, comportamentos, sobretudo os que envolvem a coletividade; c) estimular a sistematização dos conhecimentos terapêuticos como meios adaptados e eficazes de combate às doenças; d) fortalecer a participação dos leigos, sobretudo os que já são “agentes terapêuticos”; e e) aprofundar a riqueza simbólica e integrar nas atividades catequéticas e educativas.³⁹⁵

As três atitudes ou direções complementares sugeridas por A. Moser e a tarefa de inculturar-se, na perspectiva da reflexão feita, são indispensáveis para a valorização das práticas morais dos ribeirinhos motivadas pelos mitos, para que continuem sendo, por si mesmos, potencial de defesa da natureza.

Essas atitudes encontram nas manifestações do cotidiano um verdadeiro lar, graças à motivação mítica dada pela força do relacionamento integrado com a natureza. Dessa forma, os mitos ressaltam a urgência da mudança de atitude do homem em relação à natureza, em relação ao outro ser humano e em relação à sociedade. Com isso, a transformação deve acontecer onde houver dominação da criação e tudo o que nela está implicado.

A realidade ecológica exige transformação, pois se apresenta de modo dramático, cobrando da humanidade mudança de atitude. Ou ela muda o relacionamento em relação à criação ou então sucumbe junto com ela. A catástrofe anunciada apela para uma atitude ética

³⁹⁴ Moser expõe este processo através do desenvolvimento de três atitudes que levam a três direções complementares: a) a atitude de libertar-se da dominação sobre as criaturas; b) a de libertar-se da dominação sobre os irmãos; c) a de libertar-se das engrenagens do sistema. Cf. MOSER, A. *O problema ecológico...* p. 64ss.

³⁹⁵ Cf. ARENZ, K. H. Chez les “Caboclos”: Le divin dans l’imaginaire des peuples riverains de l’Amazone. In: *Spiritus*. Paris, v. 0, n. 174. p. 35-48, Mar 2004.

que se transforme em uma opção fundamental. Esta opção contrapõe-se à crise de valores humanos fundamentais, cujas marcas são percebidas na destruição da natureza e nas estruturas de desigualdades da sociedade.

A opção fundamental, portanto, inserida nessa tríplice atitude a ser tomada, restaura a justiça para com a natureza e para com o ser humano. Nesse sentido, a restauração da natureza e a libertação do ser humano são passos que caminham juntos e um processo que se direciona à construção de um novo tipo de sociedade, ao mesmo tempo em que concretiza a opção fundamental a favor da vida e da defesa da natureza.

A primeira atitude é a de libertar-se da dominação sobre as criaturas. Esta dominação manifesta o drama do homem que se mostra incapaz de conviver com as demais criaturas. Não conseguindo descobrir o ser profundo das coisas, coloca-se como senhor absoluto de tudo. A libertação ou conversão aqui, não se trata de uma posição romântica diante da natureza, mas se constitui numa atitude de profundo respeito e zelo pelo meio ambiente.

A segunda, a de libertar-se da atitude de dominação sobre os irmãos, deve manifestar-se por um novo modo de ser diante das criaturas, mas, sobretudo novo modo de ser diante dos seres humanos, através da consciência da origem comum de todas as coisas e de todas as criaturas.

A terceira atitude é a de libertar-se das engrenagens do sistema. As atitudes gananciosas individuais ou de grupos refletem apenas uma atitude consignada num sistema sócio-econômico e político de dominação que tem como característica a exploração dos povos e camadas sociais mais fracas.

A fraternidade deve ser plena e total, portanto, extensiva a todos os seres, ou não será fraternidade. Enquanto os homens se julgarem superiores uns em relação aos outros, enquanto houver vontade de apropriação daquilo que é dos mais fracos ou do domínio sobre os seus semelhantes, não haverá a harmonia necessária que combata a degradação do meio ambiente e equilibre a relação dos homens entre si e com a natureza.

Conclusão

Neste terceiro capítulo refletimos sobre a força dos mitos amazônicos na defesa da natureza à luz da Ética Teológica. Ao mesmo tempo em que fizemos essa análise, procuramos ressaltar os valores morais, frutos de uma “unidade” dos ribeirinhos cujos laços comunitários se mostram sólidos nas manifestações culturais do cotidiano. Além disso, com o apoio das

ciências afins, fornecemos instrumentais para uma real análise da situação e tomada de posição moral diante dos desafios éticos e ecológicos que surgem.

De fato, há uma relação profunda entre ação ética e cultura que se manifesta no ethos de qualquer povo. Esta relação, apesar de já ter sido objeto de estudo pela Teologia Moral na década de 1990 necessita sempre, por causa de sua dinâmica, de novas abordagens.

O esforço empreendido na pesquisa não se traduziu somente na tentativa de perceber na cultura a própria semente do Verbo que a Teologia soube captar como o dinamismo da graça de Deus desde os Padres da Igreja, mas também na contribuição que a Teologia Moral deve oferecer, através da inculturação, ao mostrar o verdadeiro rosto do Outro presente em Jesus Cristo, cuja Encarnação é o único e verdadeiro valor sobre o qual o ethos pode se fundamentar. Nesse esforço, é necessário que a Teologia afirme que qualquer cultura, por mais simples que seja, contém valores éticos nela embutidos e que podem se tornar parâmetros universais para ações harmoniosas do homem com o restante da criação.

Esta tarefa se faz urgente devido a tendência da globalização em uniformizar as relações sociais baseadas nas leis do mercado mundial e seguindo modelos dos países mais desenvolvidos. Contra isso, as culturas devem se defender fortalecendo os valores que as une e fomentando outros que sejam orientados pelo respeito e pela valorização da vida.

Assim, fortalecida pelo valor da Encarnação do Verbo, qualquer cultura é capaz de contrapor-se às várias atitudes, comportamentos que, tidos como normas e “valores,” reproduzem um ethos escravagista ou conformista, que serve de parâmetros para práticas exploratórias e destruidoras como as atuantes na Amazônia.

A partir da reflexão percebeu-se que a ética não é luxo de elites intelectuais, mas condição de sobrevivência da humanidade e que a guerra, o processo industrial, o jogo econômico mundial, o desvario do capitalismo financeiro, a poluição dos rios, o desmatamento, a biopirataria, a destruição dos recursos naturais, a fome, a exclusão de povos e até de continentes, são questões, enfim, que põem em risco a vida humana e constituem um “dossiê ético” de extrema gravidade.

A Ética Teológica, de fato, necessita e consegue ir mais além quando elabora, a partir da pessoa, da mensagem e da prática de Jesus, uma série de convicções humanitárias. Essas convicções oferecem excelentes bases para a discussão ética. O cristianismo, de fato, com sua experiência propositiva e prática de luta em favor da vida, deve colaborar para o enfrentamento dessas questões e para a transformação dessa realidade.

O ensinamento social da Igreja, além disso, torna-se um campo promissor de diálogo com a ética quando colabora propositivamente com ela e quando se abre às críticas das éticas seculares para correções e reformulações, em busca do discernimento de valores e na aplicação de critérios adequados em vista de ações que possibilitem a mudança local e global das condições de vida.

CONCLUSÃO

A ética, que é universal, encontra no particular do *ethos* ribeirinho um lar onde arma sua tenda.

Ao encerrar este estudo da análise ético-teológica dos mitos ribeirinhos na defesa do meio ambiente à luz da Ética Teológica, algumas conclusões foram alcançadas e novas perspectivas se abriram, sobretudo quando se tratou do esforço em oferecer reflexão acerca da defesa do meio ambiente presente nos mitos ribeirinhos e no aprofundamento pela Ética Teológica de alguns aspectos da cultura amazônica a partir de sua dinâmica própria.

O presente estudo proporcionou a abertura de vários questionamentos acerca das implicações teológicas dos problemas éticos e ecológicos atuais e ampliou o leque de desafios para este campo do conhecimento. Reafirmou também a diversidade cultural presente nos povos da Amazônia e a configuração de uma integridade moral manifestada no cotidiano à luz da Teologia Moral, abrindo pistas para outras teses.

Pelo estilo de vida verificado, as populações ribeirinhas chamam a atenção não só para a qualidade de relações mantidas, mas também por gestos de solidariedade e ajuda mútua que fazem com que as pessoas se interessem por problemas comuns, mesmo se os laços de parentesco existam ou não, sejam próximos ou distantes. Verifica-se, com isso, um envolvimento de todos na defesa da identidade e na preservação do patrimônio cultural comum, fortemente arraigado em sua mentalidade, cujo objetivo final é manter a existência de um projeto de vida comprometido com a preservação da comunidade e seu meio.

A cultura dos povos da Amazônia, em sua complexidade de expressões religiosas, sua cosmogonia e mitologia, dentro deste contexto, contribui para a reflexão ética teológica e ecológica atual, pois estes campos do conhecimento, em suas relações, devem aprender a reconhecer em cada cultura particular o caminho para uma autêntica universalidade do Reino.

Os mitos ribeirinhos, de fato, expressam uma riqueza de variadas formas e sentidos e seu papel na cultura da região é nitidamente de orientar o agir humano frente às realidades terrestres. Esta orientação já impregnada no homem amazônico se expressa nos acontecimentos do dia a dia, nos relatos, nos mistérios e nas “aparições” experimentadas e vividas por diversas pessoas em lugares diferentes.

Porém, com o avanço do desenvolvimento e do capital e suas conseqüências malélicas, esses protetores da natureza estão desaparecendo do imaginário regional e as formas culturais nas quais se manifestam estão se enfraquecendo. Isso tem provocado também uma queda do potencial de defesa neles presente.

Esse “desarmamento” tem possibilitado às florestas, aos rios, e à riqueza biótica, vulneráveis por si mesmos, tornarem-se vítimas fáceis de antigas e novas formas de destruição. Este aspecto da realidade mitológica dos ribeirinhos denominado de demitização está latente na realidade amazônica atual e avança de forma acelerada, sugerindo reflexões éticas merecedoras de respostas.

Apesar disso, todo o conjunto de manifestações da cultura ribeirinha carrega em seu bojo o sentido de preservação e cuidado que se deve ter com a natureza e seus habitantes. No fundo desse sentimento surge o apelo ético e ecológico de forma bem visível e atual, sobre o qual o presente estudo se debruçou no intuito de ressaltar os valores defensivos da natureza e da vida nele presentes.

O olhar teológico moral revelado na pesquisa parte da experiência de fé e é fruto do esforço em fazer saltar aos olhos lampejos da graça de Deus percebidos no ambiente natural. Somente com a manifestação da sua graça e do seu Espírito, evidenciados na cultura, é possível discernir as sementes do Verbo nela entranhadas.

Os apelos éticos e ecológicos foram feitos no sentido de o homem perceber a função concreta que tem enquanto transformador da situação de anti-vida em atitudes de amor-caridade-ágape e a aventura de tornar o mundo um verdadeiro ambiente de paz e harmonia, a partir da experiência radical do amor do Pai vivida nas experiências concretas do relacionamento uns com os outros e com a natureza.

O apelo ético teológico, por sua vez, fez ver que há um encontro entre religião, cultura e ética. Neste encontro há espaços e oportunidades de diálogo com a humanidade em vista da solução dos problemas. Esta relação que aproxima essas dimensões da vida humana e que se concretiza na realidade ribeirinha se torna necessária e deve ser eficiente porque a ética, que tem seus fundamentos na religião, nasce de um esforço teórico de passar para o universal o comportamento e os costumes de um povo – o *ethos* particular -, através de uma pedagogia que trace princípios de comportamentos. A fé, por sua vez, goza de universalidade no interior de uma particularidade, não se apresentando simplesmente enquanto tradições de um conjunto de expressões religiosas, mas sugere a revelação do Criador, mesmo que pensada

e demonstrada através de experiências particulares. Da mesma forma, a ética arranca de *ethos* particulares princípios universais de agir humano, de modo que possam ser aplicados no âmbito universal.

O ser humano, agindo contrário à sua condição de imagem e semelhança de Deus e consciente de sua existência histórica nesta complexidade relacional, subjuga a natureza e torna-a objeto através do conhecimento e da técnica. Essa atitude não colabora para a relação de filhos de Deus e irmãos uns dos outros, porque está sempre numa posição de superioridade. Por outro lado, se ele busca uma interação no relacionamento e um respeito para com o outro e a natureza, criando uma aliança de sujeito a sujeito, respeitando a intersubjetividade mediante a liberdade efetiva e o respeito pleno em deixar que o outro seja, estará assumindo uma atitude questionadora da situação, do *status quo*.

Nesse sentido, o ser humano é convocado desde o princípio a realizar um “projeto” que não é dele, mas do criador, do Outro Absoluto. Este projeto visa a sua permanente humanização e determina o seu destino final à luz da Revelação. É esta também a perspectiva da espiritualidade buscada pela Ecologia Profunda. É, teologicamente falando, a expressão da plena vontade da “Trindade” na vida do homem.

Atualmente há um esforço em sustentar e motivar a implementação deste projeto por parte dos grupos sociais, das comunidades, de algumas igrejas e até por governos. Entretanto, esse esforço depende em parte de decisões e opções políticas a serem tomadas, mas nem sempre querida por alguns países. De fato, o esforço em ver o mundo transformado sem guerra, com os direitos plenamente respeitados, com a libertação da miséria e o advento de uma relação de respeito para com a natureza, não é alcançável simplesmente com a boa vontade de um estadista, mas exige participação de todos e uma profunda transformação cultural. Por isso, é imprescindível que as culturas, principalmente a cultura ocidental, colaborem para modificar as idéias, as representações, as linguagens, os códigos jurídicos que até agora de forma abrangente justificaram a práxis mundial da política e da economia e sua relação com o ambiente natural.

A tarefa da Teologia no campo complexo e próprio da realidade amazônica não é a de procurar uma teoria que seja realmente “boa” em si – uma super ética ou uma super cultura – para convencer os homens a serem melhores à sua volta; porém, fortalecer as diversas experiências existentes de conservação do habitat natural e fomentar atitudes concretas de valorização do amazônida e suas representações culturais, resguardando os elementos autóctones que preservam um modo de vida equilibrado entre ser humano e natureza.

A Teologia Moral, desse modo, refletindo a realidade mitológica amazônica tem, à sua frente, o grande e urgente desafio da inculturação da fé, tarefa que ela pode favorecer, pois, cultivando e desenvolvendo valores e os dotes das várias culturas como “sementes do Verbo”, eles se constituirão em elementos autênticos para uma “preparação evangélica,” o que se torna imprescindível para a Missão Evangelizadora da Igreja. Por causa disso, a Teologia Moral tem um vasto percurso a ser feito que ainda deverá dar muitos frutos, contribuindo em muito para o aparecimento de uma Teologia com rosto amazônico.

BIBLIOGRAFIA

Esta referência bibliográfica está dividida em quatro tópicos com a finalidade de facilitar o acesso aos diferentes ângulos da fundamentação teórica exigida pela presente pesquisa.

1. Ecologia, Meio Ambiente e cultura

BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa, 1989. 284 p.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização, espiritualidade: A emergência de um novo paradigma*. São Paulo: Ática, 1993. 180 p.

CÁRITAS BRASILEIRA-CPT. *Bendita água!* Brasília: Terra, 2003. 56 p.

CASCUDO, L. C. *Antologia do folclore brasileiro*. 4. Ed. São Paulo: Martins Editora, 1971. 675 p.

_____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 5. Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1980. 811 p.

CUNHA, Humberto. *As garças estão maduras*. Belém-PA: Suyá, 1990. 91 p.

DIEGUES, Antônio. C. S. Populações tradicionais em Unidade de Conservação: o mito da Natureza intocada. In: VIEIRA, Paulo F. & MAIMON, Dália. (orgs.) *As ciências sociais e a questão ambiental: rumo à interdisciplinaridade*. Belém-PA: APED/UFPA/NAEA, 1993. P. 220-49.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 3. ed. Campinas-SP: Papyrus, 1991. 56 p.

LINTON, Ralph. *O homem: uma introdução à Antropologia*. 12 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 470 p.

LEFF, Enrique. *Ecologia, Capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável*. Blumenau-SC: Editora/UNIFURB, 2000.

MAIMON, Dália. A economia e a problemática ambiental. In: VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (orgs.) *As ciências sociais e a questão ambiental: rumo à interdisciplinaridade*. Belém-PA: /APED/UFPA /NAEA, 1993. P. 46-77.

MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. Ecologia. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano.; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. (orgs.) *Dicionário de Conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. P. 200-04.

MASTROVINCENZO, Elvira. Leonardo Boff: ecologia da libertação. In: MANCINI, Roberto et al. *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*. São Paulo: Paulinas, 2000. P. 93-105.

MARTINS, Edilson. *Amazônia, a última fronteira: a saga dos oprimidos/As multinacionais/A iminência de um deserto*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1982. 257 p.

MORÁN, Emílio F. *A ecologia humana das populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1990. 367 p.

PELIZZOLI, Marcelo L. *A emergência do paradigma ecológico: Reflexões ético-filosóficas para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 1999. 160 p.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia, natureza, homem e tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. 176 p.

UNGER, Nancy Mangabeira. *O encantamento do humano: Ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991. 94 p.

2. Etno-história e mitologias amazônicas

ACUÑA, Cristobal de. Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas. In: ESTEVES, Antônio R. *Novo descobrimento do rio Amazonas*. Ed. Bilingüe. Montevideo/Uruguay: Embajada de España/Oltaver S.A., 1994. P. 32-199.

BETTENDORF, João Felipe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Tomo LXXII, 1ª parte, Rio de Janeiro, 1910.

BEZERRA, Ararê Marrocos; PAULA, Ana Maria T. de. *Lendas e mitos da Amazônia: Concurso de monografia “José Coutinho de Oliveira”*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1985. 102 p.

BITTENCOURT, Gastão de. *A Amazônia no fabulário e na arte*. Lisboa: [s.e.], 1946. 176 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as águas puras*. Campinas: Papirus, 1994. 317 p.

CARVAJAL, Gaspar de. Relação do novo descobrimento do famoso rio das Amazonas que descobriu por imensa ventura o Capitão Francisco de Orellana desde a sua nascente até ao mar. In: MELLO-LEITÃO, Cândido. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasileira, 1941. P. 13-79.

CASAL, Manuel Aires de. *Corografia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Martins, 1945. 415 p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Salesiana, 2001. 256 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 9-24.

DI PAOLO, Pasquale. Cabanagem, a revolução popular da Amazônia. Belém-PA: CEJUP, 1990.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) *História dos índios no Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 381-96.

GALVÃO, Eduardo. Panema: uma crença do caboclo amazônico. In: GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. P. 57-62.

_____. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá: Amazonas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955. 202 p.

HERIARTE, Maurício. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas. In: VERNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal*. Tomos III-IV. 7. Ed. São Paulo: Melhoramentos, 1962. P. 170-92.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett. L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1995. 470 p.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Norte 1) Fundações e entradas século XVII-XVIII. Tomo III. Rio de Janeiro; Lisboa: Instituto Nacional do Livro; Livraria Portugália, 1943. 487 p.

LIMA, Araújo. *Amazônia: a terra e o homem*. 4. Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1990.

LUCHIN, Liliane. História de resistência. In: *Porantim*, Brasília-DF, ano 25, n. 256, p. 9-10. Jul. 2003.

MACEDO, Elivaldo José. *O município de Santarém: sua história, seus encantos*. Santarém-PA: Grafórmula, 2002.

MAGALHÃES, Couto de. *O Selvagem*. 2. Ed. São Paulo: EDIUSP/Itatiaia, 1975. 270 p.

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. Brasília: Coordenada - Editora de Brasília, 1970. 208 p.

MELLO-LEITÃO, Cândido. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasileira, 1941.

MENÉNDEZ, Miguel. A. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 281-96.

MONTEIRO, Walcyr. *Visagens e assombrações de Belém*. Belém-PA: CEJUP, [s.d]. 252 p.

MOREIRA NETO, Carlos de A. *Índios na Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)*. Petrópolis: Vozes, 1998. 345 p.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Amazônia: monopólio, expropriação e conflitos*. 5. Ed. Campinas-SP: Papirus, 1995. 133 p.

PEREIRA, Nunes. *Panorama da alimentação indígena: comidas, bebidas e tóxicos na Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974. 412 p.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1996. 204 p.

___ *As crônicas do Rio Amazonas: Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1993. 221 p.

PREZIA, Benedito; HOORNAERT, Eduardo. *Brasil indígena: 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD, 2000. 263 p.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Santarém: seu desenvolvimento histórico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. 198 p.

RYDLEWSKI, Carlos. Os cenários para a Amazônia. In: *Revista Veja*, edição 1842, ano 37, n. 08, 25 de fevereiro de 2004, p. 72-73. São Paulo.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil: historiografia colonial*. 1ª parte. São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979. 534 p.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) *História dos índios no Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 53-86.

SANTOS, Paulo Rodrigues dos. *Tupaiulândia*. 2. Ed. Vol I. Belém-PA: Editora Imprensa Oficial do Estado, 1971. 251 p.

SCHADEN, Egon. *A Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: Ensaio etno-sociológico*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1959. 183 p.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. V. 2. São Paulo: Obelisco, 1965. 330 p.

TRIANA NOVA, Bety María.; MENDOZA, Néstor Rafael. *Raices, mitos, relatos, leyendas*. 2. Ed. Colombia: Magisterio, 2001. 112 p.

TONUCCI, Paulo Maria. *Povos selvagens?* São Paulo: Paulinas, 1992. 77 p.

VAZ, Florêncio Almeida. Ribeirinhos da Amazônia: identidade e magia na floresta. In: *Revista Cultura Vozes*, n. 02, ano 90, volume 90, mar/abr 1996. P. 47-65.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Indicadores de sustentabilidade de comunidades ribeirinhas da Amazônia oriental*. Rio de Janeiro. 1997. 288 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VENTURINI, Ariberto. *Vale do Tapajós: urbanização e reservas ambientais*. São Paulo. 2002. 169 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

VERNHAGEN, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil: antes de sua separação e independência de Portugal*. V. 3 e 4. São Paulo: Melhoramentos, 1962.

VIDEIRA, Luiz Fernando Fagury. *Fauna e flora em lendas*. Belém-PA: Museu Emílio Goeldi, 2003. 35 p.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: serviço de documentação, MEC, 1961.

3. Mitologia e religião

ARENZ, Carlos. *São e Salvo: a pajelança da população ribeirinho do Baixo-Amazonas como desafio para a evangelização*. 1999. 544 p. Tese (Doutorado em Missiologia) Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Centro Universitário Assunção, São Paulo.

ARENZ, Karl Heinz. Chez les “Caboclos”: Le divin dans l’imaginaire des peuples riverains de l’Amazone. In: *Spiritus*, v. 0 n. 174, p. 35-48, mar 2004.

BASÍLICA NOSSA SENHORA DE NAZARÉ. *Círios de Nazaré*. Belém-PA: W. Roth, 1998. 94 p.

CASSIRER, E. *Linguagem, mito e religião*. Porto: Res, 1976. 164 p.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 12. Ed. São Paulo: Ática, 2001. 440 p.

COSTE, René. A dinâmica ecumênica justiça, paz, preservação da criação (JCPP). In: *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 236, p. 23-46, 1991.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001. 521 p.

DIOCESE DE SANTARÉM. *Livro do centenário da Diocese de Santarém*. Santarém-PA: Tiagão, 2003. 122 p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 191 p.

___ *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. 183 p.

FLORISTÁN SAMANES, Cassiano.; TAMAYO-ACOSTA, Juan José. (orgs.) *Dicionário de Conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. 917 p.

GARCÍA BAZÁN, Francisco. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002. 277 p.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil – Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982. 92 p.

___ *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1993.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, Maria C. *Antropologia indígena*. São Paulo: EDUC, 2002.

LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos índios caiapós*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1976. 312 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. O mito na psicologia primitiva. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988. P. 97-153.

MARTÍN VELASCO, Javier. Mito. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano.; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. (orgs.) *Dicionário de Conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. P. 494-501.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. *Francisco: o santo vivo dos devotos*. 2. Ed. Revista e ampliada. Fortaleza-CE: Ed. Livro Técnico/Premius, 2001. 202 p.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, [s.d.]. 229 p.

PIKAZA, Xabier. *El fenómeno religioso*. Curso fundamental de religión. Madrid: Editorial Trotta, 1999. 454 p.

REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*: estudio de la religión del pueblo en la Amazonia. Tomo II. Iquitos: CETA, 1983. 270 p.

SANTOS, João. Os Franciscanos no Rio Tapajós. In: AZZI, Riolando; BEOZZO, José Oscar. (orgs.) *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986. P. 127-45.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias* – Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes/Centro de Investigação e Divulgação, 1996. 309 p.

SOUSA, Luiz Alberto Gómes de. *A utopia surgindo no meio de nós*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. 261 p.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. 127 p.

4. Ética e Teologia Moral

AGOSTINI, Nilo. *Ética Cristã e Desafios Atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002. 261 p.

ANJOS, Marcio Fabri dos. Teologia Moral e comunidade de Fé. In: ANJOS, Marcio Fabri dos (Coord.) *Articulação da teologia moral na America Latina*. Aparecida-SP: Santuário, 1987. P. 83-98.

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: [s.e.], 1972.

___O ethos católico na sociedade atual. In: VIDAL, Marciano. (org.) *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 27-9.

BENÀSSAR, Batomeu. *Ética civil e Moral Cristã em diálogo: uma nova cultura moral para sobreviver humanamente*. Diálogo (e diapraxis) ante a intransigência e a irresponsabilidade. São Paulo: Paulinas, 2002. 518 p.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres*. 2. Ed. São Paulo: Ática, 1996. 341 p.

___*O despertar da águia*: O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. 174 p.

___*Saber cuidar*: Ética do humano – Compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999. 199 p.

_____. *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 1999. 244 p.

COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA – CNBB. *A missão da Igreja na Amazônia*. São Paulo: Paulus, 2003. 32 p.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS DO BRASIL-CONIC. *Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil-2002*. São Paulo: Salesiana, 2002. 123 p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006*. Documento da CNBB/71. 138 p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL-CNBB. *Fraternidade e água: texto base – CF 2004*. São Paulo: Salesiana, 2003. n. 142s.

CORTINA, Adélia. Ética filosófica. In: VIDAL, Marciano. (org.) *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 131-51.

DOCUMENTOS DO VATICANO II: *Constituições, decretos, declarações*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1968. 744 p.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária: liberta o pobre!* Petrópolis: Vozes, 1986. P. 285 p.

ELIZARI BASTERRA, Francisco Javier. Moral da vida e da saúde. In: AZPITARTE, Eduardo López; ELIZARI BASTERRA, Francisco Javier.; RINCÓN ORDUÑA, R. *Práxis cristã: II. Opção pela vida e pelo amor*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984. P. 43-236.

FIERRO, A. *O Evangelho Beligerante: Introdução crítica às teologias políticas*. São Paulo: Paulinas, 1982. 420 p.

GAFO FERNÁNDEZ, Javier. *10 palavras-chave em Bioética*. São Paulo: Paulinas, 2000. 339 p.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 262 p.

JOÃO PAULO II. *Evangelium Vitae*: carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulus, 1995. 139 p.

JOÃO PAULO II. *Ecclesia in America*. Exortação Apostólica Pós-Sinodal. Sobre o encontro com Jesus Cristo vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América. São Paulo: Loyola, 1999. 87 p.

JONAS, Hans. *El principio Responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995. 398 p.

JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação. Resposta cristã à crise ambiental*. São Paulo: Loyola, 2001. 103 p.

KONZEN, João A. *Ética teológica fundamental*. São Paulo: Paulinas, 2001. 283 p.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. 372 p.

LIBANIO, João Batista. *Olhando para o futuro: Perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003. 251 p.

MARTIN VELASCO, Javier. Religião e moral. In: VIDAL, Marciano. (org.) *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 168-184.

MOSER, Antônio. *O problema ecológico e suas implicações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1983. 77 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001. 333 p.

OLIVEIRA, José Ademir de; GUIDOTTI, Humberto. (orgs.) *A Igreja arma sua tenda na Amazônia*. Manaus –AM: Editora da Universidade do Amazonas, 2000. 286 p.

PERANI, Cláudio. A presença das macrorregiões na história da CNBB: A Amazônia. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL (org.) *Presença Pública da Igreja no Brasil (1952-2002)*. Jubileu de ouro da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2003. P. 227-43.

RINCÓN ORDUÑA, R. Introdução á Ética Teológica Especial. In: AZPITARTE, Eduardo López; ELIZARI BASTERRA, Francisco Javier.; RINCÓN ORDUÑA, R. *Práxis cristã: II. Opção pela vida e pelo amor*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984. P. 9-42.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luiz. Criação. In: FLORISTÁN SAMANES, Cassiano.; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José. (orgs). *Dicionário de Conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. P. 153-61.

RUSS, Jaqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 1999. 177 p.

SÁNCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Ética*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 267 p.

SETOR PASTORAL SOCIAL – CNBB. *As pastorais sociais na virada do milênio*. Análise de conjuntura (1992-1999). São Paulo: Loyola, 1999. 300 p.

SOSA, Nicolás M. Ecologia e ética. In: VIDAL, Marciano. (org.) *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 1999. P. 783-95.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Tomo X, série IV. Petrópolis: Vozes, 1987. 191 p.

VIDAL, Marciano. *Nova Moral Fundamental: o lar teológico da Ética*. Aparecida-SP: Santuário, 2003. 912 p.

___ *Para conhecer a Ética Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1993. 566 p.

___ *Moral de atitudes: vol. 1. Moral fundamental*. 2. Ed. Baseada na 5. Ed. Espanhola, refundida, Aparecida-SP: Santuário, 1986. 725 p.

___ *O Evangelho da vida: para uma leitura da Evangelium Vitae*. São Paulo: Paulinas, 1998. 179 p.

5. Pesquisa em meios eletrônicos

<[http:// www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1](http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1)>. Acesso dia 24 de agosto de 2009. 18hs00.