

A ETNOCIÊNCIA E OS SABERES TRADICIONAIS COMO MOLA MESTRA DO TRABALHO AGRÍCOLA

Celso Augusto Tôrres do Nascimento – UEA

E-mail: celsotor@gmail.com

GT 6 - INOVAÇÕES E TECNOLOGIAS SOCIAIS NA ECONOMIA SOLIDÁRIA

Pretender refletir sobre a etnociência, uma noção nova que desponta timidamente nos últimos tempos, supõe falar de uma antropologia do território que estabeleça laços com o trabalho agrícola autônomo, realizado no âmbito da cooperação. A etnociência é, ainda, uma noção marginal, não inteligível aos olhos da ciência moderno-cartesiana, aparece como algo bizarro, fato que contribui para impor dificuldade à construção de um pensamento a partir das localidades amazônicas com seus diferentes conhecimentos e técnicas rudimentares de trabalho com a terra. Essa perspectiva eurocêntrica de construção do conhecimento assinalada, sobretudo, pelo movimento das luzes que fertilizou o século XVIII, desertificando o sujeito, desapropriando o mito e as tradições, tornando insípido o senso comum e desabitando as subjetividades criativas do homem, foi plasmando o sentido de verdade tendo por base o discurso científico unicamente. Esta matriz nucleou toda a ciência ocidental, atualizada constantemente na América Latina pela produção de um conhecimento emanado do Norte, como assimila Santos (2010), que interferiu no destino dos povos da Amazônia. Durand (2002) já havia concluído dizendo que o mundo ocidental é essencialmente anti-imaginal e que, apesar da efusiva produção de imagens consubstanciadas no cinema, na televisão, na fotografia, produz uma forma de alienação do espírito, uma consolidação do positivismo do século dezenove (CARVALHO, 1999). Para este mesmo autor: Nestes tempos hipermodernos [...] para que se torne possível resgatar um modelo mais global para o entendimento sapiential que dê conta dos conteúdos empíricos da natureza humana e das diferenças interpretativas sobre indivíduos, sociedades e história, o homem racional, loquens, deve subsumir-se ao homo simbolicus, criador da representação imaginada que circunda toda atividade especificamente humana (CARVALHO, 1999, p.125). O modo de relacionamento com o real estatui sentidos, imprime representação fazendo uma epifania do local, do território, pelos próprios sujeitos locais que possuem modos

de vida específicos e genuínos, embasado numa visão de mundo diferente daquela da racionalidade moderna. A perspectiva de negação dos saberes tradicionais, configurada em sistemas de exclusão, produziu processos de controle do território. Spivak (2012), em seu estudo sobre o tema do subalterno, questiona as estruturas dominantes que excluíram a fala dos sujeitos que compõem as camadas mais baixas da sociedade. A autora lembra que a fala do subalterno e do colonizado é sempre intermediada pela voz de outrem, alheia à sua, uma voz que fala em seu nome. Diante desta perspectiva, o território assume a configuração de instrumento de exercício de poder. Foucault (2006) chama atenção para o fato de que há três procedimentos de exclusão na ratio ocidental. Um primeiro procedimento em que a exclusão é ligada à interdição que consiste na condição de não se ter “o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância [...] que qualquer um não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2006, p.9). Um outro elemento de exclusão é a separação entre razão e loucura, na medida em que considera-se que o discurso do louco não pode circular como o dos outros. E um terceiro procedimento de exclusão que estabelece a separação entre verdadeiro e falso, em que se identifica que o discurso verdadeiro, preciso e desejável, é aquele ligado ao exercício. Esse princípio epistemológico enraizado no pensamento moderno, sustentado pela estrutura da razão instrumental, acabou por substituir os signos da terra por signos abstratos. Sustenta um processo de construção do saber domesticado pelas instituições de poder e de mercado, passando por metamorfoses que se adaptam em qualquer tempo e lugar. Este tipo de pensamento produziu um “sistema de cidadania inconcluso, mutilado, que o Estado-Nação, liberal burguês, pretendeu oferecer aos povos indígenas encerrados em suas fronteiras territoriais” (VARESE, 1996, p.18). Esse tipo de pensamento produziu uma concepção residual de território que serve só para manuseio operacional, assentada numa epistemologia da exclusão ou numa sociologia das ausências como aponta Santos (2006), de modo que o território vai sendo “fundamentalmente definido e delimitado a partir de relações de poder” (SOUZA, 2000, p.78). 80 Em entrevista ao jornalista Wilson Nogueira a professora Edna Castro tece forte crítica ao papel das Ciências Sociais, nesse processo de construção de conhecimento, a saber: Penso que a Sociologia deve uma leitura maior crítica, mais comprometida e mais original sobre a sociedade amazônica. Esse desafio não foi cumprido. Há uma série de colegas que estão trabalhando nesse sentido, mas esse fato é, um desafio e, ao mesmo tempo, uma aposta que a Sociologia e as Ciências Sociais devem fazer para que o entendimento da região ou a representação dessa região,

produzida dessa (nova) forma, atravesse a sociedade brasileira, porque o Brasil não conhece o Brasil, o Brasil não conhece a Amazônia. Não conhece e nem tem consciência de que não conhece (CASTRO, 2008, 186). É verdade que “o pensamento necessita de um esforço particular e constante: sustentado pela original indignação até as coisas” (ARISTÓTELES, 2002, p.3). Trata-se de uma propensão que exige esforço e amor, ou melhor, *philia*, uma íntima amizade com as coisas, uma peleja por aquilo que ama, um esforço pela compreensão dela. Os pensadores gregos deixaram ao ocidente um legado de visão do mundo da vida e das coisas, sistematizado em conceitos. Fizeram uma leitura do mundo vivido na cidade, através do fazerfilosófico, uma atividade da filosofia, apreendendo o mundo das coisas num processo de autorreflexão do ser-sujeito grego. O prolongamento desse conhecimento se fez no mundo greco-romano. Foi, pois, com a efervescência da modernidade, do homem moderno, que esse prolongamento sofreu cisão, momento em que apareceram as concepções racionalistas e empiristas. O pensamento entra, então, em estado de tensão, que redundava no desencantamento do mundo, como anuiu Max Weber . Nesse estado de tensão o conhecimento atravessou a doxa e alcançou a episteme, o mundo dos conceitos² , A questão está em que, ao atravessar a doxa ou o senso comum, o conhecimento científico, conceptual, estabeleceu uma cisão com este tipo de conhecimento considerado tradicional, fragmentário. O olhar do civilizado visualizou o saber tradicional com rotulações, estigmas e estereótipos, próprio de culturas “primitivas”, bárbaras e, por vezes, animistas. Um dos sujeitos de nossa pesquisa, ao ver que somos da Universidade que é vista como detentora do conhecimento, parece sentir-se impotente frente aos seus próprios saberes ao dizer-nos o 1 Max Weber (1864 – 1920) utiliza a expressão desencantamento do mundo na conferência “Ciência como vocação”, proferida em 1917. Embora o desencantamento signifique desmagificação, a expressão é também empregada em sentido amplo para designar formas modernas de vida que são desprovidas de fundamento religioso e metafísico. Weber quer explicar de que forma se desenvolveu o racionalismo ocidental e como ele moldou as características dessa civilização. 2 Os conceitos são inventados e, ao serem criados, mais do que o cariz de responder a problemas, sua função é a de organizar o pensamento, ao mesmo tempo em que eles são acontecimentos do pensamento a partir dos problemas (Vide Deleuze, 1994). 81 seguinte: “nós não sabemos essa história do manejo, é uma coisa que vocês poderiam nos dizer, nos orientar” (Damião, entrevista, 2015). Ora, sabemos que os povos tradicionais da Amazônia são exímios conhecedores da floresta, do seu sistema de

reposição e reflorestamento mais do que qualquer outro povo ou técnicos. Trata-se de um ethos, pois para além da necessidade de sobrevivência está o aspecto da sociabilidade que entrelaça razão e emoção, numa relação de pertença e conservação do ambiente natural. Batista (1976, p.53), é enfático em dizer que “o equilíbrio do meio ambiente começou a se romper, a partir da colonização portuguesa, à medida que as especiarias iam sendo retirada”. Os povos tradicionais possuem relações de interatividade, complementariedade e interdependência, pautados numa ética do cuidado para com o planeta. Isto nos remete à perspectiva de ecologia profunda sugerida por Capra (1996). O ethos dos povos tradicionais da Amazônia que tem como um dos seus elementos a conservação e o cuidado para com o planeta, por si só, constitui um saber milenar arraigado à vida destes povos. Trata-se, como assinala Almeida (2005) de interpretação de mundo e das coisas como autoconsciência cultural, autoconsciência de poder e autoconsciência de relações sociais. O trabalho é outro fator de reserva cognitiva dos povos tradicionais, em cujo saberfazer reside técnicas milenares de cultivo da terra. O trabalho aparece imbricado a uma rede de simbologia de vivência e de produção de saberes tradicionais que tem por base as relações de respeito e de afetividade com os elementos da natureza. A Amazônia possui uma estrutura ocupacional de feição nacional, mas com particularidades de ocupabilidade tradicional peculiares da região. A diversidade de trabalho e de ocupabilidade que ela comporta são imensas e pouco conhecidas. Além das diferenças produzidas pelos modos de realização locais e regionais da economia e da cultura, grande parte dessa diversidade deve-se à combinação de estratégias tradicionais e emergentes que se inserem no âmbito dos saberes tradicionais do homem amazônico. Silva (2012, p.11) chama a atenção para o fato de que “a Amazônia põe questões singulares, é certo mas nunca isoladas. Como um espaço de diversidades e de desigualdade, os fundamentos organizativos da sociedade regional são também uma dimensão da sociedade brasileira”. Trata-se, é verdade, de relações que são travadas com o Estado brasileiro e com a nação para além do espaço regionalizado. São relações de poder que se interconectam com a soberania, com os conflitos sociais, com a produção da pobreza e do propalado “subdesenvolvimento regional”, que imprimem estereótipos à região como a enjeitada e aquela que “puxa” o país para atrás (PINTO, 2000). 82 De acordo com Silva (2000, p, 05): As relações mundiais contemporâneas impõem outras circunstâncias históricas de inserção da Amazônia na dinâmica global, de onde a região reemerge com feições e paradoxos acentuados. Quanto mais a Amazônia é vista como um espaço geopolítico, um paraíso

fiscal, um patrimônio da humanidade, uma zona econômica emergente, um banco genético planetário, mais as contradições pretéritas e presentes dos ciclos históricos da acumulação originária do capitalismo internacional, da economia mundial, ganham complexidade no plano local. A diversidade na Amazônia significa heterogeneidade ecológica entre as áreas, o que supõe forma de interação flexível entre o homem e o meio ambiente. Isto nos leva a pensar em desenvolvimento e ambientação, e em desenvolvimento e natureza, como sugere Castro (2010). A produção da materialidade da vida e as estratégias de sobrevivência encontram na própria natureza – terra, floresta e rios – a sua fonte de alimentação. A predominância de plantações, caça, pesca e toda uma variedade de recursos naturais existentes na floresta, compõem o quadro da economia de subsistência dos povos tradicionais. O próprio trabalho social no âmbito da coletividade depende das características eco-culturais e socioeconômicas de cada área de atuação. Nas áreas de terra firme não há perigo de perda de plantações, animais e roças, pois este tipo territorial não obedece aos ciclos de enchente e vazante das águas. As áreas de várzea são mais vulneráveis às determinações da natureza por que estão sujeitas às leis de enchente e vazante dos rios. O ano é dividido em seis meses de enchente e seis de vazante, daí que toda a existência das populações que habitam nessas terras está cingida pelo rio. Um dos sujeitos ouvidos nesta pesquisa é enfático em dizer que “durante a cheia o nosso trabalho fica prejudicado porque não tem nada que facilite pra nós. Tudo é no braço, temos muito prejuízo” (Lúcio Barbosa, entrevista, 2015). A ausência do Estado com a provisão de políticas públicas é um agravante para a condição humana na Amazônia, especialmente no âmbito da proteção da agricultura familiar no tempo da enchente dos rios. Conforme Suarez (1993), até os anos noventa a ação permaneceu evitando a agricultura familiar. O trabalho possui um caráter social bem definido para os povos tradicionais da Amazônia³. Toda a família é provedora da sua própria subsistência e não apenas o pai, como ocorre ou ocorria nas sociedades ocidentais. Esta perspectiva assenta-se numa explícita ³ Entenda-se por povos tradicionais os trabalhadores rurais, pescadores, seringueiros, mateiros, enfim, os povos que residem nas zonas interioranas da Amazônia, descendentes de indígenas ou não que conhecem o solo, a flora, a fauna, os períodos secos e chuvosos, os perigos que a mata apresenta e que vivem da agricultura de subsistência. ⁸³ divisão social do trabalho, em que o homem assume o trabalho de pesca e caça: feitura do roçado, semeadura e colheita dos produtos e à mulher cabem os encargos domésticos e o trabalho na roça, incluindo a limpeza, a capinação do roçado, o carregamento da mandioca e todo o

processo de feitura da farinha. Como se vê a própria organização do trabalho apresenta diversidade que não pode ser compreendida apenas sob a lógica do capital. Há a diversificação de ocupabilidade que nos autoriza a falar em mundos de trabalho na Amazônia, no plural. De acordo com Torres (2005, p. 58), “no caso da Amazônia, a perspectiva mundos do trabalho parece ser a mais adequada para compreendermos as relações de trabalho nesta região”. Isto porque o trabalho para os povos tradicionais está relacionado a um conjunto de possibilidades que vai “desde a conquista da terra ou a garantia do crédito agrícola que permita ao pequeno produtor condições de produzir, até ao trabalho assalariado urbano, no mercado formal ou informal” (CASTRO, 1994, p.469). Para os povos tradicionais da Amazônia o trabalho compõe um quadro significativo, é um ato cultural através do qual os nativos dialogam com a terra (GALVÃO, 1976). Veja-se que o trabalho é um fator de efetivo inter-relacionamento com os elementos da natureza: terra, rios e floresta, que são centrais na vida dos povos tradicionais. Conforme Torres (2005, p.54): A terra representa a força operadora da esperança, da alegria, do júbilo e da festa, através da qual o indígena e o caboclo reverenciam a divindade com ritos de agradecimentos pela generosidade do roçado e da boa colheita [...]. Da mesma forma os rios, constituem-se na motricidade que determina a vida na região [...]. A floresta, por sua vez, representa tanto o universo da biodiversidade e palco das representações do imaginário social das populações locais, quanto reserva natural de usufruto de bens materiais para a sobrevivência dos nativos. Almeida (2005) classifica esses grupos como povos tradicionais pela sua existência coletiva objetivada na área rural e que organizam-se no trabalho de forma a também fazer frente a toda destruição da natureza, como vimos assinalando. Muitas destas categorias de trabalhadores lutam pelo direito à terra onde possam ter uma vida livre e retirar o seu sustento e o de seus filhos. Tradicional não é a história, tradicional é a forma como o grupo estabelece a sua relação com os meios de produção. A maneira como os trabalhadores/povos tradicionais se organizam no tempo-espaço e os conhecimentos que possuem são frutos de experiências coletivas que dão base e sustentação às suas vidas. Os processos naturais são vividos e assimilados de acordo com as relações de cada grupo com a natureza, englobando as enchentes e as vazantes das águas, as 84 formas apropriadas do manejo que cada grupo social constrói, enfim, a relação de afetividade e de pertença com a terra, floresta e rios. Não agem sozinhos, os homens se autoajudam, e isto é visto por Lima (2001), como solidariedade. Lúcio Barbosa, membro da APRODUCIDA afirma “a floresta faz parte da nossa vida” e não

podemos só tirar dela sem devolver” (entrevista/2015). Os trabalhadores tradicionais aprenderam a coexistir com o meio ambiente explorando-o sem depredá-lo. Conforme Wagley (1988), eles sabem definir o tempo e os lugares de suas vidas na relação com as concepções que construíram sobre a natureza, conhecem o solo, a fauna e a flora, a cheia e a vazante dos grandes rios, a época das chuvas e os períodos relativamente secos, os perigos dos insetos e das doenças endêmicas e muitas outras “leis” do meio ambiente. É dentro desta perspectiva de respeito e de interrelacionamento recíproco entre o homem amazônico e o meio ambiente que os nativos construíram seu sistema social e cultural. Os trabalhadores migrantes, entre os quais o nordestino, aprenderam a conhecer a floresta com o homem amazônico. Esse homem amazônico, como diz Lima (2001), foi caluniado em sua cultura pelo espírito europeu que o estigmatizou como indolente e preguiçoso, entregue a uma vida inerte e rotineira de regresso e atraso. A verdade é que o nativo da Amazônia tem agilidade e predisposição para todas as atividades que executa, sobretudo o trabalho físico a que foi afeiçoado e treinado. Possui grande disciplina e resistência a ponto de ser capaz de ficar imobilizado durante certo tempo à espera de sua presa, tanto na caça quanto na pesca. O pescador, por exemplo, é capaz de permanecer horas a fio só com o chibé⁴, a espera do pirarucu boiar ou subir à superfície da água para respirar e, assim, capturá-lo. São horas inerte e em absoluto silêncio para não espantar a presa. Esta é uma disciplina ou um saber tradicional prenhe de inteligência, capaz de causar inveja aos ocidentais das grandes cidades. Para Castro e Pinton (1997), o saber técnico-científico procura desqualificar e desvalorizar todos os outros saberes e práticas. Subtraem-se os saberes tradicionais em nome de uma ciência moderno-cartesiana fragmentária, homogeneizadora e linear. O tempo contemporâneo é marcado pela criação de novas tecnologias sociais contribuindo para que os trabalhadores apropriem-se da natureza como laboratório de novas descobertas no campo da biodiversidade, como são as fontes energéticas, medicinais e cosméticas, e no campo da sociodiversidade como é o caso do associativo e do cooperativismo na vertente da economia solidária. ⁴ Alimento feito a base de água e farinha da mandioca que dá sustentação ao organismo humano, quando privado de alimentação adequada. ⁸⁵ Os povos tradicionais da Amazônia criaram estratégias de sobrevivência tão eficientes quanto aquelas produzidas pela ciência e tecnologia. O homem amazônico tem um mapa mental da cartografia do seu habitat, possui uma espécie de bússola mental que faz com que ele guie corretamente o barco na navegação, sabendo medir distâncias, assim como sabe precisar as horas sem o uso do relógio.

Conhece o rio e seus habitantes com maestria saindo incólume dos meandros dos igarapés, paranás, furos, lagos e restingas porque tem mapeado o seu ambiente (TORRES, 2005). Os conhecimentos que os povos tradicionais adquiriram ao longo do processo da experiência vivida são únicos. O mais douto indivíduo do centro urbano não é capaz de lidar com estes conhecimentos a não ser que passe por um longo processo de aprendizagem. Esses trabalhadores são invisibilizados pela história, como diz Perrot (1988), e podem ser compreendidos a partir de história vista de baixo como sugere Thompson (2001). Este pensador privilegia os objetos de estudo inseridos na micro-história porque percebeu que certos ofícios e tradições, por preconceito ou exclusão, podiam estar desaparecendo na Inglaterra onde realizou a maior parte de suas pesquisas. Thompson (1987) percebeu a necessidade de tentar compreender os trabalhadores que foram deixados tão distantes no tempo, dando-lhes voz e luz às suas experiências. A história clássica com sua visão ufanista no sentido de dar visibilidade só àqueles que dominam ou aos heróis vencedores, deixou na sombra aqueles trabalhadores “descartados” pelo capitalismo como os tecelões e meeiros. Daí a sua proposta de reabilitação destes trabalhadores a partir de uma história vista de baixo. A Amazônia, talvez, seja um dos últimos lugares onde ainda se encontram áreas naturais intactas, com trabalhadores vivendo de certos ofícios que ainda são realizados com técnicas rudimentares, aprendidas em tempos pretéritos com os ancestrais. Estes grupos trabalham em atividades variadas como vimos anteriormente, tendo, pois, nos recursos da natureza a matéria primordial de sua sobrevivência. Quase sempre são ignorados e pouco valorizados, vivem no isolamento geográfico, educacional, econômico e político. A Amazônia com suas múltiplas e variadas categorias de trabalhadores é locus de identidades específicas que se expressem em diferentes situações do cotidiano de vida e trabalho do homem amazônico. É o pescador, o piaçabeiro, o agricultor, o juteiro ou trabalhador da malva, o castanheiro, o seringueiro, as quebradeiras de côco de babaçu, os roceiros, o mateiro e muitos outros trabalhadores inseridos em ocupações diferenciadas. Estes trabalhadores não só compõem um quadro de diversidade de ocupabilidade como também possuem organização própria do trabalho a partir das particularidades culturais de cada grupo social. A perspectiva identitária do operariado, estudada por Hobsbawm (2000), revela que o trabalhador pode assumir uma identidade por vez. Este trabalhador pode se identificar pelos costumes comuns, pelo trabalho que exerce, pela religião que pratica, pela etnia que pertence, enfim, pelo grupo social no qual está inserido. Com base nesta análise, podemos dizer que os trabalhadores da

Aproducida – Associação Comunitária dos Produtores Rurais de Nossa Senhora Aparecida, se identificam como agricultores, como pertencente a um grupo de trabalhadores rurais que têm um modo de vida peculiar, uma religião, uma descendência indígena e nordestina, e possuem formas de organização do trabalho com base na cooperação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marineide Pereira de e MANESCHY, Maria Cristina. Pesca e Lavoura: espaços de complementariedade. In: FERREIRA, Mary (org.). Os saberes e os poderes das mulheres: a construção do gênero. São Luís. Edufma/Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Mulher, Cidadania e Relações de Gênero. Salvador: Redor, 2001.

ARISTÓTELES. Metafísica: ensaio introdutório. Traduzido por Givanni Reali e Marcelo Perine. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.

BATISTA, Djalma. O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. Prefácio de Arthur César Ferreira Reis. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

CAPRA, Fritjof. A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Traduzido por Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CARVALHO, Edgard de Assis. A complexidade do imaginário. In: Revista Internacional de arte e cultura. Leituras da Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras. Mestrado de Letras e Natureza e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas e Universidade Stendhal Grenoble 3 – CRELIT. Ano 1. N.1. Manaus: Valer, 1999.

CASTRO, Edna. Processo de trabalho e relações de poder no Carajás. In: D'INCAO, Maria Angela; SILVEIRA, Isolda Maciel (org). A Amazônia e a crise da modernização. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

_____ ; PINTON, Florence. Introdução. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence (org). Faces do Trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup: UFPA-NAEA, 1997.

_____. O Brasil não conhece o Brasil, o Brasil não conhece a Amazônia. Entrevista a Wilson Nogueira: In: Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 8. N.1. Jan/ Jun. Manaus: Edua 2008

_____. Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia Contemporânea. In. BOLE Willi, Castro, Edna e VEJMEJKA, Marcel (org). Amazônia: região universal e teatro do mundo. São Paulo: Globo, 2010.

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário. Traduzido por Hélder Godinho. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. O que é Filosofia. Traduzido por Bento Prado Juniores Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

FOUCAULT, Michel. Foucault, ética, sexualidade, política. Traduzido por Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

HOBBSAWM, Eric. Mundos do Trabalho. Traduzido por Valdeia Barbalho, Sandra Bedran. 3ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

PERROT, Michelle. Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros. Traduzido por Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

PINTO, Ernesto Renan Freitas. Quem é o povo brasileiro deste pedaço do Brasil. In: OLIVEIRA, José Aldemir; GUIDOTTI, Pe. Humberto (org). A igreja arma sua tenda na Amazônia. Manaus: Edua, 2000.

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

SILVA, Marilene Corrêa da. As metamorfoses da Amazônia. Manaus: Edua, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar. Traduzido por Sandra Regina Goulard Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, Edward Palmer. A formação da classe operária inglesa: a maldição de Adão. Traduzido por Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. As peculiaridades dos ingleses e outros antigos. São Paulo: Editora da Unicamp, 2001.

TORRES, Iraildes Caldas. As novas Amazônidas. Manaus: Edua, 2005a.

VARESE, Stefano. Introducción: parroquialismo y globalización, las etnicidades indígenas entre el tercer milenio. In: VARESE, Stefano. Pueblos indígenas, soberanía y globalismo. Quito- Equador: Abya, 1996.