

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ANARUEZ FERREIRA MORAIS

O *Ethos* e o Futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil

São Paulo
2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ANARUEZ FERREIRA MORAIS

O *Ethos* e o Futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo, para obtenção do título de
Doutor em Psicologia.

Programa: Psicologia Social
Orientadora: Profa. Dra. Eda Terezinha de Oliveira
Tassara

São Paulo
2005

FOLHA DE APROVAÇÃO

ANARUEZ FERREIRA MORAIS
O *Ethos* e o Futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Doutor
Programa: Psicologia Social

Aprovado em: ____/____/____.

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Agradeço a tudo
Agradando a Deus
Agradeço a Vida
Que Vós já nos deu
(Pd.Alfredo)

E dedico este trabalho para minha família
Aroldo, Filomena
Alexandre e Anauila
e a Vó Léia

Gostaria de agradecer a todos os que participaram desta caminhada e me ajudaram a chegar neste novo começo.

Minha orientadora Profa.Dra. Eda Terezinha de Oliveira Tassara e ao Laboratório de Psicologia Sócio-Ambiental e Intervenção: Vanessa, Cecília, Elaine, Alessandro, Ana, Cíntia, Vanessa Louise, Ricardo, Omar e todos os colegas e amigos.

Pd. Alfredo e Md. Rita, a Vila Céu do Mapiá e todo o povo mapiense.

Departamento de Psicologia Social do IPUSP, Prof. Dr. Geraldo Paiva, Nalva e Cecília.

A Família Tremel, Frank, Vera, Daniel, Carolina e Sofia.

A Família Irulegui, Márcia, Daniel e Alice.

A Família Camurça, Maria José, Josinei, Maíra, Paloma e Jorge.

A Janete, Alessandra e Jacira.

O pessoal das Igrejas Céu de Maria e Céu do Paraná.

Luis Soares.

CAPES pela concessão da bolsa de estudo.

*A Doutrina é verdadeira
O Santo Daime em tudo se soma
O Mestre é o de Nazaré
E o mistério é da Amazônia*

Pd. Alfredo Gregório de Melo

RESUMO

MORAIS, Anaruez Ferreira **O Ethos e o Futuro na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil**. 2005. 175 p. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo São Paulo, 2005.

A partir do entendimento do sistema contemporâneo mundial, a inserção do Brasil, sua posição ecologicamente estratégica e da crítica ao caos ambiental que se observa na ocupação da Terra pelo ser humano, trabalhou-se com os conceitos de grupos hegemônicos e forças de resistência para localizar e contextualizar o estudo na Vila Céu do Mapiá, Amazonas, Brasil. Definida a psicologia ambiental como o estudo das relações entre seres humanos e as circunstâncias histórico-culturais constituintes de seu entorno e que se condicionam em via de mão dupla num sistema aberto, tomou-se a produção de conhecimento sobre a relação entre o sujeito e o ambiente total como elementos da pesquisa. Teve por objetivo discutir como se processa e com qual materialidade, a busca dos diversos sujeitos que compõem o modo de ocupação e expansão da Vila, localizada na Floresta Nacional do Purus (Flona Purus), situada na Floresta Amazônica Brasileira. Examinou-se o *ethos* social desta comunidade e suas relações com a hegemonia ocidental através da observação participante por três anos e da análise das falas das três gerações existentes sobre os mitos de criação (quem fez o mundo, como surgiu o ser humano, o que acontece depois da morte) e entre cinco categorias de sujeitos identificadas. Os níveis de análise foram: comunidade de vida, comunidade de sentido e comunidade de destino e, a partir deles, objetivou-se compreender como se forma o *ethos* numa comunidade de sujeitos de matizes tão diferenciadas que intencionalmente coexistem na Floresta Amazônica com um discurso religioso e de sustentabilidade ecológica; como ocorre esta constituição, como diacronicamente se transforma e em função do quê, tanto no que diz respeito ao compartilhamento da vida cotidiana e do território, quanto ao compartilhamento do sentido da existência e do destino futuro que pode tomar. A Doutrina do Santo Daime, além do fato de fazer uso da ayahuasca, pretende reunir um povo e estabelecer relações com o ambiente total que promovam um *modus vivendi* simples, sustentável e que inclui a esfera divina da Natureza e do tempo. Assim, o uso da ayahuasca nos rituais religiosos promove o universo possível de expressão da resistência em seu nível psicológico, fornecendo elementos para a interpretação pessoal do mundo não disponíveis no campo hegemônico. A Vila Céu do Mapiá por ser o espaço original da comunidade de sentido mapiense, constituiu-se como um universo capaz de propiciar uma experiência profunda do ser daimista. A imersão nesta comunidade permitiu identificar uma experiência religiosa profunda através do Santo Daime e perceber que a produção de um ambiente estável para a conduta social desta comunidade fornece um repertório de sensações, entendimentos e compreensões sobre si mesmo e o mundo que incorpora a dimensão espiritual na realidade da vida cotidiana coletivamente compartilhado por um povo autóctone e dialeticamente multiétnico, que construiu uma comunidade comprometida com uma utopia humanista, pacifista e ambientalista.

Palavras chaves: ethos, psicologia ambiental, Santo Daime (cultos), práticas religiosas, Amazônia

ABSTRACT

MORAIS, Anaruez Ferreira **The *Ethos* and the Future in Céu do Mapiá Village, Amazonas, Brazil** 2005. 175 p. Doctoral Thesis. Institute of Psychology, University of Sao Paulo, São Paulo, 2005.

From the understanding of the world contemporary system, the Brazil insertion, its ecologically strategic position and from the critics to the environmental chaos observed in the human occupation of the Earth, we worked with the concepts of hegemonic groups and of resistance forces to localize and contextualize the study in the Céu do Mapiá Village, Amazonas, Brazil. Defining Environmental Psychology as the study of the relationships between human beings and the historical and cultural circumstances that constitute their surroundings and that condition themselves in a two direction way in an open system, we took the production of knowledge of the relationship between the individual and the entire environment as research elements. The main goal is to discuss how takes action, and with which material consequences, the search for the different subjects that constitute the way of occupation and expansion of the Village, located in the National Forest of Purus (Flona Purus), situated in the Brazilian Amazon Forest. We examined the *ethos* of this community and its relation with the occidental hegemony through the participative observation during three years and the analysis of the speech of the three existing generations on the myths of creation (who did the world, how the human being appeared, what happens after death) and among five identified categories of individual. The analysis levels were: community of life, community of sense and community of destiny and, departing from them, we aimed to understand how is formed the *ethos* in a community of individuals with so different hues that intentionally coexist in the Amazon Forest with a religious and of ecological sustainability speech; how takes place this constitution, how it transforms itself chronologically and under which influences, in both, in what concerns the sharing of the daily life and territory, and in what concerns the sharing of the sense of existence and of the destiny the future may holds. The Santo Daime Doctrine, besides the fact of using ayahuasca, pretends to reunite a people and establish relationships with the entire environment that promote an artless and sustainable *modus vivendi*, and that includes the divine sphere of Nature and of time. Thus, the use of ayahuasca in the religious rituals promotes the possible universe of expression of the resistance in its psychological level, providing elements to the personal interpretation of the world that are not accessible in the hegemonic field. The Céu do Mapiá Village, being the original space of the community with a sense of being *mapiense*, constitutes itself as an universe capable of propitiate a deep experience of being *daimista*. The immersion in this community allowed identifying a deep religious experience through the Santo Daime and to perceive that the production of a stable environment to the social conduct of this community furnishes a repertoire of sensations, understandings and comprehensions about itself and the world that incorporates the spiritual dimension in the reality of the daily life collectively shared by a people autochtone and dialectically multi-ethnic, that built up a community committed with a humanistic utopia, pacifist and environmentally friendly.

Key-words: ethos, environmental psychology, Santo Daime, religious practices, Amazonia.

SUMÁRIO

I.	A PROPOSTA DE PESQUISA	01
	1.1 HEGEMONIA, GLOBALIZAÇÃO, MUNDIALIZAÇÃO E RESISTÊNCIA	01
	1.2 OS PROBLEMAS HUMANOS-AMBIENTAIS	12
2	METODOLOGIA	19
3	CONTEXTOS DA PESQUISA	28
	3.1. O BRASIL E A AMAZÔNIA	28
	3.2. A DOUTRINA DO SANTO DAIME	47
	3.3. A VILA CÉU DO MAPIÁ	63
	3.3.1. CONTEXTO GEOPOLÍTICO	63
	3.3.1.1. A VILA, PAUINI E BOCA DO ACRE	64
	3.3.2. CONTEXTO HISTÓRICO	71
	3.3.3. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO E ECONÔMICO	80
4.	ANÁLISE DE DADOS	93
	4.1. A VIDA, O SENTIDO E O DESTINO	94
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
6.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132

1. A PROPOSTA DE PESQUISA

1.1. HEGEMONIA, GLOBALIZAÇÃO, MUNDIALIZAÇÃO E RESISTÊNCIA

A pesquisa a ser aqui desenvolvida localiza-se no conjunto de trabalhos em Psicologia Ambiental que tem em vista questões sociopolíticas mais abrangentes e suas bases teóricas são advindas da Psicologia Social e da Teoria Crítica. Assim, define-se a Psicologia Sócio-Ambiental como o estudo das relações entre seres humanos e as circunstâncias histórico-culturais que constituem seu entorno e se condicionam em via de mão dupla (TASSARA, 2004) num sistema aberto (MOSER, 1999).

Entendendo-se as circunstâncias histórico-culturais contemporâneas como determinadas por uma hegemonia que impõe seu sistema de interpretação de mundo como pensamento único e dificulta a expressão de outras humanidades ou outros "sistemas históricos do globo" (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.299), o objetivo geral do presente trabalho está em entender as possibilidades de resistência a esta condição através do estudo de caso de uma comunidade religiosa localizada na Floresta Amazônica, relacionada com culturas tradicionais da região, que vivencia uma ocidentalização processual e recente e tem uma base fundamentalista na sua origem (tradições arcaicas na região que remontam às migrações paleo-indígenas na ocupação do continente) (AB'SABER, 2004 apud TASSARA, 2004).

A partir deste estudo de caso busca-se, então, realizar uma "reflexão teórica a partir de problemas concretos da agenda política contemporânea" (LAFER, 1994, p.7), por entender-se que a psicologia deve "examinar a situação histórica de nossos povos e suas necessidades" (MARTÍN-BARÓ, 1997, p. 7). A reflexão, a situação histórica e os problemas que aqui interessam surgem da análise sobre a ocupação e expansão dos seres humanos na Terra, sua forma de relacionar-se com o entorno e as determinações desta relação.

Os modos de ocupação, os sistemas de interpretação de mundo e as relações humanas sobre o Planeta e, por conseguinte, o uso de elementos naturais pelos sujeitos como a água potável, a terra fértil e a diversidade ecológica, resultam de um processo histórico que nasce com o aparecimento da

espécie humana na Terra, e refletem um campo de lutas entre forças das utopias desejáveis e das realidades possíveis. Como decorrência deste processo, os sujeitos contemporâneos inseridos no contexto hegemônico, urbanos e tecnológicos, vêm lidando com a ocupação e o uso dos espaços e da Natureza de forma a impor seu *modus vivendi*.

Nos últimos três séculos, as revoluções científica, industrial e tecnoeletrônica levaram a um aumento populacional e a uma melhora não igualmente distribuída do bem estar mundial. O número total da população deixou de oscilar como decorrência de fatores naturais e a equação entre a queda da mortalidade e o aumento da natalidade produziu um crescimento vertiginoso da população mundial, principalmente nos chamados países em desenvolvimento, responsáveis por 95% do crescimento demográfico mundial. Assim, os seres humanos expandiram sua capacidade de habitar e explorar os mais variados e remotos lugares, observando-se uma explosão demográfica tal que no início deste século XXI a sociedade humana reúne quase seis bilhões e 500 milhões de viventes, além da tendência de quadruplicar a cada 70 anos (GONÇALVES, 1996 apud PINHEIRO 1997; PINHEIRO, 1997; SANTOS, 1997).

Esta sociedade humana parece ter sido a única espécie viva a ir além da relação codependente entre os seres e o ambiente na cadeia ecológica e que pretendeu reverter os processos da Natureza de determinação das coisas do mundo, para processos sob seu próprio controle. Para Berger e Luckman (1980) isso ocorre porque a relação dos seres humanos com o ambiente caracteriza-se pela "abertura para o mundo".

Esta "abertura para o mundo" encontra fundamentos no desenvolvimento ontogenético do ser humano. Enquanto em animais não humanos partes significativas do crescimento orgânico acontecem na vida intra-uterina, no ser humano ocorrem no lactente. Assim, o processo de tornar-se humano transcorre na permanente co-relação com o ambiente, que é ao mesmo tempo natural e humano. Ou seja, ser humano significa construir-se numa constante relação com um "ambiente natural particular" e com uma "ordem cultural e social específica", mediados por seu pares ou "outros significativos". Além

disso, o organismo humano expressa uma “imensa plasticidade em suas respostas às forças ambientais que atuam sobre ele. Isto é particularmente claro quando se observa a flexibilidade da constituição biológica do homem ao ser submetida a uma multiplicidade de determinações sócio-culturais” (BERGER e LUCKMAN, 1985, p.71, 72). A sobrevivência, o desenvolvimento orgânico e biológico do ser humano estão sob influência contínua de determinantes sociais e culturais e, portanto, sua constituição “é sempre e necessariamente um empreendimento social. Os homens em conjunto produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas” (BERGER e LUCKMAN, 1985, p.75) Assim, a humanidade e a sociabilidade estão intrinsecamente relacionadas.

Para estes autores, embora a existência humana aconteça “em um contexto de ordem, direção e estabilidade”, não são os meios biológicos do organismo humano que fornecem esta harmonia. Há, primeiro, uma dada ordem social que precede o desenvolvimento orgânico individual, ou seja, “a ordem social apropria-se previamente e sempre da abertura para o mundo”, garantindo certa direção e estabilidade para boa parte da conduta humana. E, num segundo nível, entende-se a própria ordem social como “existente *unicamente* como produto da atividade humana” (BERGER e LUCKMAN, 1985, p.75 e 76) e decorrente da contínua exteriorização dessa atividade, necessidade que está fundada no próprio equipamento biológico. “A inerente instabilidade do organismo humano obriga o homem a fornecer a si mesmo um ambiente estável para sua conduta. O próprio homem tem de especializar e dirigir seus impulsos. Estes fatos biológicos servem de premissas necessárias para a produção da ordem social” (BERGER e LUCKMAN, 1985, p.77). Assim sendo, pode-se dizer que “há tantas formas válidas de conhecimento quantas são as práticas sociais que as geram e sustentam” (TASSARA, 1996, p.90) ou tantas serão as humanidades quantas forem as culturas e ordens sociais existentes.

No entanto, a plasticidade do organismo humano e a determinação sócio-cultural de sua identidade e sociabilidade e, por conseguinte, a pluralidade das formações humanas não garante, *a priori*, relações horizontais entre conhecimentos ou entre grupos humanos. Pelo contrário, o que se

observa são relações assimétricas bastante peculiares entre os sistemas históricos e destes com a Natureza que, ao início do século XXI, anuncia-se como controle de um determinado sistema-mundo (CECEÑA, 2000; MIRANDA, 1998; TASSARA, 1996; TASSARA e DAMERGIAN, 1996).

A partir desta relação assimétrica observa-se, ao longo da história, grupos que exerceram e/ou exercem controle e domínio sobre as possibilidades de construção do futuro, de desfrute da Natureza e de acesso ao “patrimônio material e não material comum às humanidades da Terra” (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.297), ditos grupos hegemônicos. Alguns dos elementos que sustentaram estes grupos foram as Revoluções Científica, Industrial e Tecno-eletrônica, as duas Grandes Guerras e a Guerra Fria, além das novas formas de relações étnicas, sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas fomentadas pelo que se denomina genericamente de capitalismo neoliberal, globalização e mundialização. (CECEÑA, 2000; TASSARA, 2000; TASSARA, 2004; TASSARA e DAMERGIAN, 1996).

Derivada do verbo grego *hégēomai*, que significa conduzir, guiar, comandar, marchar à frente e de *hégemonikôs*, próprio a dirigir, a conduzir, a comandar e, por extensão, o que concerne ao *Hégemón*, o chefe militar, a palavra hegemonia designava também a supremacia militar de uma cidade sobre as demais (BAILLY, 1950; PAIVA, 2001). No âmbito da luta de classes, o conceito de hegemonia chega a modernidade pelas mãos de Lênin e Gramsci. Segundo Paiva (2001), Lênin usa o termo pela primeira vez em escrito de 1905, no âmbito da teoria política, mas, é a partir de Gramsci que o uso do termo ultrapassa o âmbito da economia e da política e abrange o caráter formativo da cultura e da sociedade.

Em Gramsci, o termo está associado não só a subordinação militar e/ou econômica de uma classe em relação a outra, mas também no que diz respeito a organização política da sociedade, os modos de pensar, de conhecer e as orientações ideológicas, ou seja, à capacidade de construir uma concepção de vida ou visão de mundo que predomine sobre outras e cuja adesão aconteça por convencimento, consenso e de modo espontâneo. Desta forma, a ação hegemônica seria uma ação de

direção intelectual, moral, ideológica e cultural, sem o uso da força e da coerção, expressões do domínio. Assim é que, o grupo social que se pretende hegemônico deve conseguir ser dirigente antes de se tornar dominante, pois a adesão à visão de mundo e sua essência é expressa na vida cotidiana pelas condutas sociais e “decorre da posição e da função do grupo hegemônico no mundo da produção. Essa posição é definida pela propriedade, pela riqueza dela decorrente, pela autoridade funcional e pelo prestígio” (MINAMISAKO, 1995, p.27). Os valores nucleares que estruturam a visão de mundo do grupo dominante referem-se a ética, espiritualidade, relações econômicas e de poder, inseridos nos âmbitos da família, religião, propriedade e ordem; e a forma de expressão destes valores indica o grau de dominação presente nas relações cotidianas. E, é justamente no nível individual e cotidiano que acontece a consolidação da hegemonia, ao mesmo tempo em que se encontram as possibilidades de constituição de forças políticas autônomas e contra-hegemônicas, capazes de intervir, modificar e alterar uma determinada estrutura social. Assim, a produção de um pensamento dirigente e dominante passa, então, pelos planos da política, economia, cultura, arte, religião, filosofia e ciência (CECEÑA, 2000; MINAMISAKO, 1995; PAIVA, 2001; SIMIONATTO, s.d).

Percebe-se, então, que hegemonia é uma categoria complexa. Este trabalho, porém, não tem o objetivo de exaurir o conceito nem de resolver sua complexidade, antes, utiliza-o como categoria teórica para descrever fatos políticos, econômicos, sociais e culturais, e assim alcançar seu objetivo de estudo, que é entender as possibilidades de resistência a tal dominação. Assim, a partir da compreensão de que hegemonia expressa a capacidade que determinados grupos, necessariamente sujeitos coletivos, têm de dirigir, determinar e dominar as várias dimensões da vida de outros sujeitos coletivos, através da razão e da força, por convicção e imposição, passa-se aos termos globalização e mundialização para uma descrição mais específica do momento atual.

Neste trabalho, considera-se que, no mundo contemporâneo, os grupos hegemônicos estão principalmente representados pela alta burguesia capitalista fixada nos Estados Unidos da América (EUA). Este sujeito coletivo tem múltiplas formas de representação articuladas e localiza-se nos

conglomerados trans e multinacionais, no sistema bancário internacional que possibilita os grandes fluxos do capital financeiro e no Estado Norte-Americano, portador de superioridade, liderança e mão de ferro no estabelecimento de um paradigma tecnológico e no controle de recursos e territórios estratégicos globais, sendo um aparelho capaz de expressar interesses ideológicos particulares como universais, pela imposição militar, tecnológica, econômica, financeira, diplomática e cultural. Atualmente é o sujeito coletivo mais organizado, com maior coerência e mecanismos com habilidade para sustentar a coesão do capitalismo como sistema econômico articulado no mundo e definir os referenciais da vida e da reprodução social. E isto pela imposição política e econômica de uma ordem unipolar, pois o Estado Norte-Americano espalha o livre comércio global mas internamente pratica políticas protecionistas, alarde os direitos humanos universais mas não assina a criação do tribunal internacional, prega a favor da ecologia e não ratificam o tratado de Kyoto¹ além de transferir sua indústria poluente para os países periféricos. Assim, em sua expressão globalizada e mundializada, tal hegemonia reveste-se de coerção e dominação, a partir de onde estabelece formas reguladoras e estruturas de dependência, cujos processos de expansão resultam na subjugação do homem pelo homem e não são naturalmente dados nem irreversíveis. São realizações impostas da utopia desejável de grupos restritos em detrimento de outros desejos, de outros grupos (CECEÑA, 2000; PAIVA, 2001; KUJAWSKI, 2002; MINAMISAKO, 1995; MIRANDA, 1998; SANTOS, 2001; SIMIONATTO, s.d.; TASSARA, 2004; TASSARA E DAMERGIAN, 1996; TAVARES, 1997b; TAVARES, 1997c; TAVARES, 2002a; TAVARES, 2002b; TAVARES, 2004; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

No entanto, o conceito de globalização, enquanto categoria teórica sofre de imprecisão e controvérsia. Pode ser entendido como o processo que permeia toda a história do capitalismo. O nascimento das civilizações mundiais na passagem do século XV para o século XVI, na ação dos impérios mercantis salvacionistas ibéricos (Portugal e Espanha), no contexto da revolução mercantil

¹ Assinado em 1997, em Kyoto, Japão, o Protocolo é mais um componente da Convenção Marco sobre Mudança Climática assinado na ECO-92. Contém um acordo vinculante que compromete os países industrializados a reduzir suas emissões de gás-estufa (principalmente dióxido de carbono - CO₂) para o período de 2008-2012 (GREENPEACE, 2005).

(RIBEIRO, 2000 apud BRAGA, 2003) e a tomada de Constantinopla pelos turcos no século XV são eventos que podem ser localizado em sua gênese. Pode-se também encontrar quem identifique marcos históricos mais recentes, como a *belle époque* pré I Guerra (1870 a 1914) ou o período pós II Guerra (1950 a 1973). Há ainda quem use o termo para nomear o atual ciclo histórico, marcado pelo fim da Guerra Fria, a queda do Muro de Berlim, a dissolução da União Soviética e a partir das políticas adotadas pelos EUA nos anos 1970/1980. Além disso, a escolha do termo a ser empregado também pode variar: globalização no vocabulário anglo-saxão com origem ideológica vinculada às *Business Schools* dos EUA; mundialização do capital no vocabulário latino; para ambos internacionalização e universalização (BRAGA, 2003; MARTINS FILHO, 2002; PIRES, 2001; PRADO, 2001; SANTOS, 2000; SANTOS, 2001; TAVARES, 2002a; TAVARES, 2004). O que se pode afirmar é que, inicialmente ligado ao processo de expansão europeia e, posteriormente ao *american way of life*, o capitalismo, que já nasceu com vocação para dimensões mundiais, com sua lógica de “acumulação, concentração, centralização e internacionalização do capital” e a necessidade do espaço global “para viabilizar sua produção material e intelectual” (SANTOS, 2001), encontra na globalização as ações e as ideologias necessárias para sua continuidade.

À controversa localização histórica soma-se a imperfeição conceitual, que depende do lugar de onde se fala. Assim, o conceito globalização pode ser considerado: em seu uso popular disseminado pela mídia, expressão de uma mudança econômica produzida por inovações tecnológicas de caráter inevitável e desejável e que cumpre o papel legitimador de uma determinada interpretação do mundo cujo ideal seria o modelo norte-americano; desde seus defensores é considerado um novo patamar civilizatório, descrevendo um processo inexorável e suas estratégias para alcançar a integração da economia mundial e a conseqüente universalização dos valores de democracia liberal e da economia de mercado, o que promoveria o progresso e um ambiente global mais seguro, ao mesmo tempo em que aparece como um processo multifacetado de transformação benéfica, que estaria surgindo de to da parte concomitantemente, sem centro ou estruturas de poder identificáveis; desde seus críticos,

apresenta-se como projeto político de forças sociais dominantes e identificáveis, face extrema da luta capitalista, que busca a “dominação de todo tipo de vida no planeta, pela sujeição de corpos e mentes à implacável máquina de expropriação, sustentada pela apropriação da ciência e de suas condições de desprendimento” (CECEÑA, 2002, p.1) e são consideradas fábulas, mentiras ou mitos que afirmam a inevitabilidade de um processo que prometeu progresso e modernidade aos países pobres e devolveu resultados perversos com o agravamento da injustiça social e da instabilidade econômica e política (BRAGA, 2003; MARTINS FILHO, 2002; PIRES, 2001; PRADO, 2001; SANTOS, 2000; SANTOS, 2001).

Para efeitos deste trabalho, que escolhe o lugar da crítica, o conceito pressupõe um processo histórico que se faz mediante a expansão de uma forma civilizatória e tem como substrato o desenvolvimento da ciência e da técnica (TASSARA, 2004), a partir de onde pode-se identificar, no contexto contemporâneo, alguns pontos básicos como: internacionalização do mundo capitalista ou mundialização do capital; universalização do capital especulativo; crescente predomínio do capital financeiro internacional sobre o capital produtivo; liberação e expansão mundial dos fluxos internacionais de bens, serviços e capitais; acirramento da concorrência predatória nos mercados internacionais; disseminação e consolidação da hegemônica do modelo econômico neoliberal preconizado pelo Consenso de Washington²; integração progressiva das economias nacionais na formação do mercado mundial; mundialização das telecomunicações e da informação pela tecnologia eletrônica; eliminação das fronteiras geográficas e seus vetores tempo-espaciais sobre os processos sociais, econômicos e políticos; difusão e universalização da cultura norte-americana. Como efeitos do capitalismo globalizado pode-se identificar maior acirramento da polarização entre pobres e ricos e maior exclusão destes últimos (ALVES e CORSI, 2002; BRAGA, 2003; CECENA, 2004; CECENA, 2002;

² Reunião realizada na capital americana em novembro 1989 entre o governo dos EUA, organismos internacionais e economistas latino-americanos para discutir um conjunto de reformas para a América Latina superar a crise econômica e retomar o crescimento. Suas conclusões passaram a ser denominadas informalmente como o Consenso de Washington, que preconizou o receituário neoliberal, baseado na ideologia da auto regulação do mercado: privatização das empresas estatais, atividades produtivas e serviços públicos (estado mínimo), flexibilização da legislação trabalhista, redução da carga fiscal, controle da inflação e liberalização do comércio. Este receituário teria por objetivos reduzir os custos de produção pela desregulamentação nas relações de trabalho (menos trabalhadores, salários, impostos, gastos com controle ambiental), uniformizar/pasteurizar a estratégia competitiva e subordiná-la aos interesses da estabilização de preços e da bonança do capital financeiro, nacional e global (BRAGA, 2003; CANDELORI, 2002; PIRES, 2001; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

PIRES, 2001; PRADO, 2001; SANTOS, 2000; SANTOS, 2001; TASSARA, 2004; TAVARES, 1997a; TAVARES, 1997b).

Percebe-se, então, a ênfase da globalização como fenômeno político-econômico indicando a formação de uma “economia global [capaz] de funcionar de forma unitária em tempo real, em escala planetária” (PIRES, 2001, p.157), cuja força integradora sustenta-se nos avanços tecnológicos dos meios de informação e comunicação. Mas isto não é tudo. Esse processo, além de propagar novos padrões e formas no domínio econômico necessários à reestruturação do capital, vem socializando novos valores e regras de comportamento para atender tanto à esfera da produção quanto a da reprodução social (SANTOS, 2001; SIMIONATTO, s.d.). Assim é que, expandindo os “contatos humanos pela virtualidade da comunicação”, a globalização também transfere aos sistemas históricos mundiais o “papel de consumidores de símbolos alheios” às suas culturas, “propagando a vida urbana como modelo de centralidade na ordem hegemônica” (TASSARA, 2004, p.11), através da implantação de relações de mercado em todos os âmbitos da vida social, da apropriação da força de trabalho e do conhecimento humano, da dominação da vida planetária, da utilização e negação do outro, provocando um verdadeiro epistemicídio (SOUZA SANTOS apud TASSARA, 1996) pela homogeneização de todos como consumidores da sociedade industrial (CECEÑA, 2002; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

A partir da identificação destes fenômenos, verifica-se a ocorrência de “mudanças que atropelam os sistemas dos Estados porque atropelam características fundamentais da vida dos homens sobre o planeta; mudanças (...) que, em seu conjunto, têm efeitos convulsivos sobre os modos de ocupação e desfrutamento do mundo.” (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.295) Estas mudanças têm produzido um cenário de confusão aparente, com a intensificação de forças locais inesperadas em vários pontos do planeta, que manifestam fundamentalismos de religiosos a étnicos, nacionalismos, regionalismos e várias formas de racismo e sectarismo (FLORENTINO, 2004; SANTOS, 2001).

No entanto, por mais hegemônica que seja, a edificação capitalista simbolizada pelo pensamento único não foi nem é capaz de dominar todas as forças sociais, organizadas ou não, que

formam o cenário mundial (CECEÑA, 2004), nem de eliminar por completo outros sistemas de interpretação, outras formas de ação, outros povos e outras possibilidades que tanto podem nascer inseridos no sistema mundo capitalista e serem entendidos como movimentos de resistência (como o Movimento dos Sem Terra - MST, o Movimento de Chico Mendes no Brasil e os Zapatistas do México, entre outros) como outros sistemas históricos, que são, em sua origem, exteriores ao sistema capitalista e podem ser entendidos como forças anti-sistemáticas, (como os índios brasileiros, aborígenes australianos e tribos africanas) na medida em que precisam lutar por seu direito de expressão plena e genuína. Do ponto de vista da hegemonia há que se impedir todos os movimentos contrários, todos os “processos autônomos colocados em movimento por forças sociais de resistência e anti-sistemáticas, uma vez que, pelas suas características de descontinuidade e não-ordenação, não poderiam ser (...) controlados.” (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.292) Por definição, qualquer força que se opuser à hegemonia, qualquer grupo que perceber o *status quo* como apenas uma possibilidade, qualquer ação que pretender influir na construção de um futuro não determinado seria considerada anti-sistemática e/ou de resistência e seria dissidente no reino da Ortodoxia. Poder-se-ia considerar forças anti-sistemáticas e/ou de resistência, aquelas que propõem “novas estratégias, não-contaminadas pela ideologia liberal dominante da economia-mundo capitalista”, diferentes formas de vínculo com a Natureza e novas vias de ingerência sobre o futuro, reconhecendo “os direitos de todos os grupos de participar na reconstrução do sistema mundial e, ao mesmo tempo, reconhece[ndo] a não exclusividade dos grupos” (TASSARA e DAMERGIAN 1996, p.300).

Assim, depois de ser dirigente, e para manter-se dominante, a hegemonia lança mão de forte aparato de controle, manipulação e domínio, constituindo um modelo de sociedade denominada por Foucault (1999) de sociedade disciplinar. Porém, o extremismo da imposição do modelo gera inevitavelmente sua própria negação, criando inúmeras inconformidades, resistências e rebeldias (CECEÑA, 2002). Vejam-se, por exemplo, as violentas repressões oficiais nas intensas manifestações populares contrárias à globalização, ocorridas em todas as cidades-sede de reuniões das instituições

dos grupos hegemônicos como a Organização Mundial do Comércio (OMC), os sete países mais ricos e a Rússia (G-7), o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Aliança pelo Livre Comércio das Américas (Alca); e ocorridas em alguns países na comemoração do Dia Mundial do Trabalho (1º de maio) do ano 2002 e durante a visita do presidente americano George Bush em 2005 aos países da Europa. Veja-se a intervenção territorial, política, social e militar promovida pelos Estados Unidos da América no Oriente Médio em nome da luta antiterrorismo no mundo. Além disso, a violência da dominação capitalista no âmbito da construção da subjetividade e da cultura exacerbam conflitos e insubordinações que, recriando seus espaços próprios de sociabilidade, identidade e imaginário, recriam condições de articulação dos movimentos rebeldes e das lutas por liberdade, autonomia e autodeterminação, pelo reconhecimento da diferença, da intersubjetividade e pela criação de coletivos de reconhecimento mútuo onde todos são iguais porque diferentes. (CECEÑA, 2002).

Porém para que haja resistência é necessário haver consciência, saber-se e denominar-se resistente nos âmbitos cultural, psicológico e político e a partir daí buscar caminhos alternativos de expressão, para a revelação de novas e outras possibilidades históricas. É preciso ter consciência dos elementos culturais e identitários autóctones e fazer-se força política nos processos de tomada de decisão sobre o futuro. Neste sentido, dois campos significativos desta busca dizem respeito ao vínculo com o território e à construção da subjetividade. Enquanto a resignificação da territorialidade, do território e da relação com a Natureza, como espaços de construção da cultura e do sentido da vida, quando contrários à apropriação hegemônica, apontam para um dos limites da mercantilização do espaço e do tempo, a construção da subjetividade, principalmente na América Latina, se faz a partir de uma complexa mestiçagem cultural (Ceceña, 2002):

“Se equivocaram faz 500 anos dizendo que nos descobriram. Como se estivesse perdido o outro mundo que éramos. Se equivocaram chamando “civilizar” à ação de destruir, matar, humilhar, perseguir, conquistar, submeter. Se equivocaram quando matando um índio chamaram “evangelizar-lo”. Se equivocam quando a este assassinato hoje se chama “modernizar-lo”. Para eles, nossas histórias são mitos, nossas doutrinas são lendas, nossa ciência é magia, nossas crenças são superstições, nossas artes e artesanatos, nossos jogos, danças e roupas são folclore, nosso governo é anarquia, nossa língua é dialeto, nosso amor é pecado e baixeza, nosso andar é arrastar-se, nosso tamanho é pequeno, nosso físico é feio, nosso modo é incompreensível (discurso do Subcomandante Insurgente Marcos {Chiapas, México} apud CECEÑA, 2002, p.13)

Assim, para que movimentos populares de resistência e/ou forças anti-sistemáticas tenham visibilidade e possam vivenciar plenamente sua vocação, numa configuração mundial impositiva e agenciadora, parece desejável que os sujeitos constitutivos dos grupos, a princípio, possuam um entendimento que desenvolva a habilidade de trânsito entre o patrimônio material e cultural local, global e hegemônico. Para tanto, também seria desejável que a consciência histórica, a competência social e técnica estivessem presentes para a autonomia e emancipação dos sujeitos históricos locais. E a história tem mostrado que a realização deste direito de todos os povos não ocorre sem conflito, violência e manipulação. Para Ceceña (2002, p.15) três são os principais desafios para que movimentos de resistência consigam levar adiante as possibilidades de deslocar os horizontes em direção à utopia e comecem a estabelecer as condições para a desconstrução da dominação: 1) não usar a guerra como forma de enfrentamento, pois entende-se ser esta a ferramenta usada para submeter a criatividade, a capacidade de autodeterminação e a politicidade dos coletivos humanos. É preciso resignificar a democracia como espaço de reconhecimento das diferenças, da intersubjetividade e da liberdade, recuperando a política e seu conteúdo ético de forma a impedir-se a reprodução das relações de poder em qualquer sentido; 2) poder assumir a historicidade do capitalismo para descolonizar e emancipar o pensamento e a prática no que diz respeito a seus conteúdos e formas, construindo coletivamente a utopia de um outro mundo; 3) não pretender a derrota do sistema mimetizando-se com ele. Criar, na teoria e na prática, uma cultura de respeito à diferença onde se possa realmente ir construindo um mundo de todos e que não é de ninguém em particular.

1.2. OS PROBLEMAS HUMANO-AMBIENTAIS

O ser humano contemporâneo encontra-se diante de um conflito e um impasse. O modelo hegemônico de sociedade baseado na vida urbana, no consumo de grande escala, no desenvolvimento tecnológico e na exploração dos recursos naturais tem provocado profundos desequilíbrios em micro e macro escala. No dizer de Ailton Krenak (apud SORRENTINO e TASSARA, 1999) "se todos os humanos

quiserem te acesso a um kit-civilização (uma geladeira, um carro, um micro...), o planeta afunda." E a busca pelo modelo urbano cresce em escala quase geométrica. De acordo com a Comissão da População e Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (ONU), em 1950 cerca de 30% da população mundial morava em áreas urbanas, atualmente 3,2 bilhões dos 6,5 bilhões de pessoas no mundo já vivem em cidades e a tendência é subir para 5 bilhões (61%) até 2030. As megalópoles também segue o mesmo caminho: em 1950 apenas duas cidades (Tóquio e New York/Newark) tinham mais de 10 milhões de habitantes, em 1975 eram quatro (as duas anteriores mais Xangai e Cidade do México) e em 2005 são 20, sendo que as cinco maiores têm mais de 18 milhões de moradores. Estima-se que até 2015 as cinco maiores cidades terão mais de 20 milhões de habitantes. Nos países desenvolvidos, cerca de $\frac{3}{4}$ das pessoas vivem em cidades, contra 43% em regiões menos favorecidas (ARIEFF, 2005).

Neste modelo, "o meio urbano é cada vez mais um meio artificial, fabricado com restos da natureza primitiva, crescentemente encobertos pelas obras dos homens. A paisagem cultural substitui a paisagem natural e os artefatos tomam, sobre a superfície da Terra um lugar cada vez mais amplo", num quadro mundial onde "as condições ambientais são ultrajadas, com agravos à saúde física e mental das populações". Percebe-se que "a articulação tradicional, histórica, da comunidade com o seu quadro orgânico natural foi (...) substituída por uma vasta anarquia mercantil." E o fenômeno se agrava, "na medida em que o uso do solo se torna especulativo e a determinação do seu valor vem de uma luta sem trégua entre os diversos tipos de capital que ocupam a cidade e o campo" (SANTOS, 1997, p.44). Além disso, o modelo urbano, por conta da grande concentração populacional, determina sistemas muito dependentes do exterior, pela necessidade constante de importar matérias primas, energia, água, produtos agrícolas, etc. e porque gera quantidade significativa de resíduos sólidos, líquidos e gasosos que, não sendo assimilados, precisam ser exportados (CASTRO, 1997; RODRIGUEZ, 1997; TASSARA, 2004).

As causas e conseqüências deste modelo formam, então, um ciclo vicioso que se reflete no incontrolável crescimento populacional, na degradação dos sistemas naturais, no esgotamento de recursos naturais finitos, no impacto sobre os ciclos da água e do ar, no desaparecimento de ecossistemas singulares e a conseqüente perda da biodiversidade, no desflorestamento (as florestas tropicais passaram de 15 milhões de km² para 8,5 milhões de km²) e a desertificação dos solos, nos problemas ambientais globais como o efeito estufa, a chuva ácida e a diminuição da camada de ozônio. Assim, as atividades humanas têm afetado o equilíbrio da Terra ou porque alteram sistemas globais, como os oceanos e a atmosfera de forma direta, ou porque o aumento das mudanças locais como poluição de rios e perda de áreas silvestres tem, de forma acumulativa, um impacto global. Estes fenômenos, como se pode notar, não são exclusivamente desastres naturais, mas claramente desastres da relação transacional pessoa/ambiente, originados pelo ser humano e suas formas de relação com o entorno, em geral práticas predatórias, caracterizando não uma crise ambiental, mas uma crise das pessoas-nos-ambientes, ou seja, problemas da humanidade ou problemas humano-ambientais (ALBAGLI, 2001; CASTRO, 1997; KRUSE, 2004; PINHEIRO, 1997; RODRIGUEZ, 1997).

Apesar destas constatações, o ser humano contemporâneo, moldado pelo pensamento hegemônico, ainda se considera "senhor do mundo e patrão da Natureza" (SANTOS, 1997, p.44), cujos modos culturais de interação com o ambiente estão relacionados com o "eixo tecnológico" aplicado na "estratégia da liderança mundial", baseado em conhecimento, informação e no crescente uso da ciência e tecnologia no processo produtivo, na manipulação da vida ao nível genético e no desenvolvimento das biotecnologias avançadas. O avanço da fronteira científico-tecnológica possibilitou a produção de conhecimentos direcionados para a criação de uma "ampla e pormenorizada estrutura de automatização e apropriação da natureza" (CECENA, 2004, p.6), mas cuja utilização desmedida provoca impactos que superam a capacidade de recuperação do ambiente. Esta técnica está baseada em um conhecimento científico-tecnológico que, longe de ser neutro, está contido em um sistema político-econômico cuja lógica impulsiona para o domínio e a subjugação de povos, forças

locais e da Natureza, convertendo esta última em matéria prima e mercadoria e conceitualizando-a como biodiversidade e como recurso natural. Ambos os conceitos são histórico-culturais e traduzem uma visão de mundo que converte elementos do meio ambiente em recursos de produção utilitarista e em capital natural de realização futura (ALBAGLI, 2001; BECKER, 2001; CECEÑA, 2004; RODRIGUEZ, 1997; SACHS, 2004; TASSARA, 2004).

Desta forma, os recursos ecológicos são avaliados de modo altamente setorizado, com a utilização apenas dos que têm interesse direto para cada tipo de atividade. “As chamadas classes produtoras” vêem a natureza através da “percepção da economicidade dos recursos naturais, (...) ao se utilizar da biomassa vegetal ou animal que compõe a natureza regional” comportam-se “com uma insensibilidade plena em relação a predação dos componentes que se encontravam em combinações integradas no meio ambiente. (...) Não lhes interessa a preservação da diversidade biológica, nem tampouco as perturbações e interferências nas cadeias tróficas” (AB’SÁBER, 1996, p.13).

No entanto, como afirma Ab’Sáber (1996, p. 12)

“não há como aceitar a idéia simplista de que a determinados espaços ecológicos devem corresponder espaços econômicos, numa sobreposição plena e totalmente ajustável. É totalmente utópico pensar-se que o potencial dos recursos naturais de uma área possa ser avaliado em termos de uma sociedade homogênea na sua estrutura de classes e de padrões de consumo. Somente as comunidades indígenas têm a possibilidade de utilização direta dos recursos oferecidos por um espaço geocológico determinado.”

Neste contexto, alguns elementos do discurso ambientalista aparecem como parte das ideologias que sustentam a expansão global hegemônica — “argumentos sobre preservação ambiental, paz, liberdade, democracia, exclusão e justiça social fazem também parte da retórica que justificam hoje ações de subjugação” (TASSARA, 2004). No âmbito das questões humano-ambientais, estas ações estão em geral baseadas na ficção de que a resolução dos problemas é somente uma questão de solução tecnológica e econômica e sua aplicação política (RODRIGUEZ, 1997) e de que um dos principais desencadeadores e agravantes da situação é o comportamento individual dos sujeitos.

Assim o cenário de caos ambiental também revela as relações assimétricas entre e intra países: América do Norte e Europa, com menos de 12% da população mundial, consomem mais de

42% de toda energia produzida no mundo e são responsáveis por 3/4 do efeito estufa antropogênico; os países industrializados que, a partir da década de 1970 passaram a ser cada vez mais pressionados por sua própria população para o controle ou banimento da industrialização baseada em padrões tecnológicos intensivos em recursos naturais e energia — pela queima de combustíveis fósseis e carvão mineral — promoveram como solução uma nova divisão internacional do trabalho, transferindo para os países periféricos as indústrias poluentes; os padrões de consumo capitalistas são intensivos em recursos naturais e energia, sendo que os mais ricos são os que consomem bens mais intensivos em emissões de poluentes e os mais pobres ficam restritos ao consumo dos bens de subsistência que, em geral, apresentam menos emissões por unidade produzida; as camadas mais pobres das populações são as que mais sofrem com os problemas gerados pela poluição, por terem pouca força de reivindicação e de escolha; a imposição do Estado mínimo tornou praticamente inviável a fiscalização ambiental pelos órgãos públicos; o desemprego e a pobreza crescentes reforçam comportamentos cada vez mais imediatistas provocando o uso acelerado dos recursos ambientais tanto no campo (desmatamento, erosão) quanto nas cidades (favelização, poluição do ar e da água, lixões, etc.) (PINHEIRO, 1997; YOUNG e LUSTOSA, 2001). Esta é, portanto, a face ambiental do processo excludente de desenvolvimento capitalista: não apenas a renda e a riqueza se concentram nas mãos das elites, mas também o direito a um ambiente saudável (YOUNG e LUSTOSA, 2001).

É possível perceber que os problemas humano-ambientais são também bastante complexos e envolvem uma rede de atores, paisagens e ações, configurando um amplo cenário onde aparecem tensões sociais, políticas e econômicas, que vão muito além da questão da degradação do “Éden bíblico” (RODRIGUEZ, 1997). Numa tentativa de compreender este cenário Russo (2003, p.2) propõe um jogo como paradigma. “O ambientalismo é como um jogo de xadrez com diferentes jogadores, numerosas estratégias e uma dicotomia racial.” O tabuleiro seria a “Mãe Terra”; os jogadores brancos seriam as multinacionais, países desenvolvidos, cortes judiciais, organismos reguladores, a elite mundial, grupos ambientais tradicionais e políticos. Os jogadores pretos seriam os países em

desenvolvimento, mulheres, grupos comunitários e a classe trabalhadora pobre. Como no jogo, as questões ambientais globais exigem movimentos de pessoas que não compartilham da mesma linguagem, cultura ou ideologia, há o elemento temporal para os movimentos ambientais e as decisões são freqüentemente complexas e requerem estratégias inclusivas. “A analogia com o xadrez reflete as peças, as estratégias, a complexidade da incerteza ambiental e as inter-relações entre os jogadores, recursos, ambiente e desenvolvimento.”

No que se refere às relações entre desenvolvimento e ambiente, Sachs (2004) mostra como, a partir da década de 1970, a inclusão de fatores não econômicos como as dimensões social, política, cultural e ambiental no conceito de desenvolvimento levou à formulação da idéia de desenvolvimento sustentável, baseada em três pontos: objetivos sociais, condicionalidade ambiental e viabilidade econômica. Assim, o crescimento econômico *per se* não só não é suficiente para democratizar o bem estar, com também pode ter impactos sociais e/ou ambientais perversos. Não se pode falar em desenvolvimento se a reboque do crescimento econômico ocorrem “deteriorações com respeito ao emprego, à pobreza e às desigualdades sociais”, nem quando o crescimento está baseado na “apropriação predatória dos recursos naturais” e é caracterizado por altos níveis de emissão poluente (SACHS, 2004, p.6). Passa a ser necessária, então, a qualificação entre mau desenvolvimento e desenvolvimento autêntico.

O desenvolvimento autêntico deve ser socialmente incluyente, ecologicamente responsável e economicamente sustentado, e é encarado como “o processo de criação de uma civilização do ser na partilha equitativa do ter” (J. LEBRET apud SACHS, 2004), capaz da “promoção de todos os homens e do homem todo³”. Para tanto, seriam necessários:

o “duplo compromisso ético de solidariedade sincrônica com a geração presente e de solidariedade diacrônica com as gerações futuras” através da herança de um planeta habitável e a busca pela “satisfação das necessidades humanas fundamentais, (...) autodefinidas pelas sociedades humanas, num processo democrático e a partir de uma

³ *Tous les hommes et tout l'homme*— expressão proposta por Jacques Maritain (apud Sachs, 2004)

análise das potencialidades do seu meio e dos seus anseios, (...) num esforço endógeno baseado na *self-reliance*⁴ (SACHS, 2004, p.6 e 7).

O esforço que busca este tipo de desenvolvimento endógeno, incluyente, responsável e sustentado deveria promover um projeto nacional articulado ao redor da identidade nacional e voltado para a “ampliação das escolhas para que pessoas façam ou sejam o que elas prezam na vida” (SACHS, 2004, p.13), implicando num processo de invenção do futuro que relacione as questões de transformação produtiva, geração de oportunidades de trabalho decente, escolhas de estilos de vida e de maneiras de habitar o tempo, de produzir o consumo, de ser, conviver e brincar.

⁴ Segundo Sachs (2004), a tradução de *self-reliance* para língua latina é difícil e o termo auto confiança, que pode ser usado, não abarca todas as suas dimensões como autonomia do processo decisório e a virtude de contar com suas próprias forças.

2. METODOLOGIA

No contexto do presente estudo as relações entre os sujeitos, o entorno histórico-cultural e a prática religiosa coletiva dos moradores da Vila Céu do Mapiá determinam variáveis extremamente ricas, por conta da complexidade do meio ambiente – amazônico; da doutrina religiosa – Santo Daime; da conjuntura social e política – brasileira; e sua atual configuração – globalizada e mundializada, onde se inserem e suas decorrências. O fenômeno socioambiental coletivo e o sujeito histórico resultante deste processo refletem interações em um sistema realmente aberto, onde emergem sujeitos e inter-relações *sui generis*.

Como visto no capítulo anterior, o olhar para estas variáveis está necessariamente comprometido com uma visão crítica da sociedade que percebe o “esgotamento do paradigma hegemônico.” Como decorrência, pretende-se compartilhar da emergência de um novo paradigma, cujas derivadas surgem da premissa de que “há tantas formas válidas de conhecimento quantas são as práticas culturais que as geram e sustentam” e apóia atitudes de pesquisa que (re)valorizam conhecimentos e práticas não hegemônicas o que implicaria, por consequência, em “métodos que se estruturam sobre a escuta destas práticas”. (TASSARA, 1996, p.90)

Souza Santos (1995) propõe então uma arqueologia virtual presente, onde interessa “escavar o que não foi feito e, porque não foi feito, ou seja, porque é que as alternativas deixaram de o ser”. A busca é portanto orientada para “os silenciamentos”, as “tradições suprimidas”, as “experiências subalternas”, as “vítimas”, os “oprimidos”, propondo-se um deslocamento radical dentro do lugar familiar, movendo-se do centro em direção à margem, à fronteira, permitindo uma visão telescópica do centro e, ao mesmo tempo uma visão microscópica do que ele exclui para manter-se centro. Em adição, o novo paradigma propõe a relação horizontal entre conhecimentos como ponto de partida, “condição *sine qua non* da concorrência entre conhecimentos”. Entende-se também que o conhecimento gerado por este novo paradigma é “um conhecimento retórico cuja validade depende do poder de convicção dos argumentos em que é traduzido”, prestando “particular atenção à constituição

das comunidades interpretativas” e “objetivando a igualdade de acesso ao discurso argumentativo”. E é por conta desta característica argumentativa que o foco localiza-se no silêncio, para saber o quanto ele tem de genuíno (resultado de uma escolha argumentativa) o quanto tem de silenciamento (resultado de uma imposição não argumentativa).

A partir destas reflexões, Tassara (1996, p. 92) propõe “algumas circunscrições racionais a serem observadas em estudos voltados para o conhecimento do homem contemporâneo na sociedade mundial globalizada”, nas quais o presente estudo encontra seus alicerces metodológicos. Primeiramente, a escolha pelo estudo de caso e pela observação participante (BRANDÃO, 1982) ocorre por conta da necessidade de pesquisas empíricas que investiguem “relações entre fatos contemporâneos e o contexto da realidade (...) visando a generalização analítica” (TASSARA, 1996, p.92). E, como tal, torna-se estratégico por ser local, referindo-se a problemas delimitados pela configuração do caso em questão. Como o presente estudo pretende gerar conhecimento e compreensão sobre os fenômenos envolvidos com as possibilidades de resistência circunscritos a comunidade foco, e origina-se das iniciativas de quem o propõe, os temas e problemáticas foram sendo delimitados através das significações atribuídas aqueles fenômenos pela própria pesquisadora durante sua incursão no campo. Por último, Tassara (1996) propõe a descrição histórica e a caracterização das situações psicológicas, sociais, culturais, econômicas e políticas através do uso dos métodos, procedimentos e técnicas oriundos da etologia, antropologia e etnografia como subsídios para a observação e para a crivagem rigorosa da precisão e fidedignidade de representação dos relatos colhidos, o que garantiria também sua validade ecológica.

A partir destas delimitações o objetivo geral do presente trabalho está em entender as possibilidades de resistência à condição hegemônica através de um estudo de caso que pretende descrever e analisar o *ethos* de uma comunidade religiosa localizada na Floresta Amazônica.

Tomando a origem da palavra em Aristóteles, há duas fontes possíveis: A Retórica e Ética a Nicômaco. Na Retórica, Aristóteles apresenta *ethos* como um termo que diz respeito à impressão moral

produzida por um orador. No esquema aristotélico, *ethos*, *pathos* e *logos* são as três provas artísticas que o orador pode usar como modo de persuasão. Enquanto *logos* significa o uso estratégico da razão na linguagem e está vinculado à mensagem, e *pathos* envolve o uso das emoções e está vinculado à audiência, o *ethos* é um apelo ao caráter do locutor e está vinculado à credibilidade (HANSEN, 2003; KERANEN, 2004). Em sua concepção de *ethos*, Aristóteles postula que:

“A persuasão é conseguida pelo embate pessoal do orador quando o discurso é tão bem falado que nos faz pensar que é crível. Acreditamos mais completa e facilmente em homens bons do que em outros: isto é geralmente verdade para qualquer que seja a questão, e absolutamente verdade quando a exatidão da certeza é impossível e as opiniões são divididas. Este tipo de persuasão, como as outras, poderia ser adquirida pelo que o orador diz, não pelo que as pessoas pensam de seu caráter antes que ele comece a falar ” (ARISTÓTELES, 1932, 1.2.1356a4-6).

Para Aristóteles, o *ethos* é estabelecido durante o discurso quando o orador apresenta-se como detentor de uma sabedoria prática (*phronesis*), de um caráter moral bom (*arête*) e com interesse e simpatia para com a audiência (*eunoia*) e assim a ação comunicativa torna-se necessariamente persuasiva. O *ethos* é mais do que somente a reputação do orador, antes ou depois de sua fala, mas sim deriva das escolhas do orador no ato da oratória. Além disso, depende da aparência de credibilidade ou do caráter de quem fala e do que a audiência pensa sobre o caráter do orador. Percebe-se, então, que *ethos* está vinculado a credibilidade, confiança e coerência (FROBISH, 2003; KERANEN, 2004).

No léxico grego, no entanto, pode-se encontrar como significado mais concreto do termo *ethos* o “lugar habitual de reunião”, claramente vinculado à imagem da polis grega com as pessoas reunidas em lugares públicos, trocando experiências, idéias e tomando decisões (FROBISH, 2003). Assim é na outra obra onde Aristóteles apresenta e utiliza o termo, a *Ética a Nicômaco*:

“Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*éthiké*) por uma pequena modificação da palavra *éthos* (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza” (ARISTÓTELES, 1973, 2.1.1103a14/1103b27).

Neste sentido, Bailly (1950), atribui a *éthos* (????) duas significações principais: a) estada habitual, lugar familiar, residência. Referindo-se a animais como em toca de leões (Heródoto), estábulo de porcos (Odisséia) ou ninho de pássaros (Antologia Palatina); ou falando de homens e povos, como em Hesíodo (Os Trabalhos e os Dias) ou em Eurípides (Helena); ou ainda às residências do Sol (levante e poente) em Heródoto ou pomar (lugar plantado de árvores) em Callistrato; b) caráter habitual, de onde. Como referência a costumes e usos, como em Hesíodo (Os trabalhos e dos Dias) ou em Heródoto. Como referência a maneira de ser ou hábitos de uma pessoa, caráter, como em Píndaro (Olímpicos), Ésquilo (Prometeu), Sófocles (Ajax), Platão (República) ou disposição da alma, do espírito em Demóstenes e também usado como adjetivo como em Platão (Fedro – doce de caráter) ou Aristóteles (História dos Animais – fraco de caráter). Ou, por extensão, referindo-se a hábitos como em Hesíodo (Teogonia), Platão (As Leis) ou falando de animais como em Ésquilo (Agamêmnon), Eurípides (Hipólito) ou Aristóteles (História dos Animais).

Assim, o caminho semântico parece ir do lugar habitual, para os costumes e hábitos, chegando finalmente no caráter. Em Ferreira (1999) são identificadas três significações para *ethos* (grafado como etos)

“modo de ser, temperamento ou disposição interior, de natureza emocional ou moral; o espírito que anima uma coletividade, instituição, etc.; (em sociologia e antropologia) aquilo que é característico e predominante nas atitudes e sentimentos dos indivíduos de um povo, grupo ou comunidade, e que marca suas realizações ou manifestações culturais”.

Assim, neste trabalho *ethos* é tomado como o conjunto de características que determinam a forma de ser de uma coletividade, uma comunidade, seu lugar familiar, sua forma habitual, sua ética e sua capacidade de coerência e credibilidade nas relações entre os sujeitos e destes com o entorno. E, para uma compreensão do que seja o *ethos* local será usado como modelo teórico de descrição e análise de dados um conjunto de três categorias relativas à comunidade: comunidade de vida e comunidade de sentido (BERGER e LUCKMAN, 1985) e comunidade de destino (BOSI, 1987; TASSARA e RABINOVICH, 2001)

O mundo da vida cotidiana é tomado como uma realidade certa, interpretada pelos sujeitos de uma sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem às suas vidas, na medida

em que forma um mundo coerente. É um mundo que se origina no pensamento e na ação dos seres humanos, sendo afirmado como real por eles, é a realidade por excelência. A vida cotidiana é experimentada no estado de total vigília e é apreendida como uma realidade ordenada, objetivada, onde a linguagem marca as coordenadas da vida na sociedade e a preenche de objetos dotados de significação. É também um mundo intersubjetivo, de compartilhamento com outros seres humanos, estruturado espacial e temporalmente e, enquanto as rotinas de vida diária acontecerem sem interrupções, serão apreendidas como não-problemáticas (BERGER E LUCKMAN, 1985). Assim, buscando compreender a construção desta realidade e da intersubjetividade e sociabilidade inerentes à ela quando são compartilhados o território, a experiência e a sobrevivência cotidianas busca-se estabelecer a comunidade de vida, a partir da descrição do contexto cotidiano, dos ritmos da vida, das rotinas, dos compartilhamentos comuns à coletividade em questão.

Além disso, os seres humanos são capazes de objetivações, isto é, produtos da atividade humana que são disponíveis como elementos de um mundo comum, compartilhados pelos sujeitos. A realidade da vida cotidiana é possível por conta delas e as relações intersubjetivas constantemente lançam mão destas objetivações. E a significação, ou a produção humana de sinais é um caso importante de objetivação. A linguagem é um dos mais importantes sistemas de sinais da sociedade humana e as objetivações comuns da vida cotidiana são mantidas primordialmente pela significação lingüística. A linguagem transforma significados subjetivos em condições objetivas e continuamente alcançáveis e compartilháveis intra e inter sujeitos e, desta forma, torna possível a tipificação das experiências cotidianas, dotado-as de sentido. Além disso, com a linguagem é possível transcender a experiência da realidade cotidiana em suas dimensões espaciais, temporais e sociais, ou seja, uma grande quantidade de experiências e significações podem ser atualizadas pela linguagem. A maneira lingüística que possibilita esta transcendência é chamada de linguagem simbólica e a religião, filosofia arte e ciência são os sistemas de símbolos historicamente mais importantes. Assim, o cotidiano é constantemente permeado por sinais e símbolos que, junto com a linguagem simbólica são

componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. Assim, os universos simbólicos são construídos por meio de objetivações sociais, são produtos sociais e históricos. Desta forma, oferecem a ordem necessária para a apreensão subjetiva da experiência biográfica, ordenando suas diferentes fases como também ordena a história, localizando todos os acontecimentos coletivos numa unidade coerente e que inclui passado, presente e futuro (BERGER e LUCKMAN, 1985). E, como afirma Carvalho (1990, p.89) “o imaginário social, para se sedimentar, requer uma comunidade de sentido.” Para que símbolos, alegorias e mitos sejam bem sucedidos é necessário o terreno social e cultural onde possam se alimentar. Assim, buscando compreender as objetivações, significados, símbolos e sinais compartilhados e as conexões entre passado e presente nas ações coletivas e, portanto, políticas, busca-se a caracterização da comunidade de sentido.

Bosi (1987, p.2) utiliza o termo comunidade de destino para expressar uma necessidade metodológica de relação profunda entre pesquisador e pesquisado, onde “é preciso que se forme uma comunidade de destino para que se alcance uma compreensão plena de uma dada condição humana”. O presente trabalho, no entanto, extrapola o uso do termo na busca de compreender a possibilidade de compartilhamento de uma condição realmente coletiva e suas implicações na construção de um futuro comum, circunscrita nos contextos imaginário e utópico da vida cotidiana.

Tabela 1: Relação entre o *ethos* e as três categorias de análise, indicando-se conteúdo e abordagem metodológica.

CATEGORIAS DE ANÁLISE	
E T H O S	COMUNIDADE DE VIDA
	Condições materiais e sociais, relações pessoais Contexto geográfico e histórico do Mapiá, Pauini e Boca do Acre Descrição da vida cotidiana familiar e social
	COMUNIDADE DE SENTIDO
	Universo simbólico coletivo, messianismo, “o povo escolhido” Missão Mapiá/Céu da Amazônia Descrição da vida administrativa e política, ações e decisões dos sujeitos coletivos (PDC/FLONA)
	COMUNIDADE DE DESTINO
	Utopia e imaginário Crenças e estórias Entrevistas sobre mitos da criação

Como mostra a Tabela 1, entende-se que a partir da contextualização geopolítica e histórica e da descrição e análise do que seja viver/ser/pertencer à comunidade local, através da imersão da

pesquisadora no campo e, portanto, de uma perspectiva interna, seja possível compreender o quanto o elo formado entre as comunidades de vida, sentido e destino é adequado para apreender o *ethos* local e, a partir daí, estabelecer quais as proximidades/distanciamentos entre este *ethos*, a hegemonia e a utopia da resistência.

Para tanto, foram escolhidas cinco formas de coleta de dados: 1) imersão da pesquisadora na vida e no cotidiano da comunidade por três anos; 2) atuação da pesquisadora como agente comunitária ativa, exercendo funções em áreas sociais diferentes em cada um dos três anos de convivência: educação (professora da escola), saúde (voluntária da Casa de Saúde) e administração pública (coordenadora geral, gestora financeira e agente comunitária no processo de mobilização social do Plano de Desenvolvimento Comunitário (PDC); 3) utilização de duas entrevistas gravadas em atividades coletivas e uma entrevista individual gravada com personagem histórico da comunidade, realizadas pela Rádio Jagube; 4) realização de entrevistas semi-estruturadas pela pesquisadora com 13 moradores; 5) análise de hinos escolhidos pela pesquisadora dos Hinários do Pd. Sebastião e do Pd. Alfredo; 6) registro de eventos comunitários e individuais através de fotos tiradas pela pesquisadora e por moradores.

Especificamente para a realização das entrevistas com os moradores, escolheu-se como tema de abordagem os mitos de criação ou mitos de origem (quem fez o mundo, como surgiu a vida, a terra, o universo). Esse tipo de abordagem está baseado em Geertz (1989) e já foi utilizado por Tassara (2000). A participação dos sujeitos foi voluntária e as formas de veiculação das identidades e informações obtidas foram acordadas entre entrevistados e pesquisadora, através do consentimento verbal informado individual. Tendo em vista a sociodiversidade existentes na comunidade, para efeitos de análise fez-se necessário categorizar os sujeitos a serem entrevistados, surgindo os seguintes conjuntos: **1) Família Matriz:** membros da família do Padrinho Sebastião; **2) Fundadores:** famílias conterrâneas à fundação do Céu do Mapiá; **3) Nortistas:** famílias que foram sendo agregadas no

processo de formação da Vila com origem no Norte ou Nordeste do Brasil; **4) Sulistas:** famílias com origem em outras regiões brasileiras; **5) Estrangeiros:** não-brasileiros residentes da Vila.

Foram escolhidos como sujeitos da pesquisa pessoas que moram há pelo menos cinco anos no Céu do Mapiá, que já estabeleceram vínculos significativos com o lugar e que criaram vínculos de amizade com a pesquisadora. Além disso, a complexidade social da Vila exigiu a inclusão da variável geracional na coleta de dados, ou seja, para compreender-se a dinâmica local foram ouvidas as três gerações existentes em cada uma das cinco categorias, a semelhança do trabalho de Tassara, Rabinovich et alli (2001). Isto estabelece uma matriz de 5 por 3, com 15 entrevistas, sendo possível identificar os sujeitos por sua categoria de origem e sua geração, como mostra a Tabela 2.

Tabela 2: Identificação das entrevistas entre categorias de sujeitos e gerações.

CATEGORIA DE SUJEITOS	GERAÇÕES		
	1ª	2ª	3ª
Família matriz	M1	M2	M3
Fundadores	F1	F2	F3
Nortistas	N1	N2	N3
Sulistas	S1	S2	S3
Estrangeiros	E1	E2	E3

Para poder identificar se há resistência ou não à hegemonia Ocidental no *ethos* mapiense, pretende-se compreender o que buscam sujeitos de matizes tão diferenciadas que se propõem intencionalmente a coexistir na Floresta Amazônica com um discurso religioso e de sustentabilidade ecológica, como ocorre, como se transforma esta busca e em função do quê, tanto no que diz respeito ao compartilhamento da vida cotidiana e do território histórico geográfico, quanto ao compartilhamento do sentido que a vida pode ter e do possível processo coletivo e solidário de construção de um destino futuro comum.

Tem-se por hipótese que esta busca é dinâmica e está em processo, e que se diferenciará intergrupos, ou seja, de acordo com o grupo em que os sujeitos se localizam e dependendo da geração a que pertence, será possível identificar nos sujeitos diferenças em suas buscas e no compartilhamento da vida cotidiana. Por conseguinte, será possível também identificar diferenças intergrupos na relação com o *ethos* local e diferenças no relacionamento deste *ethos* com a investida hegemônica. Esta

hipótese será demonstrada na medida em que se puder relacionar as falas às ações estratégicas presente e ao possível destino coletivo dado às ações comunicativa e estratégica dos sujeitos daquela e naquela comunidade.

A partir do tratamento dos dados à luz da hipótese apresentada, entende-se que a contribuição deste estudo está no esclarecimento de como se manifesta, através da explicitação de argumentos, uma comunidade de vida, de sentido e de destino; está em explicitar os conteúdos, os elementos semânticos que compõem as vidas, os sentidos e os destinos e se são, estes conteúdos, de fato compartilhados pela comunidade.

3. CONTEXTOS DA PESQUISA

3.1. O BRASIL E A AMAZÔNIA

O Brasil, embora não fuja nem ofereça grande resistência à configuração mundial contemporânea, ocupa certa posição de interesse, não só pelas evidentes características geográficas, ecológicas e econômicas, como também por sua constituição histórica e seu potencial transformador.

Do ponto de vista de sua formação, o povo brasileiro surge “do caldeamento” entre o invasor português e o índio silvícola e campineiro e posteriormente com o negro africano. No encontro entre os dois primeiros elementos na costa brasileira, defrontaram-se a selvageria e a civilização. Como afirma Ribeiro (1995, p.19):

“Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente” (...) “Os recém-chegados eram gente prática, experimentada, sofrida, ciente de suas culpas oriundas do pecado de Adão, predispostos à virtude, com clara noção dos horrores do pecado e da perdição eterna. Os índios nada sabiam disso. Eram, a seu modo, inocentes, confiantes, sem qualquer concepção vicária, mas com claro sentimento de honra, glória e generosidade, e capacitados, como gente alguma jamais o foi, para a convivência solidária.”

Para os europeus, as praias brasileiras e seus habitantes foram vistos como pertencentes ao Éden bíblico; para os índios o acontecimento foi incluído na visão mítica do mundo e inicialmente bem aceita. Com o tempo, a negação e destruição das bases sociais da vida indígena e o cativoiro dissiparam a aceitação inicial e a “cristandade surgia a seus olhos como o mundo do pecado, das enfermidades dolorosas e mortais, da covardia, que se adonava do mundo índio, tudo conspurcando, tudo apodrecendo” (RIBEIRO, 1995, p.44/43, p.45). Além disso, o encontro desencadeou “uma guerra biológica implacável”. De um lado, povos peneirados por pestes para as quais já tinham resistência. Do outro lado, povos sadios e indefesos morrendo aos montes. “Assim é que a civilização se impõe, primeiro, como uma epidemia de pestes mortais. Depois, pela dizimação através de guerras de extermínio e da escravidão” (RIBEIRO, 1995, p.47).

Do ponto de vista político-econômico, desde o início de seu processo colonizador, o país nasce para servir à metrópole européia com produtos tropicais e alimentos (pau-brasil, açúcar, tabaco,

algodão e café), metais (ouro, prata e diamantes) e mão de obra baratos. Assim, a ocupação do Brasil foi um dos episódios do processo de expansão marítima das empresas comerciais européias, formando-se a partir da articulação histórica ao sistema colonial do capitalismo mercantil, transformando-se numa das mais antigas periferias do capitalismo como colônia de exploração (BECKER, 2001; CHAUÍ, 2001). Além disso, o uso predatório dos recursos naturais e seus ciclos econômicos devastadores, além de causarem graves danos ao meio ambiente não promoveram formas sustentáveis para a superação das contradições econômicas, sociais e ambientais da Colônia. O ciclo do pau-brasil, primeiro produto de exportação brasileiro, rapidamente causa a escassez da espécie pela extração descontrolada; o ciclo da cana de açúcar converte grandes áreas florestadas em áreas de cultivo e lenha, resultando em forte pressão de desmatamento em torno das áreas férteis do litoral do Nordeste; os ciclos do gado e do ouro, embora tenham sido relevantes para a integração dos espaços interioranos na constituição territorial atual, também geraram forte pressão antrópica na vegetação nativa do Sudeste e Centro-Oeste. A ampliação das pastagens funcionava (e ainda funciona) com a queima de áreas de floresta e as técnicas de garimpagem exigiam madeira, lenha e outros recursos que também concorriam para o desmatamento (PRADO JR., 1971; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

Com a chegada da Corte Portuguesa no Brasil começaria um novo período. Como afirma Faoro (1992, p.10), "a modernização, no Brasil, encontra, na sua primeira versão histórica, a modernidade em maturação. As inovações de D.João recaíram sobre um país em transformação." Culminando com a emancipação política de Portugal, a passagem para a Independência manteve severo controle sobre a ascensão social e assim foi mantida a pirâmide sócio-econômica característica do país (FAORO, 1992).

A partir da proclamação da República e através do Governo Provisório, no último quartel do século XIX, surgem no país ventos de renovação através do pensamento científico europeu, "a ciência como salvação", promovida pela elite brasileira que visa o caminho do desenvolvimento pela

industrialização rápida. “O desenvolvimento do País se daria, portanto, pela via da ciência, cultivada nas academias militares, na Escola Politécnica e nas faculdades de Medicina” (FAORO, 1992, p.11). Exemplos como o aumento do movimento industrial do Rio de Janeiro (de 400 mil contos em 1888 para 1 milhão e 200 mil contos em 1890), a modernização médica pela vacina obrigatória e a modernização urbanística do Rio de Janeiro que expulsou a população pobre, mostram a não participação do povo nas mudanças, que apenas sofria com elas. Além disso, o ciclo do café, principal fonte de divisas do país trouxe, na esteira de sua ocupação, a acelerada perda de áreas de Mata Atlântica no Sudeste (FAORO, 1992; PRADO JR., 1971; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

Ainda segundo Faoro (1992), o período de consolidação da República assiste ao nascimento de uma indústria brasileira moderna, que mais tarde se aliará às classes altas, “num consórcio entre o burguês, o fazendeiro e o banqueiro. A essa conjunção de classes altas, conciliando-se a uma realidade patrimonialista e burocrática, somou-se a domesticação das classes subalternas no clientelismo” (FAORO, 1992, p.14), excluindo a classe média, operários e pobres do pacto social.

No período entre Guerras e após a 2ª. Guerra, as classes médias e a nascente burguesia industrial brasileira passam a deter a hegemonia no processo de decisões políticas do governo brasileiro numa relação de “dependência consentida” com os países capitalistas avançados. Pretende-se promover uma política de substituição de importações e um desenvolvimento atrelado ao desempenho da produção brasileira no mercado mundial. A promoção da indústria nacional, principalmente da indústria montadora automobilística monopolista, ocorre pela “transferência de setores (...) internacionais para o Brasil, em decorrência do baixo custo da mão-de-obra [porém], o setor agrário-exportador jamais perdeu força social e política” (CHAUÍ, 2001, p.36). O progresso, com o avanço das atividades agrárias e extrativistas seria determinado pela Natureza, ou “pela geografia e pela geologia, que levavam a uma especialização racional em que todas as atividades econômicas eram geradoras de lucro, utilidade e bem-estar.” (CHAUÍ, 2001, p.34) E a expansão destas atividades se daria através de uma versão modernizada dos latifúndios seculares. Essas grandes propriedades

privadas concentravam a maior e melhor parte das terras férteis e eram pouco empregadoras, resultando num mercado de trabalho sazonal, instável e restrito, que não atendia ao excedente de mão de obra no campo. Isto dificultava o acesso à terra e à propriedade dos pequenos agricultores, que eram obrigados ou a migrar para os centros urbanos ou para áreas florestais virgens, avançando principalmente sobre a Amazônia e contribuindo mais um vez para o constante desmatamento das terras brasileiras (SILVA, 2003; TAVARES, 2001; YOUNG e LUSTOSA, 2001).

No período da Guerra Fria, as relações das elites brasileiras com os grupos hegemônicos internacionais continuaram a ser de subordinação, caracterizando uma "dependência tolerada", onde "a força do capital industrial deveria levar a uma transformação ideológica na qual o desenvolvimento econômico apareceria como obra dos homens e deixaria para trás o país como dádiva de Deus e da Natureza". Trabalha-se com a idéia de "que o país possuía recursos próprios para o desenvolvimento e que a abundância da matéria-prima e de energia baratas vinha (...) [por conta] das riquezas naturais inesgotáveis" (CHAUI, 2001, p.40).

Durante o período de ditadura militar surge a chamada "ideologia geopolítica do Brasil Potência 2000, cujo expositor mais importante foi o general Golbery do Couto e Silva" (CHAUI, 2001, p.41) e transferiu para as forças armadas um "extravagante poder político" (Faoro, 1992, p.16). Esta ideologia foi construída com base "na vastidão do território, nas riquezas naturais e nas qualidades pacíficas, empreendedoras e ordeiras do povo." Assim, a ditadura determina para si as tarefas de integração, segurança e desenvolvimento nacionais, "nos moldes das nações democráticas ocidentais cristãs, isto é, capitalistas." (Chauí, 2001, p.41)

Com a transição para governos menos totalitário a partir da década de 1980 e apesar do movimento de relativa abertura política, as elites brasileiras ainda caracterizam-se por continuarem com uma relação de "dependência consentida" com o Primeiro Mundo e sustentando uma sociedade autoritária, "marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos" de forma que "a divisão social das

classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação una e indivisa." Esta naturalização e ocultação produzem e nutrem uma polarização "entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes" (CHAUI, 2001, p.92) O que é mantido por um Estado que age segundo os princípios de um "desenvolvimento dependente", condizente com o papel de país periférico, subordinado ao grande capital e aos grupos hegemônicos transnacionais.

Para Faoro (1992, p.17) as tentativas de modernização do país desenvolveram-se entre "saltos, espasmos e surtos, [deixando] na cauda, um cortejo de espectros e malogros (...) [como] os campos calcinados do café, (...) os subprodutos da favelização com a modernização urbana, a militarização política legada por 1937 e, em 1964⁵, o símbolo maior: o fantasma das usinas atômicas."

Apesar deste desenvolvimento dependente e aos tropeços, o Brasil não pode ser considerado um país pobre, mas um país injusto e desigual, com muitos pobres. Os elevados níveis de pobreza existentes são determinados não pela escassez de recursos, mas pela perversa desigualdade na distribuição da renda e das oportunidades de inclusão econômica e social (BARROS, HENRIQUES e MENDONÇA, 2001).

Para fins de análise desta situação, Barros, Henriques e Mendonça⁶ (2001, p.2) conceituam a pobreza como "situações de carência em que os indivíduos não conseguem manter um padrão mínimo de vida condizente com as referências socialmente estabelecidas em cada contexto histórico." Para efeitos de mensuração, são utilizadas as linhas de pobreza e de indigência. A linha de pobreza foi tomada em sua dimensão particular de insuficiência de renda, sendo definida como a situação de "famílias que vivem com renda familiar *per capita* inferior ao nível mínimo necessário para que possam satisfazer suas necessidades básicas", considerando-se alimentação, vestuário, habitação e transporte;

⁵ 1937 – Ditadura Getúlio Vargas; 1964 – Ditadura Militar.

⁶ Pesquisa realizada a partir da análise das Pesquisas Nacionais por Amostra de Domicílios (PNAD's) do IBGE.

“a linha de indigência refere-se à estrutura de custos de uma cesta alimentar, regionalmente definida, que contemple as necessidades de consumo calórico mínimo de um indivíduo.”

Assim, tem-se que em 1999, 14% da população brasileira (22 milhões) estavam abaixo da linha de indigência e 34% abaixo da linha de pobreza (53 milhões). Numa comparação entre a percentagem da renda apropriada pelos brasileiros, verifica-se na Tabela 1 que os 10% mais ricos apropriam-se de cerca de 50% do total da renda das famílias, enquanto os 50% mais pobres detém pouco mais de 10% da renda. E mais, o pequeno grupo dos 1% mais ricos concentra uma parcela da renda 1,9 pontos percentuais maior que a apropriada pelos 50% mais pobres. Quando comparada a renda familiar *per capita*, observa-se que em 1992 a renda dos 10% mais ricos (R\$1.053,09) era cerca de 20 vezes maior que a dos 10% mais pobres (R\$50,54); em 1999 esta diferença subiu para cerca de 22% (R\$1.511,67 e R\$68,32, respectivamente)⁷ (BARROS, HENRIQUES e MENDONÇA, 2001; BRAGA, 2003).

Tabela 1: Média da desigualdade de renda para o período de 1977 a 1999*.

	Percentagem de renda apropriada pelas pessoas		
	50% mais pobres	10% mais ricos	1% mais ricos
De 1977 a 1999	12,18	48,15	14,085

Fonte: Barros, Henriques e Mendonça, 2001, a partir de PNAD's anuais.

* Não há PNAD's para os anos de 1980, 1991, 1994

Na distribuição territorial de renda, observa-se a persistência das desigualdades. A partir da análise da renda *per capita* de 1998 por unidade da Federação, percebe-se que o estado de São Paulo concentra renda maior que R\$9 mil; os estados do Sul e o Rio de Janeiro concentram renda entre R\$6 mil e R\$9 mil; o Sudeste, Centro Oeste e o Amazonas entre R\$3 mil e R\$6 mil; e o Nordeste, Roraima e Acre, menos de R\$3 mil. A análise da distribuição inter-regional da renda, através da razão entre a renda familiar *per capita* dos 10% mais ricos e os 40% mais pobre de cada região, apresentada na Tabela 2, demonstra um aumento da concentração em todas as grandes regiões entre 1992 e 1999.

⁷ Fonte dos dados: Pesquisas Nacionais por Amostra de Domicílios (PNAD's) do IBGE entre 1977 e 1999.

Tabela 2: Renda média familiar *per capita*, em reais, dos 10% mais ricos e dos 40% mais pobres e a razão entre as médias, para as Regiões do Brasil, em 1992 e 1999.

	1992			1999		
	40% mais pobres	10% mais ricos	A/B	40% mais pobres	10% mais ricos	A/B
Norte*	42,66	790,14	18,52	58	1.097,30	18,92
Nordeste	27,47	605,55	22,05	39,45	900,36	22,82
Sudeste	71,70	1.227,26	17,12	96,55	1.784,08	18,48
Sul	65,49	1.112,41	16,99	86,27	1.571,63	18,22
Centro-Oeste	53,92	1.139,88	21,14	74,72	1.581,45	21,16

Fonte dos dados: Braga (2003), a partir de PNAD's 1992 e 1999.

Renda média das famílias com rendimento, expressa em salários mínimos de 1999.

*excluindo-se a população rural.

A região Nordeste foi a que apresentou maior disparidade de renda, mantendo-se em torno de 22% (diferença de 0,77 pontos percentuais entre 1992 e 1999), seguida pelo Centro-Oeste que variou em torno de 21% (diferença de 0,02). A região Norte é a terceira em disparidade, mantendo-se com cerca de 18% nos períodos analisados (diferença de 0,40). Já as regiões Sudeste e Sul, as mais desenvolvidas e que apresentaram a menor disparidade de renda em 1992 foram as que tiveram maior aumento das desigualdades, com aumentos de 1,36 e 1,23 pontos percentuais respectivamente (BRAGA, 2003).

A disparidade de renda reflete-se nas condições de vida, nas possibilidades de acesso aos bens materiais e não materiais disponíveis no tempo presente e nas possibilidades de locução nos processos decisórios que constroem o futuro local, regional e global. Neste sentido Barros, Henriques e Mendonça (2001) escolheram novos indicadores para avaliarem a situação de escassez de recursos na sociedade brasileira: a descrição das condições habitacionais das famílias brasileiras com renda domiciliar *per capita* média de aproximadamente R\$480 para as regiões Nordeste e Sudeste, justo as regiões nos dois extremos do espectro da pobreza. Esta renda corresponde a cerca de seis vezes o valor da linha de indigência e três vezes o valor da linha da pobreza.

No que se refere às condições habitacionais, a Tabela 3 mostra que nas regiões Nordeste e Sudeste (Nord/Sud) as condições básicas de abastecimento de água e coleta de lixo são acessíveis para boa parte da população.

Tabela 3: Comparação para as condições de habitação entre Nordeste/Sudeste(Nord/Sud), cidades amazonenses (Boca do Acre e Pauini) e a Vila Céu do Mapiá.

CONDIÇÕES DE HABITAÇÃO	NORD/SUD	BOCADO ACRE	PAUINI	MAPIÁ
	em %			
Abastecimento de água via rede geral	98,5	44,20	20,62	0
Esgoto sanitário via rede coletora de esgoto	84,8	1,35	1,12	0
Algum equipamento sanitário (casinha, fossa seca ou vaso)	SI*	62,85	40,88	58
Lixo coletado	96,3	38,47	14,78	3
Lixo com outros destinos (queimado/enterrado/jogado no mato)	SI	SI	SI	46
Calçada	87,1	SI	SI	0
Rua asfaltada	71,2	SI	SI	0

* Sem Informação

Fonte dos dados: Gerais- Pesquisa sobre Padrões de Vida (PPV) 1996/97 em Barros, Henriques e Mendonça (2001); Mapiá – levantamento socioeconômico de comunidades residentes em Florestas Tropicais (IBAMA,2000); Pauini e Boca do Acre – Censo Demográfico (IBGE, 2001)

O que não se observa para a Região Norte. Na comparação entre os dados gerais e os de Boca do Acre, Pauini e o Mapiá acentuam-se as diferenças. Boca do Acre, por conta de sua localização geográfica, possui melhores índices que as outras duas localidades, mas ainda fica abaixo da metade dos índices Nord/Sud.

A situação de assimetria é encontrada também quando se analisa a estrutura da distribuição de renda mundial. Pela posição relativa do Brasil no cenário internacional e perante o quadro interno, fica claro que este fenômeno não pode ser atribuído prioritariamente à escassez, absoluta ou relativa, de recursos. A partir da variável renda *per capita*, o Brasil está entre o terço mais rico dos países do mundo. Cerca de 64% dos países do mundo tem renda *per capita* inferior à nacional e 77% da população mundial vive em países com renda *per capita* também inferior. No entanto, quando comparado aos países industrializados, também não se pode dizer que o Brasil é um país rico, pois a renda do trabalho é cerca de $\frac{1}{3}$ da renda daqueles países; mas em comparação com outros países em desenvolvimento apresentaria, inicialmente, melhores condições de enfrentamento do problema. No entanto, em comparação com países com renda *per capita* semelhante à nacional, o grau de pobreza é significativamente superior no Brasil, com a população pobre representando cerca de 30% da

população total brasileira, contra menos de 10% nos países comparados⁸ (BARROS, HENRIQUES e MENDONÇA, 2001).

Esses dados revelam, então, a desigualdade, principalmente distributiva, como um dos fatores fundamentais na determinação das linhas de pobreza e indigência no Brasil. Um indicador utilizado pela literatura e por Barros, Henriques e Mendonça (2001) para medir o grau da desigualdade de renda em uma realidade específica é o Coeficiente de Gini⁹. No conjunto de 92 países com informações disponíveis, quatro países apresentam o maior grau de desigualdade: Guatemala (0,58), Brasil (0,59), África do Sul (0,62) e Malavi (0,63). Esta posição de sombria liderança brasileira é corroborada por outro indicador: a razão entre a renda média dos 10% mais ricos e a dos 40% mais pobres¹⁰. Para a grande maioria dos 50 países analisados essa medida revela-se inferior a 10 e somente para seis países o valor da razão é superior a 20 — Costa do Marfim (20,5), Quênia (21), Botsuana (23), Peru (24), Panamá (24) e Brasil, com o maior grau de desigualdade, tem o valor da razão de 28. O mesmo para a renda média dos 20% mais ricos e a dos 20% mais pobres. A maioria dos 45 países analisados apresentam o valor da razão inferior a 10 e em apenas cinco países essa razão é superior a 20 — Panamá (21), Lesoto (22), Guiné-Bissau (28), Guatemala (30) e Brasil com 33¹¹ (BARROS, HENRIQUES e MENDONÇA, 2001; BRAGA, 2003).

A realidade de extrema desigualdade da população brasileira precisa ser desmistificada e desnaturalizada. As situações de pobreza e indigência podem ser revertidas por ações políticas solidárias e emancipatórias e não podem ser atribuídas a escassez de recursos mas sim a perversa concentração de renda nas mãos de muito poucos. Esta desigualdade tem resistido a regimes militares, governos democráticos, laboratórios de política econômica e crises políticas, econômicas e internacionais e, embora seus valores surpreendam pela intensidade e estabilidade, políticas sociais e

⁸ A fonte dos dados de Barros, Henriques e Mendonça (2001) foi o Relatório de Desenvolvimento Humano (PNUD) de 1999.

⁹ Onde um valor igual a 0 (zero) representa igualdade total e um valor igual a 1 (um) desigualdade total (Braga, 2003).

¹⁰ Quanto menor for a razão entre as médias, mais equânime será a estrutura distributiva.

¹¹ A fonte dos dados no trabalho de Barros, Henriques e Mendonça (2001) foi o Banco Mundial e o PNUD de 1999.

estratégias adequadas que priorizem a redução da pobreza podem ser bem sucedidas, desde que endógenas, autônomas e efetivamente desejadas (BARROS, HENRIQUES e MENDONÇA, 2001, p.23). No entanto, o quadro contemporâneo de globalizações, mundializações, integrações, liberações, fundamentalismos e acirramentos podem indicar uma tendência ao agravamento da situação. E as mudanças político-econômicas não podem ser desprezadas.

Para Braga, (2003), três são as políticas econômicas governamentais: alocativa (garantir a alocação econômica mais eficaz dos recursos nacionais), distributiva (corrigir os efeitos da concentração, social e territorial, da renda e reduzir disparidades sociais e regionais) e estabilizadora (políticas fiscal e monetária para garantir o equilíbrio das grandes variáveis macroeconômicas — câmbio, preços, emprego, taxa de juros, balanço de pagamentos, etc). Com a expansão da política neoliberal, as funções do estado têm tendido para um retraimento das políticas alocativas e distributivas, que passam a ser objeto das leis de mercado, e para uma ampliação da política estabilizadora. E é isso que se observa na política econômica brasileira: o enfoque da intervenção estatal passa para as funções-meio — estabilização fiscal e monetária, diferentemente do período nacional-desenvolvimentista, quando o Estado determinava as funções-fim — crescimento e distribuição de renda.

É possível observar esse processo na análise dos Orçamentos Gerais da União realizada por Braga (2003). Em 1995 os percentuais de despesas da área social e da área administrativa eram praticamente equivalentes — 43,3% e 45,8%, respectivamente e as despesas na área econômica era de 10,7%. Em 1999, os gastos na área social caíram para 22,5% e na área econômica para 7,3%; as despesas da área administrativa subiram para 70,07%, onde se concentram as atividades ligadas à função estabilizadora, com os encargos das dívidas interna e externa. Além disso, a mesma análise dos orçamentos também permite detectar o esvaziamento da política regional. Entre 1984 e 1989, a média da despesa com a função desenvolvimento regional oscilou em torno de 14% do orçamento, chegando a picos de 18,5% e 18,1% em 1985 e 1989, respectivamente; de 1990 a 1999, a média da

despesa ficou em torno de 6%, com picos negativos de 4,7% e 4,4% em 1990 e 1999, respectivamente.

A entrada tardia do Brasil no período neoliberal, sendo um dos últimos países a aderir às políticas do Consenso de Washington, não o liberou das agruras do modelo. Tudo foi feito: abertura comercial, liberalização das contas de capital; desregulamentação dos sistemas financeiros domésticos, reforma do Estado, privatização das empresas, abandono das políticas estatais intervencionistas. E os resultados foram desastrosos: sem crescimento, sem emprego, agravamento da situação cambial, fiscal e financeira, uma economia desnacionalizada e grande onda privatizadora — energia e telecomunicação ficaram com as grandes companhias européias num “novo Tratado de Tordesilhas que vai de Portugal e Espanha à França Austral” (TAVARES, 2001, p.13); o controle sobre recursos naturais, petroquímica, papel-celulose e propaganda ficaram para as empresas americanas. Assim, a modernidade, que envolveria toda a sociedade pela ampliação de todas as classes e revitalização dos papéis sociais, foi substituída por uma modernização determinada pelas mãos de grupos e setores dirigentes e dominantes que se autoprivilegiam, moldando o país, pela ideologia e/ou coação, a uma ação fundamentalmente política mas economicamente orientada (FAORO 1992; MENEZES E FONSECA, 2003; TAVARES, 2001).

Assim, é possível afirmar que, não só a pobreza e indigência no Brasil têm origem na concentração e má distribuição de renda e de oportunidades de inclusão, como também a partir da entrada do Brasil no mundo globalizado as políticas sociais e nacionais liberais vêm agravando a situação. “O que estamos vendo é [o] fortalecimento [do Estado] para atender os reclames da finança e de outros grandes interesses internacionais, em detrimento dos cuidados com as populações...” (SANTOS, 2000, p.19). Além disso,

“nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos, (...) [evoluiu] de situações em que a perversidade se manifesta de forma isolada para uma situação na qual se instala um sistema de perversidade, que, ao mesmo tempo é resultado e causa da legitimação do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, consagrando afinal, o fim da ética e o fim da política” (SANTOS, 2000, p. 55-56)

Percebe-se, então que, a princípio, o Estado brasileiro, como peça da engrenagem capitalista, vem adequando-se à orientação hegemônica no gerenciamento da nação e de seus recursos naturais. Porém, mesmo sob essas condições, o Brasil pode ser considerado fonte de possibilidades de resistência e de forças anti-sistemáticas e, portanto, transformadoras. E isto por conta das “características peculiares da formação do povo brasileiro, a miscigenação e o choque cultural (...) lavada no sangue negro e índio, [o que] possibilitou a vivência de um quadro de complexidade e riqueza cultural muito específicas” e que permitiriam uma “nova visão da mundialização.” (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.306) A imensa diversidade cultural, social, religiosa, étnica e ecológica, tratada de forma autoritária por uns, indiferente por outros ou criativamente por muito poucos, cria um campo de forças e um contexto social onde pessoas sobrevivem e inventam suas vidas, constituindo-se penosamente em sujeitos históricos e atores sociais de suas biografias. Junte-se a isto a extensão continental do país e da Região Amazônica, que inscrevem o Brasil na agenda política contemporânea numa posição estratégica na economia capitalista globalizada e no mundo em caos ambiental.

A Amazônia sul-americana ocupa cerca de 7.800.000km² entre Brasil, Bolívia, Peru, Colômbia Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa e abriga uma das últimas extensões contínuas de floresta tropical úmida da Terra. Equivale a $\frac{1}{20}$ da superfície terrestre e a $\frac{2}{5}$ da América do Sul. A Amazônia Legal Brasileira corresponde a quase 64% deste total, e a quase 60% do território nacional, com superfície de aproximadamente 5 milhões de km², representando 78% da cobertura vegetal do país. Abrange oito estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão e é constituída de 75% de florestas, 19% de cerrados e campos naturais e 1% de lagos interiores e corpos d'água. Estima-se a existência de cerca de 60.000 espécies de plantas, 2,5 milhões de espécies de artrópodes, 3.000 espécies de peixes, 300 de mamíferos e ampla diversidade de substrato geológico, solos e climas. O Rio Amazonas com 6.500km de extensão é responsável por

20% de toda água doce despejada anualmente nos oceanos e junto com mais doze rios¹² forma a bacia amazônica, a maior bacia hidrográfica do mundo, com uma drenagem de 5,8 milhões de km², sendo que 3,9 milhões no Brasil (ALBAGLI, 2001; ARIMA e VERÍSSIMO, 2002; BRASIL, 2001; GODOY, 2004). Além disso, a Amazônia possui uma pluralidade social única, formada por povos indígenas de várias nações, comunidades ribeirinhas, extrativistas e imigrantes, cada um com estilo e cultura próprios. Há ainda interesses diversos que motivam grupos também diversos a intervirem na região: populações tradicionais extrativistas, ong's, movimentos sociais e religiosos, sindicatos, políticos, militares, empresários da agropecuária, da madeira e da exploração de minérios, instituições municipais, estaduais e federais, cientistas (GODOY, 2004).

Neste contexto, a região desfruta da condição de área geopoliticamente estratégica por conta de suas dimensões continentais, vastas riquezas naturais, florestais e minerais; "megadiversidade" em número de espécies e em níveis de endemismo¹³ fundamentais para o equilíbrio ecológico do planeta; disponibilidade de recursos biogenéticos e potencial biotecnológico; potencial de recursos energéticos (gás, petróleo, energia elétrica); fertilidade do cerrado para exploração agropecuária; acervo de conhecimentos tradicionais das populações locais que permitem o acesso à Natureza e às aplicações da biodiversidade; por ser considerada reserva de valor futuro ou banco de informações genéticas, químicas e ecológicas. Assim, no que se refere aos desafios e impasses em torno da conservação, do uso sustentável da biodiversidade e da soberania nacional, a Amazônia constitui um cenário territorial estratégico, um campo de ação avançada dos conflitos e soluções possíveis, através da articulação local, regional, nacional e global (ALBAGLI, 2001; MOURA e MOREIRA, 2001). Desta forma,

"poucos países no mundo têm tanta responsabilidade com a preservação das biodiversidades regionais quanto o Brasil. Por termos herdado grandes espaços físicos e ecológicos, de máxima riqueza em matéria de diversidade biológica, além do fato de termos podido manter, praticamente intactas, até a década de 60, nossas grandes florestas tropicais úmidas do Norte do país, temos o privilégio e o peso de uma herança que ultrapassa o nível de percepção de nossas elites políticas e dos tecnocratas." (AB'SÁBER, 1996, p.146)

¹² Rios Solimões, Negro, Xingu, Tapajós, Jurema, Madeira, Purus, Branco, Juruá, Trombetas, Uatumã, Mamoré (NOSSO AMBIENTE, 2001)

¹³ Espécies presentes apenas ou quase somente em determinados locais. (ALBAGLI, 2001)

Historicamente o espaço amazônico foi considerado extremamente atraente ao mesmo tempo que relativamente inacessível. Inicialmente e por muito tempo, as características sócio-culturais da região foram muito estáveis: uma imensa área com populações rarefeitas vivendo às margens dos grandes rios e igarapés, praticando a produção extrativa, principalmente da borracha, e agricultura de subsistência, ligadas ao mercado através da rede espoliativa do aviamento, com um capitalismo local de tipo mercantil pouco preparado tecnicamente (CUNHA, 1994; BECKER, 1990; SANTOS, 1992).

Houve, no Brasil, dois ciclos econômicos realmente significativos da borracha. O primeiro, ao final do século XIX ocorrido no Acre, foi provocado pelo início da demanda do mundo industrializado pela borracha. Os empresários seringalistas apropriaram-se de grandes áreas de Floresta Amazônica e estabeleceram um sistema de semi-escravidão capitalista obrigando grande parte da população indígena a trabalhar na extração do látex da seringa (*Hevea brasiliensis*) e na construção de estradas. Como os índios não se adaptaram, a saída encontrada foi a importação de trabalhadores nordestinos, financiada pelas casas-aviadoras de Belém e Manaus num contingente entre 25 a 50 mil pessoas. Esses trabalhadores eram absorvidos pelos seringais e caíam na dependência econômica dos seringalistas. Este surto da borracha que fez enriquecer as cidades de Manaus e Belém terminou com a produção inglesa na Malásia, iniciada em 1876 (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2004; PRADO JR, 1971).

O segundo ciclo da borracha ocorreu durante a 2ª Guerra Mundial, quando os japoneses ocuparam as plantações da Malásia e os Países Aliados precisaram encontrar outra fonte. Como parte da política pública para a Amazônia, ocorre a segunda onda de imigração do Nordeste impulsionada através de incentivos de trabalho e salários na extração do látex. Eram os chamados soldados da borracha: os homens sujeitos ao serviço militar tinham que escolher entre lutar na guerra ou trabalhar nos seringais (PRADO JR., 1971, HOBBSAWN, 1997). Como conta Manoel Corrente da Silva:

“O governo tava dando passagem pro povo ir para o Amazonas. Quem não quisesse, ia pra guerra. Na viagem que eu vim desde o Ceará até Manaus, fomos seguidos por um submarino alemão. Quase a gente foi para o fundo. Em Manaus peguemos um chatão para Boca do Acre. Peguemos outra chatinha para Sena Madureira. Aí fomos para Bragança por terra, 18 horas a pé na lama e no escuro, como fome. Aí a coisa começou a ficar séria. Chegamos no seringal e não tinha nada. Trabalhei cinco dias, três sem comer” (CÉU DO MAPIÁ, p.15, 2003).

Inseridos num sistema capitalista primitivo, tanto os primeiros seringueiros quanto os soldados da borracha já tinham dívidas antes mesmo de começar a trabalhar. Primeiro porque os patrões detinham o controle total sobre o acesso à terra, à produção e ao comércio. Cada seringal era constituído por várias colocações, unidade social, econômica, espacial e de exploração da floresta onde se localizam as casas de um ou mais grupos familiares, o terreiro e a zona da floresta onde ficam o roçado, as estradas de seringa¹⁴ e a área de caça e coleta. Em segundo lugar, o patrão dominava o abastecimento do seringal através do barracão, lugar de estocagem de bens de consumo como óleo, sal, querosene, tecido, munição, remédios entre outros equipamentos e alimentos, de onde o seringueiro era obrigado a comprar. Uma safra de produção era o prazo para o pagamento das dívidas, efetuado em quilos de borracha. Esse tipo de transação ficou conhecido como sistema de aviamento e sua consolidação acontece quando a economia amazônica – com uma base de recursos naturais ampla e de difícil acesso que sofre com o atraso nas técnicas de produção e a ausência de sistema monetário no ciclo do trabalho e possui crédito fornecido ao sistema extrativista por lideranças mercantis locais – entra em contato com o emergente capitalismo industrial europeu. No processo do aviamento, o aviador de nível mais baixo fornecia ao extrativista certa quantidade de bens de consumo e instrumentos de trabalho; em pagamento recebia a produção extrativa. Os preços e valores eram fixados pelo aviador, sempre acrescidos de juros, garantindo apreciável margem de ganhos. Esse aviador, no entanto, era aviado por outro e também pagava juros altos. No fim da cadeia encontravam-se as firmas exportadoras, principais beneficiárias do processo de acumulação primitiva, onde o seringueiro era explorado até sua tolerância física e o excedente da produção era apropriado pela rede de aviadores e/ou pelo governo (ARAÚJO, 2004; FRANCO e CONCEIÇÃO, 2004; VICENTINI, 2004).

¹⁴ caminhos abertos na mata que acompanham a disposição das seringueiras nativas e percorridos pelos seringueiros no trabalho de extração do látex. Uma estrada tem em média 120 seringueiras e poderá ocupar uma área de até 500 ha. Nas primeiras horas da madrugada o seringueiro faz a cisura na casca da árvore encaixando a tigela para recolher o látex; ao final do dia faz a colha, reunindo o conteúdo das tigelas em um só recipiente que, levado para casa inicia a fase de beneficiamento artesanal (FRANCO e CONCEIÇÃO, 2004)

Com a falência dos seringalistas brasileiros ao final da guerra, por conta da retomada na produção mundial e da crise no mercado internacional da borracha, os seringueiros ficaram entregues a própria sorte e às oscilações do produto no mercado, sobrevivendo da agricultura de subsistência, da caça e do cultivo e venda da borracha por preços baixos. O Brasil nunca mais ocupou posição de destaque neste mercado internacional, conferindo à Amazônia algumas décadas de esquecimento à margem da história, considerada “uma região uniforme e monótona, pouco compartimentada e desprovida de diversidade fisiográfica e ecológica (...) um espaço sem gente e sem história, passível de qualquer manipulação por meio de planejamentos feitos a distância, ou sujeito a propostas de obras faraônicas, vinculadas a um muito falso conceito de desenvolvimento” (AB’SÁBER, 1996, p.132; PRADO JR., 1971)

É somente a partir da formação do moderno aparelho de Estado que o processo de ocupação do território amazônico se acelera e torna-se contínuo. A fase inicial do planejamento regional (1930-1960) corresponde ao Estado Novo de Getúlio Vargas, que pretendeu o avanço da industrialização e a unificação do mercado nacional. O governo de Juscelino Kubitchek (1958) inicia a construção das rodovias Belém-Brasília e Brasília-Acre, acentuando a migração que faz crescer a população amazônica de 1 milhão em 1950 para 5 milhões em 1960 (BECKER, 2001).

Porém, a estratégia de planejamento regional torna-se realmente efetiva entre 1966 e 1985, quando o Estado inicia o já citado projeto geopolítico Brasil Potência 2000 (CHAUÍ, 2001, p.41). Para este projeto a ocupação da Amazônia é estratégica por várias razões: como solução para as tensões sociais provocadas pela mecanização da agricultura e expulsão dos pequenos agricultores do campo, como forma de detectar e impedir focos revolucionários e como forma de garantir a soberania e influência brasileira na região. Para tanto, na década de 1960 foram criados o Banco da Amazônia (BASA), a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e a Zona Franca de Manaus. As estratégias de apropriação física e controle do território foram: implantação de redes de integração espacial (redes rodoviária, urbana, hidroelétrica e de telecomunicações); determinação de subsídios ao

fluxo de capital; indução de fluxos migratórios; superposição de territórios federais sobre os estaduais, com a criação da Amazônia Legal e a apropriação de terras na faixa de 100km de ambos os lados das rodovias federais e ampliação da ação militar na área. Após 1974 acontece a criação da Poloamazônia, com quinze pólos de desenvolvimento especializados em determinadas atividades de produção para canalizar investimentos estatais e privados. Além disso, em conjunto com as ações de expansão da infra-estrutura, nas décadas de 1970/80 foi aplicada uma política de incentivos fiscais para a região o que, a princípio, explicava a expansão da fronteira agropecuária e o desflorestamento (BECKER, 2001; GODOY, 2004).

Este modelo nacional-desenvolvimentista, baseado em grandes projetos industriais e em recursos naturais extensivos caracteriza-se pela “escala gigante, o isolamento e dissociação das forças locais, a conexão com sistemas econômicos globais, a implantação da ferrovia para exportação da produção, a presença de núcleos espontâneos ao lado de núcleos planejados, expressando a segmentação da força de trabalho” (BECKER, 2001, p.140) Essas características, no entanto, mais do que desenvolver, acabaram provocando a desestruturação local, desencadeando problemas ambientais, provocando perversa exclusão social da população local e intensa atração de imigrantes.

“Os privilégios atribuídos aos grandes grupos e a violência da implantação acelerada da malha tecno-política, que tratou o espaço como isotrópico e homogêneo, com profundo desrespeito pelas diferenças sociais e ecológicas, teve efeitos extremamente perversos nas áreas onde foi implantada, destruindo, inclusive, gêneros de vida e saberes locais historicamente construídos” (BECKER, 2001, p.141).

A partir dos anos 1980, com a crise financeira do Estado brasileiro e a adoção de políticas neoliberais, abandona-se o modelo nacional desenvolvimentista e a ocupação da região Norte passa a ser regida fundamentalmente pela lógica do mercado, com a retirada do crédito subsidiado para a agropecuária e a redução dos incentivos fiscais promovidos pela SUDAM na década de 1990. Desta forma, delineiam-se dois projetos opostos: o primeiro, ambientalista, propõe a formação de grandes corredores ecológicos que integrariam as Unidades de Conservação (UC's) já existentes; o segundo, governamental, propõe a implantação de grandes corredores de desenvolvimento. A existência de

políticas públicas paralelas e conflitantes expressam o embate de interesses econômicos e político-ideológicos divergentes para a região. Por outro lado surgem movimentos de resistência das populações à exploração da terra, simbolizados pelo Conselho Nacional dos Seringueiros. (BECKER, 2001).

Embora as políticas de incentivos fiscais e a expansão da infra-estrutura (estradas e energia) sejam drasticamente reduzidas, as taxas de desmatamento, que nas últimas três décadas foi estimado em 15%, sendo a maior parte no sul da bacia Amazônica e ao longo das margens das estradas construídas a partir da década de 1960, continuou crescendo principalmente por conta da exploração predatória da madeira, da pecuária extensiva e de assentamentos humanos. Nos últimos 20 anos, os índices de desflorestamento têm-se mantido elevados — 0,3% a 0,4% ao ano, tornando a Amazônia uma floresta urbanizada com 61% da população em 1996 vivendo em cidades que, embora sejam importantes mercados regionais, são um dos maiores problemas ambientais da região (ARIMA e VERÍSSIMO, 2002; BECKER, 2001; MOURA e MOREIRA, 2001).

Como mostra Ab'Sáber (1996, p.133), a ocupação promovida pelo Estado na Amazônia vem ocorrendo com “inteira ausência de previsão de impactos físicos, ecológicos, sociais e fundiários; fato que acarretou frentes múltiplas de devastação.” É possível afirmar-se, então, que

“ocorreram reconhecidos fracassos nas políticas agropecuárias. Fracassos na política indigenista. Incompetência e permissivismo na política das terras. Ausência total de criatividade na busca de modelos auto-sustentados e não predatórios de utilização econômica.(...) Além do que, por anos seguidos, ocorreu total desprezo pelo destino das populações tradicionais, dependentes da floresta e dos igarapés: índios, seringueiros, castanheiros, beiradeiros. A política hidroelétrica (...) acarretou enormes gastos, (...) baixo rendimento econômico e social em relação (...) ao entorno da construção (...) e sucessivas situações de conflito estabelecidas entre as obras, os homens regionais, os trabalhadores braçais, a apropriação de rodovias e a natureza.”

Até os anos 1980, o papel a ser cumprido pela Amazônia incluía políticas públicas centralizadoras e que visavam o desenvolvimento regional e a inserção do país no mercado internacional. Delegava-se para a Amazônia as funções estratégicas de segurança nacional e geração de divisas. A questão ambiental era inexistente e/ou secundária e acreditava-se que a região era berço de recursos naturais renováveis e inesgotáveis. A partir dos anos 1990, o contínuo avanço dos

empreendimentos agrícolas, industriais e de serviços, relativamente autônomo do governo federal e sob o comando do grande capital nacional e internacional, mantém altas as taxas de desmatamento. Por outro lado as pressões dos movimentos ecológicos começam a surtir efeito e inicia-se a ampliação da implantação de reservas extrativistas, sistemas agroflorestais, valorização da população indígena e das comunidades tradicionais (GODOY, 2004)

Uma análise mais detalhada das políticas públicas e do contexto socioambiental do sujeito amazônico mostra que, enquanto o Estado pretende intervir no espaço amazônico em busca de satisfazer seu papel nacional e internacional no esquema capitalista, grupos locais e internalizados na Floresta criam espaços e movimentos sociais peculiares ora resistindo ora submetendo-se ora equilibrando-se na rede amazônica.

Em sua configuração contemporânea, a "questão amazônica" apresenta-se como crise profunda que afeta a sociedade nacional, regional e o ambiente natural. Os conflitos que ocorrem na Amazônia contemporânea derivam das contradições intrínsecas à inserção do Brasil no sistema capitalista mundial e da acelerada reorganização da sociedade brasileira. As transformações mundiais vêm afetando profundamente as dimensões simbólicas, ideológicas, políticas, sociais e ecológicas que envolvem os problemas amazônicos, com a alteração nos modos de vida, nos valores locais e nas relações sociais, o que apenas perpetua os baixos padrões de existência dos habitantes e a degradação da natureza (BECKER, 1990; SANTOS, 1992).

A temática específica da biodiversidade no contexto amazônico implica no confronto de diferentes pontos de vista que abrangem desde os que favorecem a continuidade dos padrões desenvolvimentistas hegemônicos, os que propõem uma combinação de conservação e uso sustentável e os que são totalmente preservacionistas. As motivações que giram em torno das questões de proteção da biodiversidade são também diversas. Corporações transnacionais, notadamente indústria farmacêutica e de defensivos agrícolas, pregam a proteção tendo em vista o patrimônio genético para explorações biotecnológicas; organizações ambientalistas, nacionais e

estrangeiras, estariam motivadas, a princípio, pelo valor intrínseco do meio ambiente; bancos multilaterais agregam a questão ambiental no financiamento de projetos na região por conta das pressões da opinião pública mundial; o governo brasileiro assume, ao menos em discurso, a questão da biodiversidade para um desenvolvimento sustentável da região; grupos autóctones, como as comunidades extrativistas percebem a preservação como condição de sobrevivência e as populações tradicionais aos poucos vão percebendo a importância do conhecimento empírico acumulado a respeito dos recursos biogenéticos da região (ALBAGLI, 2001).

Todos estes elementos interagem numa região que tem organizações sociais pré-existentes incapazes de resistir a novas apropriações. Disto resulta o ritmo acelerado e a extensão em que se processa sua transformação, o que configura a região como fronteira, "uma fronteira gigantesca" que se constitui como "frente biotécnica" e "fronteira energética" num mundo em crise. A fronteira amazônica é, portanto "um espaço também social e político, que pode ser definido como um espaço não plenamente estruturado, potencialmente gerador de realidades novas. (...) A fronteira é, pois, para a nação, símbolo e fato político de primeira grandeza, como espaço de projeção para o futuro, potencialmente alternativo. Para o capital, a fronteira tem valor como espaço onde é possível implantar rapidamente novas estruturas e como reserva mundial de energia. A potencialidade econômica e política da fronteira, por sua vez, torna-a uma região estratégia para o Estado que se empenha em sua rápida estruturação e controle" (BECKER, 1990, p.11).

Como espaço de projeção para um futuro potencialmente alternativo, pois não plenamente estruturado e potencialmente gerador de realidades novas, a fronteira amazônica parece constituir-se num campo de lutas onde surgem formas ideologicamente alternativas à ocupação e ao uso da Terra pelo sistema mundo hegemônico. Ocupações não exterminatórias, não exploratórias e sustentáveis deste espaço ecológico parecem criar condições para o aparecimento de focos de resistência e forças anti-sistemáticas como, p.ex., a guerrilha pacífica de Chico Mendes e o Conselho Nacional dos

Seringueiros. E é justamente neste contexto que surge a Doutrina do Santo Daime na década de 1930 e, 50 anos mais tarde, a Vila Céu do Mapiá.

3.2. A DOCTRINA DO SANTO DAIME

Os elementos de foco de resistência e de força anti-sistemática identificados na Vila Céu do Mapiá parecem estar diretamente ligados ao fato desta ser uma comunidade religiosa e intencional. A internalização na Floresta Amazônica, o êxodo auto provocado em busca da espiritualidade e da sustentabilidade ecológica, através de um modo de vida simples e coletivo são movimentos decorrentes da crença religiosa. Para compreender-se este movimento, este capítulo descreverá o processo de surgimento da Doutrina do Santo Daime.

O termo Santo Daime é empregado tanto para o nome da religião quanto para o nome dado ao chá da *ayahuasca*, considerado seu sacramento principal. Aqui será usado Santo Daime para referir-se a religião e *ayahuasca* ou Daime para a bebida sagrada.

O Santo Daime caracteriza-se por ser uma doutrina sincrética e brasileira, surgida a partir da incorporação da *ayahuasca* – bebida sagrada dos índios – ao cristianismo popular, espiritismo kardecista, o esoterismo e as tradições afro-brasileiras, ocorrendo uma inscrição do uso da bebida xamânica na cultura Ocidental e “inaugurando uma nova forma de consumo da *ayahuasca* na sociedade do homem branco” (GOULART, 2004, p.278)

A palavra *ayahuasca* pertence à língua peruana nativa *quíchua* e tem várias denominações como *hoasca*, *yagé*, *caapi*, daime, cipó das almas, vinho das almas, dos mortos ou do espírito. Pode ser traduzida como *aya* – pessoa morta, alma, espírito e *waska* – corda, cipó, liana, o que comporia o termo “a corda dos mortos” (ALMEIDA, 2004; ANDRADE e CANABRAVA, 2002; ARAÚJO, 2004; BLACKLEDGE e TAYLOR, 2003; BRITO, 2004; CALLAWAY et alli, 1999; COUTO, 2004; LABATE, 2004; LABATE, GOULART e ARAÚJO, 2004).

De uso imemorial entre os índios das regiões amazônica e andina, a literatura estabelece o início da prática xamânica com o chá no período pré-colombiano, pois pinturas iconográficas em artefatos arqueológicos encontrados no Equador datam os rituais em no mínimo 2000 a.C. e a disseminação do uso entre as numerosas tribos amazônicas também é apontada como prova de sua relativa antigüidade. Com a invasão européia na América do Sul observa-se a mestiçagem e a miscigenação dos costumes, tornando a tradição local de aplicação medicinal de várias plantas, inclusive a *ayahuasca*, gradativamente incluída nas práticas de etnomedicina e xamanismo das populações mestiças que vão se formando. Tanto nas práticas xamãs das populações originais quanto nas práticas medicinais dos povos mestiços a bebida é usada como meio de diagnóstico e cura, contato com o Divino e caminho para o mundo sobrenatural, sendo este seu uso tradicional (BRITO, 2004; GROB et alli, 2004).

No Brasil, os primeiros contatos com a *ayahuasca* ocorrem nas relações interculturais estabelecidas durante a ocupação da Amazônia pelos não-índios. Migrantes e seringueiros em busca de cura, curiosidade ou diversão chegam até os xamãs indígenas e curandeiros mestiços, incorporando o uso do chá em seu cotidiano onde se misturam as crenças do catolicismo popular com as práticas e tradições dos sistemas locais. Ainda hoje várias tribos indígenas da Amazônia perpetuam o uso tradicional da bebida, mas é somente no Brasil que aparece o uso religioso sincrético por grupos não indígenas que diferem fundamentalmente do uso original. Usos diversificados (não religiosos) do chá também são encontrados, principalmente em ambientes urbanos com conotações terapêuticas (ARAÚJO, 2004; BRITO, 2004; GOULART, 2004; LABATE, 2004; LABATE e ARAÚJO, 2004). Assim, com essa mesma trajetória inicial, mas provocando uma profunda transformação no ritual envolvido no uso da bebida sagrada, surge a Doutrina do Santo Daime.

A origem do Santo Daime remonta à primeira década do século XX. Aos 30 anos, Raimundo Irineu Serra, negro de 1.98m de altura, neto de escravos nascido a 15 de dezembro de 1892, em São Vicente Ferrer, Maranhão, embarca para o então Território do Acre, atraído pelo primeiro ciclo

econômico da borracha; passa por Manaus, Porto de Xapuri, seringais da Brasília e Sena Madureira (NEVES, 1981 e outros). Com o declínio econômico da borracha entre as décadas de 1920 e 1940, Irineu Serra migra para Rio Branco onde, além de manter sua colônia, trabalha para a Guarda Territorial, onde participa da Comissão de Limites, órgão do governo federal, comandado pelo Marechal Rondon que delimitava as fronteiras entre Acre, Bolívia e Peru (GOULART, 2004).

Nestas andanças, Irineu Serra vai tomando contato com a ayahuasca e, após algumas experiências iniciais, passa por um período de oito dias de iniciação, que incluiu jejum de álcool e sexo e macaxeira insossa. Neste período permanece dentro da floresta acompanhado por um único amigo e recebe da Rainha da Floresta – figura que simboliza a Virgem da Conceição ou o Princípio Universal Feminino – os primeiros preceitos, cerimoniais e rituais daimistas. Neste movimento, rebatiza a bebida com o nome de Daime, significando, com isso, a invocação espiritual que deve ser feita pelo fiel, ao comungar com a bebida: Dai-me amor, Dai-me Luz, além de promover um xamanismo coletivo onde todos – e não só o xamã – podem compartilhar da bebida sacramental. Esse império espiritual, recebido da Virgem da Conceição, é instrumentalizado e convencionalizado na forma de um ritual que envolve cânticos, bailados e a ingestão da *ayahuasca* como um veículo sagrado e fundamental para a Doutrina (COUTO, 2004).

Em suas buscas espirituais, Irineu Serra entra em contato com entidades como a Rosa Cruz e o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, entidade espiritualista e esotérica fundada em 1909, na cidade de São Paulo e que terá grande influência na Doutrina nascente.

A partir da década de 1930, enquanto a vida econômica do Norte passa por transformações, com o abandono da atividade seringueira, a migração para os centros urbanos e o avanço da fronteira agropecuária, Irineu Serra inicia a fundação do novo culto, promovendo entre os adeptos novas formas de organização social que ajudam o desafio da sobrevivência, como o trabalho em mutirão. Com o tempo passa a ser padrinho, benfeitor e protetor de uma população pauperizada e desamparada, fazendo as vezes de juiz, advogado, conselheiro e beato. Mudando-se do bairro inicial para uma área

periférica de Rio Branco, a Colônia Custódio, aos poucos o círculo de discípulos vai aumentando e é fundado o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, onde trabalha até sua morte em 6 de julho de 1971 (REVISTA, 1992; GOULART, 2004).

Mestre Irineu, como era chamado, tornou-se uma figura pública e suas ações como líder, conselheiro e curador expandem-se inclusive às autoridades sociais e políticas de sua época, agregando cerca de 15% da população local (ANDRADE e CANABRAVA, 2002).

O Santo Daime designa, inicialmente, a linha de Mestre Irineu, que também é conhecida como Igreja do Alto Santo. Com sua morte, nasce outra ramificação da Igreja original, a linha do Centro Eclético da Fluente luz Universal Raimundo Irineu Serra - Cefluris, fundada por Sebastião Mota¹⁵.

Sebastião Mota de Melo nasceu no Seringal Monte Lígia, estado do Amazonas, em 06 de outubro de 1920, vivendo até os 37 anos às margens do Rio Juruá, próximo ao município de Eurinepé. Era caçador, mateiro, agricultor, seringueiro e construtor de canoas, embora analfabeto. Ali se casou com Rita Gregório, constituindo uma família de oito filhos, quatro mulheres e quatro homens. Em seus relatos contava que desde os oito anos de idade apresentava características mediúnicas, com visões, viagens astrais e comunicação com espíritos. Sendo iniciado por um compadre kardecista, tornou-se curador e rezador em trabalhos de Mesa Branca Espírita (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

Em 1957 mudou-se com a família para a periferia de Rio Branco, Acre, para um loteamento chamado Colônia Cinco Mil, onde levava uma vida de colono e atendia doentes do seu círculo de parentes e conhecidos. Acometido por doença que não encontrava tratamento, vai até Mestre Irineu em 1965, sendo curado em sua primeira sessão com o Daime. A partir de então freqüentou assiduamente os trabalhos de Mestre Irineu, caminhando mais de três horas para ir de sua Colônia até o Alto Santo (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

¹⁵ Há ainda a linha da Barquinha fundada em 1945 por Frei Daniel Pereira de Mattos em Rio Branco (AC), contemporâneo e amigo de Irineu Serra e a União do Vegetal (UDV), fundada na década de 1960 pelo Mestre José Gabriel da Costa, em Porto Velho (RO). O Alto Santo mais o Cefluris – Igrejas do Santo Daime, a Barquinha e a UDV constituem as três principais religiões brasileiras usuárias da *ayahuasca* segundo Labate (2004).

Em meados de 1973, após o falecimento de Mestre Irineu, Sebastião Mota cria seu próprio centro daimista na Colônia Cinco Mil. Em 1974 a entidade, religiosa e filantrópica, é registrada como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – Cefluris – sociedade sem fins lucrativos, responsável pelo trabalho espiritual desenvolvido com a bebida sacramental, que passa a ser conhecida pela denominação de Igreja do Santo Daime (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

Em sua origem, a Colônia é um agrupamento familiar expandido, que agrega as famílias Mota de Melo, Gregório, Corrente, Carneiro entre outras. Seguindo os passos da Doutrina do Mestre Irineu, Sebastião Mota reúne desde famílias pobres a pequenos comerciantes e agricultores bem sucedidos e aos poucos vai ganhando notoriedade. Para garantir a coesão e boa convivência estabelece entre seus seguidores formas de organização social que promovem a sobrevivência digna para todos. Padrinho Sebastião, como passa a ser conhecido, torna-se benfeitor e protetor de seu povo. À medida que começa a receber andarilhos, hippies e curiosos, brasileiros e estrangeiros, vai-se estabelecendo aos poucos uma miscelânea de culturas que se inter-relacionam. Nesta mescla entre o messianismo da Doutrina e o modo de vida hippie, coloca-se em prática um ideal comunitário de vida. Não só as pessoas que fixam residência na Colônia entregam seus bens para um fundo de administração comum que planeja as compras e cuida da subsistência, como o trabalho e o lazer são momentos coletivos através dos mutirões e dos trabalhos religiosos. Com o crescimento de Rio Branco, Sebastião Mota entende ser necessária a busca por um espaço mais afastado para a fixação de seu povo e parte para o interior da Floresta Amazônica. Em 1980 vai para o estado do Amazonas, permanecendo por três anos no Rio do Ouro. Problemas com a posse da terra fazem a comunidade deslocar-se novamente e, em 1983, ainda no estado do Amazonas, iniciam o processo de instalação e desenvolvimento da Vila Céu do Mapiá (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

Essa miscelânea cultural encontrada na constituição da comunidade, promovida pela busca espiritual, não só é um dos elementos encontrados na fundação do povo brasileiro (RIBEIRO, 1995, 2000), como é fundamental na formação do *ethos* peculiar da comunidade da Vila Céu do Mapiá. A

Doutrina agrega e sintetiza sistemas religiosos diferenciados (o cristianismo popular, o espiritismo kardescista, a cosmologia dos índios brasileiros, a experiência enteógena¹⁶ das civilizações amazônicas e andinas, as tradições afro-brasileiras, o esoterismo europeu), mas também na constituição de seu povo encontram-se sistemas mundo diferenciados (o índio brasileiro, o caboclo amazonense, o migrante – em geral nordestino, o sulista brasileiro, o latino americano, o norte-americano, o europeu, o asiático). Isso ocorre principalmente a partir da expansão nacional da Doutrina na década de 80 e a expansão internacional, na década de 90 do séc. XX. Toda essa sociodiversidade interage e coexiste num mesmo espaço histórico-geográfico e, através do compartilhamento da vida cotidiana e da prática religiosa acabam por criar um sistema mundo de acesso comum e coletivo.

A bebida sacramental, usada com propósitos cerimoniais e medicinais, é preparada durante o ritual denominado Feitio, através da decocção¹⁷ do cipó da espécie *Banisteriopsis caapi* (Spruce ex Griseb.) Morton, família *Malpighiaceae*, denominado Jagube e das folhas do arbusto da espécie *Psychotria viridis* (Ruiz et Pavón), família *Rubiaceae* denominada Rainha ou Chacrona (BLACKLEDGE e TAYLOR, 2003; BRITO, 2004; CALLAWAY et alli, 1999; OTT, 2004). Aos homens compete o trato com o Jagube, tendo que colher, raspar, macerar, realizar o cozimento e cantar os hinos durante a bateção. O cozimento ocorre com a supervisão do feitor em potentes fornalhas, cujas bocas em geral são cavadas no chão. As mulheres são responsáveis pelo trato com a Rainha, na colheita, catação (limpeza) e nos hinos cantados.

A extração das plantas necessárias ao feitio do Santo Daime é regulamentada pela portaria do Ibama nº 117/98 que exige das Igrejas planos de manejo e projetos de recomposição florestal; e pela portaria do Ibama/Acre nº 004/2001, que estabelece regras para garantir a regeneração natural da Rainha, e do Jagube. A cada extração, o Ibama deve ser notificado com antecedência sobre o local de

¹⁶ enteo – inspirado por Deus (sufixo); genia – nascimento, processo natural de formação. De origem e/ou inspiração Divina (FERREIRA, 1999). Em grego *entheos* significa Deus dentro e descrevia o estado da pessoa quando em inspiração Divina ou possuída por um Deus dentro de seu corpo (COUTO, 2004).

¹⁷ Operação que consiste em extrair os princípios ativos de uma substância vegetal por contato mais ou menos prolongado com um líquido em ebulição; cozimento (FERREIRA, 1999)

retirada, quantidade e local de destino, emitindo uma Autorização de Transporte de Produtos Florestais (ATPF). As Igrejas do Santo Daime, ligadas ao Cefluris, cumprem a regulamentação necessária e o projeto Daime Eterno é uma tentativa de manter a produção do sacramento sem devastação de áreas nativas e prejuízos para a Natureza.

Na *ayahuasca* são encontrados quatro alcalóides característicos: o N,N-dimetiltriptamina (DMT), estruturalmente semelhante a serotonina, presente nas folhas da Rainha, e as β -carbolinas (harmina, harmalina e tetrahydroharmina) presentes no cipó Jagube. O DMT quando ingerido via oral é inativo devido à degradação promovida pela monoamino-oxidase (MAO) no intestino e no fígado. No entanto, as β -carbolinas, harmina e harmalina, são inibidores específicos e reversíveis da MAO altamente ativos. Além disso, a tetrahydroharmina age levemente como inibidora da subida da serotonina nos receptores pré-sinápticos e estas ações, juntas, aumentam a atividade serotoninérgica periférica enquanto facilitam a psicoatividade do DMT (CALLAWAY et alli, 1999; MCKENNA, 2004; MCKENNA, TOWERS e ABBOTT, 1984).

A MAO é uma monoamino-oxidase, uma enzima e um receptor solúvel cuja função é controlar a ação normal de neurotransmissores, reduzindo por quebra (hidrólise) a concentração dos mesmos, controlando os níveis de serotonina e de outras substâncias. A ação dos neurotransmissores não pode ser ininterrupta pois o sistema nervoso só responde a pulsos e não a ações contínuas.

Quando o DMT vincula-se aos receptores serotoninérgicos, pela inibição temporária da MAO promove a interação base para a ação alucinógena da *ayahuasca*. Os alucinógenos ou substâncias psicodélicas, são uma classe de agentes psicofarmacológicos que causam profundas mudanças no pensamento, humor, emoção e percepção. Os efeitos subjetivos descritos na literatura incluem alucinações hipnagógicas¹⁸, fantasias semelhantes a sonhos, sentimento de clareza e estimulação, reações afetivas, ideações intelectivas, alteração no estado de consciência e nas várias modalidades de percepção que suscitam novos entendimentos da realidade com complexa imaginação mental e

¹⁸ Diz-se das alucinações e visões que se têm ao cair no sono (FERREIRA, 1999)

alterações dos parâmetros básicos da realidade como identidade pessoal, conexão com o mundo exterior, temporalidade e os sentimentos de significação e de noese¹⁹ (BENNY, 2003; BRITO, 2004; CALLAWAY et alli, 1999; HOFFMANN, HESSELINK e BARBOSA, 2001). Os resultados deste processo são os efeitos visionários do DMT, ou seja, intrincadas imagens visuais coloridas com olhos fechados (às vezes também com olhos abertos) e complexos processos de pensamento (CALLAWAY et alli, 1999). O DMT é portanto, a substância relacionada com a miração, nome designado pelos adeptos do Santo Daime às alterações e suas respectivas interpretações.

Os povos nativos da Bacia Amazônica têm explorado esses fatos na busca de técnicas para obter acesso às dimensões mágicas e de cura, cruciais para o xamanismo. Ao combinar na *ayahuasca* plantas contendo inibidores da MAO, exploram há muito tempo um mecanismo farmacológico que só foi descrito pela ciência ocidental na década de 1950.

Desde os anos 60 do séc. XX, as autoridades brasileiras e pesquisadores têm acompanhado os movimentos religiosos que fazem uso da *ayahuasca*. Embora a Constituição Brasileira reconheça a liberdade de culto, seu uso está constantemente sob vigilância dos órgãos governamentais. A partir da década de 1980, vários grupos de estudo e comissões de trabalho foram formados (1982, 1984, 1985, 1991) para averiguar os centros usuários da *ayahuasca*, inspecionar as comunidades e estudar seus efeitos físicos, sociais, psicológicos. Em 1982 foi visitada a comunidade do Rio do Ouro. Em 1985 foi a vez da Vila Céu do Mapiá (CÉU DO MAPIÁ, 2003). Embora os estudos sempre tivessem pareceres positivos, em 1985 a Divisão Nacional de Vigilância Sanitária de Medicamentos (Dimed), do Ministério da Saúde, proíbe a bebida sacramental, considerada prejudicial. Isto promove uma mobilização entre as várias Igrejas existentes (Alto Santo, Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, principalmente) em busca da garantia de seus direitos, culminando em 1986 com a suspensão provisória da ação do Dimed. Porém, em 1991, outras pressões e denúncias de setores descontentes com a legalização da bebida levaram à formação de uma comissão para novos estudos e visitas às principais entidades

¹⁹ Na fenomenologia, aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos que tendem a apreender o objeto: o pensamento, a percepção, a imaginação, etc. (FERREIRA, 1999)

envolvidas. Embora o Cofen tenha uma política de acompanhamento do uso ritual da bebida, não adota orientação proibicionista explícita. Assim, com base nos pareceres de 1987 e 1992, cai definitivamente a proibição do uso ritualístico da *ayahuasca*.

Numa tentativa de unificar a postura pública das religiões ayahuasqueiras brasileiras, através da responsabilidade e cooperação, as entidades religiosas que utilizam a bebida, mantendo na medida do possível suas identidades e convicções, comprometeram-se a adotar procedimentos éticos comuns firmando a Carta de Princípios das Entidades Usuárias da *Ayahuasca*. Neste documento, elaborado durante o I Congresso Internacional da *Ayahuasca*, ocorrido em novembro de 1991, em Rio Branco, Acre, os centros decidiram: vetar a comercialização da bebida, sua mistura com outras substâncias, a prática de curandeirismo e estabeleceram regras para divulgação. Também ficou definido que a participação de menores de idade nos rituais só seria possível mediante a autorização dos pais e responsáveis; e que, sob nenhuma condição, seriam admitidos deficientes mentais, pessoas sob o efeito de álcool ou de outras substâncias psicoativas.

Várias pesquisas biomédicas, farmacológicas, antropológicas e psico-sociais foram e continuam sendo conduzidas, inclusive com cooperação multinacional (como o Projeto *Hoasca* de 1993, que reuniu pesquisadores norte-americanos, finlandeses e brasileiros), e têm indicado a possibilidade de aplicações terapêuticas para o tratamento de alcoolismo, abuso de drogas e possivelmente outras desordens (o que necessita mais estudos) e constatando a ausência de risco de adicção, dependência ou alterações comportamentais no uso ritual e descontínuo, podendo ser usada com segurança por adultos saudáveis. Embora o forte sistema de suporte em grupo e filiação religiosa envolvidos no uso ritual tenham ação proeminente nos achados clínicos favoráveis, não se descarta a possibilidade de que o uso a longo prazo da *ayahuasca* por si mesmo possa ter efeitos positivos e terapêuticos no *status* psiquiátrico e funcional dos indivíduos. No entanto, há pouca comprovação científica sobre os potenciais usos terapêuticos em situação não religiosa (ANDRADE et alli, 2004; GROB et alli, 2004; MCKENNA, 2004).

O estado psicológico induzido pela *ayahuasca*, segundo a literatura científica, compara-se a outros estados de relaxamento profundo e de aumentada percepção subconsciente, como os estados meditativo e hipnótico. Nestes estados, o sujeito exibe grande suscetibilidade e melhor acesso consciente a esferas inconscientes da experiência vivida, sem a interferência da mente crítica e analítica, que está silenciada. É possível experienciar profundos *insights* dentro dos próprios padrões de comportamento e aprender a integrar material inicialmente inconsciente em níveis mais elevados de consciência. Em termos neurológicos, aprende-se a trazer, p.ex., conflitos emocionais de um nível límbico para um nível neocortical, onde os problemas podem ser processados, entendidos e integrados (HOFFMANN, HESSELINK e BARBOSA, 2001).

O uso regular da *ayahuasca* pode desenvolver alguma tolerância física, como reação à oscilação periódica nos níveis dos neurotransmissores subsequente à sua ingestão, embora não tenham sido demonstrados efeitos fisicamente viciogênicos, dependência ou sinais de deterioração física ou psicológica. Outrossim, tem sido observada perda no interesse e remissão no abuso de álcool, tabaco, cocaína e outras substâncias, parecendo aumentar a habilidade de adaptação psicológica ao processo da vida (CALLAWAY et alli, 1999; GROB et alli, 1996). No entanto, as reações do organismo podem variar, tendo como condicionantes a pré-disposição pessoal (psíquica, social e orgânica) e a variação de concentração de psicoativos na bebida, por ser o modo de produção empírico e porque os efeitos das plantas envolvidas variam em função da espécie escolhida²⁰, do tipo de terreno em que nascem, a estação do ano em que é feita a colheita, etc.(BRITO, 2004)

Além disso, a difusão cada vez maior das práticas e religiões usuárias da *ayahuasca* alcança números expressivos estimando-se que, em 1997, sem os povos indígenas, o número de usuários regulares na população urbana da América do Sul poderia estar em torno de 15.000 sujeitos (CALLAWAY et alli, 1999).

²⁰ do gênero *Psychotria* a espécie *viridis* é a mais comumente usada, existindo também a *P.carthagenensis* e a *P.leiocarpa*; do cipó, além do *Banisteriopsis caapi*, o Cefluris reconhece algumas especificações como o jagube general e o jagube arara.

Finalmente, em 4 de novembro de 2004 o uso religioso da *Ayahuasca*/Daime foi juridicamente reconhecido como prática legal através do parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas (Conad)²¹. A partir de 2005, as entidades religiosas deverão ser cadastradas por um grupo multidisciplinar para fazer levantamento, acompanhamento do uso religioso, das pesquisas sobre a utilização terapêutica e prevenção do uso inadequado (ALLEN, 2004).

Especificamente na Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Cefluris, o movimento de expansão internacional da Doutrina também não passou ileso. Europa e Estados Unidos ainda reagem com repressão a Doutrina do Santo Daime, inclusive com prisões de brasileiros e apreensões do chá. Os motivos dessas ações contra a *ayahuasca* parecem também determinados por disputas econômicas relacionadas ao registro de patentes e à legislação de proteção da biodiversidade, mobilizando poderosos interesses em torno da questão. Em contrapartida, foram iniciados processos de legalização baseados na liberdade religiosa. Neste sentido, considera-se que o governo brasileiro assume uma posição de vanguarda com o reconhecimento jurídico do uso ritual.

Nos Estados Unidos, o DMT está inserido na Lista 1 de substâncias controladas²² e governo e as Igrejas usuárias da *Ayahuasca*/Daime, principalmente o Centro Beneficente União do Vegetal (UDV), vêm travando batalha legal desde 1999, quando o escritório desta Igreja em Santa Fé foi invadido e foram confiscados 30 galões do chá. Em dezembro de 2004 a Suprema Corte Americana suspendeu liminar proibitiva do governo federal, permitindo que a Igreja da UDV do Estado do Novo México realizasse seus rituais de Natal com o chá, através do Ato de Restauração da Liberdade Religiosa. (IGREJA, 2004; MCKENNA, 2004).

Na Europa, a expansão da Igreja do Santo Daime/Cefluris deparou-se com várias ações policiais e processos judiciais. Na Espanha o DMT também está incluído na Lista I do Convênio sobre Substâncias Psicotrópicas²³ de 1971 e, em 5 de abril de 2000, dois brasileiros do Cefluris e 10 litros de

²¹ Substituto do Cofen.

²² Schedule I controlled substance.

²³ Lista I del Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas.

ayahuasca foram apreendidos por aparato policial no aeroporto de Barajas. Ao longo do processo judicial concluiu-se que, dado ao grau de pureza e à apresentação líquida do DMT, a *ayahuasca* seria um produto que não infringia o Código Penal do país, determinando-se, em 20 de outubro do mesmo ano, o arquivamento do processo pela Juíza do Juizado Central de Instrução de Madrid²⁴ (AUTO, 2000). Também na França a situação se repete. O DMT é uma substância interdita pela lei e, após meses de investigação, a polícia decide intervir nos rituais da Igreja do Santo Daime/Cefluris em novembro de 1999. Os seis responsáveis pelo grupo foram presos, acusados por tráfico de entorpecentes e formação de quadrilha, passando três semanas na prisão, e o chá foi apreendido. Em dezembro de 2003, os seis daimistas foram condenados em primeira instância a penas de quatro a dez meses de prisão por tráfico de entorpecentes. No entanto, a Corte de Apelação de Paris anulou a condenação em 13 de janeiro de 2005, inclusive com restituição da *ayahuasca* embargada. Um reconhecimento que acontece após processos com decisão semelhante pelos juízes holandeses em 2003 e outros que estão em curso na Austrália e na Alemanha (AUBRON, 2005).

Vale lembrar que o uso ritual de plantas de poder (ALMEIDA, 2004; LABATE, GOULART e ARAÚJO, 2004) pode ser observado em vários cultos e religiões. Couto (2004) afirma que as possibilidades de transformação e seu respectivo aparato simbólico cultural, contidas na *ayahuasca* conferem-lhe um caráter sagrado e de grande relevância.

“Essa relação com o plano sagrado é uma relação de poder, estabelecida dentro de padrões de comando e obediência; as entidades ordenam e comandam a vida dos fiéis pois eles mesmos conferiram poder a esses seres, que encontram na bebida o seu modo de manifestação material” (p.391)

Assim, além da *ayahuasca*, outras plantas que, segundo Luna (1984, apud COUTO, 2004) possuem componentes biodinâmicos, com caráter de um “ser espiritual” que estabelece diálogos com o ser humano, são também denominadas plantas professoras ou ensinadoras. Várias plantas e fungos psicoativos têm sido usadas como substâncias recreativas mas, principalmente como elemento de

²⁴ Juzgado Central de Instrucción número 3 de Madrid.

práticas religiosas nas sociedades ocidentais antigas e atuais e nas sociedades indígenas como, por exemplo o *Peyote* na Igreja Nativa Americana; as sementes *Ololiuhqui/Tlitlietzen*, *Mescal Beans* e *Colorines* e os diversos tipos de cogumelos e espécies de *Datura (Solanácea)* dos índios mexicanos; o *San Pedro* e a folha da Coca na Bolívia e Peru; os rapés usados em curas xamânicas pelos índios da Bacia Amazônica; a jurema preta, ajucá ou vinho da jurema na caatinga e litoral nordestino e a iboga no Gabão (África) são alguns exemplos conhecidos do uso religiosos e/ou iniciático de elementos botânicos sagrados (ANDRADE²⁵, 1963; BRITO, 2004; LABATE, 2004; OTT, 2004).

Em termos rituais, para a Doutrina do Santo Daime o primeiro e principal espaço sagrado é a Floresta Amazônica, fonte da matéria prima do Daime, habitat de seres divinos e representante das forças da Natureza, também divinas. Em seguida vêm os locais dos trabalhos doutrinários, que na Vila Céu do Mapiá são os seguintes: o salão da Igreja, o Túmulo do Padrinho Sebastião, a Casinha do Feitio, a Casa de Cura, a Estrela, o Cemitério e os Terreiros da Mata.

A Igreja, de forma sextavada, abriga o salão, local dos trabalhos propriamente ditos, com a Mesa Central e os Batalhões de Fardados; os quartos do Daime (um masculino e um feminino) de onde se serve a bebida sagrada; os quartos de cura (um masculino e um feminino) para os que precisam deitar ou ser atendidos; o quarto da Madrinha Rita²⁶ e seus familiares e dois quartos para as mães abrigarem as crianças. Como existem muitas crianças na Vila há também a Casinha das Crianças, que fica ao lado da Igreja.

O Túmulo contém as sepulturas do Pd. Sebastião e a do Pd. Manoel Corrente, é local de novenas, algumas Orações e Missas. A Casinha do Feitio é onde acontece a produção do Santo Daime e é circundada por um Reinado²⁷. A Santa Casa ou Casa de Cura é onde são atendidos os doentes e necessitados através do Santo Daime e da Medicina da Floresta, feitos os trabalhos de desenvolvimento mediúnico e os trabalhos de terreiro. A Estrela é outro local de cura onde se realizam

²⁵ agradeço a Alexandre Morais pela indicação desta referência.

²⁶ viúva do Pd. Sebastião.

²⁷ plantação de Rainha ou Chacrona

as seqüências de três trabalhos de Cura, os trabalhos de Cruzes e os trabalhos de Homens e de Mulheres, separadamente. O Cemitério abriga a Santa Missa, os velórios e enterros e os vários Terreiros da Mata são ocupados com os trabalhos da linha de Mesa Branca e Umbandaime (ver explicação a seguir).

Os rituais são essencialmente musicais, realizados no interior da Igreja ou circunscritos aos outros espaços sagrados já citados. Na Igreja, os participantes se posicionam em filas formando um hexaedro, com as mulheres e as moças do lado esquerdo da entrada principal e os rapazes e os homens do lado direito, cada um dividido em três batalhões ao redor da Mesa Central (que no Mapiá tem a forma de estrela de seis pontas) onde fica o Comando. Em cima da Mesa Central estão o Santo Cruzeiro²⁸ com um rosário ao redor dos seus braços e uma garrafa de Santo Daime à sua frente. Em quatro pontas da estrela são colocadas: uma foto (que dependendo do tipo de trabalho pode ser do Mestre Irineu, Pd. Sebastião, Md. Rita e Pd. Alfredo), uma vela e um vaso de flores; em duas pontas há ainda uma garrafa d'água.

Dependendo do tipo de trabalho a ser realizado, tanto o ritual quanto a farda (uniforme da Doutrina) podem variar. Os principais trabalhos são: a) Trabalhos de Concentração, realizados nos dias 15 e 30 de cada mês; e Terço das Almas mais Santa Missa, feitos todas as primeiras 2ª feiras de cada mês, ambos com os participantes sentados e de farda azul. Estes são trabalhos herdados diretamente da Doutrina do Mestre Irineu; b) Hinários Oficiais, bailados e cantados com farda branca, alguns herdados do Mestre Irineu, outros específicos do Santo Daime; c) Terço rezado no Túmulo do Padrinho mais Oração do Padrinho Sebastião, cantada na Igreja todos os dias às 18:30 hs, sem a ingestão de Daime, com os sujeitos sentados e de farda azul; e) Trabalhos de Cruzes, de Cura e de Estrela, todos sentados, de farda azul e marcados conforme a necessidade; f) Trabalhos de Mesa Branca, realizados nos dias 7 e 27 de cada mês, sentado com farda azul; g) Trabalhos de Homens e de Mulheres, realizados conforme a necessidade e separadamente, sentados e de farda azul; h) Trabalhos de

²⁸ (cruz com dois braços ou Cruz de Caravaca)

Desenvolvimento Mediúnico e Umbandaime, ligados ao Setor de Cura da Vila e que mesclam preceitos, rituais e datas provenientes da Umbanda com a ingestão do Santo Daime, de roupa branca, geralmente realizados nos Terreiros. Além disso, o conjunto de hinários oficiais forma os chamados Festivais da Doutrina, realizados entre 08 de dezembro e 20 de janeiro, e entre 12 de junho e 06 de julho de cada ano.

Nos Hinários Oficiais, os homens usam terno e camisa social brancos, e gravata azul, com a estrela sobre a lapela direita. As calças contêm divisas verdes nas laterais. As mulheres vestem camisa e saia plissada brancas com um saio plissado verde por cima da saia e faixas verdes por cima da blusa, fitas coloridas saindo do ombro esquerdo (as alegrias) e coroa prateada no topo da cabeça. Nas mulheres há uma estrela na faixa direita e uma rosa estilizada na faixa esquerda; nas meninas e moças é ao contrário com uma palma no lugar da rosa (MELO, 2005). Inicia-se com a reza do Terço, após o que todos tomam a primeira dose de Daime. Em seguida inicia-se o Hinário Oficial com bailado, que consiste em deslocar o corpo no compasso da música e entoando os hinos todos juntos, para a direita e para a esquerda de forma alternada. Esta corrente de movimento e voz é ritmada por maracás (pequenas latas com cabo de madeira contendo esferas metálicas) e acompanhado de instrumentos de corda, acordeão e tambor. Os ritmos do bailado são marcha, valsa e mazurca e o movimento iguala-se ao balanço do mar (JACOUD, 1975) Os maracás também são considerados armas espirituais durante o ritual. Os Hinários mais longos começam com o pôr-do-sol, terminando na manhã seguinte. Há neste processo uma representação do sofrimento, morte e ressurreição do Cristo. As idéias básicas transmitidas pelos hinos são caridade e solidariedade humana, consciência e espiritualização.

A farda azul feminina é composta de saia azul marinho pregueada até a cintura, blusa branca de manga curta, gravata tipo borboleta da mesma cor da saia e bolso colocado em cima do busto esquerdo. No bolso está estampada a estrela de seis pontas tendo dentro o desenho da águia e da meia lua crescente e estando escrito em cima da estrela a sigla CRF (Comando da Rainha da

Floresta). A farda azul masculina é composta de calça social azul marinho e camisa social branca (manga comprida) e gravata azul marinho, com a estrela do lado direito (Melo, 1996).

Os hinos, recebidos mediunicamente, refletem o aprendizado de quem o recebeu, sua biografia espiritual, com as provas e experiências enfrentadas e revividas por todos os que participam dos rituais. Além disso, cada um dos principais hinários também reflete os ensinamentos de um santo em particular, segundo as características espirituais do guia que orienta seu receptor. Assim, no Hinário do Mestre Irineu (O Cruzeiro) encontram-se os ensinamentos de Jesus Cristo, o do Padrinho Sebastião (O Justiceiro) reflete os ensinamentos de São João Batista e o Hinário de seu filho, Alfredo Gregório (O Cruzeirinho), apresenta os ensinamentos do Rei Salomão.

3.3. A VILA CÉU DO MAPIÁ

Como visto, *ethos* significa também o lugar habitual, a residência (BAILLY, 1950). Ao abordá-lo como objeto de estudo é necessário, então, entender este lugar.

Tornar familiar o *ethos* de uma comunidade pode significar aproximar, olhar de perto os vários elementos que atuam em sua constituição como os elementos geográficos, históricos, antropológicos, sociopolíticos e os elementos constituintes dos sujeitos que compõem esta comunidade como o psicológico, o cognitivo e o afetivo.

Neste capítulo, interessam as descrições e análises geográficas, históricas e sociopolíticas da Vila Céu do Mapiá, para que o leitor possa, aos poucos, aproximar-se de sua singularidade. Porém, a Vila não está, de forma alguma, isolada, e seu entorno tem fundamental importância para a compreensão do *ethos* em estudo. Assim, serão feitas também descrições das duas localidades mais envolvidas na constituição e desenvolvimento da Vila, ajudando na compreensão do contexto amazônico mais amplo.

Os subcapítulos, contexto geopolítico, histórico e sociopolítico, também têm um caráter didático de facilitação da leitura. Estes contextos refletem as interpretações dos acontecimentos vividos durante

a constituição da comunidade e estão intrinsecamente relacionados. Lidos em conjunto, devem fornecer uma visão múltipla do que seja a comunidade e seu povo. Pretende-se, ao final do trabalho, encontrar a intersecção entre o tempo cronológico dos fatos políticos, econômicos, sociais e o tempo social da comunidade (TASSARA, 1996), tendo, assim, elementos concretos para subsidiar as discussões e conclusões da composição do *ethos* mapiense.

3.3.1. CONTEXTO GEOPOLÍTICO

Neste tópico serão abordadas as características geográficas da Vila e das duas localidades envolvidas na sua conjuntura política. O objetivo aqui é fornecer uma visão geral de onde estão localizadas, em que ambiente, como se relacionam com o entorno e entre si.

3.3.1.1. VILA CÉU DO MAPIÁ, PAUINI E BOCA DO ACRE

A Vila Céu do Mapiá está administrativa e politicamente ligada ao município de Pauini, estado do Amazonas e localiza-se dentro da Floresta Nacional do Purus (FLONA Purus) (Anexo I). Situa-se às margens do alto igarapé Mapiá, afluente do curso médio do rio Purus, na região da Floresta Amazônica Ocidental. O igarapé localiza-se entre os rios Purus e Juruá, afluentes do rio Solimões (Anexo II).

A capital mais próxima é Rio Branco, estado do Acre, cujo acesso para quem vem do sul ou nordeste do país é terrestre ou aéreo. A cidade de Boca do Acre, no estado do Amazonas, é a mais próxima da Vila e dista 208 km da capital acreana por estrada de terra, a BR-317. A partir daí o acesso à Vila é fluvial, com lancha voadeira ou canoa, indo para o leste no rio Purus e para oeste no igarapé Mapiá, num total de 8 a 12 horas de viagem. Mas há viagens que podem durar dois a três dias, dependendo das condições de navegação. A distância entre a Vila e Pauini é de três a quatro dias de viagem fluvial, sendo necessário sair da Vila, ir até Boca do Acre e daí percorrer 359 km de batelão indo para oeste do rio Purus até aquele município (FERREIRA, 1957) (Anexo III).

Toda a extensão do igarapé Mapiá, do ponto de vista geomorfológico, foi considerada em 1976, planície resultante de acumulação fluvial, periodicamente alagada, sendo sua área pertencente ao terreno do Plio-Pleistoceno, denominada geologicamente como Formação Solimões, onde se encontram ocasionalmente formações rochosas por sedimentação de areia (arenitos), argila (argilitos) e silte (siltitos), material vegetal carbonizado com concentrações de pirita e fósseis de vertebrados e invertebrados. As terras foram classificadas como solos hidromórficos gleyzados eutróficos, sendo especificamente formados por gley pouco húmico eutrófico²⁹, ou seja, argila de alta atividade e textura argilosa, e solos aluviais eutróficos, ou seja, argila de atividade alta, textura indiscriminada em floresta aberta aluvial de relevo plano. Do ponto de vista fitoecológico, o igarapé localiza-se numa região de Floresta Tropical Aberta, na sub-região aluvial da Amazônia, cujo ecossistema é denominado terraço aluvial. (BRASIL, 1976)

Do ponto de vista econômico, as terras do igarapé Mapiá apresentaram, nos anos 1970, uma baixa aptidão para uso agrícola, sendo boa somente para o sistema de manejo primitivo de lavoura anual, uma capacidade regular para pastagens e inaptidão para a silvicultura. Em contrapartida, as margens mostram-se propícias ao desenvolvimento da agricultura de subsistência e da cultura comercial por pequenas empresas com ocupação controlada, tendo sido sugeridas as culturas do arroz, malva, milho e feijão. Embora o potencial madeireiro da área tenha sido considerado entre médio e baixo, com 91-97 m³/ha de volume de toras com casca, no que diz respeito à aptidão natural do uso da terra, a área foi classificada com alta capacidade para o extrativismo vegetal e a exploração de madeira, muito baixa capacidade para lavoura e criação de gado em pasto plantado, tendo como fator restritivo o solo e nenhum potencial para criação em pastos naturais com o fator restritivo da vegetação (BRASIL, 1976).

Isto significa que o igarapé Mapiá, na extensão que vai da desembocadura no rio Purus até sua divisão no braço do igarapé Repartição, tem terras relativamente recentes, formadoras de uma

²⁹ Solos desenhados pela água, com pouco húmus mas com aumento excessivo de nutrientes na água – fosfato e nitrato – causando multiplicação de algas

planície aluvial, com faixa de terra marginal propícia à agricultura de subsistência e agrofloresta, e extensão de terra interiorana favorável ao extrativismo vegetal e à exploração de madeira. No entanto, em se retirando a exuberante cobertura vegetal, berço da biodiversidade e grandeza da Floresta Amazônica, verifica-se a existência de uma superfície de areia branca.

No levantamento socioeconômico feito na Flona Purus em 2000, mas principalmente focado na comunidade daimista, foram registradas 953 pessoas, sendo 196 domicílios particulares ao longo do igarapé e na Vila. Das residências, 34% têm telhas de zinco, 30% telhado de palha, 22% cavaco³⁰ e 9% folhas de alumínio³¹. Os materiais empregados na construção das paredes foram: madeira serrada em 80,5%, paxiubinha³² em 17% e apenas uma casa usava palha (0,5%)³³. No chão das casas os materiais usados foram madeira serrada em 77,5%, paxiubão em 15,5%, cimento em 2,5% e apenas uma casa tinha chão batido (0,5%)³⁴. Em média, existem quatro cômodos por casa (IBAMA, 2000).

No que diz respeito à água, 62,5% dos domicílios joga a água servida a céu aberto, 16,5% nas margens do igarapé, 6,5% no sumidouro³⁵ e 14,5% não responderam. Sobre o equipamento sanitário 43,5% das casas usam a latrina (casinha), 32,5% usa o mato, 8,5% possui privada com fossa seca, 6% vaso e 9,5% não informou. O lixo é queimado por 23% das casas, jogado no mato por 12,5%, enterrado por 10,5% e encaminhado por 3% para a Campanha do Lixo realizada no Mapiá, que recolhe lixo reciclável. Note-se, porém, que 51% das casas não informou o destino do lixo (IBAMA, 2000).

O nível de escolaridade mostrou 82,5% de pessoas alfabetizadas e 17,5% de analfabetos. Da maioria letrada, 8,15% sabe assinar o nome, 1,5% cursou o supletivo, 24,3% o ensino fundamental (1ª. a 4ª. séries), 10,6% o ensino fundamental (5ª. a 8ª. séries), 7,55% o ensino médio, 2,5% o ensino superior, 0,4% tem pós-graduação e 45% não informou. Do total de analfabetos, 28% estão entre 0 e 9

³⁰ telha feita de lascas de madeira.

³¹ 5% das casas tinha ou madeira serrada ou eternit ou não informaram

³² árvore cujo tronco é usado em construções rústicas.

³³ 2% não informaram.

³⁴ 4% não informaram.

³⁵ canal de água cavado ou com cano que escoar a água.

anos de idade, 17,5% entre 10 e 19 anos, 14% entre 20 e 29 anos, 13% entre 30 e 39 anos, 11,5% entre 40 e 49 anos, 14% entre 50 e 69 anos e 2% com 70 ou mais anos de idade (IBAMA, 2000).

Das terras em uso, 54% são ocupadas com pasto, 21,5% em assentamento urbano, 12% é área de capoeira, 4,5% é usada para a roça, outros 4,5% para cultura permanente e 3,5% em área de cultura branca³⁶. As culturas mais citadas foram macaxeira, feijão, arroz, café, milho, cana além das frutas: banana, laranja, manga, caju, abacate, abacaxi, limão, mamão, coco, melancia, cupuaçu, jerimum, biribá, goiaba e graviola. As criações de animais de maior ocorrência foram galinhas, gado bovino e ovelhas. Foram citados como animais de estimação cachorro, gato, papagaio e arara. A caça e a pesca foram referidas como atividades de subsistência. A pesca é quase diária, sendo os peixes mais comuns piau, pacu, piaba e matrinhã. Na caça os animais mais comuns são paca, nambu, veado, caititu, queixada, anta e porquinho (porco do mato) (IBAMA, 2000).

Já o município de Pauini tem sua sede municipal localizada à margem esquerda do rio Purus, próximo à foz do rio Pauini, um dos seus principais afluentes, e foi criado por lei estadual em 19 de dezembro de 1955 (FERREIRA, 1957), tendo atualmente cerca de 43.263 km² de área (IBGE, 2004). Originalmente a região era habitada pelos índios Pamaris, Catuquinas, Purupurus, Cucamas, Jamadis, Canamaris, entre outros (FERREIRA, 1957). Em 1999, segundo o IBGE, compunham o município as terras indígenas demarcadas da Água Preta/Inari (com 139.764 ha e 165 habitantes de população estimada), Camadeni (150.931 ha e 68 de pop.est.), Catipari-Mamoriá (115.044 ha e 120 de pop.est.), Guajahã (5.037ha e 135 pop.est.), Inauini-Teuini (468.997 ha e 460 pop.est.), Seruini-Marienê (144.971 ha e 160 pop.est.) e Peneri-Tacaquiri (189.871 ha e 309 pop.est.), num total de 1417 indígenas estimados (IBGE, 1999).

Ao final da década de 1950, avaliava-se que a população do município era de 7.340 habitantes, principalmente distribuídos em área rural, visto que a sede municipal continha apenas nove casas e 52 habitantes (FERREIRA, 1957). Em 1999, a população estimada foi de 19.299, (IBGE, 1999)

³⁶ Terminologia adotado pelo Ibama.

decrecendo, em 2001, segundo o Censo Demográfico do IBGE, para 17.092 residentes no município, sendo 51,5% de homens e 48,5% de mulheres. A área rural manteve a maior concentração com 10.122 habitantes contra 6.970 habitantes na área urbana. Foram também registrados 2.754 domicílios particulares permanentes, sendo que destes apenas 20,62% têm abastecimento de água proveniente da rede geral; 17,94% das casas utilizam poço ou nascente e 61,44% usam outras formas de abastecimento (como utilizar a água diretamente do ou no rio Pauini/Purus). Do total de domicílios, 42% possuem banheiro ou sanitário (sendo que destes, apenas 1,12% têm esgoto sanitário) e 58% não possuem; apenas 14,78% das casas têm o lixo coletado, contra 85,22% que dão outros destinos para o lixo. Das pessoas com 10 anos ou mais, 33,75% foram consideradas alfabetizadas (IBGE, 2001). Em 2004 a população estimada para o município foi de 17.118 habitantes (IBGE, 2004)

Em seu início, as atividades econômicas do município estavam principalmente ligadas ao extrativismo para exportação vegetal (borracha e castanha do Pará) e animal (couro e peles de animais silvestres), sendo pequena a atividade agrícola e inexpressiva a pecuária (FERREIRA, 1957). O quadro atual da economia municipal difere do anterior pela queda do comércio da borracha e pelas restrições ambientais relativas ao comércio de peles e animais silvestres. Hoje, boa parte da população urbana tem sua vida econômica ligada à administração pública e ao comércio.

Apesar de oficial e juridicamente ligada ao município de Pauini, a Vila Céu do Mapiá tem estreito relacionamento com o município de Boca do Acre (AM) por ser bem mais perto que aquele município.

Boca do Acre possui uma área de 22.349km² (IBGE, 2004) e localiza-se à margem direita do rio Purus na sua confluência com o rio Acre, sendo a cidade amazonense mais meridional e a última localizada no curso do rio Purus. Suas terras eram originalmente habitadas pelos índios Capanas e Aripuanãs, e foram abordadas pelo homem branco em 1878, por conta da exploração da borracha. Somente em 18 de setembro de 1902 foi criado por lei municipal o distrito de Boca do Acre, passando a município em 1938. (FERREIRA, 1957). Em 1999, segundo o IBGE, compunham o município as terras

indígenas demarcadas dos Apurinãs (BR 317 km 124, com 42.198 ha e 160 de população estimada), de Boca do Acre (26.240 ha e 121 pop.est.), Camicuã (58.520 ha e 265 pop.est.), Igarapé Capanã (122.556 ha e 40 pop.est.), Inauini-Teuini (468.997 ha e 460 pop.est.), num total de 1.046 indígenas estimados (IBGE, 1999).

Em 1950, sua população era de 11.702 habitantes, subindo em 1955 para 14.287 habitantes, com densidade demográfica de 0,63hab./ km², distribuídos principalmente em área rural, com 86,8% da população. (FERREIRA, 1957) Em 1970 foram recenseados 19.989 habitantes, com densidade populacional de 0,9hab./km², sendo 4.117 em área urbana e 15.872 em área rural. (Brasil, 1976) Em 1999 estimou-se uma população de 21.682, (IBGE, 1999) crescendo em 2001, segundo o Censo Demográfico do IBGE, para 26.959 residentes no município, sendo 52% de homens e 48% de mulheres. A área urbana passou a ser privilegiada com 14.614 habitantes contra 12.345 em área rural. Foram também registrados 5.545 domicílios particulares permanentes, sendo que 44,20% têm abastecimento de água proveniente da rede geral, 18,38% com poço ou nascente e 37,42% usam outras formas de abastecimento. Do total de domicílios, 35,80% não possuem banheiro ou sanitário servindo-se, provavelmente, de fossas rudimentares e 64,20% possuem (mas apenas 1,35% destes têm esgoto sanitário). Sobre o destino do lixo, apenas 38,47% tem o lixo coletado, contra 61,53% que não têm coleta. Das pessoas com 10 anos ou mais, 45,81% foram consideradas alfabetizadas (IBGE, 2001). A população do município estimada para 2004 foi de 27.884 habitantes (IBGE, 2004). Boca do Acre, por ter a sede municipal na fronteira estadual e ter acesso terrestre facilitado, mostra um crescimento que Pauini, por ter sua sede mais interiorizada na Floresta, não acompanha.

A sede municipal foi crescendo e se tornando populosa. Sem ter mais para onde expandir tinha, a cada grande cheia do rio Purus e do rio Acre, parte dos barrancos levada. Com o desmoronamento de prédios públicos e residências, a administração estadual inicia, na década de 1970, a construção de outra cidade no Platô do Piquiá, região mais alta e distante das margens, para onde começaram a ser transferidos parte dos prédios da administração pública e do comércio (BRASIL,

1976) Atualmente ambas as cidades coexistem, com a parte mais habitacional, popular e alguns poucos serviços públicos e privados permanecendo em Boca do Acre e a parte administrativa e a maior parte dos serviços fixando-se no Piquiá.

Com uma economia voltada, desde sua fundação, para o extrativismo de exportação vegetal (borracha, castanha do Pará e madeira) e animal (peixes, couros e peles de animais silvestres), a agricultura, a pecuária e a produção industrial mantiveram-se inexpressivas (FERREIRA, 1957). Em 1976, os recursos madeireiros, embora fartos, propiciavam uma atividade econômica apenas secundária, voltada para o mercado consumidor local. A extração da borracha e da castanha (300 toneladas e 5.000 hectolitros em 1975, respectivamente) que ainda mantinha-se como a principal atividade de exportação, começava a dar lugar à implantação da pecuária, através da venda dos seringais em queda produtiva para pecuaristas do sul do país. As grandes propriedades (mais de 100 cabeças de gado) começavam a aparecer utilizando um sistema criatório intensivo. Outra atividade de expressão era a pesca que, junto com as produções excedentes de arroz e mandioca compunham o potencial de exportação do município. Mesmo assim, o maior empregador era o setor público (BRASIL, 1976).

Atualmente, com a continuidade da expansão das fronteiras pastoris, principalmente vinda do estado do Acre, o município ampliou suas atividades na pecuária, na indústria de pequeno porte e no comércio para atender ao mercado local e regional, aumentando também o volume das atividades pesqueiras, seu principal produto de exportação. Durante minhas estadas em Boca do Acre presenciei grande atividade de pesca, infelizmente durante a piracema³⁷ das principais espécies dos rios Acre e Purus.

A população de Boca do Acre, principalmente a situada às margens do rio Acre, tem estreito relacionamento com seu entorno. São bastante comuns as casas-barcos, onde moram desde pescadores solitários a famílias inteiras. Como o município tem um bairro (São Paulo) situado do outro

³⁷ Época em que os grandes cardumes de peixes arribam para as nascentes dos rios; época de desova. (FERREIRA, 1999)

lado do rio Purus, pequenos batelões e canoas fazem o transporte diário dos habitantes. Todos os anos, na época de baixa do rio, a grande diversão está nos Festivais de Verão, barraquinhas erguidas nas praias do Purus, com comidas, bebidas e música.

Tanto Pauini quanto Boca do Acre são municípios exemplares do que ocorre no estado do Amazonas: pequenas densidades demográficas em situação de fronteira; grandes extensões de floresta e áreas protegidas (como as terras indígenas) com expressiva biodiversidade e sociodiversidade, o que vem agregando novo valor à região por conta das questões ecoambientais; atividades economicamente oscilantes de extrativismo vegetal e animal (borracha, castanha e peixes); aumento relevante da atividade pecuária com o aparecimento das grandes propriedades; deslocamento da população das áreas rurais para as urbanas; indicadores precários de qualidade de vida (abastecimento de água, esgoto e destino do lixo) e de instrução; vida econômica dependente do Estado. A Vila Céu do Mapiá tem semelhanças e diferenças. Aqui, a sociodiversidade tem expressão mais radical por conta da expansão mundial da Doutrina e a conseqüente miscigenação religiosa. Verifica-se, também, maior independência do Estado com melhores índices de qualidade de vida que a média amazônica, amparada na rede de solidariedade construída pela irmandade da Doutrina do Santo Daime.

3.3.2. CONTEXTO HISTÓRICO

Neste tópico, a tarefa é um tanto mais complexa. A tentativa é de traçar uma linha histórica onde se possa acompanhar a saga vivida pela comunidade, dos primórdios de sua fundação aos dias atuais. Aqui o foco é o tempo cronológico e a descrição épica.

A comunidade formadora desta Vila inicia sua história nos anos 1970 quando, numa área rural de Rio Branco, um grupo de soldados da borracha, pequenos agricultores e comerciantes reúne-se em torno da Doutrina do Santo Daime, tendo por comando Sebastião Mota de Melo.

Após a falência dos seringais brasileiros ao final da II Guerra Mundial, os seringueiros, deslocados e diaspóricos, vindos do Nordeste para o sudoeste amazônico, ficaram entregues a própria sorte e às oscilações do produto no mercado, sobrevivendo da agricultura de subsistência, da caça e da venda da borracha, principalmente em Rio Branco e Porto Velho (ALMEIDA, 2004). O Brasil nunca mais ocupou posição de destaque no mercado internacional, conferindo à Amazônia algumas décadas de esquecimento à margem da história (PRADO Jr., 1970). Sem muitas modificações no quadro de exploração e miséria, a não ser pelo rudimentar processo de urbanização imposto aos estados amazônicos, três décadas depois (início dos anos 1970) estes soldados da borracha e herdeiros desta tradição, iniciam a jornada do Santo Daime.

Como agravantes, além das constantes oscilações dos preços da borracha, o uso intensivo das reservas naturais e a falta de assistência financeira e de planejamento, fizeram com que os seringais fossem, aos poucos, sendo substituídos pela agricultura e pecuária, principalmente no entorno de Rio Branco e, em 1973, ainda era esse o quadro. "A atividade dos trabalhadores se voltara para a terra. Agora todos queriam derrubar um pedaço da mata para fazer lavoura, criar gado e ter produtos agrícolas negociáveis na cidade" (MORTIMER, 2000, p.39). Assim, dois anos após a morte de Mestre Irineu (1973), um grupo de seringueiros, pequenos agricultores e comerciantes organizou-se no que passou a se chamar "Colônia Cinco Mil, constituída por colônias de doze e meio hectares, desmembrados do Seringal Empresa. O nome da colônia referia-se ao preço do lote que cada indivíduo ou família adquiriu na mesma área" (MORTIMER, 2000, p.39).

A Colônia estava situada a 11 km da capital acreana. Desde o início a idéia era viver comunitariamente e quase todos os que resolveram ficar morando aderiram ao pacto social local: vender bens e pertences, entregar cabeças de gado e as pequenas poupanças para o fundo de administração comum, que planejava as compras e os trabalhos a serem realizados. Assim, após um início familiar e trabalhoso, a chegada dos tempos de alguma prosperidade permitiram que, aos poucos, fossem sendo agregadas à Colônia gente da população local, visitantes, hippies e mochileiros

do sudeste e sul do Brasil, de países da América Latina e da Europa, iniciando o processo de miscigenação e diversidade cultural, característico da Vila (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

No entanto, como descreve Mortimer (2000), novamente a crise econômica regional e nacional e o crescimento de Rio Branco foram rareando as áreas agricultáveis e propícias à extração vegetal, tornando a sobrevivência árdua e dificultando o contato mais profundo com a natureza. Por razões religiosas, ecológicas, sociais e econômicas, Sebastião Mota decidiu pela internalização do grupo na Floresta Amazônica. Não havia espaço para a expansão que o crescimento da comunidade exigia; a influência da cidade grande, cada dia mais próxima da Colônia, facilitada pela melhoria nas vias terrestres, trazia curiosos que nada tinham a ver com a espiritualidade; todos tinham consciência que a expansão comunitária não deveria provocar a devastação do pouco de floresta que ainda sobrava; e havia também a questão da propriedade das terras que, juntando-se toda área, perfazia 353 hectares correspondentes à soma das partes de cada família. Como todas tinham muitos filhos e a próxima geração corria o risco de não ter onde plantar, “era bom evitar futuras reclamações de herdeiros. Melhor era uma terra sem dono” (MORTIMER, 2000, p.181); por último, os problemas econômicos: vários pequenos empreendimentos foram tentados como uma oficina de taxímetros, um mercadinho e uma granja; produções de açúcar, farinha, colorau e produtos agrícolas para troca também foram iniciadas, mas nada foi muito bem sucedido. Quando necessário, vendia-se um boi. (MORTIMER, 2000)

Assim, em 1980, inicia-se o processo de deslocamento para as terras amazônicas. Primeiramente um pequeno grupo vai até às margens do rio Intimari, afluente do rio Ituxi, que deságua no rio Purus no município de Lábrea, para fazer o reconhecimento de uma área oferecida para compra como um antigo seringal. Lá descobrem ser uma área de floresta virgem. “Bastava atravessar o rio para ganhar a imensidão da floresta. Ali não tinha dono. Era mata que não acabava mais. Para ser bem legal, bastava ir ao INCRA em Boca do Acre ou Lábrea e tirar o documento chamado L.O., que quer dizer Licença de Ocupação. Descendo as águas do Intimari, que era bem navegável, encontrava-se o igarapé Trena, na margem direita. A comunidade poderia se estabelecer ali sem ter que comprar terra

de ninguém.” (MORTIMER, 2000, p.182) Com o retorno à Colônia, decide-se pela mudança da maior parte da comunidade, aproximadamente 300 pessoas, permanecendo um pequeno grupo para mantê-la funcionando. Assim, passa-se à ocupação da área e à construção comunitária do que passou a se chamar Rio do Ouro.

Novamente, após o difícil período inicial, em tempos de prosperidade foi possível, durante três anos, serem estabelecidas “25 colocações e 120 estradas de seringa. No gênero, já era um empreendimento de porte médio” (MORTIMER, 2000, p.183). Durante a estada no Rio do Ouro a comunidade recebeu uma comissão governamental, chefiada por um coronel do exército brasileiro, e enviada pelo Ministério da Justiça para inspeções relativas ao uso do Santo Daime. Integravam esta comissão três estudiosos recém convertidos, um psicólogo, um antropólogo e um escritor ex-presos político que, ao retornarem a seus lugares de origem inauguraram, entre 1982 e 1983, as primeiras igrejas do Santo Daime fora da Amazônia: Rio de Janeiro, Brasília e Visconde de Mauá, respectivamente (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

No entanto, ao tentarem resolver os problemas de documentos, medição e titulação das terras ocupadas, constatou-se que a região não estava nos mapas locais de Boca do Acre e a questão teria que ser resolvida em Rio Branco. Isto significava que a Licença de Ocupação inicial foi um documento emitido sem averiguações. Na capital descobre-se que as terras pertenciam, por título definitivo do Instituto de Terras do Amazonas (ITERAM), a um empresário paranaense que possuía 108 mil hectares, dos quais cinco mil desmatados para criação bovina. E a comunidade havia se estabelecido “nos fundos” daquela fazenda. Comparando-se as dimensões: “a população do Rio do Ouro, quase trezentas pessoas, já situadas em 25 colocações e uma vila, com roçados e toda infra-estrutura de sobrevivência, havia derrubado da floresta no máximo uns quarenta hectares, assim mesmo, de forma descontínua. Um burquinho aqui e outro acolá.” (MORTIMER, 2000, p. 217 e 218)

A postura adotada por Sebastião Mota, após a notícia, expressa os valores da Doutrina: “Se este homem fizer questão desta terra, eu vou-me embora porque não me interessa nada de ninguém.

Contanto que não nos tratem como cachorros, que se bota para fora. Que dêem tempo de localizar uma nova área que este Amazonas é muito grande.” (MORTIMER, 2000, p. 219) Assim, as terras tiveram que ser abandonadas com todas as benfeitorias e sem nenhuma indenização, situação em litígio até hoje.

Novamente foram realizadas negociações com o INCRA para que fosse encontrada a melhor solução. Foi então oferecida uma nova área de assentamento a ser escolhida entre os igarapés Mapiá e Teuini, afluentes do rio Purus, abaixo de Boca do Acre. Sebastião Mota decide-se, após as fases de exploração e reconhecimento, em janeiro de 1983, pelas cabeceiras do igarapé Mapiá, no ponto em que se divide, formando um braço batizado de igarapé Repartição, onde permanecem até hoje. (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

As famílias iniciaram, então, o processo de instalação e desenvolvimento da Vila Céu do Mapiá. Nos primeiros tempos a Casa Grande (residência do Padrinho Sebastião) abrigava em torno de 60 pessoas em uma população inicial que girava em torno de 100; o salão da casa virava Igreja nas noites de culto. Ao lado da Casa Grande funcionava a oficina para tecelagem da palha para as construções e o armazém que estocava a farinha, feijão, arroz e outros alimentos. Com o trabalho coletivo, rapidamente foram construídas em torno de 10 moradias, a Igreja e a Casa de Feitio (para o ritual de preparo do Santo Daime), foi brocado o terreno para o primeiro roçado de macaxeira e construída a primeira grande canoa (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

Neste começo, a principal fonte de renda da comunidade ainda era a extração da borracha. Em torno de duas toneladas mensais eram vendidas em Boca do Acre e trocadas por mercadorias que formavam a “estiva básica”, distribuídas às famílias no regresso à Vila. E esse foi, por muito tempo, um dos principais aspectos do modelo comunitário: por mais de uma década praticamente não circulava dinheiro na comunidade, e o pouco que aparecia era guardado por Sebastião Mota para a compra da feira coletiva. Esse modelo, porém, não resistiu às intempéries econômicas regionais e nacionais e as dívidas cresciam sem que se pudesse saldá-las. Neste momento, a incipiente comunidade daimista do

sul do país foi fundamental para a prosperidade da comunidade com as primeiras doações e investimentos na Vila (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

Em 1984 tudo continuava a funcionar comunitariamente sob a supervisão do Padrinho Sebastião, a direção de seu filho Alfredo Gregório de Melo e a ajuda dos sulistas. Foram colhidas as safras de milho, arroz, feijão e macaxeira. O engenho de cana funcionava com tração humana, com o único boi de carga usado para o transporte da madeira. Foi construída a primeira ponte. No ano seguinte construiu-se a Cozinha Geral, a primeira Escola, o Centro de Saúde, a Casinha da Estrela para trabalhos espirituais específicos (trabalhos de cura e banca espírita). Com a chegada dos remanescentes do Rio do Ouro e a consolidação da Vila, a população girava em torno de 250 moradores. As Igrejas do sul também cresciam e a cada novo Festival, dezenas de visitantes deslocavam-se para o Mapiá, entre os quais alguns sempre acabavam ficando (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

A partir de 1985, a expansão da Doutrina aumenta para 20 o número de centros no sul do país e alcança a América Latina, principalmente Argentina, Uruguai e Bolívia; ao longo da década de 1990 chega à Europa, América do Norte e ao Japão. Aos poucos vão sendo fundadas igrejas, o que faz com que apareçam visitantes sul americanos, norte-americanos, europeus e asiáticos e os que ficam acabam por engrossar a população mapiense. O século XXI presenciou a entrada na Oceania, principalmente através da comunicação virtual; é cada vez mais comum o número de visitantes que chegam à Vila sem qualquer conhecimento do que se trata, com o primeiro contato acontecendo via internet. Em 2000 existiam 20 centros distribuídos entre Alemanha, Espanha, Holanda e Itália, contando com uma média de 460 frequentadores (GROSSMAN, 2000; CÉU DO MAPIÁ, 2003).

Todo esse movimento faz crescer a produção do Santo Daime e a administração local, através de sua ONG Cefluris (Atualmente IDA/Cefuris), inicia em 1986 o Projeto Daime Eterno, no intuito de garantir o plantio das espécies vegetais envolvidas na produção do chá. Atualmente, isto exige uma organização de porte considerável, com diversas Casas de Feitios e plantações nos principais centros da Doutrina. No Brasil, tudo é feito de acordo com a lei prevista pelo Instituto Brasileiro do Meio

Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), Ministério do Meio Ambiente. Trabalha-se com planos de manejo, reposição e são cumpridas as exigências das Autorizações de Transporte de Produtos Florestais (ATTFs) (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

Em 1986, a atribulada economia nacional encontrava na grande inflação de preços seu principal inimigo, mergulhando o país em forte crise econômica. Na Amazônia, o reflexo aparecia nos seringais e castanhais falidos e na crescente miséria da população. No entanto, na Vila, o processo de estabilização e progresso da comunidade continuou com os donativos dos daimistas do sul e era visível a melhoria na qualidade de vida. Os investimentos foram direcionados para a agricultura e transporte: compra de área à margem do rio Purus, com melhores condições à agricultura e de um barco de 20 toneladas. O ano seguinte presenciou o mesmo movimento e, em apenas quatro anos após sua fundação, a Vila contava com 51 famílias e cerca de 350 moradores (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

Com esse aumento, as formas de organização social foram mudando e, o que era inicialmente feito em conjunto sob a batuta do Padrinho Sebastião, foi transformando-se e as famílias foram aos poucos tomando conta de suas próprias colocações e plantações, com o compromisso de continuar no trabalho comunitário quando este se referia ao plantio e feitiço do sacramento e nas construções de uso coletivo (como a escola e o posto de saúde).

E a população aumentava. Em 1991 eram aproximadamente 500 pessoas e em 2000 foram registradas 623 habitantes ao longo do igarapé Mapiá (IBAMA, 2000). Esta população, atualmente, está distribuída em quatro agrovilas: Vila Céu do Mapiá (cabaceiras do igarapé Mapiá) com 394 pessoas, Fazenda São Sebastião com 55 pessoas (boca do igarapé Mapiá) e Praia Gregório de Melo (curso médio do rio Purus) com 182 pessoas recenseadas (IBAMA, 2000), e Vila Trono do Sol (curso médio do igarapé Inurinã). Cada uma tem sua própria identidade social e produtiva, decorrente de especificidades na localização e na integração ambiental de cada grupo. As principais atividades das agrovilas são assentamento comunitário; agricultura de subsistência (arroz, feijão, macaxeira, banana); cultivo, extrativismo e beneficiamento de látex (com exceção do Mapiá), da castanha do Pará, banana,

cacau e várias espécies nativas, medicinais e aromáticas; turismo. A Vila Céu do Mapiá é centro administrativo e de atendimento social e pólo gerador de experiências em desenvolvimento comunitário e agroflorestal.

Por ser também considerada a “capital mundial do Daime” (CÉU DO MAPIÁ, 2003, p.33), as instituições e lideranças locais têm a oportunidade de relacionarem-se com muitos lugares e instituições espalhadas pelo mundo, cujos reflexos são observados na diversidade étnica e cultural dos moradores da Vila e nas formas como são expressas essas relações. Os contatos vão desde com municípios vizinhos, como Pauini e Boca do Acre e algumas tribos indígenas, como os Apurinãs, passando pelas instituições governamentais até instituições estrangeiras como a Fundação *Healing Force of the Forest* e o Partido Verde Alemão. Principalmente os contatos de dentro da Doutrina formam uma rede de suporte à existência da Vila.

Ao longo dos anos, Sebastião Mota de Melo sempre se fez presente e acompanhava cada passo dado pela comunidade. Porém, desde 1985 vinha sofrendo com uma insuficiência cardíaca provocada pelo Mal de Chagas e, em 1986 e 1988 viaja ao sul do país para tratamento médico. Na terceira viagem em 1990 não resistiu, vindo a falecer a 20 de janeiro (CÉU DO MAPIÁ, 2003). A saída do Padrinho Sebastião causou profundo abalo na comunidade deixando uma sensação de desamparo, orfandade e depressão.

No entanto, um dos seus filhos, Alfredo Gregório de Melo, foi indicado por Sebastião Mota, ainda em vida, para ser seu sucessor espiritual e responsável pela continuação de seu trabalho e, como em qualquer processo sucessório, teve de provar sua capacidade. Já na década de 70, Alfredo assumiu a administração da Comunidade Cinco Mil. A partir do começo da década de 80, esteve à frente da implantação da comunidade no Rio do Ouro e, em 1983, novamente no Céu do Mapiá. No momento da morte de Pd. Sebastião, Alfredo já assumia boa parte da administração e gerenciamento da Vila e, a partir da sua gestão consolidou o crescimento do movimento pelo Brasil e no exterior, coordenando o movimento de expansão da Doutrina do Santo Daime, sua principal bandeira.

Atualmente, Alfredo constrói o pacto comunitário tendo como norte princípios de preservação ambiental e estímulo ao trabalho coletivo, à solidariedade e à caridade, principalmente através dos mutirões das segundas feiras, quando todos, moradores e visitantes, fazem a limpeza dos caminhos coletivos, as obras de conservação da Igreja Matriz, as colheitas dos grandes roçados, entre outras coisas; do acolhimento dos enfermos que buscam a Vila e dos trabalhos espirituais. Dedicado ao desenvolvimento dos projetos da Vila Céu do Mapiá, viagens pelo Brasil e exterior e ao projeto de construção de um novo assentamento comunitário ecológico na região do rio Juruá, terra natal do Padrinho Sebastião.

Padrinho Alfredo, como é conhecido atualmente, acumula os cargos de presidente do Conselho Doutrinário da Igreja e de secretário-geral do IDA/Cefluris (CÉU DO MAPIÁ, 2003). Tem uma fé inabalável na Doutrina e na capacidade humana em desenvolver-se para o bem. Sua forma de comandar tem o caráter da nova era, através da descentralização e da indulgência. Em sua face administrativa tem uma equipe de assessores e é bastante familiarizado com formas institucionais, fortalecendo a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá nas decisões locais e tem preocupações reais com a sustentabilidade ecológica e econômica das comunidades sob sua responsabilidade, pregando o retorno inteligente à vida ligada a terra; na face espiritual compartilha o comando com sua mãe, Madrinha Rita Gregório de Melo e seu irmão mais velho Padrinho Waldete Mota de Melo.

A década de 1990 assiste, então, a mais mudanças no *modus vivendi* da comunidade. Surgem os primeiros comércios particulares, o trabalho remunerado ganha terreno, as roupas e costumes vão adaptando-se aos novos tempos. Como relatou uma carioca de 70 anos, há 20 anos na comunidade: "eu vi as anáguas desaparecerem, as saias subirem e as blusas encurtarem".

Hoje, o Céu do Mapiá conta com um complexo institucional peculiar, consistindo em: Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal; Associação de Moradores; Escola Estadual Cruzeiro do Céu até o ensino médio; Cooperativa Agro-Extrativista do Mapiá e Médio Purus (Cooperar); Rádio Jagube;

Posto de Saúde Sebastião Mota de Melo; Centro Municipal de Saúde da Vila Céu do Mapiá; Centro Medicina da Floresta (CMF); Santa Casa de Saúde Padrinho Manoel Corrente; Casa de Ofícios Madrinha Teresa Gregório de Melo; Cozinha Geral; Casinha e Cozinha do Feitio; Associação dos Produtores de Artesanato e Seringa (APAS) e o Movimento de Jovens Daimistas.

Existem também casas de farinha, engenhos, hortos-florestais e viveiros, hortas caseiras, pomares, açude e estradas de seringa que ligam as quase 90 residências que compõe todo o perímetro da Vila, um cemitério, rede de turismo (transporte e hospedagem) e estabelecimentos de comércio. Cerca de 30% das casas possuem televisão e parabólicas; a conexão via satélite para Internet é institucional; alguns vídeos e DVDs; os comércios vendem refrigerante, cerveja, chocolates, enlatados e artigos locais; cresce a criação para consumo de carne e leite de gado; há algum gado caprino e galinheiros caseiros; as festas particulares são embaladas pelo forró. Desde 2002 existem mais de 20 linhas telefônicas residenciais e quatro orelhões públicos, instalados pela Telemar, cuja central telefônica funciona com luz solar e é operada por satélite. Ao longo do igarapé são encontradas casas de farinha, engenho, uma escola de ensino fundamental, casa de moagem de grãos, hortas caseiras, pomares e criação de gado bovino.

Além disso, o processo de expansão amplia-se para outras áreas amazônicas, agregando várias comunidades e empreendimentos sob responsabilidade pessoal de Alfredo Gregório de Melo: Vila Céu do Mapiá (e suas subdivisões); Comunidade da nação dos Apurinãs da reserva indígena Inarí-Água Preta, colocação Castanheira em Pauini; em Boca do Acre duas usinas de acordo com o padrão do Ministério da Saúde de extração e beneficiamento dos óleos naturais (principalmente copaíba e andiroba) e uma de secagem e produção de derivados de frutas (principalmente banana); Colônia Cinco Mil; Comunidade dos Cariçama; Comunidade em Cruzeiro do Sul (Acre); Comunidade em Rodrigues Alves (Acre), Comunidade Nova Era (rio Croa, Acre); Comunidade dos Índios Arara, Comunidade de Ipixuna (AM), Comunidade Novo Destino, Vila Ecológica Céu do Juruá, nos Estorrões, Seringal Adélia (Acre).

3.3.3. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO E ECONÔMICO

Aqui se pretende complementar e continuar a descrição histórica focando a narrativa nas relações sociopolíticas e econômicas estabelecidas pela comunidade ao longo de sua formação. Isto inclui as relações entre os vários agentes internos e agentes externos, as questões administrativas e políticas e os processos decisórios sobre as soluções para os problemas coletivos encontrados ao longo da formação da Vila, tendo como pano de fundo o tempo cronológico.

Ao longo dos 22 anos de existência, com a crescente expansão da Doutrina do Santo Daime e o aumento populacional da Vila Céu do Mapiá, sua administração pública tornou-se cada vez mais complexa. Há que se organizar o cotidiano mapiense nas áreas de alimentação, obras, moradia, sistemas de saúde e educação e na questão fundiária.

Para que não se repetisse a experiência anterior, Padrinho Alfredo em 1984 (sua primeira viagem ao sul do país), dirige-se à sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em Brasília, com cartas de apresentação e de apoio de membros do exército que visitaram o Rio do Ouro. Dois anos depois, o Incra envia um técnico à Vila, que recomendou à comunidade a criação de algum tipo de organização formal, como uma associação ou cooperativa. A partir deste parecer criou-se, em 06 de abril de 1987, a Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM), tendo como primeiro representante oficial Sebastião Mota de Melo. Seu objetivo foi e continua sendo dar suporte ao desenvolvimento ecologicamente equilibrado e ao trabalho comunitário, gerenciando a infra-estrutura social e realizando contatos institucionais com governos e entidades não governamentais. As possibilidades contidas nesta forma de trabalho mostraram-se bastante favoráveis ao desenvolvimento da Vila e uma larga faixa ao redor e, em 21/06/1989 a Associação foi declarada de utilidade pública, conforme decreto nº1907 do Governo do Estado do Amazonas (CÉU DO MAPIÁ, 2003; MORTIMER, 2000).

Desde 1997 a Associação vem mantendo diálogos com a Prefeitura de Pauini e é considerada por seus dirigentes, quase uma sub-prefeitura, abarcando questões administrativas, burocráticas,

gerenciais, sociais, judiciais, cartoriais, etc. Após uma reforma estatutária, em 1998/99, foi realizada em 2000, eleição que preencheu os cargos do Conselho Administrativo, Conselho Fiscal e Conselho Comunitário. Este último agrega as Gestorias específicas da AMVC, a saber: produção, saúde, educação, meio-ambiente, mão de obra, energia, comunicação, promoção social, transporte, segurança, recepção, disciplina e ética (CÉU DO MAPIÁ, 2003). Em 2000 as negociações com o governo estadual do Amazonas permitiram a incorporação da escola comunitária à rede pública de ensino. O governo federal também tem apoiado vários projetos da entidade como a montagem das duas usinas de extração de óleos vegetais, viveiros de mudas para reflorestamento e cursos de formação em sistemas agroflorestais. Contatos com entidades não governamentais como os *Ingenieria Sin Fronteras* e outras também têm trazido benefícios para a população mapiense.

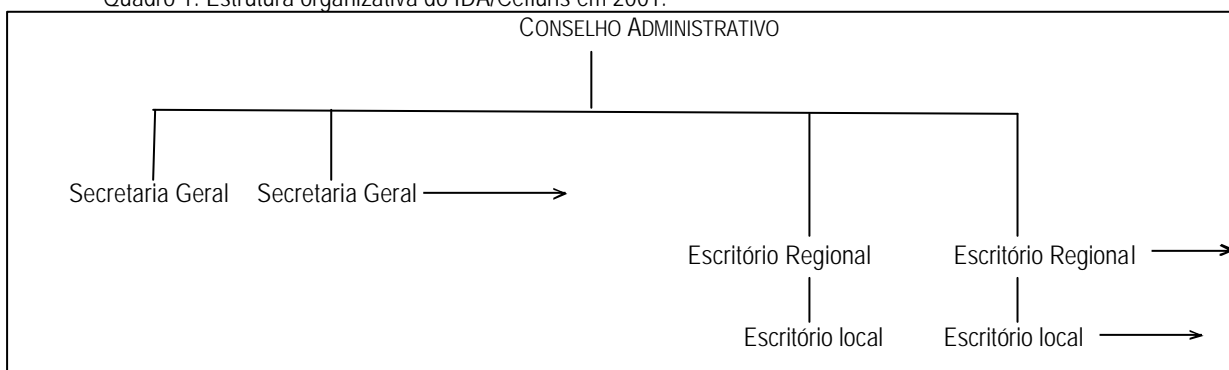
Nas eleições de 2000, houve uma aliança bastante peculiar, levando o PT e o PFL ao poder municipal e elegendo um vereador, morador da Vila e colocando o engenheiro Flávio Paim, também morador, como Secretário de Meio Ambiente de Pauini. Como o orçamento da AMVCM não é fixo nem constante, dependendo das contribuições voluntárias dos visitantes e instituições, pretendeu-se uma viabilização legal e orçamentária da Vila incluindo no programa de governo municipal a transformação da Vila em distrito, designando uma subprefeitura, além do fornecimento, já em 2001, de geradores de energia elétrica para os bairros da Vila. O acordo não foi cumprido, nem quanto ao distrito nem quanto ao gerador. A prefeitura, porém contribuiu para a construção da nova ponte e do Centro de Saúde Municipal. Além disso, em 2002, o Secretário do Meio Ambiente, Flávio Paim, transferiu-se para o Ibama como analista ambiental concursado e tornou-se Chefe da Flona Purus. Na eleição de 2004 novas negociações foram feitas e o atual prefeito eleito de Pauini, assinou acordo comprometendo-se a realizar um repasse de 10% das verbas do município para a Flona Purus, a ser administrado pela AMVCM.

Enquanto a Associação faz a gestão interna da Vila, todos os convênios, parcerias e relações externas eram realizadas no âmbito da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo

Irineu Serra – Cefluris. Com o aumento do número de Igrejas no sul do país, Américas, Europa, Ásia e Oceania, cresce a visitação ao Céu do Mapiá e o número de residentes, como também os projetos e as relações institucionais e governamentais que o Cefluris tem que comportar. Assim, 1997 marca o processo de separação entre a Igreja e sua ação socioambiental, materializada na organização não governamental Instituto de Desenvolvimento Ambiental/Cefluris (IDA/Cefluris).

Esta expansão exigiu uma revisão dos estatutos do IDA culminando, em janeiro de 2000, numa ampla discussão para a reforma estatutária do Instituto, visando modernizar e democratizar os processos de organização da comunidade e manejo da Floresta Nacional. Assim, durante o I Encontro Mundial do Povo de Juramidam, foi apresentado à irmandade daimista a proposta de renovação das formas de organização utilizadas até aquele momento no relacionamento interno e com o sistema mundo contemporâneo. A reforma diz respeito principalmente à clara separação entre os assuntos ecumênicos e religiosos, tratados no âmbito da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal, dos assuntos de organização social e comunitária, tratados pelo Instituto de Desenvolvimento Ambiental. Como resultados finais, no âmbito da organização social da Vila, apresentou-se uma estrutura institucional administrativa e política mais descentralizada, democrática e transparente, como mostra o Quadro 1. Para vencer o desafio da Amazônia tem-se mostrado necessário, segundo os participantes do movimento, maior especialização, profissionalização e participação nas áreas sociais e ambientais.

Quadro 1: Estrutura organizativa do IDA/Cefluris em 2001.



Como esta é uma reestruturação do primeiro Estatuto, a operacionalização ainda está ocorrendo, e algumas Secretarias Gerais já funcionam (Nacional, Internacional, Planejamento e

Finanças) formal ou informalmente e algumas estão para serem criadas (Comunicação). O mesmo com os Escritórios Regionais e Locais com as Regionais do Sul, Sudeste I (São Paulo), Sudeste II (Rio de Janeiro e Minas Gerais) e Nordeste. A estrutura adotada prima pelo desenvolvimento da autonomia e suficiência de seus associados, tanto do ponto de vista do uso do Santo Daime quanto do sócio-econômico. Atualmente em pleno funcionamento, o IDA/Cefluris tem como principais focos de ação o fortalecimento da Vila Céu do Mapiá e a expansão, nacional e internacional, das formas socioambientais de organização, convívio com o entorno e relação interpessoal contidas na Doutrina.

A reforma estatutária do IDA redirecionou o movimento social do grupo para uma atuação mais inclusiva e democrática. A principal mudança está na descentralização das decisões, prevendo-se uma melhora no fluxo das informações, o atendimento mais rápido e adequado das demandas locais e a expansão do mercado para os produtos amazônicos. Outra mudança significativa está na modernização e profissionalização do Instituto, que começou com a remuneração do pessoal administrativo e a melhora da tecnologia de comunicação.

Como foi visto no capítulo Santo Daime, o IDA/Cefluris é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, de natureza filantrópica, ambientalista, assistencial e cultural, com sede na Vila e foro na cidade de Manaus (AM). Seus objetivos são: a) atuar na preservação e educação ambientais nos ecossistemas, principalmente da Amazona; b) propor, apoiar e desenvolver projetos visando a auto-suficiência das comunidades amazônicas, através do extrativismo e de desenvolvimento sustentável, incentivando e desenvolvendo técnicas de conservação, preservação, reflorestamento e recuperação de áreas degradadas; c) propor, apoiar e desenvolver atividades comunitárias e cooperativas e executar projetos econômicos, assistenciais, científicos e culturais; d) apoiar, incentivar e desenvolver projetos de atendimento às crianças e adolescentes nas áreas da educação, saúde e profissionalização; e) promover, apoiar e difundir os valores culturais, o folclore e o saber das populações tradicionais da Amazônia (SANTO DAIME, 2003b). Além disso, tem por "meta principal a realização do Projeto Céu da Amazônia, que consiste na instalação e no desenvolvimento de

comunidades agro-extrativistas sustentáveis na Amazônia, formando uma rede de trabalho envolvendo as populações beneficiadas e associados do mundo inteiro” (CÉU DO MAPIÁ, 2003, p.37).

A gestão das políticas social, econômica e de meio ambiente; a proposição e execução de ações sociais, educacionais e ambientais; as parcerias e convênios e a administração da estrutura associativa ficam, então, a cargo do IDA/Cefluris, enquanto o centro religioso propriamente dito fica juridicamente constituído como a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo. Nesse formato institucional, o IDA/Cefluris agrega outras entidades de representação popular como as associações de moradores e as de produtores, fazendo a interface entre o local e o global. É, portanto, a principal entidade arrecadadora e distribuidora de recursos para as entidades locais, como a Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM), a Cooperativa Agro-Extrativista do Mapiá e Médio Purus (Cooperar) e mais 15 entidades associativas e de produção do rio Purus, Juruá e Igarapé Mapiá. Na Vila Céu do Mapiá, mantém um sistema de previdência social através do amparo a 40 famílias que recebem ganho mensal e abastecimento de produtos que não são produzidos localmente a título de auxílio aos fundadores; além de apoiar as iniciativas da Cooperar de instalação de duas unidades de produção de frutas desidratadas e farinha de banana e de extração de óleos vegetais, com distribuição local dos produtos e para igrejas e pontos comerciais de todo o país. Em 2001 foram realizados dois encontros de fundamental importância para a implementação do novo formato administrativo e das ações dele decorrentes (CÉU DO MAPIÁ, 2003; SANTO DAIME, 2001).

As fontes de recursos do IDA/Cefluris provém das mensalidades dos sócios, dos programas governamentais e da linha de produção e comercialização de produtos amazônicos, concretizada pela Cooperativa Agro-Extrativista do Mapiá e Médio Purus (Cooperar). A Cooperar mantém relações econômicas com uma fábrica de chocolates espanhola, administra e distribui no Norte e Sudeste do país a produção de banana-passa, farinha de banana e óleos vegetais de andiroba e copaíba. A ampliação dos contatos nacionais e internacionais do IDA e da Cooperar tem trazido imensos benefícios e desafios ao povo da Floresta. A primeira mostra da produção da Cooperar chegou em São

Paulo e Florianópolis em maio de 2003, com cerca de 20 quilos de frutas desidratadas e farinha de banana comprida, cuja distribuição teve caráter experimental, entre a rede das Igrejas. Amostras dos óleos vegetais foram enviadas para análise e prospecção de futuros mercados compradores. Além disso, a Cooperar, no seu braço de Cooperativa de Consumo, atuante na Vila, vem atendendo mensalmente mais de 40 famílias associadas residentes do Igarapé e da Vila com o abastecimento de produtos que não são produzidos localmente. São mais de seis mil quilos de alimentos transportados todo mês via terrestre e fluvial.

Um dos parceiros do IDA/Cefluris tem sido o Projeto Demonstrativo do Tipo A (PDA), subprograma para sistemas agro-florestais da organização dos sete países mais ricos do planeta (PPG7) que financia projetos de geração de renda para populações e reflorestamento através de ONG's. No caso da Vila Céu do Mapiá, nesta parceria busca-se o caminho da sustentabilidade pela via da agro-indústria extrativista. Um dos desafios está na implementação de uma gestão ambiental responsável, autônoma, ética e democrática.

No início do ano, de 06 a 21 de janeiro, foi realizado o Seminário Agenda Mapiá 21, com o objetivo de criar um marco referencial coletivo para estruturar uma rede de trabalho sócio-ambiental que atue na promoção do desenvolvimento sustentável na Vila Céu do Mapiá e na Amazônia, com abrangência local, regional, nacional e internacional. Na página da internet do Santo Daime, em 2001 explicava-se o Seminário Agenda Mapiá 21:

"O objetivo do Seminário Agenda Mapiá 21 foi criar um marco referencial coletivo, um ponto de partida comum para se tecer uma rede-de-trabalho na esfera sócio-ambiental. Essa rede-de-trabalho deve ser estruturada através do IDA/Cefluris com ramificações em níveis local, regional, nacional e internacional. Deverá atuar na promoção do desenvolvimento sustentável na Vila Céu do Mapiá e na Amazônia. O Seminário Agenda 21 - Céu do Mapiá dará o impulso inicial para a constituição dessa rede-de-trabalho. Aconteceram durante o evento diversos tipos de atividades paralelas - Exposição de Projetos, Painéis de Conferências, Workshops, Oficinas, Palestras e Cursos, entre outras atividades. Houve uma parte da Exposição dedicada à apresentação dos projetos do Céu do Mapiá. Outra parte dedicada à exposição de propostas de colaboração (e mesmo de projetos) apresentadas por visitantes e não-moradores. Através desse diálogo - objetivo e organizado - entre moradores e visitantes, buscou-se criar um elo de parceria claro e firme para darmos início à constituição da nossa rede-de-trabalho sócio-ambiental."

Durante o evento aconteceram exposições de projetos, conferências, workshops, oficinas, palestras e cursos, entre outras atividades. Foram especificamente apresentados os projetos do Céu do Mapiá e feitas exposições de propostas de colaboração e de projetos formulados pelos visitantes. Através desse diálogo - objetivo e organizado - entre moradores e visitantes, buscou-se criar um firme elo de parceria. A partir do tema da conferência de abertura "*Céu da Amazônia – imagens do Novo Milênio*", proferida pelo Pd. Alfredo discutiram-se projetos alternativos à sustentabilidade da comunidade, modos de inserção e relacionamento no sistema político vigente e formas de solução para a crise local, reflexo de uma crise mundial. Ao longo de três dias foram tratadas questões como a rede de parcerias entre as várias organizações internas e externas à Vila; o levantamento, organização e debate de todas as idéias e projetos futuros de sustentabilidade, chegando-se a um total aproximado de 35 projetos, quase todos com algum registro escrito; e a expansão, internacionalização e legalização da Doutrina do Santo Daime. Ao final do encontro foram divulgados, o Comunicado Final do Seminário Agenda 21 – Céu do Mapiá e os estudos para o Plano Diretor da Vila (SANTO DAIME, 2001).

Na metade do ano de 2001, de 12 a 15 de julho, foi realizada a Assembléia Geral do IDA/Cefluris, com o encontro dos delegados de todas as regionais brasileiras e mundiais. Foram abordados temas institucionais e organizacionais. Também aconteceram grupos de trabalho para abordar temas como comunicação, desenvolvimento sustentável, projetos e questões jurídicas. Aprovadas as resoluções, metas e monções em assembléia de sócios, Pd. Alfredo reiterou a necessidade de que tanto a Igreja quanto o IDA/Cefluris se documentem de forma a cumprir as exigências da lei (SANTO DAIME, 2001). Dando continuidade a suas ações, em setembro de 2004 foi promovido o I Encontro Europeu de Igrejas do Santo Daime. E, em maio de 2005 foi realizado, depois de oito anos, o XIII Encontro do Povo de Juramidam³⁸, que reuniu em torno de 100 pessoas das Igrejas brasileiras e representantes das Igrejas argentina e uruguaia.

³⁸ auto denominação dos convertidos ao Santo Daime

Desde o início de suas atividades, as questões socioambiental e fundiária definiam as principais metas da Associação e do IDA/Cefluris. A intenção de obter a posse da área em nome da comunidade esbarrou em questões burocráticas e jurídicas, pois o Incra só permitia titular lotes de 100 ha por família. Foi aí que a atuação da irmandade daimista do sul do país se fez novamente presente. Um grupo da Igreja do Rio de Janeiro passou, então, a reivindicar junto aos órgãos federais, a criação de uma unidade de conservação na área da comunidade. Assim, em 21 de junho de 1988, sob o decreto 96.190, foi criada a Floresta Nacional do Purus (Flona Purus) com 256.000 ha que inclui a Vila Céu do Mapiá. Em seguida, a 14 de agosto de 1989, sob o decreto 98.051, criou-se a Floresta Nacional Mapiá/Inauini, em área contígua àquela Flona (CÉU DO MAPIÁ, 2003).

A Floresta Nacional do Purus situa-se entre os municípios de Pauini e Boca do Acre, 08° 01' a 08° 32' S de latitude e 67° 16' a 68° 04' WGr de longitude (levantamento topográfico). As medições foram realizadas pela ASSERPLAN Engenharia e Consultoria Ltda, em 06 de abril de 1991. Localiza-se na margem esquerda do rio Purus, ao lado das áreas indígenas Inauini e Teuini, que sobrepõem parte da Flona. A vegetação nativa é de floresta ombrófila densa (terras baixas e aluviais). O acesso pode ser aéreo ou fluvial, distando em linha reta 990 Km de Manaus e 35 Km de Boca do Acre (IBAMA, 2001).

As Unidades de Conservação (UC) são porções delimitadas do território nacional e seus recursos ambientais, especialmente protegidas por lei, por conterem características naturais relevantes. Na definição de uma área a ser protegida são observadas suas características naturais e estabelecidos os principais objetivos de conservação e o grau de restrição à intervenção antrópica. A primeira Unidade de Conservação criada no Brasil foi em 1937, no Parque Nacional de Itatiaia. A partir da década de 70, as UCs passaram a receber maior atenção por parte do governo federal, pressionado pelo contexto mundial que estabelece a conservação ambiental como prioridade. Ao final da década de 1990, mais de 33 milhões de hectares de todo país estão protegidos por UCs federais além das áreas criadas nos níveis estaduais e municipais. Em 2001, cerca de 60% do total das áreas protegidas no Brasil estão na região amazônica, com 10% do território na forma de UC (ALBAGLI, 2001). No estado do

Amazonas, em 1999, 7.832.016 ha eram UCs (IBGE, 1999). Em 18 de junho de 2000, com a Lei n.º 9.985, o governo federal criou o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), que estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão destas áreas (BRASIL, 2002).

As Unidades de Conservação dividem-se em dois grupos: Unidade de Proteção Integral e Unidade de Uso Sustentável. Nesta última, o objetivo é compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parte de seus recursos naturais. O uso sustentável de uma UC significa uma exploração do ambiente que garanta a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e outros atributos ecológicos, de forma social e economicamente justa e viável. As categorias que constituem este último grupo são Área de Proteção Ambiental; Área de Relevante Interesse Ecológico; Floresta Nacional; Reserva Extrativista; Reserva de Fauna; Reserva de Desenvolvimento Sustentável e Reserva Particular do Patrimônio Natural (Brasil, 2002).

A Floresta Nacional (Flona) é uma área com cobertura florestal de espécies predominantemente nativas e tem como objetivo básico o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para a exploração equilibrada deste ecossistema. De posse e domínio públicos, é permitida a permanência de populações tradicionais que já existiam em sua criação tanto quanto admitidas e incentivadas a visitação pública e a pesquisa científica desde que de acordo com as normas estabelecidas para o manejo da unidade pelo órgão administrativo responsável. Para a lei, manejo significa todo e qualquer procedimento que assegure a conservação da diversidade biológica e ecossistemas. Na gestão da Flona deverá haver um Conselho Consultivo, presidido por representante deste órgão administrativo e constituído por representantes de órgão públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes, entre outros, que tem como um de seus objetivos construir o Plano de Manejo da Unidade. (BRASIL, 2002).

De acordo com a lei, o Plano de Manejo (PM) é um documento técnico fundamentado nos objetivos gerais da unidade de conservação em questão e, mediante o qual, se estabelece o

zoneamento e as normas de uso da área e de manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas fiscais necessárias à gestão da unidade. O PM para as Flonas deve incluir medidas que promovam sua integração à vida econômica e social das comunidades vizinhas e, na elaboração, atualização e implementação deste, deverá estar assegurada a ampla participação da população residente. O Decreto Federal no. 4.340, de 23 de agosto de 2002, que regulamenta artigos Lei n.º 9.985, afirma que no caso das Florestas Nacionais, o Plano de Manejo deverá ser elaborado pelo órgão gestor e aprovado em portaria do órgão executor; e até que seja estabelecido, devem ser formalizadas e implementadas ações de proteção e fiscalização (BRASIL, 2002).

A administração oficial da Flona Purus está a cargo do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, Diretoria de Gestão de Recursos Naturais Renováveis, Departamento de Recursos Florestais (Ibama/DIREN/DEREF); sendo o responsável desta Flona a Superintendência Estadual do Amazonas (SUPES/AM). Segundo o Ibama, o sistema de produção é o tradicional, com exploração da várzea e a população de vizinhança é de 570 indígenas (BAMA, 2001). Atualmente, o presidente da Flona é o engenheiro e analista ambiental do Ibama Flávio Paim, morador da comunidade.

Dois meses após a criação da Flona Purus, o presidente do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)³⁹, Fernando César Mesquita, visitou a Vila assinando o primeiro convênio entre governo e Associação de Moradores com prazo de 5 anos, garantindo o direito da comunidade de explorar os recursos naturais renováveis em uma área de aproximadamente 600 mil ha (CÉU DO MAPIÁ, 2003) e prevendo um Projeto de Proteção Ambiental, com implantação de infraestrutura e fiscalização, educação ambiental, extensão florestal, pesquisa e sensoriamento remoto nas áreas da duas Flonas (BAMA, 2001). A crise nacional desencadeada pelo governo Collor, aliada à morosidade dos órgãos governamentais e falta de experiência da administração local, não permitiu que a parceria desse frutos. Novamente em 1995 representantes da AMVCM e do IDA/Cefluris reuniram-se

³⁹ Substituído pelo Ibama

em Brasília para promover novo projeto institucional. Um ano depois foi firmado um Termo de Cooperação Técnica com o Ibama (CÉU DO MAPIÁ, 2003). Foram também realizados estudo de viabilidade para a transformação da região das Florestas Nacionais de Mapiá-Inauini e Purus em Reserva Extrativista proposta pela *United Nations Environment Programme* (UNEP) como documento preliminar de 1991 (IBAMA, 2001).

No entanto, somente em 2000 verificam-se ações realmente efetivas para a construção do Plano de Manejo da Vila e da Flona. Em 2002 a AMVCM encaminhou ao Fundo Nacional do Meio Ambiente (FNMA) carta consulta sobre a obtenção de recursos destinados à realização do Plano de Uso da Floresta Nacional do Purus, em cooperação com um grupo de trabalho constituído por daimistas que atuam na área ambiental em Brasília. O Plano de Uso pretendia proporcionar amplo estudo de utilização da Flona por seus moradores, possibilitando o uso diversificado das diversas fontes de recursos renováveis, além de fazer parte dos objetivos do último Acordo de Cooperação renovado entre a AMVCM e Ibama. Pretendeu-se um estudo e planejamento mais profundo da atual ocupação do Céu do Mapiá tendo em vista o amplo leque de atividades desenvolvidas: a agricultura de subsistência, o fluxo de turismo, o artesanato, os projetos de sustentabilidade, o desenvolvimento de pequenas indústrias de extrativismo e produção orgânica, a pecuária.

Ainda em 2002, o IDA/Cefluris estabelece negociações para viabilizar o Plano de Manejo. São contatados Ibama, Secretaria de Coordenação da Amazônia/Ministério do Meio Ambiente (SCA/MMA), Fundo Mundial para a Natureza (WWF-Brasil), e organizações não governamentais que atuam na região amazônica, como o Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA) e o Instituto Nawa⁴⁰. A AMVCM também encaminhou, junto ao Fundo Nacional do Meio Ambiente, projeto objetivando a instalação de um Conselho Consultivo para a Flona Purus, que aprovado em primeiro lugar, mas ainda não implementado por problemas burocráticos e administrativos de ambas as partes.

⁴⁰ atualmente Núcleo Maturi-Grupo Amazônia

Destes contatos, em fevereiro de 2003, começam os primeiros passos de um processo de diagnóstico comunitário para implementação do Plano de Manejo. A partir de metodologias coletivas e participativas, os técnicos da SCA/MMA, do CTA e do Instituto Nawa, financiados pelo WWF-Brasil, realizaram inúmeras visitas e reuniões com as instituições locais, determinando como ponto de partida o Plano de Desenvolvimento Comunitário (PDC). Este Plano foi a saída encontrada para promover o fortalecimento comunitário, visando maior participação e informação, melhor desempenho e força de política das instituições locais e da população nas negociações e nas ações de implementação do Plano de Manejo determinadas pelo órgão gestor e executor da Flona.

Ao longo de todo esse processo, a Vila Céu do Mapiá foi ganhando visibilidade e maior inserção no campo de intervenção socioambiental na Floresta Amazônica, colocando a comunidade em contato com organizações governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais. Além disso, a expansão da Doutrina e suas decorrências, como o crescimento vertiginoso da Vila, o aumento do turismo e a mudanças dos usos e costumes contribuíram para a mudança do sistema socioeconômico interno ocorrido nos últimos sete anos.

Conceitos como comunitário e coletivo sofreram modificações dentro de um novo contexto onde o dinheiro faz parte das relações. Agora cada sujeito procura seu lugar em meio à diversidade tendo como meta o desenvolvimento espiritual através das atividades doutrinárias, além da sobrevivência pessoal e familiar em um sistema comunitário mais flexível, onde o trabalho e o armazém coletivos concorrem com as trocas individuais de mercadorias, trabalho e dinheiro. A distribuição dos bens de produção e consumo não acontece equitativamente, em geral, quem capitaliza mais é quem tem mais acesso à tecnologia e seus confortos e à informação. O intercâmbio econômico com Boca do Acre e Rio Branco torna-se cada vez mais fortalecido e os contatos político-econômicos com Pauini e outras localidades, inclusive internacionais, muito mais intensos.

Porém, luta-se para manter o sentimento comunitário inicial em alguns momentos e lugares da vida cotidiana, como durante os mutirões das segundas-feiras, quando a mão de obra existente

trabalha coletivamente arrumando a igreja, as ruas, os jardins, as praças, etc; e na orientação doutrinária, proveniente dos trabalhos com o Santo Daime, que aponta para a necessidade de transformação através do restabelecimento de relações justas, solidárias e amistosas entre os seres humanos, da prática da caridade e da instituição de relações harmoniosas com a Natureza.

4. ANÁLISE DE DADOS

O objetivo geral do presente trabalho é entender as possibilidades de resistência à condição hegemônica através de um estudo de caso que pretende descrever e analisar o *ethos* de uma comunidade religiosa localizada na Floresta Amazônica. Para tanto, os dados coletados nos três anos de convivência da pesquisadora com a comunidade serão organizados a partir do entendimento de que a resistência exige consciência nos âmbitos cultural, psicológico e político. Assim, busca-se nesta análise os elementos culturais e identitários da comunidade que apontam as aproximações e distanciamentos da imposição hegemônica e sua força política nos processos de tomada de decisão, principalmente sobre o futuro. Neste sentido, três campos significativos desta busca dizem respeito ao vínculo com o território, à construção da subjetividade e às possibilidades de determinação do futuro, que podem ser resumidos no que, neste trabalho, denomina-se *ethos*. Assim, a partir do modelo teórico proposto – comunidade de vida, de sentido e de destino, pretende-se discutir as possibilidades que a comunidade em questão encontra de resistência.

Dentro de cada categoria – a vida, o sentido e o destino – ainda encontram-se subtemas que dizem respeito a diferentes constelações de dados. A primeira destas constelações refere-se às experiências pessoais da pesquisadora: seu encontro com a Doutrina do Santo Daime e com a Vila Céu do Mapiá, as observações e vivências durante sua inserção no campo; a segunda refere-se aos processos de transformação vividos pela comunidade antes e durante a pesquisa; e a terceira constelação envolve as análises sobre as crenças, o imaginário e a utopia da comunidade a partir de dados coletados durante o processo de pesquisa. Juntas, tais constelações formam o quadro que faz o recorte, no tempo e no espaço, da comunidade e servem de fundamentação para as conclusões finais. A apresentação, descrição e análise de dados já vêm sendo feitas ao longo do texto, principalmente a partir do capítulo que apresenta os contextos da pesquisa. Para poder seguir faz-se necessário, então, contar uma estória. Ou a história de um povo, de um caminho e de uma utopia.

4.1. A VIDA, O SENTIDO E O DESTINO

A vida na Vila Céu do Mapiá começa cedo. O nascer do sol dificilmente encontra uma casa completamente adormecida; sempre há alguém acordado ou acordando, em geral as crianças e os idosos. Para aqueles que iniciam com as luzes da aurora, as atividades são em geral de organização ou subsistência, como varrer o terreiro, pilar o arroz ou trocar o bebê. Em geral toma-se o café depois destas atividades realizadas, com o aparecimento do sol, junto com os que vão se acordando, e as atividades do dia vão tomando seu curso normal. Em geral, a mulher fica responsável pela esfera da casa e das crianças; o homem busca elementos externos de sobrevivência, dependendo de suas capacidades, habilidades e posses.

Como ficam em casa a maior parte do dia, as mulheres compartilham entre si alimentos, utensílios domésticos, materiais de limpeza, assim como o cuidado com as crianças (principalmente as maiores), os espaços da casa e do entorno. Compartilham com os vizinhos mais próximos e com os parentes, onde quer que morem, formando também redes de solidariedade. Os homens compartilham as ferramentas de trabalho. Há também os momentos de desentendimentos e brigas, que quando não são resolvidos no âmbito familiar, são encaminhados para o Conselho Disciplinar da AMVCM ou da Igreja. O cuidado com as crianças é praticamente dominado pelas mulheres. Embora seja comum o uso do instrumental caseiro para resolução de problemas de saúde, na Vila um nascimento pode, por exemplo, variar entre uma cesariana e incubadora artificial em Rio Branco, Brasília, Goiânia ou São Paulo – fenômeno facilitado pela rede de solidariedade entre os irmãos da Doutrina – a um parto caseiro, assistido pela parteira, o pai, uma irmã ou amiga próxima. Os elementos determinantes destas variações são, em geral, a gravidade dos problemas de saúde apresentados e as possibilidades de acesso às redes da irmandade que cada família tem.

Em geral, do recém nascido à criança de cinco anos a mãe é a figura mais próxima e determinante, com todas as esferas da vida restringindo-se ao entorno familiar. A partir dos cinco anos existe a possibilidade do Jardim das Belas Flores,

classe pré-escolar da Escola Estadual Cruzeiro do Céu, o que inicia o processo de ganhar o mundo. Outro evento que desencadeia este processo para a criança mapiense é o nascimento do irmão mais novo e que precisa ser rapidamente assimilado nas grandes famílias amazonenses. Minha vizinha, contrariando a tendência local estabelece um forte controle de natalidade e com 25 anos de idade e oito anos de casamento está no terceiro filho. Já minha outra vizinha reproduz o padrão amazonense, tem 28 anos de idade está no segundo casamento e no oitavo filho.

No centro da Vila, o comércio e os primeiros motores iniciam os ruídos da manhã, junto com o movimento de canoas e canoeiros no porto central. Se o dia é domingo, a manhã é mais lenta, que este não é um dia de trabalho. O café reforçado, a roupa mais bonita, o dia das visitas, dos bate-papo, dos churrascos, dos bolos, dos passeios, das bênçãos das madrinhas. Pela manhã, inevitavelmente o futebol dos homens no campão, eventualmente o trabalho das crianças na Igreja. À tarde a oração bailada, os aniversários e as lanchonetes da Bel e da Rita e a Padaria Aurora formam o contexto para as trocas sociais. Se a noite é de lua cheia, a paradinha na ponte ou em algum banquinho é quase inevitável. Lentamente, junto com o anoitecer, as casas vão novamente aquietando-se, a Rádio Jagube, quando em funcionamento, encerra o dia com o Correio da Boa Notícia preparando a semana que começa. E assim o Mapiá adormece.

Atualmente o clarão da lua cheia ou a escuridão da lua nova têm a companhia da luz elétrica, em alguns postes nos principais caminhos e nas casas, nas televisões e nos aparelhos de som, fornecida por alguns motores a gasolina espalhados pela Vila. Os sons da floresta são acompanhados pelo tocar de telefones públicos e residenciais, acordes de guitarras elétricas, moto-bombas e serras elétricas.

Na segunda-feira, o amanhecer é acompanhado pelo auto-falante da Igreja, anunciando mais um Mutirão do Padrinho Sebastião e espalhando os hinos da Doutrina pelo ar. Em geral, o comércio, as crianças indo à escola, a cozinha geral e a organização das frentes de trabalho são os primeiros

movimentos do dia. Há trabalho para o pessoal da caneta, como são conhecidos os letrados que cuidam da administração da Vila, e para o pessoal da força. No primeiro grupo são mais comuns os sulistas e estrangeiros já residentes; no segundo grupo há mais diversidade. Após uma manhã de muita atividade, entre o meio dia e às duas da tarde serve-se o almoço coletivo na cozinha geral, em geral supervisionado por uma das senhoras da comunidade e auxiliado por algumas jovens ou visitantes sendo, em geral, um trabalho das mulheres. As provisões vêm de doações do comércio e de alguns particulares, angariadas pela Associação de Moradores.

A partir de terça-feira até o sábado, o dia é de trabalho normal. Numa empreitada, num feitiço, num frete, numa diária, os homens vão tirando o ganha pão, enquanto as mulheres que trabalham fora limpam casas, lavam roupas, cuidam de crianças, costuram, fazem doces, salgados e pães. Há os donos dos comércios, das padarias, das pousadas, há os que trabalham na administração local da Vila, na administração da Igreja, há os que estão ligados ou ao governo municipal, via Prefeitura de Pauini (há três cargos públicos ligados à Secretaria Municipal do Meio Ambiente) ou ao governo estadual (através da Escola Estadual Cruzeiro do Céu e a médica comunitária).

No bairro onde moro, o padrão de vida é do caboclo típico. Casas de madeira, crianças, luz solar em três casas e luz de velas nas outras três, duas com captação de água da chuva e de cacimba, sendo que esta última fornece a água potável para os vizinhos que não tem. Os homens saem para trabalhar e as mulheres cuidam da casa e das crianças ou trabalham em casa mesmo (como lavadeira) ou em casas próximas (como faxineiras)

Chegar à Vila Céu do Mapiá foi, inicialmente, uma descoberta pessoal. Desde 1994 freqüentava esporadicamente algumas Igrejas do Santo Daime e do Alto Santo na região sudeste do País. A partir de 1999 passei a freqüentar com mais constância a Igreja do Cefluris em São Paulo chamada Céu de Maria e a me relacionar mais estreitamente com as questões daimistas. Desta forma fiquei sabendo da existência da Vila e decidi conhecer. Foram três visitas ao longo de 2000, antes da decisão da pesquisa e a mudança para a Vila.

Minha casa já estava comprada desde a segunda visita: um sobrado de 25m² com cozinha e sala embaixo e quarto em cima; o banheiro era uma casinha a uns 10 metros da casa. Após uma reforma ficou com 45m² distribuídos entre sala, cozinha e banheiro embaixo e sala, quarto e varanda em cima. Está situada no que poderia ser considerado um bairro residencial popular. No canto de um pasto, à beira da mata e à margem do igarapé estão seis casas com uma família em quatro delas e duas mulheres solteiras em cada uma das outras duas (eu inclusive). Ao todo, são seis mulheres, quatro homens e dezessete crianças que coabitam um espaço bastante próximo. Por contingências locais, como lavar roupa no igarapé e passar roupa no fogão, desde as primeiras vindas, fui sendo inserida no ritmo de vida das famílias vizinhas.

Reformar a casa, iniciar as atividades de trabalho, criar vínculos pessoais, estabelecer uma rotina eram elementos que davam indícios às pessoas de que não estava apenas de passagem e pretendia permanecer. Com isso, fui sendo incorporada à paisagem mapiense, o que criou um espaço onde pude buscar o ritmo, os hábitos e costumes locais, as possibilidades de entrada na vida das pessoas. Fui assim estabelecendo um canal de comunicação e troca com os sujeitos e com a Natureza, enquanto ia tecendo o pano de fundo da pesquisa. Este fundo incluía uma rotina relacionada com as necessidades da comunidade e minhas possibilidades de auxílio, onde todos os trabalhos desenvolvidos foram voluntários. Para mim, um dos maiores desafios era não ceder ao ímpeto imperialista e colonizador que minha posição financeira e intelectual produzia, ter paciência e delicadeza para ouvir o ritmo da Floresta e de seu povo e poder agir na posição da vanguarda que se auto anula e permite a emergência da aptidão local. Ao mesmo tempo em que não poderia negar acesso aos conhecimentos que acumulei e deixar de compartilhá-los.

Na esfera das relações pessoais e trocas cotidianas aproximei-me do casal de vizinhos espacialmente mais próximos, M. e J., e com uma distância de mais ou menos 30 metros separando as casas. A família de M. já transitava e habitava o igarapé Mapiá quando Pd. Sebastião chegou. Moravam nas margens próximas ao Purus, vivam da atividade extrativista, principalmente borracha e

castanha, praticavam a caça, pesca e agricultura de subsistência (macaxeira, arroz, feijão, café, banana, abacaxi) e coleta das frutas locais (açai, patoá, cacau, ingá). Os contatos com o Pd. Sebastião foram bastante amistosos e a família converteu-se para a Doutrina do Santo Daime após uma experiência de cura da matriarca da família. Com o passar dos anos, os acontecimentos afastaram quase todos os membros, permanecendo apenas ela, sua avó e mãe de criação (já falecida), um tio e alguns primos e primas. Casou-se com 16 anos e tem oito anos de um casamento estável; com 24 anos de idade tem um número de filhos abaixo da média local, duas meninas de 4 anos e 3 meses e 2 anos e 6 meses e um menino de 1 ano em abril de 2005. Tem como fonte de renda a atividade de lavar roupas para fora e é aparentemente analfabeta, mas reconhece números, sabe fazer ligações telefônicas e contas, não se engana com dinheiro e é muito esperta e ligada nos acontecimentos locais e globais. Generosa, está sempre atenta se alguém está passando dificuldades ou necessidades. Seu marido tinha 18 anos quando casou e é oriundo de Rio Branco, convertendo-se ao Santo Daime e vindo morar na Vila ainda adolescente. Kursou a escola até a quinta série e sustenta a família com serviço de carro de boi, diárias de trabalho braçal ou como ajudante em empreitadas. Sua casa é própria, com três cômodos mais varanda, casinha com fossa, horta e porto. Atualmente tem uma antena parabólica e uma velha televisão preto e branco. No quintal flores, galinhas e árvores frutíferas completam a paisagem. Eles podem ser considerados uma tradicional família de caboclos. Seu modo de vida é o padrão, embora repartam as tarefas domésticas de forma até bastante equilibrada, mostrando-se um casal que transita entre os padrões tradicionais e modernos.

Desde o início eu e M. estabelecemos uma relação recíproca de afinidade e amizade. Sempre considerei seus conselhos, opiniões e ajuda bastante importantes para minha adaptação à nova vida e aprendi muito. Como vizinhas e mais tarde comadres (batizei sua filha do meio) construímos um relacionamento muito próximo que foi se destacando do relacionamento que estabelecia com as outras vizinhas também espacialmente próximas.

Isso não significa que não participava da convivência do terreiro, espaço comum das quatro casas mais próximas. Uma dessas situações ocorreu quando Rede Acreana de Homens e Mulheres começou a realizar um trabalho sobre as questões de gênero e saúde da mulher na Vila. A Rede foi introduzida na Vila pela enfermeira local, a princípio sem ligação com outra instituição. Depois de sua terceira vinda, estabeleceu contatos mais diretos com a AMVCM, que apoiou a iniciativa. O programa da Rede para o Mapiá incluiu visitas bimestrais, onde eram abordadas questões de gênero, violência sexual e doméstica, educação sexual. A metodologia usada foi de atividades em grupo (palestras, vídeos e grupos focais) e visitas domiciliares nas famílias identificadas como problemáticas. A Rede atua em Convênio com a Secretaria Estadual de Saúde e o Grupo de Pesquisa Extrativista e Agroflorestal do Acre (PESACRE)/Regional Acre, que por sua vez, apóia projetos desenvolvidos por ong's do Estado do Acre, através do financiamento do PD/A - PPG-7 (Projetos Demonstrativos A [PD/A] do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, vinculado ao Ministério do Meio Ambiente). O Programa Piloto foi proposto na reunião do Grupo dos sete países industrializados (G-7), em Houston, Texas (EUA), em 1990, sendo aprovado pelo G-7 e pela Comissão Europeia em dezembro de 1991. Em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Rio-92), o programa foi oficialmente lançado no Brasil. Não cheguei a assistir as palestras, mas uma de minhas vizinhas esteve lá e chegou em casa com alguns folhetos e uma camisinha feminina. As quatro mulheres do terreiro, e depois os dois maridos, na varanda da casa da M., conversamos bastante a respeito dos assuntos abordados na palestra. Elas pediram que eu lesse os folhetos, pois nenhuma sabe ler, e rimos muito com a tal da camisinha feminina, que acabou no chão do terreiro, pois nenhuma delas se animou em experimentar. De um modo geral a ação da Rede foi recebida com desconfiança pelos mais velhos que identificavam em suas ações um incentivo à prática sexual livre; como uma ação educativa louvável pelos mais novos e sulistas; e com uma curiosidade passageira pelos caboclos, que com raras exceções adotam alguma prática contraceptiva.

Em outra ocasião, quando se começou a falar sobre a municipalização da Vila, M. fez comentários perspicazes. Dizia que ia “acabar a paz da gente. Eu vou pra dentro da minha colônia, com uma vaquinha e minha plantação e não quero saber de cidade; vai ter roubo e emprego só pros letrados, a gente que não sabe ler vai ficar sem nada” (sic). Mas ao mesmo tempo tem sonhos de consumo, como a televisão, parcialmente concretizado na velha tv preto e branca que J. comprou de um conhecido e uma máquina de lavar roupas, para aliviar seu serviço à beira do igarapé.

M. gosta de contar histórias. Fantásticas, criativas, contos e causos relatados geralmente em situações de convívio social que têm por intenção o entretenimento dos ouvintes e fazem parte da sua visão de mundo e do instrumental lógico concreto utilizado na relação com a Natureza. Ambas formam um conjunto imaginário onde fantástico e real se inter-relacionam dinamicamente, permitindo a construção de instrumentos psicosociais eficazes no estabelecimento de relações harmônicas e ecológicas com a Floresta. De certo modo, pode-se dizer que o relacionamento estabelecido entre esta visão de mundo e a ocupação de espaços florestais utiliza como importante elemento de ligação a noção de que existe vida, movimento, dinamismo em ambos os pólos da relação, tanto do lado humano quanto da natureza. Isso se concretiza em uma atitude de extremo respeito, às vezes acompanhado de certo receio, que até então tem permitido a manutenção de extensas áreas de floresta preservadas, mesmo quando utilizadas para o sustento das famílias locais. Em contrapartida, pode-se dizer que os instrumentos utilizados pela visão de mundo hegemônica estabelecem um tipo de relação com a floresta que se funda na possibilidade de transformação da vida ali existente em mercadoria, produto e capital e que vem ganhando terreno entre os moradores.

Algumas histórias são muito próximas dos contos tipo Pedro Malasartes. Certa vez, depois do almoço, estávamos em cinco pessoas e M. começa a contar a história de um príncipe, suas peripécias e viagens pelo mundo. Consegue a atenção dos ouvintes por mais de meia hora, contando detalhes e minúcias de um enredo complexo. Há também as histórias que contam de índios e seres da Floresta. Numa noite, conversando com o casal, me contam sobre o Caboclinho da Mata, um ser que é protetor

das Florestas e possui algumas regras e truques. Pode colocar um tronco atravessado no caminho do seringueiro e, se o cara corta o tronco ele se enfeza e ataca. Se der a volta, ele considera o cara amigo e não faz nada. Se o seringueiro não mexer com a natureza, o Caboclinho gosta, senão vira inimigo. J. conta que quando eram crianças moravam numa fazenda onde dormiam num galpão. Por algumas noites o Caboclinho da Mata fazia suas necessidades perto das redes, até que a mãe deles se invocou e decidiram voltar para Rio Branco. M. também já me falou sobre índios urubus, que são conhecidos por comerem carne humana. Tem dois conhecidos da família, um escapou o outro não. Também contou do Batedor, ser das águas que quando o rio enche bate com muita força na água, avisando que vem chegando. Diz que antigamente se ouvia mais sua presença, mais que hoje em dia com o movimento das canoas e das pessoas, ele quase não aparece. J. e outro vizinho também me contaram sobre os Encantes, fatos que ocorrem dentro da mata, em geral quando se vai caçar. A partir de determinados eventos, como, por exemplo, desrespeito à vida da Floresta, tanto homens podem se transformar em animais, quanto animais se transformam em homens.

Embora na experiência com o Santo Daime elementos espirituais e sobrenaturais de apreensão do mundo façam parte do repertório das pessoas e seja um instrumental utilizado na vida cotidiana, não necessariamente há um compartilhamento de crenças específicas entre as diversas etnias que formam a Vila. Há os que acreditam e os que não necessariamente crêem em Encantes, embora todos considerem os elementos da Natureza como expressões divinas a serem reverenciadas. De qualquer forma, andar na Floresta sempre exige muito respeito e cuidado. Lembro-me de que quando cheguei não entendia porque os moradores (sulistas ou não) tinham tantos receios e preceitos para andar na mata. Numa manhã cedinho resolvi que faria um passeio e saí. Choveu no meio da manhã e me protegi dentro do tronco oco de uma árvore, andei por mais de cinco horas, obviamente perdida, até encontrar uma casa onde me ensinaram o caminho de volta, pois para quem pouco conhece tudo é verde, e tudo é igual. Quando voltei estavam todos apreensivos e levei umas broncas; novata, tinha uma visão muito ingênua da mata e não enxergava os perigos: animais peçonhentos no

oco da árvore, onças, quedas entre outros. Assim, aos poucos, vai se entendendo porque e quais os cuidados a serem tomados, vai se descobrindo o emaranhado de vida por trás da cortina verde.

Ao mesmo tempo, a dimensão espiritual propriamente dita, ou o mundo dos espíritos, é uma crença profunda e totalmente compartilhada por todos os daimistas, moradores ou não da Vila. Assim, comportamentos, atitudes e decisões incluem em seus repertórios a dimensão espiritual. No meu caso particular, escolhi a Doutrina do Santo Daime para minha conversão religiosa justamente porque desde sempre lidei com fenômenos e sensações que não podia e não conseguia entender e explicar sendo atéia. E isso sempre causou muita angústia e confusão. Quando descobri o Daime esses acontecimentos passaram não só a terem explicações, como também lugar certo: a Igreja e os rituais; além disso, poder compartilhar na vida cotidiana de algo que era mais que uma crença inicialmente, mas uma vivência, trouxe muito alívio e serenidade.

De início, o interesse estava totalmente vinculado à comunidade. Lembro-me de que pensava na viagem como mais um lugar para ser visitado, como tantos outros de minhas férias e de ter dito: "vou porque me interessa pela comunidade, mas esse negócio de religião acho que não é pra mim." A primeira viagem ocorreu em janeiro de 2000, onde permaneci por um mês. Durante minha estada participei como observadora e ouvinte (às vezes como intérprete) do I Encontro Mundial do Povo de Juramidam, que reuniu cerca de 50 representantes das igrejas nacionais e estrangeiras. As atividades envolviam reuniões gerais com todos os participantes e a direção da Doutrina na Igreja e grupos de trabalho em temas específicos na Escola.

Em julho de 2000 estive novamente na Vila por 20 dias, decidida pela conversão ao Santo Daime e realizando o fardamento aos 18 de julho, no trabalho de aniversário de nascimento do Pd. Wilson. Desta vez participei mais intensamente da vida comunitária, auxiliando a Escola Cruzeiro do Céu nas reuniões de avaliação e planejamento do semestre escolar. O pedido de participação partiu do conselho gestor da Escola. Naquele mesmo mês, o IDA havia organizado uma reunião com os gestores comunitários e representantes de organizações não governamentais sediadas na Vila Céu do

Mapiá, como eventos continuadores do encontro de janeiro. Nestas reuniões, os organizadores tentaram promover uma metodologia participativa de trabalho. As representantes da escola mostraram-se interessadas neste método e convidaram a psicóloga Suzana e a professora Janete (moradoras locais) para organizar a reunião administrativa-pedagógica com um caráter participativo. O convite foi estendido à minha pessoa e ao professor Oswaldo. Como minha estadia foi rápida, participei dos dois encontros iniciais e acompanhei de longe a continuidade do processo.

Em dezembro de 2000 estive pela terceira vez na Vila, numa estadia mais prolongada de dois meses e meio. Desta vez tive oportunidade de atender mais ativamente às solicitações de trabalho como psicóloga social. Acompanhei a realização do Seminário Agenda Mapiá 21, além de realizar consultorias em projetos.

Após essas primeiras experiências passei o ano de 2001 preparando o retorno à Vila como pesquisadora e, em 16 de fevereiro de 2002 voltei à Vila com o projeto de doutorado aprovado pelo CNPq e tendo como estratégias metodológicas a observação participante, dando início à imersão no universo mapiense. Durante os primeiros meses de campo busquei uma posição para permitir o olhar que perscruta e recua, que vaga entre o próximo e o distante, como o flâner em Benjamin, para poder ter elementos de análise que permitissem uma inclusão na comunidade que não fosse colonizadora.

O fato da aproximação com a Vila ter sido na esfera pessoal e de pertencer à Doutrina permitiu que a inserção na comunidade não fosse, inicialmente, vinculada à pesquisa. Essa atitude incorpora a escolha metodológica de flânar sobre os acontecimentos para poder captá-los. Com o tempo e aos poucos as pessoas ficaram sabendo do doutorado e da pesquisa. O primeiro desafio, então, foi incluir-me no cotidiano da Vila de forma a fazer parte da paisagem, deslocar-me do papel de visitante e viajante para o de local e residente, podendo, assim, conhecer e compartilhar o repertório da comunidade.

Nos tempos do Pd. Sebastião, os espaços sociais eram todos relativos à Igreja. Atualmente, embora este ainda seja o local central de convivência, os espaços seculares de diversão são principalmente as festas. Inicialmente inocentes festas de aniversários infantis e comemorações da Escola, atualmente forrós, supervisionados pelos adultos.

Algumas festas são do calendário da comunidade, como o aniversário da Vila, comemorado a partir de seus 20 anos de existência, em 20 de janeiro de 2003. Várias foram as comemorações. No dia de São Sebastião, 20 de janeiro, o Hinário do Padrinho Sebastião e a Santa Missa por seu falecimento. Para o Hinário, foi feito um mutirão de três dias para enfeitar a Igreja com 30 mil bandeirolas coloridas, que formaram uma estrela de seis pontas com as sete cores do arco-íris. Com o material e o lanche da moçada sendo bancados por um daimista do Sul, reuniu-se bastante gente para realizar o trabalho: estrangeiros, visitantes, caboclos, moradores, crianças, jovens e velhos. O terceiro dia encerrou com um almoço na cozinha geral. Na praça central foi feito um mutirão ao longo de uns dois meses para arrumar o centro da Vila. Construiu-se uma cerca, bancos, floreiras, cestos de lixo e ao centro um círculo e um bloco de alvenaria com uma placa de metal com dizeres do Padrinho Sebastião e mastros com as Bandeiras do Brasil e a da Doutrina. Foi preparada uma exposição de material jornalístico e fotográfico da imprensa nacional e dos veículos de comunicação local sobre a chegada e ocupação do Mapiá.

Na tarde do dia 21 houve uma encenação da chegada da primeira canoa, inauguração da nova praça, com corte da fita inaugural, descerramento da placa, hasteamento das bandeiras, os hinos do Brasil, da Bandeira e o do Pd. Alfredo, leitura do livro do Lúcio, discursos no microfone, Oração do Padrinho Sebastião ao ar livre, capoeira e apresentação de malabares, caiçuma e macaxeira frita.

Dna Francisca também vendia peixe feito na churrasqueira. Calculo que 70% do Mapiá (não do Igarapé) estivesse presente nas comemorações, com seus trajes de festa. Nas comemorações dos 21 anos, em 2004, que contou com a presença de uma equipe da *National Geographic* repetiram-se os eventos, com menor participação da população.

Outro evento do calendário das festas mapienses é a Festa Junina da Escola, que em 2003 foi feita em julho. A do ano anterior tinha sido acanhada, realizada de manhã, mais voltada para as crianças do ensino fundamental, mas a desse ano, com a quadra nova e os dois banheiros novos de alvenaria, as turmas da tarde animaram-se e organizaram uma grande festa que foi das 17 às 23 horas do dia 21 de junho de 2003. Tinha barraquinhas de bolos e doces, suco e caíçuma, salgados, tapiocas, cachorro quente, sanduíches e mugunzá, tudo feito com recursos da Escola e doações das famílias, para ser consumido de graça. Havia também churrasquinho e refrigerante vendidos por particulares em espaço cedido pela escola. Brincaram de pau de sebo, dança da fita, quadrilha dos pequenos, casamento caipira, quadrilha dos grandes, diversões do Mestre Irineu, forró. Tudo com iluminação, aparelhagem de som, microfone, sanfona, guitarra, pandeiro, violão, cantores e cantoras. Uma festa muito animada, onde mais de 80% da população compareceu e pude encontrar um movimento de resgate de espaços de lazer e cultura.

Como o convite local é para que o morador participe de ações comunitárias sempre que possível, assumi este convite como parte da coleta de dados da pesquisa e decidi desempenhar funções profissionais em três setores distintos da organização social da Vila: a educação, a saúde e a gestão comunitárias. Esta escolha considera estas dimensões da vida comunitária como fontes de informações que possibilitam a descrição das condições materiais e sociais dos moradores por fornecerem indicadores sociais básicos; como palco para o estabelecimento de relações pessoais que permitem a descrição da vida cotidiana e como ponto de observação da vida política da comunidade.

No primeiro ano concentrei as ações na escola, ficando responsável por uma segunda série, a turma Beija-Flor da Escola Estadual Cruzeiro do Céu. Além disso, comecei a fazer plantões esporádicos na Santa Casa de Saúde e a participar ativamente da vida de meus vizinhos principalmente por conta da minha ligação com as crianças. Particpei também de algumas ações da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM).

A inserção na Escola ocorreu como minha resposta pessoal às necessidades da comunidade. Como tenho formação e experiência profissional vinculadas à área da educação, desde minha primeira visita a expectativa estava nas contribuições que poderia trazer para a Escola. O diploma de psicologia causava certo impacto no corpo escolar, e esperavam que eu resolvesse não só alguns dos problemas da escola, como atendesse os alunos problemáticos e/ou fizesse algum tipo de coordenação. Tendo em vista todas as limitações – recém chegada, a pesquisa, minhas escolhas pessoais – aos poucos fui mostrando às pessoas que havia um período de adaptação e observação necessário e por uma questão ética restringiria minhas atividades à sala de aula. Assim pretendia trabalhar no sentido de colaborar para que emergisse a vocação local na dissolução de seus conflitos. Para tanto precisava descobrir quais eram estes conflitos e tentar decifra-los sem ter a ansiedade de buscar saídas prontas e/ou importadas de outros modelos e ter a calma de esperar o tempo das resoluções. Ao mesmo tempo a experiência na Escola permitiu o estabelecimento de rotina pessoal, de contatos constantes e freqüentes com as pessoas, a entrada nas casas e famílias mapienses e principalmente no universo infantil.

Desde o início, no final dos anos 1980, a escola funcionou exclusivamente com recursos humanos e materiais da comunidade mas, a partir de 2000 pretendeu-se transformar a escola comunitária em escola estadual com 1º. e 2º. graus. O crescimento populacional que acompanhou o processo de expansão da comunidade teve como consequência um número de crianças em idade escolar em torno de 150 crianças em 2004 e desencadeou o processo de estadualização. Este processo estava nos últimos tramites quando da minha chegada à escola e exigia bastante energia das pessoas envolvidas, ao mesmo tempo em que acontecia o início das aulas. Como todo processo extremamente burocrático, gastou-se muito tempo, cheio de papéis, comprovações e assinaturas. O discurso das pessoas envolvidas era de que transposição de comunitária para estadual, além de ser direito da comunidade e dever governamental, profissionalizaria a escola, exigência há muito preterida. Esse processo, do meu ponto de vista, trazia responsabilidades nem sempre discutidas ou

compreendidas pelo conjunto dos grupos envolvidos como pais, professores, funcionários, entre outros. De qualquer forma o processo foi bem sucedido e hoje funciona a Escola Estadual Cruzeiro do Céu com 1º. e 2º. graus, com jurisdição em Manaus (AM).

No segundo ano da pesquisa foquei minhas ações na Santa Casa de Saúde Padrinho Manoel Corrente. Esta também é uma instituição totalmente mantida com recursos humanos e materiais da comunidade e faz parte do Setor de Saúde da Vila. Este setor inclui o Posto de Saúde Padrinho Sebastião Mota de Melo, o Centro de Saúde Municipal da Vila Céu do Mapiá, o Centro Medicina da Floresta e parteiras, rezadores e curadores locais. A Santa Casa desenvolve uma linha específica de trabalhos espirituais de cura com o Santo Daime, de desenvolvimento mediúnico e trabalha com terapias alternativas ao mesmo tempo em que interage com a medicina oficial, dependendo da necessidade e das escolhas do paciente. Comecei em 2002 com plantões esporádicos, que incluíram da faxina ao atendimento como auxiliar de enfermagem, e em 2003 trabalhei de janeiro a julho três tardes por semana. Passei a ser do quadro de plantonistas permanentes, a participar das reuniões administrativas, de todos os trabalhos mediúnicos e de Cura e das reuniões clínicas. A equipe a Santa Casa é constituída por faxineira, cozinheira, auxiliar para serviços gerais e horta, uma enfermeira, uma plantonista (ou mais dependendo do número de pacientes), a médica comunitária e as três curadoras locais. No mês de abril, o Centro Medicina da Floresta promoveu um curso de agentes de saúde sobre as medicinas da Floresta, para a equipe da Santa Casa e, a partir daí, começou-se o trabalho de agentes comunitários, com visitas e acompanhamentos domiciliares. Concentrei atenções nas famílias do meu bairro, visto o grande número de crianças e adultos jovens.

No terceiro ano decidi pela observação das ações da administração comunitária e dirigi a atenção para a Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá (AMVCM). Desde o começo auxiliava em ações pontuais na Associação, de consultoria de projetos às eleições municipais e a partir de 2004 passei a participar do Plano de Desenvolvimento Comunitário (PDC) movimento que acontecia desde o segundo semestre de 2003. Nesta atividade fui desenhando o quadro das relações de trabalho,

institucionais e políticas, internas e externas à Vila. Realizei ações pontuais, como a recepção de visitantes, participação nos mutirões, nas Assembléias de moradores, nas reuniões convocadas e auxílio no movimento das eleições. Atualmente a principal preocupação dos administradores da Vila está na realização do Plano de Manejo e do Plano Diretor, obrigatórios para a Flona. A partir de março, quando foi formado o grupo de agentes do PDC, passei a atuar diretamente como coordenadora local (em conjunto com uma moradora antiga) e como gestora financeira (em dupla com uma paulista também recém chegada).

O PDC nasceu em 2002, quando o IDA/Cefluris inicia as negociações para viabilizar o Plano de Manejo da Flona. São contatados o Ibama, a Secretaria de Coordenação da Amazônia/Ministério do Meio Ambiente (SCA/MMA), o Fundo Mundial para a Natureza (WWF-Brasil), e organizações não governamentais que atuam na região amazônica, como o Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA) e o Instituto Nawa. A partir destes contatos inicia-se, em fevereiro de 2003 um processo de diagnóstico comunitário para implementação do Plano de Manejo. A partir de metodologias coletivas e participativas, os técnicos da SCA/MMA, do CTA e do Instituto Nawa, financiados pelo WWF-Brasil, realizaram inúmeras visitas e reuniões locais, determinando como ponto de partida o Plano de Desenvolvimento Comunitário (PDC). Este Plano de Desenvolvimento Comunitário foi a saída encontrada para promover o fortalecimento comunitário, visando maior participação e melhor desempenho das instituições locais e da própria população nas negociações e implementação do Plano de Manejo da Flona. Nos encontros de fevereiro e março, foram feitas reuniões institucionais e com a população, de organização e fechamento de acordos. A partir de abril de 2003 deu-se início à execução do PDC propriamente dito, com reuniões comunitárias e de bairros. Nas reuniões comunitárias, foi utilizada a metodologia da ponte, a partir da idéia de uma ponte entre o presente e o futuro, que tábuas seriam necessárias para estabelecer a ligação entre esses tempos, criando-se nas pessoas a sensação de que podem construir e intervir neste caminho. Assim, surgiram as tábuas da saúde; organização comunitária; comunicação e arte; educação e lazer; parcerias internas

(instituições); meio ambiente; produção agrícola e não agrícola; comercialização e geração de renda; turismo e transporte. A partir daí, foram discutidas as prioridades para a primeira parte do orçamento, a ser gasto até 30 de junho do corrente. Foram determinados gastos com a comunicação (Rádio Jagube e Revista Mapiá 20 anos); organização comunitária (informatização da AMVCM, consultoria sobre direitos territoriais e apoio ao projeto de fotogrametria digital realizado pela Universidade de Viçosa); produção (oficina de agrofloresta realizada pela equipe do Parque Zoobotânico da Universidade Federal do Acre) e com os jovens (visitadas monitoradas como subsídio ao projeto de Marcenaria Ecológica). A AMVCM saiu como animadora do processo de integração dos setores da Vila e de coleta de informações e dados sobre o funcionamento real do Mapiá em seus aspectos fundiários, sociopolíticos e econômicos, para fundamentar o Plano de Manejo.

No segundo semestre de 2003, dando continuidade ao processo, a equipe de consultores retorna à Vila com a intenção de avaliar o que foi feito e implementar o grupo de agentes comunitários para a efetivação do PDC. As principais ações estratégicas adotadas pelos técnicos foram: a valorização da semântica local, com o levantamento da realidade local; a criação e mediação de espaços públicos onde o processo do PDC fosse conjuntamente criado: assembléias, reuniões comunitárias, reuniões administrativas, executivas e políticas, reuniões de grupo e entrevistas domiciliares. A partir das reuniões comunitárias, espontaneamente surgiram os sujeitos para a formação de agentes do PDC. Formou-se, então, um grupo de 18 pessoas para trabalharem na mobilização local necessária à construção e execução do PDC e no levantamento das informações na comunidade.

Assim, no primeiro semestre de 2004, com uma coordenação e gestão financeira locais, onde eu me incluía, os agentes comunitários foram treinados em metodologias de disseminação de conhecimentos e de coleta de dados para realizar as visitas domiciliares, reuniões de bairro e reuniões de setor. Os técnicos deixaram a Vila com um grupo formado e treinado para realizar o primeiro levantamento. As atividades do grupo de agentes do PDC incluíram: 1) disseminação dos conceitos

técnicos envolvidos no processo (Plano de Manejo, Flona, Ibama, entre outros) com o objetivo de instrumentalizar racionalmente a população, que precisa entender o que está acontecendo e suas conseqüências; 2) registro das manifestações da população local a respeito das Tábuas da Ponte, aspectos positivos, negativos, soluções, sugestões e opiniões sobre o conteúdo de cada tábua, através de reuniões de setor, de bairro e entrevistas domiciliares; 3) registros dos conteúdos apresentados nas Oficinas de Futuro realizadas com alguns setores; 4) elaboração de formas de devolução destas informações à população, o que foi feito através de cartazes, programas na rádio e Teatro de Bonecos apresentado nas assembléias de moradores. À equipe técnica coube sistematizar, na forma de documento escrito, os conteúdos coletados pelos agentes e por eles mesmos; promover e mediar as reuniões de negociações sobre a continuidade do processo e conduzir o processo até o final do semestre. Ao IDA/Cefluris, representante do Mapiá nas negociações externas, coube conduzir o processo de negociação jurídica e geopolítica do Plano de Manejo.

Após esse primeiro momento, ao mesmo tempo em que os agentes participavam de uma rápida formação em Pedagogia Social, tinham como tarefa auxiliar na formação e fortalecimento dos grupos de trabalho, numa tentativa de impulsionar a população para a autonomia na resolução local dos problemas de cada setor. A metodologia escolhida foi a Oficinas de Projetos, que tinha por objetivo capacitar cada um dos grupos para a construção e realização de projetos próprios. Os grupos que conseguiram se desenvolver foram o dos agentes do PDC, saúde ambiental, produção agrícola, manejo florestal, comunicação. Neste trabalho foram debatidos e construídos os "Princípios para os projetos", numa tentativa de coletivizar as decisões sobre os projetos a serem desenvolvidos na Vila. Como resultado temos os seguintes princípios: mobilização comunitária e união; população consciente e ativa no processo; processos participativos e participação com compromisso; preservação da floresta e do povo da floresta em qualquer ação; formação na ação para os diversos níveis sociais; a linguagem do amor – tocar os corações; traduzir linguagem técnica para comunidade; sustentabilidade; projetos com começo, meio e fim; garantia de igualdade entre homens e mulheres; divisão das tarefas e

responsabilidade; fortalecer o que tem de positivo e em andamento na comunidade; o processo é tão importante, ou mais, que o resultado; definir o que são velhos vícios para que não permeiem as ações; a Doutrina é o ponto de partida que os demais princípios sejam complementares; projeto pé no chão, possível de ser realizado; servir à comunidade; concretizar sonhos. Em que pese a possível contaminação dos valores das técnicas no processo, percebe-se uma preocupação como envolvimento comunitário e a sustentabilidade na Floresta.

À medida que realizava o trabalho, entrava em contato com os conflitos, falas e sonhos dos diversos sujeitos que compõe a Vila, e percebia diferenças que não apareciam no discurso, pois estavam embutidas na visão de mundo dos sujeitos e que, por sua vez, refletiam a origem sociocultural dos sujeitos e concretizavam no cotidiano das pessoas. Nas Oficinas de Futuro, por exemplo, solicitava-se que o sujeito desenhasse seu sonho para o futuro da Vila e depois apresentasse o desenho. Tanto os desenhos quanto as falas mostraram-se bastante homogêneos, o que parecia estar encobrendo diversidade nos valores e nos sistemas de interpretação do mundo por trás dos sonhos. Os sujeitos sempre se referiam a um tempo passado, ao tempo do Pd. Sebastião, vivido ou imaginado pelas pessoas como o tempo da verdadeira comunhão ou ao ideal futuro de uma coletividade coesa, obediente à Doutrina e respeitosa na sua relação com a Natureza. Percebi também muitas diferenças na forma de compreender, estabelecer relações e de perceber o modo de inserção do Mapiá no sistema contemporâneo. Estas diferenças encobertas também foram percebidas pelos técnicos do PDC. Na Oficina de Futuro realizada na Escola, por exemplo, com professores, funcionários, pais e alunos, após a fase inicial de desenho e apresentação dos sonhos, os técnicos optaram pela discussão dos valores existentes por trás dos sonhos, o que fez aparecer diferenças intergrupos significativas.

Um resultado interessante foi a construção, em assembléia, do ideário sobre a Vila. Numa das primeiras assembléias de 2004, onde participaram em torno de 100 pessoas, discutiu-se a existência da Vila. Primeiro, com os participantes distribuídos em pequenos grupos, responderam a pergunta

“para que existe o Céu do Mapiá?” Depois cada grupo apresentou o seu depoimento em plenária e foi construída uma resposta coletiva finalizando com a Missão do Mapiá, a saber:

“O propósito da Vila Céu do Mapiá é o desenvolvimento espiritual. Existe para ser um centro de cura. É a realização da Doutrina no plano social (igualdade, fraternidade, comunidade) e ecológico (preservação e reflorestamento). O Céu do Mapiá é uma célula social da Doutrina Daimista, tem na Vila seu domicílio, sede do centro Eclético.

Para criar uma nova vida espiritual, vivermos unidos, longe da cidade e da ilusão, porque o povo ia aumentar.

Reunir o povo do Padrinho, viver dos recursos naturais, plantar e ser unido.

Nova vida, novo tempo, novo sistema.”

Outra fonte que apresenta uma descrição da vida na Vila é a página da Doutrina, organizada por moradores locais e administradores regionais.

“O dia a dia de nossa comunidade.

O que trouxe tantas pessoas até à floresta, vinda de muitas partes do globo, foi, como já dissemos, uma opção espiritual. O nosso trabalho espiritual se resume em nos reunirmos em determinadas datas para cantar hinos em louvor ao Céu, a Lua, as Estrelas e a toda a Criação Divina. E dedicar o tempo restante a cumprir nossas obrigações e afazeres, que não são poucos.

Antigamente, nos tempos em que o Padrinho Sebastião era vivo, a comunidade era organizada em termos bastante igualitários. Havia um paiol comum e imperava uma espécie de socialismo cristão primitivo. Apesar desse tempo ser lembrado com saudade, o crescimento e o progresso dos últimos anos trouxe para nós muitas mudanças e demandas sociais para resolver. O sistema original tornou-se mais flexível. Mas o ideal de comunidade continua sendo uma realidade e um poderoso símbolo mobilizador.

Para consagrar esse compromisso, todos se reúnem as segundas-feiras para realizar o Mutirão. Esse dia de trabalho é doado para as tarefas comunitárias. Os carpinteiros vão trabalhar na obra do templo da nossa Sede, uma bela estrela de seis pontas de madeira cercada de floresta. E os demais se dividem em turmas de serviço, que sob a responsabilidade de um chefe de turma, se dedicam a toda sorte de tarefas: limpeza dos caminhos e do igarapé, capina dos locais públicos, plantios, etc. Os bois, principais veículos de tração de que dispomos, carregam peças de madeira para as construções. As mulheres desempenham diversas tarefas, tanto de trabalho braçal mais leve como de coordenação do mutirão. A elas também cabe a tarefa da cozinha geral, pois nesse dia todos comem juntos. Nos demais dias, todos ficam livres para combinar seus trabalhos. Apesar do dinheiro já desempenhar hoje o papel de principal equivalente de trocas, ainda funciona o sistema de troca de trabalho, pagamento em produção, etc.

Existe uma administração interna, organizada na forma de uma associação de moradores, uma diretoria para o centro espiritualista que cuida da parte espiritual. Nos últimos anos, temos sido objeto de uma intensa visitação de membros de nossa associação, amigos e simpatizantes de nosso movimento procedentes de todas as partes do mundo.

Em termos sociais, nossa pretensão é a de sermos um povo trabalhador e ordeiro, bons cidadãos desse país em que vivemos e que tem a graça de possuir em seu território esta vasta região amazônica, única em todo o planeta e cuja natureza sagrada reverenciamos. Gostaríamos de continuar desenvolvendo esse trabalho, em prol da preservação da Amazônia e da busca de um modelo auto-sustentável que a viabilize. Pretendemos delinear um plano piloto para que nossa vila se torne, cada vez mais, um modelo de assentamento de médio porte para outras regiões da Amazônia.”

Percebe-se a dimensão espiritual fortemente presente, incluída no âmbito da mudança, da busca por um modo de vida diferente do oferecido pelo “mundão”, que a Doutrina caracteriza como ilusão. Embora isto esteja mesmo presente no imaginário de todos os que moram na Vila, sua expressão se concretiza de maneiras diferentes no cotidiano das pessoas. Para aqueles que nasceram na região este ideário está menos influenciado pela negação do *status quo* e mais pela busca por condições dignas de vida e possibilidades de autonomia; além disso, o uso da ayahuasca e, por conseqüência, do Santo Daime faz parte de sua cultura. Para aqueles que vieram do Sul ou de outros países e saíram de seus lugares originais em busca deste novo sistema, numa tentativa de negação do seu *modus vivendi* quando encontraram a Doutrina e sua realização social identificaram-se e incorporaram-se ao seu ideário.

Além disso, a morte do Pd. Sebastião e as mudanças sócias decorrentes da expansão trouxeram o contato e o acesso a novas formas de expressão. Ouvi alguns depoimentos informais bastante interessantes. Um deles contava quando apareceu na Vila a primeira saia de tecido sintético. Antes, todas as mulheres tinham poucas roupas e as faziam em casa. Após uma das primeiras viagens de expansão da Doutrina, uma das meninas voltou com uma saia de tecido sintético comprada em loja. Segundo a informante, essa saia passou a ser o objeto de desejo das mapieses. Outro depoimento conta que viu as anáguas desaparecerem, as saias subirem e as blusas encurtarem, numa referência às mudanças dos hábitos das meninas e mulheres. Atualmente é nítido o conflito entre aquelas que

preservam o modo de ser dos tempos do Pd. Sebastião e aquelas que adotaram novas formas de se vestir. Há também aquelas que usam roupas diferentes para cada um dos contextos: Mapiá e o mundo.

Outras ações aconteceram transversalmente a estas três atividades principais. Uma delas diz respeito ao movimento social que ocorre entre os jovens moradores da Vila, que vêm organizando-se para discutir as possibilidades e perspectivas de vida na Floresta, num desejo de influenciar na construção de seus futuros, emergindo entre os jovens mapienses um sentimento de reivindicação e uma oportunidade de organização. Este movimento tem-se mostrado forte e espontaneamente vem agregando jovens de toda a Doutrina e tem-se configurado como um foco de consciência ecológica e resgate da cultura local, já tendo sido organizados três encontros oficiais do movimento. Iniciado por uma necessidade coletiva e com orientação geral de Pd. Alfredo, entre os moradores de até 30 anos de idade e atualmente preocupa-se principalmente com as questões de educação ambiental e campanha de lixo na Vila e Igarapé Mapiá. O envolvimento com o Movimento dos Jovens aconteceu desde as primeiras visitas por conta das relações pessoais, mais foi sendo estabelecido como uma assessoria formal de projetos paulatinamente. A princípio acompanhei de longe a formação do grupo e os primeiros encontros. Recebi em São Paulo e auxiliei brevemente as lideranças do movimento durante suas andanças pelo Sul do país em julho de 2001 e, a partir da terceira visita ao Mapiá fui criando laços de trabalho com o grupo. Estes laços incluem a realização de reuniões com as lideranças do movimento, a produção e/ou organização do material para a formulação de projetos e a comunicação externa e encaminhamentos necessários.

Destarte as primeiras formas de organizações sociais adotadas nos anos 70 pela comunidade configuraram-se em ações estratégicas eficientes na implementação e expansão de ações comunitárias, solidárias, humanistas e ecológicas guiadas pela Doutrina, o processo histórico e a configuração mundial contemporânea colocam a comunidade diante de um momento de crise local e global. Em 2000 aconteceram os primeiros passos de um movimento de alguns setores da comunidade em torno do processo de municipalização, cujo andamento, no entanto, exige muita competência

técnica, burocrática e social com o mundo externo à Vila, o que tem restringido a participação efetiva da população. Além disso, a visão coletiva do que seria uma cidade no Mapiá não necessariamente é compartilhada e unívoca, pois a heterogeneidade de idéias, classes sociais, etnias, procedências e línguas do povo mapiense são desafios na busca de ações consensuais. Neste contexto, a possibilidade de municipalização tem provocado em alguns sujeitos reações de inevitabilidade do processo histórico, “de onipotência e impotência frente à participação dos indivíduos na construção do futuro” (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.299). Conversas informais com algumas pessoas mostraram relatos como o de M., que expressam estranheza, desconfiança e descontentamento. Por outro lado, as conversas com os sujeitos mais diretamente envolvidos nas negociações oficiais mostram desconhecimento das reações menos favoráveis. Pode-se, então, identificar duas posições ocupadas pelos sujeitos no debate sobre a municipalização: há os sujeitos que não se sentem partícipes na construção futura da Vila, apenas observando o desenrolar dos acontecimentos e tomando decisões pontuais, restritas e individuais ou, no máximo, em pequenos núcleos familiares; e há os sujeitos que tomaram para si a tarefa da construção do futuro coletivo e constituem o que pode ser denominado de vanguarda e que os coloca, às vezes, em isolamento em relação ao conjunto da população. Esclareça-se que a constituição de ambos os grupos inclui de caboclos a holandeses, de donas de casa a professores, sem superioridade numérica e com alguma mobilidade dos sujeitos entre grupos. Esta separação entre sujeitos que fazem e sujeitos que observam a construção de seu futuro parece ter algo de universal, visto ser extremamente comuns os impedimentos para mudanças profundas que possibilitam uma construção coletiva e solidária de comunidades não sistemáticas. As distâncias existentes entre as estratégias de ação e a implementação de ações estratégicas verdadeiramente ecológicas e solidárias são um destes obstáculos.

Com o objetivo de reunir pistas sobre as nuances da vida comunitária, outros dados foram obtidos diretamente dos moradores: uma amostra do material da Radio Jagube e entrevistas semi-abertas. Entendeu-se que, para produzir espaços de expressão real dos sujeitos seria fecundo ouvi-los,

inicialmente, em situações espontâneas, não específicas da pesquisa. Um dos materiais resultantes foram três fitas gravadas pelo repórter, professor e administrador local Oswaldo Guimarães. Seus conteúdos incluem duas entrevistas e um depoimento. A primeira entrevista, realizada em 26 de fevereiro de 2002, consiste no acompanhamento de um Feitio de Remédios realizado no Centro Medicina da Floresta (CMF), por sua diretora Maria Alice Campos Freire, alguns funcionários e alguns jovens. O Feitio de Remédios é uma atividade periodicamente realizada para fornecer os remédios necessários à população mapiense. A gravação desta fita foi realizada por Oswaldo para ser transmitida pela rádio Jagube e ser disponibilizada à comunidade daimista e à pesquisa. A segunda entrevista foi gravada no dia 11 de março de 2002, durante o mutirão de segunda-feira, tradicionalmente realizado na Vila e chamado Mutirão do Padrinho Sebastião. Várias são as frentes de trabalho durante um mutirão e as escolhidas para registro foram a reforma do Lixão e a cozinha; esta escolha ocorreu por ser o lixo um dos problemas ambientais mais graves da Vila e estar mobilizando os sujeitos, principalmente os jovens. Nesta ocasião, enquanto ele gravava, eu tirava fotos. Esta entrevista também foi feita para ser transmitida na rádio e para a pesquisa. A terceira fita refere-se a um depoimento pessoal de Lúcio Mortimer, realizado no dia 05 de abril de 2002. Este registro tem importância histórica para a Doutrina, sendo realizado por Oswaldo no intuito de eternizar as palavras de Lúcio, um dos primeiros hippies a unir-se à comunidade do Padrinho Sebastião e introduzir elementos culturais externos; junta-se a isto a luta com uma leucemia desde 1999 finalizando com sua passagem em 11 de junho de 2002. Partes do depoimento foram transmitidas pela rádio e fazem parte de um CD produzido pela Rádio Jagube

Inicialmente, o tema das entrevistas semi-abertas seria o uso dos recursos naturais e o futuro. A convivência na Vila, no entanto, apontou para uma inadequação à realidade local: o vocabulário quase técnico dificultaria a padronização da pergunta para a coleta de dados e o contato dos moradores com discursos ecologicamente corretos poderia camuflar as respostas obtidas. Desta forma, escolheu-se o tema mitos de criação ou mitos de origem (quem fez o mundo, como surgiu o ser

humano, o que acontece depois da morte). Retomando a matriz apresentada na metodologia, será feita uma descrição e análise dos sujeitos e das situações de entrevista.

Para a Família Matriz, os sujeitos da primeira e segunda gerações estão representados pelos hinos que nomeiam os Hinários do Padrinho Sebastião e Padrinho Alfredo. O Hinário do Pd. Sebastião chama-se "O Justiceiro", assim como seu hino de número 119 escolhido para esta pesquisa (Anexo IV). O Hinário do Pd. Alfredo chama-se "O Cruzeiro", e o hino escolhido foi o de número 96 que se chama "O Cruzeiro" (Anexo V); o sujeito da terceira geração é um menino de 9 anos, filho de Pd. Alfredo (Anexo VI). Numa manhã, em torno das sete horas, fui à casa do Pd. Alfredo conversar com ele. Enquanto esperava vi seu filho A.M. na varanda; como havia sido meu aluno dois anos antes, comecei a conversar com ele, explicando sobre a entrevista e as perguntas que precisava fazer. Ele foi me respondendo com naturalidade, mas não quis que gravasse.

Para o grupo de Fundadores, foram entrevistados sujeitos que pertencem a famílias conterrâneas à fundação da Vila Céu do Mapiá. Na primeira e segunda geração todos são acreanos, os dois sujeitos da terceira geração são amazonenses (Anexo VII). A senhora M.N., de 81 anos, é minha vizinha e a visito com certa frequência. Numa das visitas passamos uma tarde toda conversando sobre vários assuntos e em determinado momento ela começou uma conversa sobre a Bíblia e contou várias passagens, como a de Davi e Golias, Daniel na cova dos leões e outras, todas de cor. Ela diz ter aprendido a ler e escrever sozinha. Logo nos dias seguintes retornei a casa para realizar a entrevista, aproveitando o gancho das histórias bíblicas. Na segunda geração foi entrevistada I.R., 34 anos, que também é minha vizinha., neta do Pd. Corrente, considerado um dos curadores da comunidade. Tendo anteriormente explicado e marcado a entrevista, fui até sua casa. Ficamos na parte de trás para que as crianças pudessem ficar brincando enquanto conversávamos. Do grupo da terceira geração são dois representantes, a primeira é minha vizinha M.J., de 25 anos, nascida no seringal do Igarapé Mapiá que existia antes da chegada do Pd. Sebastião. Somos comadres e muito amigas, a entrevista foi na sua casa, depois do almoço, enquanto ela lavava a louça e eu olhava as crianças; o segundo é S.B., típico

caboclo de 22 anos nascido no Rio do Ouro. A entrevista aconteceu durante uma tarde na varanda da casa de sua namorada, que é a representante da terceira geração de estrangeiros.

No grupo de Nortistas (Anexo VIII) a representante da primeira geração é D.L., nascida em seringal no Rio Purus de 74 anos, é uma paciente esporádica da Santa Casa, pois há quatro anos atrás sofreu um derrame; como cuidei dela durante meus plantões, estabeleci um vínculo que me permitiu entrevistá-la, realizada nas dependências da Santa Casa durante uma de suas internações. A representante da segunda geração é H.S., cearense de 41 anos separada de um acreano e com três filhos, trabalha na Santa Casa como auxiliar de enfermagem, plantonista, gerente ou cozinheira, dependendo da necessidade. A representante da terceira geração é L.T., 24 anos, descendente de índio e, embora não saiba precisar onde nasceu se considera de etnia Apurinã e ao tempo da entrevista era faxineira na Santa Casa. Para ambas a entrevista foi também feita na Casa de Saúde, após o expediente de trabalho. Ainda como representantes da terceira geração, foram entrevistados J.C., meu vizinho, esposo de M.J., acreano de 25 anos e sua filha A.M., de 5 anos nascida na Vila Céu do Mapiá. A entrevista foi feita na varanda da casa deles, durante uma manhã.

No grupo dos Sulistas foram entrevistados por acaso somente cariocas (Anexo VIX). Como representante da primeira geração, M.E., senhora de 55 anos foi entrevistada em sua casa, numa tarde, junto com sua neta L.R., de 6 anos, para quem as perguntas foram feitas primeiro. O representante da segunda geração, V.I. um homem de 37 anos, inicialmente levou um susto com a pergunta em si e achou muito complexo. Pensou um pouco e pediu para entregar por escrito, pois havia muito a ser dito e ele precisaria organizar suas idéias. Como representante da terceira geração, a jovem M.B. de 21 anos foi entrevistada na varanda da casa principal da praça, após os trabalhos do mutirão de segunda feira.

Para o grupo de Estrangeiros como representante dos contemporâneos ao Pd. Sebastião (Anexo X), foi entrevistada M.R., minha vizinha italiana com a qual estabeleci um bom relacionamento, o que me permitiu entrevistá-la na minha casa, durante uma tarde. Ela largou a faculdade de medicina

nos anos 1960 para viajar o mundo com um jamaicano. Encontrou o Padrinho e o Santo Daime e mora no Mapiá há 26 anos. É interessante notar que ao final da entrevista ela diz que vai perguntar ao Daime no trabalho de concentração que aconteceria nos próximos dias, se teria mais alguma coisa a mais para ser dita. Alguns dias após o trabalho lhe perguntei se gostaria de acrescentar algo na entrevista ao que ela respondeu que não, que o Daime tinha mostrado que era aquilo mesmo. Com R.S., argentino, representante da segunda geração, quando expliquei sobre o tema e a pergunta da pesquisa seu interesse imediatamente despertou, por ser um pensador e observador religioso, além de ter sido responsável por um templo *hare crishna* por 11 anos. Aconteceram dois momentos longos de conversa a respeito do tema mas que ele não quis gravar. M.N., argentina e do mesmo grupo que R.S., é reflexologista, estudiosa das artes orientais e zeladora da Igreja Matriz; sou sua paciente e amiga, tendo gravado a entrevista em sua casa, num final de tarde. E M.N., representante da última geração é espanhola, estudante de psicologia com o curso trancado, cuja família é daimista e que foi morar no Mapiá há cinco anos. Foi entrevistada junto com o namorado, na varanda de sua casa. Esta entrevista propiciou um momento onde foi possível observar o encontro entre as culturas européia e cabocla. São bastante claras as influências de cada um dos sujeitos. Nota-se que, embora namorados há mais de ano, cada um tem seu discurso completo e firmado, com pouca interferência entre si.

Uma visão de conjunto dos relatos mostra, de modo geral, um ecletismo religioso que combina elementos cristãos, católicos, bíblicos, orientais, divinização da Natureza e explicações científicas. Todas elas, porém, baseiam-se num Único Criador, Princípio e Fim, Ser Superior, Deus dos Deuses, para quem tudo está em perfeita harmonia, onde todos os outros seres divinos começam e terminam, assim como há uma profunda fé no poder da oração. A vida humana aparece em processo de evolução, com um destino que significa transcender a matéria e promover a elevação espiritual da Terra e seus habitantes.

Desta forma o Santo Daime, embora pouquíssimas vezes citado, aparece como canal de comunicação com a esfera divina e entre os opostos complementares – matéria e espírito, nós e Deus

em nós, eu inferior e eu Superior; como ser divino com poderes medicinais; como expensor de consciência, capaz de transmitir ensinamentos, clareza e firmeza sobre as coisas do mundo e as ações da vida, além de favorecer o contato com outros níveis de consciência possíveis para a interpretação do mundo; também promove a lembrança do que fomos e a recordação do que viemos fazer neste estágio terreno. Assim, o Santo Daime através do Mestre Irineu, Pd. Sebastião e Pd. Alfredo veio auxiliar os filhos de Deus na Terra a seguirem no caminho reto e chegarem à salvação.

É justamente neste ecletismo que se funda a comunidade de sentido do Mapiá e que ao mesmo tempo une as pessoas em torno do uso da bebida sagrada e da ritualização de seus efeitos. Compartilha-se o ritual e o sentido de que o Santo Daime é divino e curativo. Remédio e Chave Sagrada para o contato com Deus. Em qual sistema religioso essa compreensão vai se encaixar, depende de cada um e há tolerância sobre visões diferentes.

Embora a Vila Céu do Mapiá seja e esteja no mundo capitalista, percebe-se em sua história um movimento espontâneo de constituição de um micro sistema gerador de ações concretas que algumas vezes se opõem e resistem ao macro sistema. Algumas características levaram à identificação da Vila como possível movimento transformador, pois a comunidade: (a) tem por utopia a Doutrina do Santo Daime, humanista, eclética e expressão genuína das gentes brasileiras; (b) tem por estratégia de ação uma convivência com a Natureza e uso dos recursos naturais que busca atitudes e posturas autóctones, ecológicas, sustentáveis, coletivas, comunitárias e solidárias; (c) tem nos movimentos sociais locais ações estratégicas que buscam influir na construção de seu próprio futuro e enfrentar a crise e os conflitos gerados pela configuração mundial contemporânea, sendo os aspectos mais afetados por esta crise a busca pela sustentabilidade ecológica e o reconhecimento da Doutrina como cultura e possibilidade reais; (d) apresenta, embora não generalizadamente, nas práticas discursivas e nas ações cotidianas dos sujeitos a consciência histórica de que a relação com a Natureza transcende e supera a relação mercantilista e lucrativa e pode ser estabelecida com equilíbrio e respeito à cadeia ecológica.

Este rasante improvisado sobre a comunidade fornece uma idéia de seu conteúdo social, onde está inserido um sujeito que traduz e produz sentidos e práticas cultural e historicamente diferenciadas da imposição da ordem hegemônica do discurso. Este sujeito e este discurso são produzidos no caminho percorrido pela Vila Céu do Mapiá, que de um grupo de seringueiros inseridos num contexto sociocultural tradicional e que promoveram um êxodo auto-provocado, se constitui num grupo tardiamente contaminado pela ideologia liberal capitalista hegemônica, com fortes tendências humanistas e ecosustentáveis, agindo com resistência ao “seqüestro do conhecimento científico e tecnológico por forças sistemáticas” e à colonização do futuro (TASSARA e DAMERGIAN, 1996, p.300).

“A crescente preocupação da sociedade com o desenvolvimento sustentável tem orientado a pesquisa em psicologia ambiental e faz com que se dê mais atenção a abordagens globais e que se tome em consideração a dimensão temporal dos eventos considerados. Em psicologia ambiental, a problemática da relação entre o indivíduo e o ambiente é no presente solidamente embasada sobre o postulado de que o indivíduo e o contexto sociocultural e ambiental interagem em um sistema aberto. As transações entre o indivíduo e o ambiente conduzem a estudar a evolução da relação incluindo todas as experiências do indivíduo tais como suas projeções, representações e ações. Tal análise é apropriada porque permite que se compreenda essa relação incluída em sua complexidade, e assim permitindo garantir sua validade ecológica (...), [estando] situada no contexto de normas, valores, aspirações, necessidades ambientais e modos culturalmente específicos de estruturar o espaço” (MOSER, 1999, p.1)

A história, a mobilização, a inserção e o conteúdo social gerados por esta comunidade específica explicitam certa consciência humanista e autóctone, que tem o direito de coexistir no sistema planetário com suas particularidades. Tomando-se a comunidade daimista como manifestação de uma cultura brasileira peculiar, a luta pelo direito de expressão e pela realização plena de sua vocação faz parte das possibilidades de ação, intervenção e pesquisa da psicologia ambiental, inserida num contexto multidisciplinar e de busca emancipatória.

Tendo-se como objetivos da pesquisa científica (a) contribuir para o entendimento das relações ser humano-natureza, produzindo “subsídios teóricos empiricamente legitimados para uma fundamentação, de compreensão mais abrangente” (TASSARA, 1982, p.1) consistente e integradora de

possíveis ações educativas ou intervenções e dos possíveis processos de emancipação e autonomia dos sujeitos históricos e, (b) possibilitar a (re)construção do futuro através do acesso aos conhecimentos produzidos pela psicologia ambiental, faz-se imperativa a compreensão e valorização dos sistemas de interpretação e das semânticas locais de sujeitos que constroem visões coletivas próprias. Sem descobrir os sujeitos históricos que constituem aquela comunidade e sem discutir profunda e ativamente como pensam e o que pensam sobre si e o mundo, não há ação ou intervenção em psicologia que seja verdadeiramente autóctone.

No entanto, a análise apresentada não só subsidia a abordagem em pesquisa científica, como mostra que a construção de uma visão coletiva surge, em si, como um problema de ordem social, pois a multiculturalidade, a configuração social e o embate político econômico interno e externo aos moradores têm apresentado ao fazer cotidiano elementos fundamentais a serem transcendidos na busca por uma utopia verdadeiramente humanista, coletiva e ecológica. Neste contexto, a emancipação e autonomia dos sujeitos históricos locais seriam desejáveis, pois, "é necessário que o indivíduo deseje e conheça as possibilidades de contribuir na construção de sociedades sustentáveis, para que ele e os coletivos dos quais participar possam atuar nessa direção" (SORRENTINO e TASSARA, 1999, p.185). Assim, construir conhecimento sobre quem é o sujeito mapiense, o que pensa, como se relaciona com seu entorno e com o mundo, faz parte do desejo de conhecer e fornecer subsídios teóricos à psicologia ambiental que tem como pretensão reconhecer o sujeito histórico e interferir em suas relações, na possibilidade de produzir instantes de autonomia, emancipação e escolha.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AB'SÁBER, Aziz Nacib (1996) Amazônia: do discurso à práxis. São Paulo: Edusp.
- AB'SABER, Aziz Nacib (2004) Refletindo sobre questões ambientais apud TASSARA, E.T.de O. (2004) Psicologia Sócio-Ambiental, identidades urbanas e intervenção social. Projeto Temático apresentado à Fapesp. Não publicado.
- ALBAGLI, Sarita (2001) Amazônia: fronteira geopolítica da biodiversidade. Parcerias Estratégicas, set., n.12, p. 5-19.
- ALLEN, James (2004, 9 de novembro) (de Brasília) Governo reconhece uso religioso de chá. O Estado de São Paulo, Vida&A13, Religião, São Paulo.
- ALMEIDA, Mauro (2004) A *ayahuasca* e seus usos. In: LABATE, B. C. e ARAÚJO, W. S. (org.) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- ALVES, Giovanni e CORSI, Francisco Luiz (2002) Dossiê "Globalização". Rev.Sociol.Polit., 19, nov., p.7-10.
- ANDRADE, E.N.; BRITO, G.S.; ANDRADE, E.O.; NEVES, E.S.; MCKENNA, D.J.; CAVALCANTE, J.W.; OKIMURA, L.; GROB, C.S.; CALLAWAY, J.C. (2004) Farmacologia humana da *hoasca*: estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá *hoasca* por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá *hoasca*). In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- ANDRADE, Mário de (1963) Música de Feiticeira no Brasil. São Paulo: Livraria Martins Editora. Obras completas, v. 13.
- ANDRADE, Regina Glória e CANABRAVA, Vera (2002) Communities of Santo Daime in Brazil. Barcelona. 23ª. Conference and General Assembly IAMCR/AIECS/AIERI. International Association for Media and Communication Research. Theme: Intercultural Communication. Conference. Work Group: Media, Religion and Culture.
- ANTONIO, Mariana de Paiva e AMARO, Jefferson (2003) PLANO DE DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO (PDC) – RELATÓRIO DE ATIVIDADES – VIAGEM 2. Floresta Nacional do Purus, Vila Céu do Mapiá, Secretaria de Coordenação da Amazônia/Ministério do Meio Ambiente (SCA/MMA), Centro de Trabalhadores de Amazônia (CTA), Instituto Nawa.
- ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel de (2004) Cipó e Imaginário entre seringueiros do Alto Juruá. Rever - Revista de Estudos da Religião. n.1, p.41-59.
- ARIEFF, Irwin (2005, 17 de fevereiro) Até 2007 metade da população mundial viverá em cidades – ONU. AOLNotícias – Agência Reuters. Disponível na Internet em <http://noticias.aol.com..Br/mundo/fornecedores/rts/2005/02/17/001.adp>

ARIMA, Eugênio e VERÍSSIMO, Adalberto (2002) Brasil em Ação: ameaças e oportunidades econômicas na fronteira amazônica. Série Amazônia, n.16, p.4-22.

ARISTÓTELES (1973) Ética a Nicômaco São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores.

ARISTOTELES (1932) Rethorique Paris: Belles Lettres.

AUBRON, Arnaud (2005, 14 de janeiro) Adeptos franceses do Santo Daime absolvidos. Libération.fr. Disponível na Internet em www.liberation.fr/page.php?Article=268047. Capturado em janeiro de 2005.

AUTO de Arquivamento do Processo (2000) Texto da íntegra da transcrição do auto de arquivamento do processo instruído contra o Santo Daime na Espanha. Disponível na Internet em www.santodaime.org/fardados/espanha/espanha1.htm Capturado em dezembro de 2004.

BAILLY, A. (1950) Distionaire Grec Français. 16ª. ed., Hachette: Paris.

BARROS, Ricardo Paes de, HENRIQUES, Ricardo e MENDONÇA, Rosane (2001) A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil. Textos para Discussão n.800. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA).

BECKER, Bertha K. (1990) Amazônia. São Paulo: Ática. Série Princípios.

_____ (2001) Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários? Parcerias Estratégicas, n.12, set., p.135-159.

BENNY, Shanon (2003) Os conteúdos das visões da *ayahuasca*. Mana. Rio de Janeiro, v.9, n.2, out., p.1-20.

BERGER, Peter L. e LUCKMAN, Thomas (1985) A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento. 6 ed. Petrópolis: Vozes.

BLACKLEDGE, Robert D. e TAYLOR, Charlotte M. (2003) *Psychotria Viridis* – a botanical source of Dimethyltryptamine. Microgram Journal. v.1, n.1-2, jan.-jul., p.18-22.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1982) Pesquisa Participante. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1980) Os deuses do povo. São Paulo: Brasiliense,.

_____ (1986) Identidade e Etnia. Construção da Pessoa e Resistência Cultural. São Paulo: Brasiliense.

BOSI, Ecléa (1998) Memória e Sociedade : lembranças de velhos. 6ªed. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2003) O tempo vivo da memória - ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Atelier.

BRAGA, Roberto Globalização e transformações territoriais no Brasil: comentários sobre a ação do Estado e a distribuição da renda na década de 1990 (2003) Geografia, v.28, n.3, set./dez., p.345-

362. <http://www.rc.unesp.br/igce/planejamento/publicacoes/TextosPDF/RBraga10.pdf>. Capturado em dezembro de 2004.
- BRASIL (1976) Ministério das Minas e Energia. Departamento Nacional da Produção Mineral. Projeto RadamBrasil. Programa de Integração Nacional. Levantamento de Recursos Naturais. Folhas SC. 19-X-A; X-B; X-C; X-D. Rio de Janeiro, vol.12.
- BRASIL (2001) Ministério do Meio Ambiente. Nosso Ambiente/Bacia Amazônica. Disponível na Internet em www.mma.gov.br/port/cgmi/nossoamb/modelos. Capturado em 2001.
- BRASIL (2002) Ministério do Meio Ambiente. Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Lei N° 9.985, de 18 de junho de 2000, decretada pelo Congresso Nacional e sancionada pela Presidência da República em 22 de agosto de 2002. Disponível na Internet em: <http://www.redeprouc.org.br/snuc.html>. Capturado em 2003.
- BRITO, Glaucus de Souza (2004) Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil). In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S.(org.) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- CALLAWAY, J.C.; MCKENNA, D.J.; GROB, C.S.; BRITO, G.S.; RAYMON, L.P.; POLAND, R.E.; ANDRADE, E.N.; ANDRADE, E.O.; MASH, D.C. (1999) Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. Journal of Ethnopharmacology. 65, p.243-256.
- CANDELORI, Roberto (2002, 14 de novembro) Atualidades: O Consenso de Washington e o neoliberalismo. Folha On Line, Educação. Disponível na internet em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u11503.shtml>. Capturado em fevereiro de 2005.
- CARVALHO, José Murilo (1990) A formação das almas: o imaginário da República no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras.
- CASTRO, Ricardo de (1997) Psicología Ambiental y conservación del entorno. Papeles del Psicólogo. n.67, febrero, 6 pgs.
- CECEÑA, Ana Esther (2002) Rebeldías sociales y movimientos ciudadanos. OSAL, enero, p.11-16.
- CECEÑA, Ana Esther (2004) Estratégias de dominação e mapas de construção da hegemonia mundial. Tradução de Maria Lúcia Badejo. Disponível na Internet em www.clacso.edu.ar/libros/gambina/p1mexico.pdf. Capturado em 2004.
- CEMIN, Arneide Bandeira O "Livro Sagrado" do Santo Daime Labirinto - Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário, Universidade Federal de Rondônia. Disponível na Internet em www.unir.br/~cei/artigo11.html, Capturada em 2003.
- CÉU DO MAPIÁ 20 ANOS – uma comunidade espiritual no coração da floresta. (2003) Estado do Acre/Governo da Floresta, Fundação Elias Mansour, Centro de Trabalhadores da Amazônia (CTA), Instituto de Desenvolvimento Ambiental/Cefluris-Centro de Documentação (IDA/Cefluris-Cedoc).
- CHAUÍ, Marilena (1996) Conformismo e Resistência : Aspectos da Cultura Popular no Brasil. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense.

- CHAUÍ, Marilena (2001) Brasil – mito fundador e sociedade autoritária. 3ª reimp. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- COUTO, Fernando La Rocque (2004) Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S.(org.) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- CUNHA, Euclides da (1994) Um paraíso perdido – ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Faoro, Raymundo (1992) A questão nacional: a modernização. *Estudos Avançados*, 6(14), p.7-22.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda (1999) Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. 3a. ed., rev. e ampl. Nova Fronteira: Rio de Janeiro.
- FERREIRA, Jurandyr Pires (planej. e orient.) (1957, 21 de outubro) Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. XIV volumes. Rio de Janeiro.
- FLORENTINO, Manolo (2004, 10 de outubro) Os deuses sem voz. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, Seção + Brasil 505 d.C., p.13.
- FOUCAULT, Michel (1999) A verdade e as formas jurídicas. 2ªed. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Nau.
- FRANCO, Mariana Ciavatta Pantoja e CONCEIÇÃO, Osmildo Silva da (2004) Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. IN LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org.) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- FROBISH, Todd S. (2003) An origin of a theory: a comparison of ethos in the Homeric Iliad with that found in Aristotle's Rhetoric. Rhetoric Review, v.22, n.1, p.16-30.
- GEERTZ, Clifford (1989) A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC.
- Godoy, Amalia Maria Goldberg (2004) Desequilíbrios ambientais na agricultura brasileira: avanços ou continuidade no Plano Plurianual do governo Lula? II Encontro da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade. Grupo de Trabalho: Agricultura, riscos e conflitos ambientais. Sessão: Desenvolvimento local/Regional sustentável. São Paulo. Disponível na Internet em http://www.anppas.org.br/encontro/segundo/Papers/GT/GT05/amalia_godoy.pdf. Capturado em dezembro de 2004.
- GOMES, Marcelo Bolshaw Santo Daime - dos Incas ao sincretismo cristão (jornalista e professor a Universidade Federal do Rio Grande do Norte). Disponível na internet em www.tafalado.com.br/isis/1999/daime.htm. Capturado em 2003.
- GONÇALVES, M.H.B. (org.) (1996) Senac e Educação Ambiental apud PINHEIRO, José Q. (1997) Psicologia Ambiental: a busca de um ambiente melhor. Estudos de Psicologia, 2(2), p.377-398.

- GOULART, Sandra Lúcia (2004) O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- GREENPEACE (2005) O Protocolo de Kyoto. Campanha Energia. Disponível na Internet em www.greenpeace.org.br/clima/pdf/protocolo_kyoto.pdf. Capturado em 2005.
- GROB, C.S.; MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; BRITO, G.S.; NEVES, E.S.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O.L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.T.; STRASSMAN, R.J.; BOONE, K.B. (1996) Human Psychopharmacology of Hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. Journal of Nervous & Mental Disease. 184(2), feb., p.86-94. (summary)
- GROB, C.S.; MCKENNA, D.J.; CALLAWAY, J.C.; BRITO, G.S.; ANDRADE, E.O.; OBERLAENDER, G.; SAIDE, O.L.; LABIGALINI, E.; TACLA, C.; MIRANDA, C.T.; STRASSMAN, R.J.; BOONE, K.B. (2004) Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S.(org) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.
- GROISSMAN, Alberto (2000) Santo Daime in the Netherlands: Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting. PhD Thesis. Goldsmiths College, University of London.
- HANSEN, Brett (2003) Ethos, pathos, logos and the NTSB. Disponível na internet em http://www.ctre.iastate.edu/mtc/papers/2003/Brett_Hansen.pdf. Capturado em dezembro de 2004.
- HOBBSAWN, Eric (1997) O Desmoroamento. In HOBBSAWN, E. A era dos extremos – O breve século XX. 2ªed. 8ª reimp. São Paulo: Cia. das Letras.
- HOFFMANN, E., HESSELINK, J.M.K. e BARBOSA, Y.W.M. da S. (2001) Effects of a psychedelic, tropical tea, *Ayahuasca*, on the electroencephalographic (EEG) activity of the human brain during a shamanistic ritual. Maps, v.XI, n.1, primavera, p. 25-30.
- IBAMA (2000) Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. Diretoria de Gestão do Uso de Recursos Naturais. Departamento de Recursos Florestais. Processamento de Dados de Levantamento Sócio-Econômico de Comunidades Residentes de Florestas Nacionais.
- IBAMA (2001) Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. Base de Dados Tropical (BDT). Florestas Nacionais e Reservas Extrativistas. Disponível na Internet em www.bdt.fat.org.br/ibama/Flonas/Flona. Capturada em 2001.
- IBGE (1999) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Anuário Estatístico do Brasil, Rio de Janeiro, vol. 59.
- IBGE (2001) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico. Centro de Documentação e Disseminação de Informações (CDDI) TAI, David Wu (coord.).
- IBGE (2004) Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidade@. Disponível na Internet em <http://www.ibge.gov.br/home>. Capturada em 2004.
- IGREJA poder servir o chá sagrado (2004, 11 de dezembro) Washington, The Associated Press. The Kansas City Star. Disponível na Internet em www.kansascity.com. Capturado em janeiro de 2005.

JACOUD, Sebastião (1975, 14 de maio) Páginas do Folclore Evangélico. *Jornal Rio Branco*. Disponível na Internet em www.geocities.com/RainForest/5949/master2.htm. Capturado em 2003.

KERANEN, Lisa (2004) Ethos, voice and persona in the context of scientific discourse. *American Association for the Rhetoric of Science and Technology AARST PreConference Workshop* – Turning rhetoric of science into pedagogical material. Disponível na Internet em <http://aarst.jmccw.org/keranen.doc>. Capturado em janeiro de 2005.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello (2002, 19 de setembro) EUA, o aborto do Império. O *Estado de São Paulo*. Espaço Aberto.

KRUSE, Lenelis (2004) Globalização e desenvolvimento sustentável como questões da psicologia ambiental. In: TASSARA, E.T.de O.; RABINOVICH, E.P. e GUEDES, M. do C. (eds.) (2004) *Psicologia e ambiente* São Paulo: EDUC.

LABATE, Beatriz Caiuby (2004) A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª.ed. São Paulo : Mercado de Letras/FAPESP.

_____ e ARAÚJO, Wladimir Sena (org) (2004) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.

_____; Goulart, SANDRA L. e ARAÚJO, Wladimir S. (2004) Introdução. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org.) *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª.ed. São Paulo : Mercado de Letras/FAPESP.

LAFER, Celso (1994) Prefácio In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

LUNA, L.E. (1984) The healing practices of a Peruvian shaman and the concept of plants as teacher among four mestizo shamans of Iquitos, Northeast Peru apud COUTO, F. La Rocque Santo Daime: Rito da Ordem. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org) (2004) *O uso ritual da ayahuasca* 2ª.ed. São Paulo : Mercado de Letras/FAPESP.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio (1997) O papel do psicólogo. *Estud.psicol*, v.2, n.1, jan./jun., p.7-27.

MARTINS FILHO, João Roberto (2002) Globalização e Forças Armadas. *Crítica Marxista*, n.15, 14 pgs.

MCKENNA, D.J.; TOWERS, G.H.N. e ABBOTT, F. (1984) Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and ?-carboline constituents of *Ayahuasca*. *Journal of Ethnopharmacology*, v.10, issue 2, april, p.195-223. (summary)

_____ (2004) Clinical investigations of the therapeutic potential of *ayahuasca*: rationale and regulatory challenge. *Journal of pharmacology and therapeutics*, v.102, n. 2, p.111-129. (summary)

MELO, Alfredo Gregório de (1996) Descrição das Fardas Oficiais. *Casa de Ofícios Madrinha Teresa Gregório*. Disponível na Internet em www.santodaime.org/admin/novidades/casa_oficios.htm. Capturado em janeiro de 2005.

MENEZES, Ana Maria Ferreira e FONSECA, Manoel Justiniano Melo da (2003) A mundialização do capital e seus rebatimentos na economia brasileira: análise dos processos de abertura econômica e de privatização. *Bahia, Análise&Dados*, v.13, n.1, jun., p.9-21

MINAMISAKO, Maria Célia Comparotto (1995) A questão da hegemonia em Gramsci. Cabral/Robe: São Paulo. Série Temas Universitários.

MIRANDA, Luiz (1998) Da nova hegemonia norte-americana à nova divisão internacional do trabalho. DECON/UFRGS, Porto Alegre, Cadernos Didáticos. Disponível na Internet em <http://www8.ufrgs.br/decon/hp/publionline/textosprofessores/miranda/ahegemonianorteamericana.pdf>. Capturado em dezembro de 2004.

MORTIMER, Lúcio (2000) Bença, Padrinho. São Paulo: Céu de Maria.

MOSER, Gabriel (1998) Psicologia Ambiental. Estud.psicol. v.3, n.1, ene./jun., p.121-130.

_____ (1999) Psicologia ambiental na perspectiva do desenvolvimento sustentável. Conferência. São Paulo. 10º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social. Universidade de São Paulo/Instituto de Psicologia, 08 a 12 de outubro.

_____ (2003) Examinando a congruência pessoa-ambiente: o principal desafio para a Psicologia Ambiental. Estud.psicol. v.8,n.2,ago., p.331-333.

MOURA, Hélio Augusto de e MOREIRA, Morvan de Mello (2001) A população da Região Norte: processos de ocupação e de urbanização recentes. Parceiras Estratégicas, set., n.12, p. 214-238.

NEVES, José das Neves (1981, abril de) Santo Daime: Doutrina do Mestre Irineu que permanece há 51 anos. Jornal Varadouro, Rio Branco, Acre. Disponível na Internet em www.santodaime.org/arquivos.neves.htm. Capturado em janeiro de 2005. (entrevista)

OTT, Jonathan (2004) Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT oral mais harmina. In: LABATE, B.C. e ARAÚJO, W.S. (org.) O uso ritual da ayahuasca. 2ª.ed. São Paulo: Mercado de Letras/FAPESP.

PAIVA, Raquel. (2001) Minorias flutuantes – novos aspectos da contra-hegemonia. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Paper apresentado no XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Campo Grande (MS). Disponível na Internet em www.intercom.org.br/papers/xxiv-ci/np13/NP13PAIVA.pdf

PINHEIRO, José Q. (1997) Psicologia Ambiental: a busca de um ambiente melhor. Estudos de Psicologia, 2(2), p.377-398.

Pires, HINDENBURGO FRANCISCO (2001) "ETHOS" E MITOS DO PENSAMENTO ÚNICO GLOBAL TOTALITÁRIO. TERRA LIVRE, N.16, 1º SEM., P.153-168

_____ (1997) El desarrollo profesional de la psicología ambiental, ámbitos y estrategias. Papeles del Psicólogo, n.67, 8 pgs.

_____ (2003) A gestão ambiental, novo desafio para a psicologia do desenvolvimento sustentável. Estudos de Psicologia, 8(2), p.235-243.

PRADO JR., Caio (1970) História Econômica do Brasil. São Paulo: Brasiliense.

- PRADO, Luiz Carlos Delorme (2001) Globalização: notas sobre um conceito controverso. *Palestra*. Seminário Don Raul Prebisch, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível na internet em www.ie.ufrj.br/prebisch/pdfs/17.pdf. Capturado em janeiro de 2005.
- REVISTA do Centenário do Mestre Raimundo Irineu Serra (1992, dezembro) Rio de Janeiro: Beija-Flor.
- RIBEIRO, Darcy (1995) *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia da Letras.
- RIBEIRO, Darcy (2000) O processo civilizatório apud BRAGA, Roberto (2003) Globalização e transformações territoriais no Brasil: comentários sobre a ação do Estado e a distribuição da renda na década de 1990. *Geografia*, v.28, n.3, set./dez., p.345-362.
- RODRIGUEZ, José Ignacio Corraliza (1997) La psicología ambiental y los problemas medioambientales. *Papeles Del Psicólogo*, n.67, febrero, 6 pgs.
- RUSO, Rosemarie (2003) Unheard voices: environmental equity. *Electronic Green Journal*, Earth Day, issue 18, 12 pgs. Disponível na internet em <http://ejj.lib.uidaho.edu/ejj18/russo1.html>. Capturado em janeiro de 2005.
- SACHS, Ignacy Corraliza (2004, 23 de novembro) Desenvolvimento e cultura. Desenvolvimento da cultura. Cultura do desenvolvimento. *Seminário Temático Economia e Sociedade*. Programa de Seminários Acadêmicos. Instituto de Pesquisas Econômicas. Universidade de São Paulo.
- SANTO DAIME - A Doutrina da Floresta (2001) *Institucional – IDA/Cefluris*. Disponível na Internet em www.santodaime.org/institucional/idacefluris/comunicado. Capturada em 2001.
- SANTO DAIME - A Doutrina da Floresta (2003). Disponível na Internet em www.santodaime.org. Capturada em 2003.
- SANTOS, Milton (1997) *Metamorfoses do espaço habitado*. 5ª ed. São Paulo: Hucitec.
- _____ (2000) *Por uma outra globalização-do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record.
- SANTOS, Roberto (1992) A questão amazônica e o direito: meio ambiente, soberania, dívida externa, desenvolvimento. *Pará Desenvolvimento - Amazônia Eco-Visões* Belém, junho, p.48-61. Edição Especial.
- SANTOS, Tânia Steren dos (2001) Globalização e exclusão: a dialética da mundialização do capital. *Socioogias*, jul./dez., n.6, p. 170-198.
- SCHNEIDER, Flaviano (2003, 19 de janeiro) Rio Branco (Acre), *Página 20*, Disponível na Internet em www.santodaime.org/comunidade/noticias/mapia20.htm. Capturado em 2003.
- SILVA, Fábio Carlos da (2003) Bandeirantes do século XX na Amazônia: a formação sócio-econômica da frente pioneira de Redenção no sul do Pará. Caxambu, *Anais do V Congresso Brasileiro de História Econômica*, Associação Brasileira de Pesquisadores em História Econômica. Disponível na Internet em http://www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_59.pdf. Capturado em dezembro de 2004.

SIMIONATTO, Ivete **(s.d.)** O social e o político no pensamento de Gramsci. Disponível na Internet em <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv41.htm>. Capturado em 2003.

SORRENTINO, Marcos e TASSARA, Eda T. de Oliveira **(1999)** Educando para o desenvolvimento sustentável. Fundação Prefeito Faria Lima – Cepam. *O município no século XXI: cenários e perspectivas*. São Paulo.

SOUZA SANTOS, Boaventura de **(1995)** Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade. In: TASSARA, E. T. de O. (1996) Globalização, paradigmas e utopias: questões de método na pesquisa social contemporânea. In: CAMINO, L. e MENANDRO, P.R.M. (org.) A sociedade na perspectiva da Psicologia: questões teóricas e metodológicas. *Coletâneas da ANPEPP*, v.1, n.13, p. 83-95.

TASSARA, Eda T. de Oliveira **(1996)** Globalização, paradigmas e utopias: questões de método na pesquisa social contemporânea. In: CAMINO, L. e MENANDRO, P.R.M. (org.) A sociedade na perspectiva da Psicologia: questões teóricas e metodológicas. *Coletâneas da ANPEPP*, v.1, n.13, p. 83-95.

_____ **(2000)** Extrato do Curso Intervenção Social e Conhecimento Científico. Manuscrito não publicado.

_____ **(2004)** Psicologia Sócio-Ambiental, identidades urbanas e intervenção social. *Projeto Temático apresentado à Fapesp*. Não publicado.

_____ e DAMERGIAN, Sueli **(1996)** Para um novo humanismo: contribuições da Psicologia Social. *Estudos Avançados*, 10 (28), p. 291-316.

_____; RABINOVICH, Elaine Pedreira; COELHO, Maria Cecília S. Oliveira; OKAMURA, Cíntia; CEZARETTO, Vera Lucia Sanchez **(2001)** *Barra Funda: Nós entre margens – um estudo psicossocial da relação pessoa-meio urbano*. Laboratório de Psicologia Sócio Ambiental e Intervenção do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Lapsi/IPUSP). Programa de Auxílio à Pesquisa Fapesp.

_____ e RABINOVICH, E. P. **(2003)** Perspectivas da Psicologia Ambiental. *Estud.psicol.* v.8, n.2, mayo/ago., p. 339-340.

TASSARA, Helena Rosalia de Oliveira **(2000)** *Era uma vez, o Brasil... A história da construção de um ensaio documental cinematográfico sobre a vida de crianças na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado), Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

TAVARES, Maria da Conceição **(1997a, 14 de setembro)** Hegemonia norte-americana: a estratégia global. *Jornal Folha de São Paulo*. Dinheiro, Lições Contemporâneas, p.02-07.

_____ **(1997b, 12 de outubro)** Globalização e Estado nacional. *Jornal Folha de São Paulo*. Dinheiro, Lições Contemporâneas.

_____ (1997c, 07 de dezembro) Poder e dinheiro. Jornal Folha de São Paulo. Dinheiro, Lições Contemporâneas.

_____ (2002a, 08 de fevereiro) As contradições da hegemonia americana. Jornal Folha de São Paulo. Dinheiro, Lições Contemporâneas.

_____ (2002b, 28 de março) A volta do "big stick". Entrevista com Célia de Gouvêa Franco. Jornal Valor Econômico.

_____ (2001) O subdesenvolvimento da periferia Latino-Americana: o caso do Brasil n começo do Séc.XXI. Palestra. Seminário Don Raul Prebisch, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível na internet em www.ie.ufrj.br/prebisch/pdfs/33.pdf. Capturado em janeiro de 2005.

_____ (2004, 29 de fevereiro) Globalização e Império. Jornal Folha de São Paulo. Dinheiro, Lições Contemporâneas.

VICENTINI, Yara (2004) Cidade e história na Amazônia. Curitiba: Editora da UFPR.

VLEK, Charles (2003) Globalização, dilemas dos comuns e qualidade de vida sustentável: do que precisamos, o que podemos fazer, o que podemos conseguir? Estudos de Psicologia. 8(1), p. 2221-234.

YOUNG, Carlos Eduardo Frickmann e LUSTOSA, Maria Cecília Junqueira (2001) A questão ambiental no esquema centro-periferia. Palestra. Seminário Don Raul Prebisch, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível na internet em www.ie.ufrj.br/prebisch/pdfs/14.pdf. Capturado em janeiro de 2005.

WIESENFELD, Esther (2001) La problemática ambiental desde la perspsctiva psicosocial comunitária: hacia una Psicología Ambiental del cambio. Medio Ambiente y Comportamento Humano. 2(1), p. 01-19.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)