

OS CAMINHOS ONTOLÓGICOS DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA INDÍGENA NA AMAZÔNIA OCIDENTAL

Geanne Ferreira Leite ¹

RESUMO

Ao questionar esse atual projeto de aceleração e acumulação, as culturas indígenas podem apresentar-se com potencial de confrontar nosso modo de interagir com a natureza e de pensar as relações sociais. A pesquisa tem como principal objetivo compreender as configurações epistemológicas e ontológicas dos saberes ancestrais indígenas no diálogo com a ciência e a geografia, fazendo uso dos conceitos de interculturalidade, cidadania e florestania. A pesquisa em andamento é de cunho fenomenológico, com suporte teórico majoritariamente de autores indígenas conduzida por uma pesquisa qualitativa, descritiva e analítica. A fim de explicar a fenomenologia no espaço geográfico serão utilizadas concepções de Heidegger e sua descrição de homem em um diálogo com as concepções de ser de Kopenawa (2015) e Munduruku (2009). Dentro dessa perspectiva, refletiremos sobre como o saber ancestral e o científico é compreendido na Amazônia, como meio a se discutir sobre as significações construídas a respeito do espaço e do lugar em que convivem, uma vez que, as relações que envolvem as populações indígenas da região ficaram por décadas à margem das análises, principalmente pelo fato dos recursos naturais atuarem como protagonistas.

Palavras-chave: Povos Indígenas, Ciência, Ontologia, Saberes Ancestrais.

RESUMEN

Al cuestionar este proyecto actual de aceleración y acumulación, las culturas indígenas pueden tener el potencial de confrontar nuestra forma de interactuar con la naturaleza y pensar las relaciones sociales. El objetivo principal de la investigación es comprender las configuraciones epistemológicas y ontológicas de los saberes ancestrales indígenas en diálogo con la ciencia y la geografía, haciendo uso de los conceptos de interculturalidad, ciudadanía y silvicultura. La investigación en curso es de naturaleza fenomenológica, con apoyo teórico principalmente de autores indígenas, realizada a través de una investigación cualitativa, descriptiva y analítica. Para explicar la fenomenología en el espacio geográfico, se utilizarán las concepciones de Heidegger y su descripción del hombre en diálogo con las concepciones del ser de Kopenawa (2015) y Munduruku (2019). Dentro de esta perspectiva, reflexionaremos sobre cómo se entienden los saberes ancestrales y científicos en la Amazonía, como medio para discutir los significados construidos respecto del espacio y lugar en el que viven, desde que las relaciones que involucran a los pueblos indígenas de la región amazónica quedaron fuera de análisis durante décadas, principalmente debido a que los recursos naturales actúan como protagonistas.

Palabras clave: Pueblos Indígenas, Ciencia, Ontología, Conocimientos Ancestrales.

¹ Doutoranda do Curso de Geografia da Universidade Federal de Rondônia - UNIR, geanne.leite@unir.br ;

INTRODUÇÃO

É notório que as práticas de ensino em terras indígenas desde a colonização sempre tiveram como objetivo a catequese e a “civilidade”, deixando em segundo plano a formação crítica dos povos, seus saberes ancestrais, tecnologias e línguas. Dentro desse contexto, a Universidade têm sido um dos caminhos procurados pelos indígenas para apropriação de outros conhecimentos a fim de viabilizarem a formulação de estratégias para ocupação de espaços e inserção dos povos.

Desse modo, nossa pesquisa tratará da seguinte questão norteadora: Que Geografia os pesquisadores indígenas Amazônicos estão construindo e como a sociedade está reagindo a esses novos olhares? Ao questionar esse atual projeto de aceleração e acumulação, as culturas indígenas podem apresentar-se com potencial de confrontar nosso modo de interagir com a natureza e de pensar as relações sociais.

Nesta ótica, a pesquisa tem como principal objetivo compreender as configurações epistemológicas e ontológicas dos saberes ancestrais indígenas no diálogo com a ciência e a geografia, fazendo uso dos conceitos de interculturalidade, cidadania e florestania. Dentro dessa perspectiva, refletiremos sobre como o saber ancestral e o científico é compreendido na Amazônia, como meio a se discutir sobre as significações construídas a respeito do espaço e do lugar em que convivem, uma vez que, as relações que envolvem as populações indígenas da região ficaram por décadas à margem das análises, principalmente pelo fato dos recursos naturais atuarem como protagonistas.

Os indígenas enquanto comunidade possuem enormes especificidades, visíveis nos modos de pensar, falar e agir. Tal contexto tende a se maximizar na Amazônia, enquanto espaço de singularidades e desafios constantes. Mas afinal, os indígenas devem alcançar a ciência ou a ciência precisa alcançá-los? Observemos este falso paradigma, uma vez que a ciência da perspectiva dos povos indígenas está intimamente ligada ao colonialismo e ao imperialismo europeu que evoca memórias ruins, silêncio e desconfianças. Além disso, ao longo dos séculos as pesquisas científicas foram protagonistas de processos que presumiam o conhecimento das mais diversas populações com base em breves encontros e imerso em preconceitos e suposições. (SMITH E BARBOSA, 2018)

Contudo, tais questionamentos são relevantes somente no sentido de reforçar sobre qual têm sido os modelos e critérios adotados para a produção de saberes. Na Amazônia temos uma imensa pluralidade cultural e o privilégio de conviver nos possibilita aprender que o

conhecimento se faz presente na diferença, na diversidade, no novo; sem padrões monolíticos.

A relevância de pensar nesse falso paradigma não está na ruptura imediata de modelos, mas na possibilidade de se pensar em um futuro sob um outro olhar. “Talvez nada disso faça sentido para o ocidental acostumado com o pensamento linear, quadrado, senhorial, possessivo. Não importa. Nunca fomos entendidos mesmo. E ainda assim sobrevivemos”. (MUNDURUKU, 2009, p.20)

METODOLOGIA

A pesquisa em andamento é de cunho fenomenológico, com suporte teórico majoritariamente de autores indígenas conduzida por uma pesquisa de campo qualitativa, descritiva e analítica. A fim de explicar a fenomenologia no espaço geográfico serão utilizadas concepções de Heidegger, sua descrição do homem numa mudança de paradigma que supera a relação objetificadora que se instalou na civilização ocidental em um diálogo com as concepções de ser de Kopenawa (2015) e Munduruku (2009). A fenomenologia, consegue penetrar na profundidade da existência humana, de modo individual e coletivamente na sua vivência uns aos outros e com os objetos que fazem parte da vida do ser humano. “A pergunta pelo sentido do ser não só não foi concluída, não só não se formulou de modo suficiente, mas, com todo interesse pela “metafísica”, caiu no esquecimento” Heidegger (2005, p. 85).

Apesar de Heidegger, nos seus escritos, não ter um olhar direcionado e atento para a ciência geográfica, é um dos filósofos que mais contribuiu para a Geografia Humanista, uma vez que abre um leque de possibilidades sobre as dimensões do ser que busca um retorno às coisas mesmas, que iria servir de base para ao pensamento geográfico como Eric Dardel. Segundo a geograficidade de Dardel (2011), nas inscrições do terrestre no humano e vice-versa, a população que nela vive, o ressignifica. Ora, a fenomenologia se exprime como a base de outra invenção, a qual pode figurar a experiência existencial humana, inserida no seu recinto e tempo, como se efetiva, como ela é.

Nessa linha, utilizamos dentre as categorias de análise na geografia, o lugar apresentado por Tuan (2015) que ultrapassa a conotação locacional e mesmo com a “padronização” imposta pela pós-modernidade, há características da existência, no ser-no-mundo que independem de uma superestrutura, pois, embora influenciadas não

possuem o “poder” de dissolver as sensações. Ainda, o conceito de espaço vivenciado de Bollnow (2008) será utilizado, uma vez que assim como o tempo, o espaço é indispensável para o desenvolvimento da vida, pois ela se expande no espaço, não uma expansão geométrica, de preenchimento, mas de desenvolvimento, não apenas espiritual, imaginado ou concebido mas carregado de significado concebido pelo sujeito e sua experiência nele. Já na articulação dos procedimentos metodológicos temos, à princípio, revisão bibliográfica e diário de tese.

Dentro desse contexto, buscaremos desvendar, a configuração que lugares e espaços adquirem nas mentes, admitindo-se que, além de correspondências existentes entre os mundos particulares de cada um e o mundo compartilhado por todos, existem também diferenças, e que isso contribui para a constatação de distintas visões de mundo que, por sua vez, reproduzem singulares atitudes práticas com relação ao meio. Apropriando-se das palavras de Wright, Lowenthal é enfático em argumentar que uma Geografia Humanista deveria estar preocupada com o conceito de “terrae incognitae” (...) “que se encontra na alma e no coração dos homens” (LOWENTHAL, 1982).

Somos indissociáveis com o meio e autocentrados. Localizada no tempo e no espaço, mundo individuais é miscelânea de miniaturas, ou seja, é parte de um mundo particular não incorporado na imagem geral. A visão geral do mundo transcende a realidade objetiva, as esperanças e os medos da mente animam a percepção do sentido comum. Mundos particulares possuem mais conceitos e paisagens variáveis que o mundo compartilhado. Não é possível um perfeito ajuste mundo exterior e as nossas ideias sobre ele. A realidade é mutável, temos que estar preparados para o que o mundo se apresenta e o que pode ser.

REFERENCIAL TEÓRICO

Uma pesquisa epistemológica geográfica se preocupa com todo o pensamento científico: como é adquirido, transmitido, modificado e projetado a sistemas conceituais, e como seu horizonte varia entre pessoas e populações. O tempo passado, então, é determinante da constituição de nossa visão de mundo. Desse modo, o conhecimento pessoal, assim como o geográfico, é uma forma de ocupação sequencial. Os fenômenos socioespaciais, em seu processo de desenvolvimento e construção se dá de diversas formas de perceber, pensar e compreendê-lo, sendo cada uma, geradoras de linhas metodológicas as quais são fundamentais no processo de formação do saber geográfico.

Assim como a ciência, o conhecimento indígena foi construído ao longo de séculos, sendo imprescindível reconhecer o contexto amazônico plural e contextual, suas relações socioculturais por meio de seus sítios arqueológicos. A cada comunidade, aprendemos outras maneiras de refletir as íntimas relações entre passado e presente. Assim, nosso intuito é revelar vozes esquecidas nos documentos oficiais de segmentos sociais, étnicos, de gênero e de geração distintos por meio de sua materialidade cultural, a qual foi recuperada em estudos sobre vestígios arqueológicos remanescentes temporais e espaciais. Isto é, destacar a outra parte da história, uma história minimizada nos relatos oficiais, mas presente em documentos esquecidos e nas memórias ignoradas, e principalmente na cultura material da rotina de pessoas comuns. Essa história que arqueologicamente pode ser teorizada é a história de grupos marginais das comunidades amazônicas, grupos esses que, por meio de lutas de resistências e/ou estratégias de sobrevivência, ajudaram a formar a Amazônia que hoje ocupa um espaço singular. (COSTA, 2000)

Dentro desse contexto, tendo em vista a insistente intenção de padronizar Amazônia ao restante do Brasil sem reconhecer a região partindo da sua singularidade cultural, Neves (2006) nos alerta: “A Amazônia é, para muitos, uma das últimas fronteiras inexploradas do planeta, um exemplo de natureza primordial, intocada pela ação humana desde o início dos tempos”. Ao examinar mapas de distribuição das terras indígenas na Amazônia contemporânea e compará-los com mapas de distribuição de sítios arqueológicos, nota-se que a ocorrência de sítios é mais ampla que a de terras indígenas. Por exemplo, junto aos rios Amazonas e Solimões há apenas duas grandes extensões de terras indígenas. Entretanto, fora dessas terras, é comum nas margens dos rios a presença de sítios arqueológicos, alguns deles de grande porte. A presença de sítios nesses locais indica que, no passado, essas áreas eram ocupadas por povos indígenas embora não o sejam no presente.

Nesse sentido, o estudo da cultura material das populações indígenas foi por um longo período sub-representado na produção acadêmica. Com raros trabalhos, apenas após um tempo algumas perspectivas inovadoras são apresentadas sobre as materialidades, as quais já alertavam para o potencial dos estudos e a importância do caráter agentivo das imagens e dos objetos entre os povos indígenas estudados e também por algumas discussões referente à virada ontológica das quais houve reflexões a respeito de aportes mais generalizantes, como as teorias tecidas sobre o perspectivismo ameríndio e as formas de figuração no animismo amazônico (OLIVEIRA, BARRETO E NOBRE, 2020).

As antigas ocupações na Amazônia registradas são ricas em desenhos, grafismos, modelagens tridimensionais nas pinturas, nas cerâmicas e em outros. Os primeiros estudos,

mais especificamente, na foz do Amazonas, privilegiou os aspectos funcionais e tecnológicos das cerâmicas, objetivando informar sobre os sistemas de produção e consumo de alimentos e as tecnologias decorativas, que sob um determinismo ecológico poderiam informar sobre o ‘estágio técnico’ dos povos estudados, deixando à margem das análises sua iconografia e um estudo descritivo das suas representações de símbolos e imagens.

Em caminho oposto, no Peru, Colômbia e Equador, o universo estético debruçaram-se sobre imagens e objetos vinculados a atividades xamânicas amazônicas e, na gramática dos motivos gráficos das cerâmicas, refletindo sobre a relação entre identidades e estilos, relacionando-os a um corpo de mitos e narrativas indígenas em seu papel enquanto agente de reprodução e transformação da cultura, um instrumento replicador de cosmologias. Frente a essa questão, de como estabelecer um diálogo entre as perspectivas nativas e arqueológicas, sobretudo no que diz respeito aos locais de memória e artefatos rituais, é preciso repensar as formas de produzir conhecimento “científico”. A interpretação e compreensão dos objetos e de suas histórias, funções e significados devem ser fluída, pois os artefatos agem não apenas como testemunhos de tradições e memórias, mas também como vetores ativos de construção de narrativas e de relações sociais e cosmológicas. (OLIVEIRA, BARRETO E NOBRE, 2020)

Outra literatura que não poderíamos deixar de citar é "Poranduba" (na língua tupi quer dizer história, notícia ou pergunta) é uma obra que aborda a simbologia milenar dos povos da floresta, suas elaborações ético-estéticas, de modo especial as recriações de linguagens e valores que imantam as comunidades indígenas. Rodrigues salienta: “Sei que o que dá sentido ao ser indígena é a ancestralidade presente nas narrativas tradicionais de nossa gente. É ela - a ancestralidade - que lembra o tempo todo do nosso pertencimento aos eventos que movem o cosmos em direção ao seu criador” (RODRIGUES, 2018, p. 10) A obra legitima valores milenares que, na maioria das vezes, chegam até nós, com visões do mundo urbano-industrial. A estrutura, forma e conteúdo da obra segue um itinerário multicultural ao apresentar as simbologias características do imaginário de distintos povos como: a transcendência da vida, a importância do corpo comunitário, as estratégias de transmissão da tradição - herança dos antepassados evitando a superfície que folcloriza e apequena o patrimônio milenar das comunidades indígenas ancestrais. (RODRIGUES, 2018)

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Em primeiro lugar, é imprescindível que se reconheça que no final do século XV a Amazônia era densamente ocupada por diferentes povos indígenas, época do início da colonização europeia das Américas, inclusive presente em documentos oficiais. Já considerando o início do século XVIII tais referências desapareceram dos registros da história e esse desaparecimento está diretamente vinculado ao processo de diminuição populacional consequência do início da colonização europeia da Amazônia, resultante de doenças, da guerra e da escravidão. Desse modo, a baixa densidade demográfica verificada entre os povos indígenas da Amazônia contemporânea resultam mais da mutabilidade da história colonial da região e do ciclo da borracha que propriamente de alguma inaptidão ecológica. Os modos de vida dessas populações eram variáveis: alguns povos estavam sistematizados em sociedades hierarquizadas em assentamentos, como por exemplo os Tapajós, enquanto outros eram nômades com cultura alicerçada na caça, pesca e coleta.

Em segundo lugar, é de fundamental importância que se considere que os povos que viviam na Amazônia antes do início da colonização europeia eram ancestrais dos povos indígenas e que ainda ocupam a região, apesar do processo de redução demográfica, deslocamento geográfico e mudança cultural ocorrido nos últimos quinhentos anos de história da região. A Amazônia é ocupada há mais de 10.000 anos, em alguns casos por populações de milhares de pessoas em determinadas regiões (NEVES, 2006). É impossível se entender aspectos da história natural da Amazônia sem que se considere a influência das populações humanas, da mesma forma que não se pode compreender a história dos povos amazônicos sem que se considerem as relações que os povos estabeleceram com a natureza.

Dentro desse contexto, a biodiversidade na Amazônia se manifesta no grande número de espécies de plantas e animais que ocupam a floresta, representando um imenso banco de recursos utilizados ao longo de milênios. Ao mesmo tempo, a natureza, principalmente os animais, sempre proveu referências para as sociedades indígenas da região. Essas referências podem, por exemplo, ser verificadas nos ricos padrões de decoração das cerâmicas produzidas por diferentes sociedades da Amazônia pré-colonial, onde é frequente a representação de seres fantásticos compostos por formas de seres humanos e animais.

Curiosamente, entre as sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia, é também comum a referência a processos similares, por meio do qual seres humanos estariam constantemente envolvidos em fluxos de transformação nos quais assumem identidades de

outros animais. Como exemplo, há as narrativas de pajés que se transformam em onças ou pássaros durante o transe xamânico. Sendo assim, a natureza, para as populações indígenas da Amazônia, representa não apenas um grande estoque de recursos a ser utilizado de diferentes modos - alimentação, construção de habitações, transporte, divertimento -, mas também uma grande biblioteca de referências, a partir da qual os povos constroem narrativas sobre si mesmos e seus papéis no universo.

Na ótica indígena, a Mãe-Terra é mais do que o espaço onde se vive, a Terra é sagrada, acolhe plantas, animais e minerais. Davi Kopenawa (2015, p.30), líder da etnia Yanomami, defende essa filosofia de vida como um aprendizado para toda a humanidade. O saber indígena pode ensinar “o homem branco a pensar antes de destruir, ensinar a comer bem [...]. Podemos mostrar a luz da sabedoria para sobrevivermos na Terra. Sei que alguns homens não acreditam, mas outros, sim, e estão nos ajudando”. De fato presenciamos na contemporaneidade, a desigualdade como marca do desequilíbrio na utilização dos recursos naturais, econômicos e culturais, e a expansão e aceleração se tornaram obsessões, apoiadas por tecnologias, que buscam a substituição de mão de obra e, óbvio, crescimento dos lucros. Esse atual projeto de aceleração da produção e a acumulação do capital baseiam-se nas relações sociais mediadas pela exploração e pela alienação, no qual o utilitarismo é o alicerce. Assim, o modelo de progresso apresenta duas grandes consequências: trata os recursos da terra como inesgotáveis e permite que uma pequena parcela da humanidade acumule bens produzidos com o sofrimento e a morte de centenas de outras pessoas.

Outro aspecto marcante sobre a sociobiodiversidade da Amazônia, corresponde à notável quantidade de línguas indígenas faladas na região. As razões para tamanha diversidade linguística, já reconhecida no século XIX, são certamente históricas e devem ser entendidas através do estudo do processo de ocupação humana pré-colonial da região. Existe uma grande diversidade linguística, e sabemos que desde os tempos da colonização não se fala somente o Português, mas várias línguas, e é imprescindível destacar que estas línguas não devem ser apontadas como “dialetos”, uma vez que supõe que estes idiomas seriam menos desenvolvidos e/ou inferiores às línguas intituladas “verdadeiras”. Desse modo, o homem e as práticas discursivas, são capazes de significar-se e significar, isto é, define a permanência ou a continuidade de uma referida posição na realidade na qual vive. Dentro dessa ótica, o autor Moita (2002) reforça a ideia de relação direta entre linguagem e identidade, uma vez que ambas se constroem mutuamente.

A diversidade sociocultural Amazônica tem também outras manifestações: alguns grupos têm inclinação para a guerra, outros não; há populações nômades com uma economia

voltada para a caça, pesca e coleta vivendo com comunidades de agricultores. Tais variações, verificadas hoje, também ocorreram no passado. Sendo assim, é incorreto projetar um padrão de organização social e política para as populações pré-coloniais, como se esses grupos vivessem todos da mesma forma. Ao contrário, à medida que as pesquisas avançam na região, verifica-se que a variabilidade dos modos de vida no passado tem sido ainda maior que a do presente.

Fraxe (2009, p. 30) destaca, “é preciso entender que os povos da Amazônia não vivem isolados no tempo e no espaço, pelo contrário, sempre estabeleceram — e continuam a estabelecer — relações de trocas materiais e simbólicas entre si, com as comunidades vizinhas e com os agentes mediadores da cultura”. Os povos originários têm consciência da sua dependência – não apenas física, mas sobretudo cosmológica – em relação ao meio ambiente e desenvolvem formas de manejo dos recursos naturais que têm se mostrado fundamentais para a preservação da cobertura florestal e o aprofundamento desse conhecimento ecológico aparece como uma alternativa para o desenvolvimento diante das ineficazes fórmulas de acumulação, vestígios do colonialismo.

Há cerca de 11.000 anos, dados obtidos em diversas áreas da Amazônia mostram que, de fato, a floresta tropical foi ocupada antes do advento da agricultura, isto é, por populações com economias baseadas na caça, pesca e coleta. Os primeiros habitantes da Amazônia provavelmente utilizavam diversas matérias primas para produzir seus artefatos e organizar seus modos de vida, mas devido às condições de preservação desfavoráveis a materiais orgânicos, o que resta desses conjuntos de artefatos são instrumentos de pedra lascada ou polida ou os refugos da produção desses instrumentos como, por exemplo, lascas. Em alguns sítios antigos na Amazônia brasileira foram identificadas pontas de projétil bifaciais (lascadas em ambas as faces), produzidas a partir de diferentes rochas como o quartzo ou o sílex. (OLIVEIRA JUNIOR, 2010)

Dentro dessa perspectiva, uma das contribuições registrada dos indígenas, foi a domesticação de uma série de plantas que atualmente são consumidas de diferentes modos por todo o mundo. A lista é grande e listamos ordem alfabética: abacate, abacaxi, abóbora, amendoim, batata, caju, feijão, mamão, mandioca, maracujá, milho, pimenta vermelha, pupunha, tabaco, tomate, dentre outros, são plantas que foram domesticadas em diversas partes do continente americano anterior a chegada dos europeus. Especificamente, a Amazônia é considerada como um centro independente de domesticação. A lista de plantas domesticadas na Amazônia é extensa e inclui, dentre outras, o abacaxi, açaí, amendoim, mamão e, principalmente, a mandioca e a pupunha. Normalmente, um centro de domesticação

de ser identificado a partir dos próprios vestígios paleobotânicos encontrados nos sítios arqueológicos ou a partir de estudos botânicos e genéticos.

As antigas formas de agricultura na Amazônia foram provavelmente bem parecidas com as práticas atuais, tal qual cultivo nos quintais das casas – com hortas suspensas - de plantas medicinais ou temperos, como diferentes tipos de pimentas. Na arqueologia, há um grande debate sobre a antigüidade do início do processo de domesticação de plantas nas Américas, mas é provável que os colonizadores iniciais do continente já praticassem algum tipo de manejo de plantas, conforme dados obtidos, por exemplo, na Amazônia equatoriana (Neves, 2005). A domesticação de plantas deve ser entendida como um processo a partir do qual algumas espécies de plantas selvagens são manipuladas com o objetivo de destacar algumas de suas características.

O processo de seleção intencional da domesticação de uma planta é longo, com duração de décadas ou mesmo muitos séculos. Nesse sentido, a agricultura resulta de processos longos e cumulativos dos quais a seleção intencional de características morfológicas das plantas acabou por levar ao surgimento de novas espécies diferentes, mas aparentadas, das espécies selvagens das quais se originaram. Por exemplo, a domesticação da pupunha, que é uma espécie de palmeira cujos frutos são consumidos amplamente na Amazônia e outros países da América do Sul e Central, envolveu um processo de seleção que privilegiou ao longo do tempo variedades que obtinham os maiores frutos.

A domesticação da mandioca também envolveu a manipulação de espécies selvagens visando desenvolver variedades com raízes mais grossas e longas, já que a raiz é a parte a ser consumida. Ainda citando a mandioca: essa planta foi domesticada na Amazônia e atualmente é consumida amplamente pela América Latina, Caribe, África e Ásia. A mandioca é tão dependente dos humanos que para se reproduzir é necessário que talos do galho da planta sejam quebrados e plantados pelos agricultores. O exemplo da mandioca é ilustrativo e impressionante, já que indígenas do passado desenvolveram uma técnica sofisticada - baseada no uso de vários instrumentos como o ralador, o tipiti e o cumatá - que transforma uma planta extremamente venenosa em vários produtos importantes como o beiju, a farinha, a tapioca e o caxiri. (NEVES, 2005)

O ponto que destacamos é a diferença tecnológica, uma vez que as populações pré-coloniais da Amazônia não dispunham de machados de metal para abrir suas roças. A técnica de cultivo tradicionalmente utilizada na Amazônia, é a agricultura “de coivara”, “de toco” ou “de corte e queima”. Esse tipo de agricultura consiste na derrubada e queima de áreas de floresta, realizadas na época da seca, e posterior cultivo nesses locais. As cinzas

resultantes da queima contribuem para fertilizar os normalmente pouco férteis solos das áreas de terra firme da Amazônia.

Outra característica destacável das ocupações humanas iniciais na Amazônia é a presença precoce da produção cerâmica, com datas que estão entre as mais antigas da América do Sul. Tais cerâmicas foram identificadas no atual Estado do Pará, em uma região que vai do baixo Amazonas, próximo às atuais cidades de Santarém e Monte Alegre. Tradicionalmente, arqueólogos associam o início da produção cerâmica ao desenvolvimento da agricultura, trabalhando com a premissa de que essa tecnologia - ligada à produção de vasos para o armazenamento e cocção - permite o processamento mais efetivo de alimentos. Os dados sobre o início da produção cerâmica na Amazônia e no norte da América do Sul mostram que o quadro é mais complexo, uma vez que as datas mais antigas, ao redor de 5.000 AC e 3.500 AC, vêm de períodos quando a agricultura não havia sido plenamente aplicada. (BARRETO, 2010)

Mais um indicador da potencialidade dos saberes indígenas sobre os ambientes amazônicos são as terras pretas. Atualmente, as áreas com terra preta são procuradas por agricultores por causa de seu potencial de cultivo, mas pouca gente sabe que esses solos foram formados pelos indígenas no passado. Além de sua alta fertilidade, talvez a propriedade mais interessante das terras pretas seja a sua estabilidade. Escavações realizadas na Amazônia central indicam que as terras pretas mais antigas nesta área datam do século VII DC, ou seja, elas têm cerca de 1.400 anos de idade. Em outras palavras, a expectativa seria que solos com essa idade seriam atualmente pouco férteis, após séculos de exposição às condições climáticas da região. Por conta dessa propriedade, esforços interdisciplinares têm sido feitos por agrônomos, pedólogos, geólogos, químicos, antropólogos e arqueólogos com o objetivo de determinar quais foram os processos responsáveis pela formação das terras pretas e quais são as características que promovem sua estabilidade.

Os processos que levaram à formação das terras pretas ainda são desconhecidos. A hipótese mais provável é que elas resultam do acúmulo contínuo de restos orgânicos – osso de peixe e outros animais, cascas de frutas e raízes, fezes, urina, carvão etc – em aldeias sedentárias ocupadas durante muitos anos ou décadas. Nessa perspectiva, sítios com terras pretas seriam locais de habitação no passado. Existe a suposição de que as sociedades indígenas da Amazônia pré-colonial estariam seguindo um caminho inexorável rumo ao desenvolvimento de formas de organização política como o Estado, e que tal caminho teria sido abortado pelo início da colonização européia.

A História mostra que as bases econômicas das sociedades amazônicas pré-coloniais sempre foram centradas no grupo doméstico, isto é a unidade produtiva sempre foi a família nuclear ou o grupo residencial organizados no cultivo de mandioca e outras plantas, na pesca, na coleta e, em menor escala, na caça. Tal característica conferia a esses grupos um grau de autonomia econômica que criava as condições para o desenvolvimento de formações sociais caracterizadas pela instabilidade política de longo prazo, verificada no registro arqueológico através de sucessivos episódios de ocupação e abandono de grandes assentamentos (NEVES, 2006).

Imaginamos a floresta como um lugar de acampamentos temporários. Talvez o fosse em certos casos, como no dos rebeldes cabanos, mas em muitos outros era o centro da vida ameríndia. Havia aldeias de malocas, construções rituais, fortificações de defesa, jardins e canais irrigados. Dentro dela havia também todo tipo de tráfego, humano e material, alguns moldados em parte por atividades coloniais. Portanto, a floresta era, de fato, o reino de uma miríade de etnicidades ameríndias conectadas por alianças, comércio, guerra e parentesco - e, havia neste momento uma conexão íntima e profunda entre pessoas e territórios. (HARRIS, 2000)

CONSIDERAÇÕES

Rodrigues (2018, p.11) é claro: “História é passado, história é presente. A história não é só do ser humano. Também é dos encantados, dos animais, da floresta, dos rios. História está em todo lugar do mundo [...] Quando morre um velho sábio é como se fosse queimada uma grande biblioteca da história de nosso povo”. Diante do exposto, as representações das populações indígenas e suas simbologias, são elementos pertinentes às análises e abordagens da Geografia Humanística. As culturas permeiam entre as representações materiais e imateriais, nas quais a historicidade, a espacialidade e territorialidade são construídas por meio dos valores considerados mais importantes de um povo. Nesse sentido, a pesquisa em andamento tem como objetivo (re)conhecer essas representações sociais do “ser indígena” e compreender sua visão de mundo, por meio das territorialidades e seus marcadores.

Muitas culturas e tradições valorizam a natureza por suas qualidades espirituais e estéticas, e o respeito à natureza é uma parte importante das crenças e práticas dos povos indígenas. Nessa ótica, não há sofrimento maior para o indígena que abandonar sua terra, porque ao se afastar, perde a conexão com o sagrado. Sua relação não é com o físico “solo”, é a cosmologia, essência de suas vivências como sujeito, com seus espíritos. [...] Na visão

cosmológica indígena o que prevalece é a vida, e os povos entendem a necessidade da auto realização da natureza. O que interessa é o equilíbrio. Isso intriga a visão materialista da cultura ocidental (BANIWA, 2016). Diante da difícil tarefa de transformar este sistema consolidado na sociedade moderna, há modificações na rotina para a harmonia das relações sociais e com a natureza. Compreender as subjetividades e os problemas da homogeneização da humanidade nos permitirá adiar o fim do mundo – a exemplo dos povos originários.

REFERÊNCIAS

BANIWA, Gersem. O território indígena. Entrevista concedida a Rubens Lopes, em 17.06.2016. Acesso em: 31 jan. 2020.

BARRETO, C. Cerâmica e complexidade social na Amazônia antiga: uma perspectiva a partir de Marajó. In E. Pereira & V. Guapindaia (Orgs.), *Arqueologia Amazônica* (pp. 193-212). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 2010

BOLLNOW, Otto. O homem e o espaço. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia Histórica Amazônica: entre sínteses e perspectivas. *Revista de Arqueologia*. 2000

DARDEL, Eric. O homem e a terra: natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; Witkoski, Antônio Carlos ; Miguez, Samia Feitosa. Ser da Amazônia : identidade e invisibilidade. *Cienc. Cult.* vol.61 no.3 São Paulo 2009 On-line version ISSN 2317-6660

HARRIS, Mark. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia. 2015

HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Parte I, 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOWENTHAL, David – Geografia, Experiência e Imaginação; Em Direção a uma Epistemologia Geográfica. IN: CHRISTOFOLETTI, Antônio. *Perspectivas da Geografia*. Difel, São Paulo, 1985

MUNDURUKU, Daniel. Educação Indígena: do Corpo, da Mente e do Espírito. *Revista Múltiplas Leituras*, v.2.. 2009

MOITA LOPES Luiz Paulo Da (ufrj). Contextos Institucionais Em Linguística Aplicada: Novos Rumos. *Intercâmbio*, Vol. 5, 2002 (3 – 14).



NEVES, Eduardo Góes. Arqueologia da Amazônia. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NEVES Eduardo Góes . História da Amazônia antes da conquista. CADERNOS DE ARQUEOLOGIA - 2 Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN . 2005

OLIVEIRA JÚNIOR , Augusto de. Alimento e Fome: a contradição no processo do desenvolvimento da Amazônia /Augusto de Oliveira Júnior; Orientadora, Tereza Ximenes. 2010

OLIVEIRA E, NOBRE E, BARRETO C. Arte, Arqueologia e agência na Amazônia. Bol Mus Para Emílio Goeldi Ciênc hum [Internet]. 2020;15(3):e20200111. Available from: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0111>

RODRIGUES, João Barbosa. Poranduba amazonense, ou kochiyma-uara poranduba. Rio de Janeiro: (1872-1887) Nova edição, 2018.

SMITH, L. T.. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas. Trad. Barbosa, Roberto G. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. Londrina, Eduel, 2015.