



GEOCULTURA POLÍTICA PÓS-MODERNA: Limites e Fronteiras em Questão

Alcindo José de Sá



UNIVERSIDADE
FEDERAL
DE PERNAMBUCO

Autor
Alcindo José de Sá

GEOCULTURA POLÍTICA PÓS- MODERNA: Limites e Fronteiras em Questão

Recife, 2016
E-book

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfílmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em programas juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.

Capa: Carlos Alberto Duarte de Souza
Diagramação: Daniel Rodrigues de Lira
Revisão: O autor

GEOCULTURA POLÍTICA PÓS-MODERNA: Limites e Fronteiras em Questão/ Autor: Alcindo José de Sá – 1.ed – Recife. Ebook, 2016. 189p.; il.; 23cm.

ISBN 978-85-922247-0-7

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO	6
---------------------------	----------

1. INTRODUÇÃO: IDENTIFICAÇÃO DA PROPOSTA	8
---	----------

2. QUALIFICAÇÃO DO PRINCIPAL PROBLEMA A SER ABORDADO	10
---	-----------

3. PRINCIPAIS CONTRIBUIÇÕES CIENTÍFICAS DAS PROPOSTA.....	20
--	-----------

4. REFERENCIAL TEÓRICO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS QUE EMBASAM A ANÁLISE TEMÁTICA.....	22
--	-----------

4.1. Espaço, Modernidade, Estado-Nação, Identidade: Uma Procura	22
--	-----------

5. CONFLITOS TERRITORIAIS TAMBÉM COMO ÉTICA “MODERNA E PÓS-MODERNA”	31
--	-----------

5.1 Ética: Perspectivas Geográficas Cambiantes	37
---	-----------

5.2 - Da ética “Wetware” à Hardware	40
--	-----------

5.3 - Da Ética Hardware À Software	51
---	-----------

6. LUTAS SOCIOTERRITORIAIS E IDENTITÁRIAS NA RESERVA INDÍGENA PANKARARU (TACARATU/PETROLÂNDIA/JATOBÁ-PE/BR)..... 65

6.1 Economia, Nação, Identidade, Estado-Nação: Bases Conflitantes 65

6.2 – Terra indígena Pankararu e Sobreposição de Recortes Territoriais no/do Mundo 69

6.3 - Escala Nacional e Fragmentação Territorial 73

6.4 – Territórios Indígenas no Brasil e os Pankararus ... 75

INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES 81

6.5 – Território Pankararu: Espaço de vida “pós-moderno”? 88

7. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A DINÂMICA SÓCIO-TERRITORIAL NA RESERVA BIOLÓGICA SERRA NEGRA (TACARATU / IBIMIRIM / FLORESTA-PE, BRASIL) 139

8. CONFLITOS SOCIOTERRITORIAIS NO PARQUE NACIONAL VALE DO CATIMBAU (BUIQUE-PE)..... 163

8.1 – Pequenas Considerações Teóricas 163

9. UMA REFLEXÃO INACABADA 179

10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 183



APRESENTAÇÃO

Esse livro é fruto de algumas pesquisas e seus respectivos relatórios. No decorrer dos estudos, suscitou-me a idéia de intitulá-lo “Geocultura Política Pós-Moderna: limites fronteiras em questão”. Mas, porque uma geocultura com a referidas dimensões? Lendo diversos autores elencados ao longo dessa prosa, em particular Santos, Bauman e George, bem como em um acurado trabalho de campo, sobressai-se que o homem, ao fixar-se na terra, a Geografia entra em ação (P. George, 1993), ou seja, homens socialmente organizados, suas ações e as materialidades tornam-se indissociáveis, seja em um plano mais emotivo, seja em um patamar mais racional, “cartesiano”, propiciando, aos lugares, fazeres e viveres, enfim, geoculturas, por intermédio de símbolos e signos visíveis e vivíveis.

Signos materiais/produtivos e simbólicos que os moldam(ram) tanto nas escalas micro quanto nas escalas mais macros. Digamos que, nas culturas “pré-modernas”, fechadas, predominava uma “massa cinzenta” de singularidades comunicacionais, de produção e de símbolos “abstratos” (mitos, ritos, deuses) como suporte espiritual/corporal, mas sem muita dispersão. Todavia, com o porvir da modernidade, ou seja, do Estado, do mercado, do dinheiro e da razão instrumental, muitos dos espaços micros foram de forma “antropoêmica e/ou antropofágica” segregados e devorados pelo *telos*, pelo destino inalienável da cultura do progresso produtivista, pautada no mundo matemático cartesiano. Geoculturalmente sedimentou-se, à força, novos “semióforos” (carregamento de signos e símbolos, abstratos e concretos, impostos pelas emergentes elites), como nos destaca Chauí, (2000) fomentadoras de novas linguagens, novas técnicas e tecnociências informacionais.

Neste contexto, uma nova geocultura política busca centralizar ainda mais os localismos através do “moderno” Estado-nação, blocos econômicos, uniões aduaneiras, etc.

Todavia, também nesse contexto ressurgem ou surgem as resistências dos lugares com os seus saberes e viveres avessos às forças vorazes globalistas, ou, por que não dizer, a geocultura pós-moderna fragmentadora. Sabemos que o projeto moderno, em certa medida, nunca passou de projeto; de projetar e executar o seu ideal de progresso integrador de pessoas e lugares sob o lastro da igualdade, liberdade e fraternidade. O fracasso do referido ideal vem se acirrado, ainda mais, com a globalização pautada cada vez mais na mão de obra ciência, na desvalorização do trabalho “desqualificado”, que induzem de forma feroz aos processos sócio-territoriais de segregação e auto-segregação, nas escalas micro e meso, além dos separatismos nas escalas macro, ou seja, a busca de “autonomias” geoculturais lastreadas nos Estados-nações. Sobressai-se no caos da “modernidade pós-moderna” (grifo nosso), pautada no individualismo, competição e competitividade entre os homens e os seus respectivos lugares, a busca, pelos excluídos, de alteridades, afirmações dos seus processos geoculturais não tão afinados ao relógio maquínico globalista.

Este fenômeno põe em questão as tão propaladas firmezas de limites e fronteiras da modernidade. É nesse contexto que enquadrámos, no Brasil, os conflitos demarcatórios de terras indígenas, quilombolas, parques nacionais, reservas biológicas. Afinal como nos assinala Bauman (2008), não vivemos o fim da história, talvez o começo de novos eventos que dinamizam o tempo/espaço do homem fazendo história. É um pouco de tudo isso que buscamos desanuviar ao longo desse nosso texto.

Por fim, quero destacar que este trabalho não seria possível executá-lo sem o apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa da UFPE, da CAPES e da FACEPE, instituições de valores inexoráveis.

1. INTRODUÇÃO: Identificação da Proposta

A unidade do Estado-nação brasileiro e a unidade federada Pernambucana, em particular, parecem dar indícios de conflitos sócio-territoriais fragmentadores, no bojo do período histórico atual, calcado nos processos econômicos e culturais globalistas. Como bem cita Lyotard (*apud* Bauman, 2011, p.47), “a humanidade está dividida em duas partes. Uma enfrenta o desafio da complexidade, a outra enfrenta o antigo e terrível desafio da sobrevivência. Esse talvez seja o aspecto principal do fracasso do projeto moderno... Não foi a ausência de progresso, mas, pelo contrário, o desenvolvimento – técnico-científico, artístico, econômico, político – que tornou possíveis as guerras totais, os totalitarismos, o crescente abismo entre a riqueza do Norte e a pobreza do Sul, o desemprego e os novos pobres”.

Assim, é entre o desafio da complexidade, da pobreza e do desemprego que podemos acentuar com vigor os fenômenos de demarcação de terras indígenas, quilombolas, de parques e reservas nacionais. No caso específico do Brasil, delimitações de terras indígenas, quilombolas, parques nacionais de preservação ambiental e outros recortes têm trazido à lume muitas discussões sobre a legitimidade de tais recortes territoriais, bem como de conflitos de, digamos, “nações contra nações” (grifo nosso). Nesse sentido, o presente livro, resultante de pesquisas teóricas e empíricas, tem em mira analisar os conflitos que se delineiam, levando em conta as delimitações judiciais das terras indígenas do “povo” Pankararu, nos municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá-PE, a constituição do Parque Nacional da Serra do Catimbau, no Município de Buíque, Ibimirim e Venturosa-PE, e a Reserva Florestal da Serra Negra, nos municípios de Floresta, Tacaratu e Ibimirim, também no Estado de Pernambuco (ver imagem 1 abaixo). Ao analisarmos esses fenômenos, pretendemos também fazer alguns estudos comparativos com as realidades

fragmentárias/territoriais em outros territórios no Brasil e em outros países, Latino-americanos.

Seguramente a análise desses fenômenos sócio-espaciais requer uma digressão histórica, pois em paralelo à ascensão da Modernidade, ou o que Ernesto Sábató (1993) atribui ao casamento indissociável “do dinheiro e da razão!”, ou seja, do capital mercantil, nos albores, em especial do Século XV, o espaço terrestre passou a ser cobiçado e dominado com vistas à exploração das suas materialidades em recursos mercantis cambiáveis, mercadológicos, tendo como lastro a busca de mais dinheiro. Esta nova “Economia Política” estava atrelada à Geografia Política do Estado-nação, gestado na Europa e espreada como modelo para o mundo, particularmente no final do Século XIX e início do Século XX.

Suas premissas embasavam-se, em certa medida, em símbolos e signos imagéticos sensíveis ou não, econômicos, jurídicos, políticos e nos quais os seres nascidos juntos dos limites/fronteiras de um território, sob o domínio dos mesmos e organizados politicamente e soberanamente, fruíam de linguagem comum, símbolos (bandeiras, hinos nacionais, moedas), cultos, acesso a trabalho, bens e serviços, enfim, a um Estado de Direito relativamente homogêneo. Isto porque o grande objetivo do projeto moderno capitalista foi e é a homogeneidade econômica/cultural, muito embora nas suas entranhas funcionais o “desenvolvimento” sempre se dê de forma desigual e combinada, dentro de um prisma de um universo (uno e diverso), fonte da extração da mais-valia fundamental à dinamicidade dos conglomerados comerciais, produtivos e financeiros.

Este panorama geográfico se acirra com o que chamamos, hoje, de economia globalizada, considerando que, através do “meio-técnico-científico e informacional” (SANTOS, 1996) há, concretamente, uma homogeneidade técnica/financeira/virtual, a reboque de uma unicidade dos motores produtivos e de um relógio maquínico único.

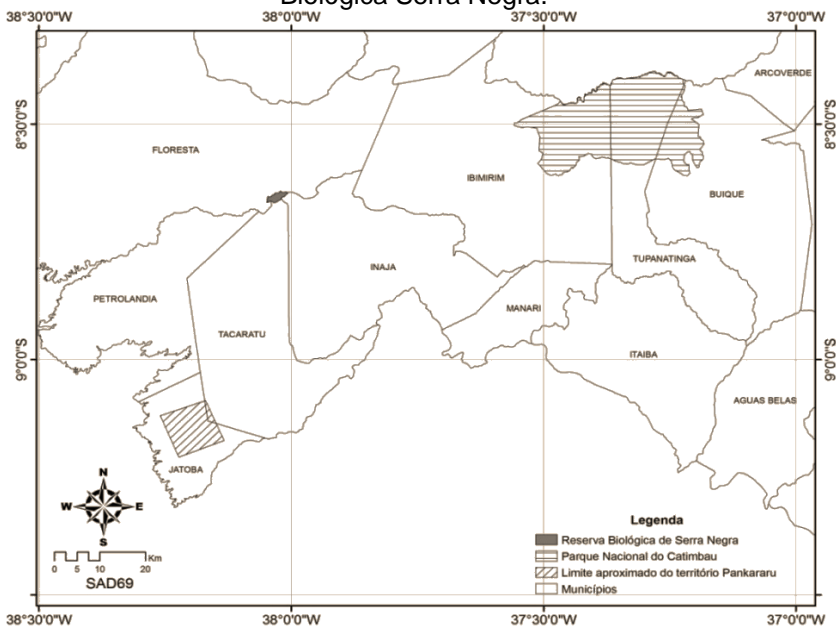
Todavia, longe de uma homogeneidade territorial e consumista dos cidadãos, presenciamos o que Ortega y Gasset (2002) denominou a “rebelião das massas”, pois, apesar do papel significativo que o Estado-nação ainda desempenha, a economia mundializada não tem contemplado a contento os “cidadãos consumidores”. Desponta um horizonte no qual o Estado parece incapaz de atender às demandas dos desvalidos e o mercado portentoso firma-se indiferente aos “refugos humanos” (BAUMAN, 2006). Neste ínterim, as “massas” vêm se estruturando em novas tribos, ou comunidades, ou mesmo nações “separatistas” dentro de Estados-nações, com vistas a usufruírem, minimamente, da messe dos “barões globais”, muitas vezes, contraditoriamente, incentivada demagogicamente ou não, por ONGs e pelos próprios Estados tradicionais. Daí, hoje, como hipótese, o despontar de inúmeros conflitos localistas, inclusive em Pernambuco, que merecem ser estudados como fenômenos sócio-espaciais de grande monta, com vistas à estruturação de políticas verdadeiramente civilizacionais, cidadãos.

2. QUALIFICAÇÃO DO PRINCIPAL PROBLEMA A SER ABORDADO

As “guerras identitárias” estão aflorando em todos os quadrantes do mundo, inclusive no Brasil, país sem muito histórico nesses confrontos radicais, pelo menos no período histórico mais recente. A propósito, em viagem pelo interior pernambucano, nos deparamos com uma paisagem singular: em um território demarcado pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), no município de Tacaratu-PE (Figura 01), para usufruto da comunidade indígena Pankararu, visualizamos uma placa com os seguintes dizeres: “área de reserva, proibida a entrada de estranhos”. Outra placa (ver figura 2) encontramos no vizinho território do Parque Nacional Vale do Catimbau, pertencente à comunidade indígena Kapinawá que, segundo relatos dos

moradores do distrito Vila do Catimbau, vive em grandes contendas com o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente), pois demanda terras situadas no supracitado parque, monitorado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

Figura 1 – Mapa de Localização das áreas de estudo: território indígena Pankararu, Parque nacional do Vale do Catimbau e Reserva Biológica Serra Negra.



Fonte: Ministério do Meio Ambiente

Figura 2 - Placa estampada no Povoado Campos que dá acesso à Aldeia Kapinawá Pedra Preta e Tinideira - Apesar de a placa ser mal elaborada, são marcantes os dizeres: “proibido branco entrar área indígena” (sic)



Foto: Alcindo Sá.

Eis um dos nossos dilemas: quem é ou poderia ser esse estranho? O estrangeiro europeu? O nativo brasileiro não-índio, a exemplo do branco, ou negro? O índio não-Kapinawá? Cremos que este é um ponto muito importante à discussão sobre identidade no Brasil e seu reatamento territorial, aspecto a ser somado aos veios nativistas de colonos migrantes europeus no Sul do país, descendentes destes que migraram, mais recentemente, para áreas de fronteiras agrícolas no Brasil (principalmente monitoradas por Gaúchos) e que não se “misturam” com os nativos; como também o aflorar de preconceitos localistas e regionais, inclusive fomentados com grande virulência na última campanha eleitoral do Ex-Presidente Lula, quando do realce dos “grotões” de atraso e miséria no Norte e Nordeste do Brasil como base e sustentáculo

para políticos “iletrados” que guiam o país, mas, também dos “sábios” estabelecidos, em especial, no Centro-Sul. São pontos importantes, na medida em que nos levam à indagação: a quem interessa, no presente estágio histórico brasileiro, esse despertar de múltiplas identidades? Essa exigência de comunidades territoriais rejeitarem aquilo que outros desejam que elas sejam? Porque o veneno da discórdia separatista parece já nos contaminar com mais profusão? Seguramente essas questões envolvem as promessas não cumpridas pelo Estado e pela nação brasileiros e o processo voraz da globalização.

Um pequeno olhar em qualquer paisagem do espaço rural/urbano brasileiro nos dá um desalentador cenário de exclusão e segregação e, ao mesmo tempo, o valor de uma sociedade preconceituosa e discricionária, desde os seus primórdios. Segundo a nossa primeira Constituição, outorgada por D. Pedro I em 1824, eram “considerados cidadãos todos os homens livres nascidos no Brasil ou naturalizados e também os portugueses que tivessem aderido à causa da Independência”. Nela, os escravos eram excluídos da cidadania, que era vetada ainda aos libertos, “mesmo que preenchessem as exigências de renda mínima”. Também estavam fora os indígenas (Nossa História, 2006, pp.46-47). Nossa identidade nacional se forjou (por que não dizer, se forja) sobre o preceito de incluir brancos “nativos”, mestiços de brancos com outras raças e portugueses aderentes à causa do nascente Estado-nação, mas, misturada, ou melhor, complementada por intenções de segregar, isentar e excluir negros e índios. Essa identidade “ficcional” é gestada por uma oligarquia fortemente arraigada na posse privada do território e um incipiente Estado burocrático, isto é, por classes sociais que começam a ditar tarefas que os indivíduos tinham que desempenhar como brasileiros, porém, sem pertencerem a uma “verdadeira” nação de brasileiros.

Ou melhor, na dependência mútua do Estado e da nação nascentes, o emergente Estado brasileiro “buscou a obediência de seus indivíduos (não foram poucas as lutas travadas entre o poder central, os localismos no Império, na Regência e na República), assumindo “o papel de agente portador do futuro da

nação e fiador da sua continuidade” (BAUMAN, 2005). Mas, esse projeto de modernidade já se inicia de forma distorcida, pois, apesar da conclamação do Estado em prol de uma sociedade “como a maior totalidade da coabitação humana igual à vizinhança adjacente” (Idem, 2005), o mesmo não quis (e não quer) conhecer ou mesmo reconhecer a natividade do nascimento de todas as pessoas em um plano de igualdade, como patamar inicial à edificação de um Estado-nação verdadeiramente Moderno, isto é, cidadão. O Brasil tem se estruturado como um Estado no qual a sua nação imbuí-se de insegurança sobre o seu passado, de incertezas sobre o seu presente e dúvidas sobre o seu futuro.

Essa marca, vale ressaltar, não se atavia a uma sociedade em abstrato, porém se territorializa com toda crueza. Diferentemente da ascensão dos estados nacionais europeus, no Brasil não se fez necessária a dissolução do poder aglutinador das vizinhanças (a exceção, claro, dos nativos indígenas), pois a colonização portuguesa, pautada, em especial, no latifúndio, já era por si dispersora de poderes localistas. Esse poder da elite **de júri** é reforçado, no Brasil Império e Republicano, através da construção de um sistema territorial de objetos lastreado na grande propriedade agrícola, na concentração industrial/financeira capitalista e na especulação urbana. Esse, sim, foi o nosso grande poder aglutinador. Aos relegados do nosso projeto de modernidade, sempre inacabado, pequeníssimos territórios quilombos para os fugidios descendentes de negros; nesgas de terras às intrusas tribos de índios, constituídas de nativos “relativamente incapazes”, como eram denominados os originários dessas etnias; aos pobres urbanos das capitais, fiapos de espaços em alagados, morros, favelas e conjuntos habitacionais mesquinhos e insalubres.

Aos pobres rurais, pequeníssimas propriedades “privadas” ou não, submetidas a relações semi-capitalistas. Em suma, um esquadrinamento territorial monitorado pelo Estado, também dentro de um contexto dialético pautado no agregar/segregar, incluir e excluir, mirando uma universalidade, uma totalidade social maior que a soma de suas partes, porém,

com um diferencial em relação ao contexto europeu: ao invés de um incentivo, uma imposição; uma imposição à auto-definição e à auto-afirmação de pessoas em seus grupos como naturalmente, em grande medida, predestinadas a serem cidadãos de segunda categoria. A elite oligárquica/industrial/financeira, no Brasil, impõe-se, “devorando” a perspectiva de criação de uma identidade, de um espírito de nação segura sobre o seu passado, certa sobre o seu presente e convicta sobre o seu futuro. E resolutamente fez e faz isso com receio de ser devorada por um território muito além do que a soma de suas partes, ou seja, uno e diverso, porém denso em economia, história, política e cultura, enfim, em cidadania.

Nesta incerteza se estabelece, no Brasil, um poder de Estado e poderes paralelos que definem, classificam, segregam, separam, selecionam agregados de tradições, dialetos, leis “consuetudinárias” e modos de vida locais, remodelando territórios com vistas ao estabelecimento de “unidades e coesão da comunidade nacional” (BAUMAN, 2005). Distritos são transformados em municípios, territórios em Estados e regiões são traçadas, parques, reservas indígenas são esquadrihados, assim como espaços de proteção ambiental. Todos esses recortes são, hoje, definidos e classificados (Regiões Sul, Sudeste, Centro-Oeste, Nordeste, Norte, centrais, periféricas, industrializadas, agrícolas, semiárida, de proteção etc.) no âmbito de estratégias “desenvolvimentistas” na alçada de um “frágil” Estado planejador, investidor e regulador; de um capitalismo “nacional” globalizado que fomenta a guerra fiscal/localista para os seus investimentos; e modos de vida locais, como pequenas unidades de coesão social que modelam territórios embasados em tradições, a exemplo de “velhas e novas” oligarquias que demandam a criação de novas municipalidades, ou mesmo novos Estados Federados (a divisão do Estado de Goiás em Goiás e Tocantins, do Estado de Mato Grosso em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, além da mais recente tentativa, através de um plebiscito, de dividirem o Estado do Pará em mais três unidades federadas: Santarém, Tucuruí e parcela do Pará, porém derrotado, são bons exemplos), como forma de se manterem no poder. Ao mesmo

tempo, através da mobilização de consciências nativistas, seja por movimentos sociais autênticos, aparelhos ideológicos do Estado, de ONGS (Organizações Não Governamentais), ou pressões institucionais externas, grupos indígenas e quilombolas têm reivindicado e, em certa medida, conseguido a delimitação dos seus territórios, assim como a delimitação de áreas de preservação ambiental.

Em suma, parece-nos, são sobreposições de escalas jurídicas/políticas porosas à investida da unidade da identidade nacional no seu sentido mais amplo, como a busca de uma natividade cultural/territorial calcada em signos e símbolos nacionais de pertencimento a uma grande família mestiça, fadada a ser grande e desigual, isto é, sem incertezas e dúvidas sobre o seu futuro. Todavia, também porosa às consequências nefastas de um Estado-nação irrealizado e duvidoso, incapaz de integrar as suas pessoas num plano mínimo de equidade econômica, fato acirrado pela globalização. São delimitações estabelecidas, no contexto de uma dialética “pós-moderna”, entre superestrutura jurídico/político/cultural **versus** infraestrutura econômico/territorial, na qual essa base, intencionalmente desorganizada, porém poderosa pelas emergentes forças do capitalismo nacional/internacional, vem acirrando processos de segregação e exclusão de pessoas que, de forma organizada ou não, de maneira consciente ou não, são forçadas a se agregarem espacialmente nas “comunidades pequenas” dos “guetos tribais”, muitos deles sob a égide do Estado, criando artificialmente um clima de pertencimento, um sentimento de vizinhança mesquinho carregado de rancores e conflitos (Figura 3). Afinal, como nos assinala Bauman (2011, pp.195-196), “a diferença entre o espaço controlado e o não controlado é aquela entre civilidade e barbárie. Na terra da civilidade, nenhuma coerção (idealmente) chega de surpresa e de regiões inesperadas; ela pode ser racionalmente calculada, tornar-se uma ‘necessidade conhecida’ que pode até, seguindo Hegel, ser celebrada como liberdade... Na terra da barbárie, a coerção (aqui chamada violência) é difusa, dispersa, errática – e, portanto, imprevisível e incapacitante. Mas na terra da barbárie as regras de civilidade não pegam. É um território custe-

o-que-custar, vale tudo. Por serem por definição violentos, os bárbaros são objetos legítimos da violência. Civilidade para o civil, barbárie para os bárbaros”. No caso em foco, na comunidade civilizacional tacaratuense parece despontar uma coerção racionalmente calculada, lastreada no espírito de uma identidade nacional, enquanto a “pseudo” identidade pankararu “fabricada” ou “idealizada” pauta-se em um território custe-o-que-custar, terra de barbárie e, portanto, objeto de violência e coerção difusas, erráticas e dispersas, todavia, maquinadas pela terra da “civilidade nacional”.

Ou seja, o mesmo Estado que “integra” nacionalmente as forças do mercado neoliberal excludente, através de um sistema de objetos em rede e de um sistema de ações normativas calcadas na flexibilização do trabalho, contempla grupos ainda mais excluídos com fatias territoriais “autônomas”, com vistas a minimizar conflitos, com o falso discurso do respeito à alteridade. Porém, em nosso ver, esses eventos podem acirrar ainda mais o conflito, sem apontar um “destino manifesto” sobre uma possível construção geográfica cidadã.

A propósito, o filósofo Julian Baggini, em matéria publicada no site ([uol, 10/03/2007](http://uol.com.br/coluna/10/03/2007)) alerta: “o novo conflito é entre universalismo liberal e um comunitarismo que afirma a necessidade das culturas de manter seus próprios valores e tradições. Será este último apenas um freio temporário do primeiro, ou o sonho universalista morrerá? ” Já para Philip Obbitt, no mesmo texto e autor de **política**, afirma: “partidos políticos da nação-Estado viam a lei como meio de alcançar seus objetivos morais. Partidos do mercado-Estado tentam maximizar as escolhas dos cidadãos, seja desregulamentando indústrias ou a reprodução das mulheres, sem assumir nada no sentido de concordar com objetivos comuns. Entre outras consequências, essa nova ordem constitucional vai gerar uma nova forma de terrorismo”. E para Robert Cooper, membro do governo na UE, “a história, disse Hegel, é a noção crescente de liberdade. No Século 19, a liberdade veio com o Estado de Direito e o Estado. Nesse século, a liberdade virá da lei internacional, mas não há estado Internacional. A grande questão é como organizar este mundo no qual a política e a identidade são nacionais, mas só

conseguimos sobreviver e prosperar se agirmos internacionalmente. Tudo bem falar de ‘comunidade internacional’, mas quem é, e como pode funcionar? ”.

Figura 3 - Manifestação da população da cidade de Tacaratu/Pernambuco, em 28/AGO/2010, contra a demarcação de “fronteiras” definidas pela FUNAI, das terras indígenas Pankararu que cortam, inclusive, uma grande parte urbana da cidade.



Fonte: Tacaratu.com

Infelizmente, considerando as manifestações sócio-territoriais no espaço brasileiro, presenciamos um afloramento “comunitarista” instrumentalizado pelas firmas nacionais e globais que freiam, mais do que fomentam, valores universais sedimentados na democracia, na equidade social e respeito a valores e tradições em princípios toleráveis. Vivenciamos a ascensão de um mercado-Estado que não assume um sentido social de concórdia com objetivos comuns, pois tanto o mercado quanto o Estado firmam acordos tácitos (silenciosos), com vistas à isenção de compromissos, além da pura “maximização das escolhas dos cidadãos”, ou seja, isenção de compromissos com os cidadãos sem escolha neste contexto de mundo globalizado de múltiplas escolhas. Daí, hoje, o “terror” reinante, em especial no Brasil, uma nação-Estado carente de “lei como meio de alcançar seus objetivos morais”, pois caímos nas garras do único caminho imposto pela nova cultura do capitalismo, qual seja, estamos organizando um território no qual tendemos a enxergar a nossa prosperidade e sobrevivência, agindo internacionalmente, mas sob o guarda-chuva de uma capenga política e identidade nacional.

Se, como ressalta Cooper, fica muito difícil falar em comunidade internacional, o mesmo acontece com os novos espaços regionais comunitários internos e suas respectivas identidades, já que calcados, em certa medida, por valores de competitividade e eficiência meramente produtivistas, muito embora se encontrem **lôcus** resgatando valores “nativos”; enfim, a velha estratégia do dividir para reinar. Para Bauman (2005, pp.95-96), as “forças globais descontroladas e destrutivas se nutrem da fragmentação do palco político e da cisão de uma política potencialmente global num conjunto de egoísmos locais numa disputa sem fim, barganhando por uma fatia maior das migalhas que caem da mesa festiva dos barões assaltantes globais. Qualquer um que defenda ‘identidades locais’ como um antídoto contra os malefícios dos globalizadores está jogando o jogo deles – e está nas mãos deles”.

Ainda segundo o supracitado autor, diferentemente de outros pensadores, não estamos distantes do “fim da história”, aliás, nem mesmo o limiar do final. O que está acontecendo é o

início de grandes câmbios, já que a ganância dos poderes globais descontrolados e seus catastróficos efeitos sociais dolorosos “devem ser postos sob o controle popular democrático e forçados a respeitar e observar os princípios éticos da coabitação humana e da justiça social. Que formas institucionais essa transformação produzirá, ainda é difícil de conjecturar: a história não pode ser objeto de uma aposta antecipada. Mas, podemos estar razoavelmente seguros de que o teste pelo qual essas formas terão de passar para poderem cumprir o papel pretendido será onde levar nossas identidades ao nível mundial – ao nível da humanidade (IDEM, p.96).

3. PRINCIPAIS CONTRIBUIÇÕES CIENTÍFICAS DAS PROPOSTA

Seguramente a nossa principal contribuição científica no desenvolvimento desse trabalho científico é mapear e dissecar, de forma consistente, as novas geografias dos conflitos no território pernambucano, oriundos do que podemos chamar da pós-modernidade; ou seja, essa era em que os localismos, as alteridades, as diferenças são cada vez mais relevadas. Todavia, no escopo do Estado “ainda” moderno em que a sua nação (o seu povo significativo de um nascer juntos), no contexto de um universo (uno e diverso), partilha de identidades afins, porém vulneráveis às ações fragmentadoras

Incrementadas pelo estado e o mercado, o interno e o externo, o novo e o velho, como bem destacou M. Santos (1996). Assim, evidencia-se que “a lei posicionou-se entre a ordem e o caos, a existência humana e o vale-tudo animal, o mundo habitável e o inabitável, o sentido e a falta de sentido. A lei era para todos e para tudo: e também para tudo que qualquer pessoa pode fazer a qualquer outra” (BAUMAN, 2011, p.96)

Neste cadinho, à cata de elementos éticos se constituía a base inexorável da constituição festiva de um legislativo e, a reboque, todas as pessoas eram obrigadas a se formar e informar sobre seus deveres de discernir o bem do mal; ao mesmo tempo assimilando a bondade com os seus deveres. E ao serem coagidas, ensinadas e instigadas as pessoas

submetiam-se aos deveres positivos. Assim, “a modernidade foi e teve de ser a **Era da Ética** – não seria a modernidade se fosse de outra forma. Assim, como a lei precedia toda a ordem, a ética deve preceder toda a moralidade. A moralidade é um *produto* da ética; princípios éticos eram os meios de produção; a filosofia moral foi a tecnologia, e a pregação ética foi a pragmática da indústria moral” (BAUMAN, 2011, p.54)

Portanto, a modernidade atina-se a ordenação, ao bem, ao planejamento rentável. O mal, um estorvo a ser posto de lado, pois despadronizado. Essas são as bandeiras do mundo moderno. Já a “desregulamentação e a reciclagem tornaram-se as palavras de ordem da pós-modernidade... O novo é meramente uma reciclagem do antigo, e o antigo está à espera de ressurreição e da volta ao uso para se renovar...as coisas *acontecem* em vez de seguirem e se vincularem... No espaço-tempo de episódios e localidades, a *phronesis*, o *know-how* prático, a habilidade para resolver as coisas ao alcance, assumem a primazia ante a verdade objetiva e os princípios consistentes” (BAUMAN, 2011, p.55).

Talvez, ou seguramente, é o que está acontecendo nas localidades em tela que nos propomos a estudar, pois nelas a busca de soluções parece ter fugido a verdades históricas objetivas; as temporalizações humanas se fazendo território em princípios consistentes, a favor de um pseudo *know-how* prático e demagógico de algumas instituições.

4. REFERENCIAL TEÓRICO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS QUE EMBASAM A ANÁLISE TEMÁTICA

4.1. Espaço, Modernidade, Estado-Nação, Identidade: uma procura

Numa assertiva provocante – pelo menos deveria ser para nós geógrafos – Bauman (2006) diz que “uma insólita aventura aconteceu com o espaço rumo à globalização: ele perdeu sua importância, mas ganhou significação”. Ou seja, mesmo deixando de ser essencial, necessário, de apreço às forças hegemônicas produtivas e especulativas do capital dominante, o espaço (e suas coisas) passa a significar mais; dizer mais. Ou melhor, por não ser valorizado na sua plenitude no mundo das trocas (ele ainda carrega o privilégio de ser ente de mero valor de uso e também de troca), pelo escorregadio e **líquido** mundo da economia **software** globalizada (BAUMAN, 2001). O espaço banal, geográfico, adquire, ascende em significância, justamente porque abarca outros valores, pois “como as instituições cambiantes da economia diminuem a experiência de pertencer a algum lugar especial... Os compromissos das pessoas com os lugares geográficos como nações, cidades e localidades, aumentam...O sentido de lugar se baseia na necessidade de pertencer não a uma ‘sociedade’ em abstrato, mas a algum lugar em particular; satisfazendo essa necessidade, as pessoas desenvolvem o compromisso e a lealdade” (BAUMAN, 2001). Como a sociedade se torna um dado cada vez mais “abstrato” nesta era do “semicapitalismo” ([BIFO], 2008) sem lógica espacial, os territórios situados locacionalmente, de maneira dialética, parecem convidar a referida sociedade a um exercício constante de resgate de uma razão histórica/concreta (onde estou, quem sou e para onde vou?)

Entendermos, portanto, essa razão significa dissecá-la nas suas entranhas; nas suas sobreposições temporais que infiltram o território, minando ou solidificando “tempos” tradutores de culturas mais ou menos consistentes; cultura, no dizer de Sennet (2006, p.13) com sentido mais antropológico que

artístico, ou seja, com valores práticos capazes “de manter as pessoas unidas no momento em que as instituições em que vivem se fragmentam”, a exemplo de certos embates em prol do pertencimento a um a um Estado-nação cada vez mais frágil pelas forças globalistas, ou a outro recorte regional também cambiante. Se, como nos assinala Bachelard (1993), espaço é tempo comprimido, devido ao processo veloz de globalização, Harvey (1992) destaca que há uma agressiva compressão espaço/temporal, ou seja, o espaço não mais comunga, não mais comprime o tempo, e sim é esmagado, aniquilado pela força da temporalidade cultural do relógio ultra técnico-científico-informacional do mundo, com lastro na sociedade dos consumidores em rede. Ou seja, o tempo cósmico é mais do que um estúpido a ser extirpado, como já advogava Ortega y Gasset (2002) ou, senão, monitorado pela economia do lazer e do ter. Este tempo traduz uma cultura produtiva/produtivista e consumista pautada em valores “extraterritoriais”, na qual o espaço e tudo que o molda como a técnica, a ciência, os símbolos e signos, normas jurídicas e políticas devem ser tão fugazes quanto as informações que transitam pelos seus diversos meios comunicacionais.

Diferentemente, porém, do que essa nova cultura ideológica propaga, a vivência consumista do espaço é apenas para os seres incluídos na sociedade global, e não a realidade social do todo geográfico, pois nesta transitam também os excluídos que se firmam em sociedades e se fixam atentos em lugares particulares em busca de satisfação de necessidades básicas que demandam pertencimento, compromisso e lealdade territoriais. Como nos alerta Bauman (2005, p.46), “no presente estágio planetário, ‘o problema do capitalismo’, a disfunção mais gritante e potencialmente explosiva da economia capitalista, está mudando da exploração para a exclusão. É essa exclusão, mais do que a exploração apontada por Marx um século e meio atrás, que hoje está na base dos casos mais evidentes de polarização social, de aprofundamento da desigualdade e de aumento do volume de pobreza, miséria e humilhação”. Portanto, abaixo de uma escala identitária/geográfica global dos incluídos, podemos situar as escalas nacionais, regionais, locais

demasiadamente afinados não a uma sociedade em abstrato, mas concretamente atenta às suas potencialidades totais.

E é por isso que Sennet (2006, p.13) advoga que, neste contexto histórico de “condições sociais instáveis e fragmentárias”, a “cultura do novo capitalismo” molda territorialmente, em certa medida, homens e mulheres na espreita de três grandes, grandes desafios: um diz respeito ao tempo, ou seja, os indivíduos são obrigados a cuidar das relações de curto prazo e de si mesmos, ao mesmo tempo que precisam migrar de um emprego para outro, de um lugar para outro. “Quanto as instituições já não proporcionarem um contexto de longo prazo, o indivíduo pode ser obrigado a improvisar a narrativa de sua própria vida, e mesmo a se virar sem um sentimento constante de si mesmo” (IDEM, p.14). Outro desafio refere-se ao talento, pois “à medida que vão mudando as exigências da realidade”, por conta do desenvolvimento “técnico-científico-informacional”, os indivíduos são forçados a se reciclarem, descobrirem novas capacitações. O terceiro atrela-se à cultura da renúncia, permitindo que “o passado fique para trás”, pois como ninguém “têm um emprego garantido em qualquer organização”, precisa desenvolver um traço de caráter, uma personalidade “disposta a destacar-se das experiências já vividas” (IDEM, p.14) Essa é a cultura dos menos ou mais humanos incluídos na economia espacial globalista; a cultura do lixo, do descartável, da instantaneidade (BAUMAN, 2005)

Na busca de significação das potencialidades do espaço, no mundo da ideologia da valorização do consumo de massa fluido e da insignificância de valores humanos, cabe indagarmos: o que é identidade, ou comunidade em um prisma geográfico? Qual o sentido dessas categorias sociais em abstração nas estratégias de manipulação territorial com vistas à edificação de uma geografia verdadeiramente humana? Ancorando-me em Z. Bauman (2005, pp.82-85), “a identidade é uma ideia inescapavelmente ambígua, uma faca de dois gumes. Pode ser um grito de guerra de indivíduos ou das comunidades que desejam ser por estes imaginadas. Num momento o gume da identidade é utilizado ‘contra as pressões coletivas’ por indivíduos que se ressentem da conformidade e se apegam a

suas próprias crenças...A identidade – sejamos claros sobre isso – é um ‘conceito altamente contestado’. Em suma, é um subterfúgio alienador, considerando um mundo opaco de relações verdadeiramente comunitárias prenes de identidade.

Para o autor acima referido, onde quer que ouvirmos a palavra “identidade”, seguramente estaremos nos deparando com um campo de batalha, já que a mesma se traduz “numa luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação”; a identidade intenta “devorar”, mas, contraditoriamente, não permite ser devorada. Neste contexto existem profundas disparidades entre as lutas por identidades territoriais e seus reais práticas em execução, ficando distante das teorizações sobre o tema e das ambições políticas. É um **mix** de exigências liberais por “liberdade de autodefinição e autoafirmação” **versus** demandas comunitárias, ou seja, “a uma totalidade maior do que a soma das partes, bem como à prioridade sobre os impulsos destrutivos de cada uma das partes, por outro...Creio que diferentes significados associados ao uso do termo ‘identidade’ contribuem para minar as bases do pensamento universalista. As batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que, unir. Seus intensões includentes se misturam com (ou melhor, são complementadas por) seus intensões de segregar, isentar e excluir” (Z. BAUMAN, 2005, p.45)

Para Frich in Bauman (2005, p.45), identidade “é a rejeição daquilo que os outros desejam que você seja”. Portanto, transparece que no mundo liberal há, como nos cita o próprio Bauman, uma eterna aporia, uma perpétua dialética entre tese e antítese, mas sem nunca se chegar a uma síntese; um conflito perene entre demandas liberais de autodefinição, **versus** apelos comunitários em busca de uma totalidade maior que a soma das partes, mas supressora das autoafirmações. Daí o eterno beco sem saída: a carência de uma síntese de um pensamento universalista includente e não segregador, de mistura e não de exclusão. Afinal, “a modernidade é antes de mais nada uma civilização de fronteira. Ela só pode sobreviver enquanto ainda houver alguma fronteira como local para um recomeço prometido e esperado; ou melhor, enquanto o mundo se permite

ser percebido – e, acima de tudo, tratado – como fronteira” (BAUMAN, 2011, p.38).

Nesta dialética agregar/segregar, incluir e excluir, mirar a universalidade social através de apelos comunitários em busca de uma totalidade maior que a soma de suas partes, ao mesmo tempo incentivando a autodefinição e autoafirmação de pessoas em seus grupos, imbuí-se a razão histórica do capitalismo reinante, no qual o tempo cronológico passa a ter uma história e cultura espacialmente definidas; um espaço significativo de absorção temporal em que se fixam densidades técnicas/produtivas não mais atreladas ao calendário “cósmico”, mas a velocidade da razão instrumental, do relógio maquínico, monitorado pela “mão invisível” dos abstrato mercado mediado pelo dinheiro, no concreto dos fixos e dos fluxos geográficos/mercantis dos espaços de produção, circulação, distribuição e consumo (SANTOS, 1992).

Um espaço com base numa nova divisão territorial e social do trabalho, inclusive de uma extensão geográfica mais abrangente no que tange à valorização nos seus usos e nas suas trocas (o planeta terra), dentro de um universo (uno e diverso) esquadrihado em diferenciais de recursos físicos, técnicos, políticos, culturais, ou seja, espaços identitários com seus diversos “gêneros de vida”, em que as suas comunidades, munidas dos citados diferenciais, passam a rejeitar ou assimilar o que os outros desejam que elas sejam.

Lembra-nos Phillippe Robert (*apud* Bauman, 2005, pp. 24-25) de que “durante a maior parte da história das sociedades, as relações sociais têm se mantido firmemente concentradas nos domínios das proximidades”. Viajar de Roma a Turim no Século XVIII demorava tempo tanto quanto no período do Império Romano. Para grande número de pessoas, a “sociedade” traduzida “como a maior totalidade da coabitação humana era igual a vizinhança adjacente”; seus membros conheciam-se mutuamente, tecendo redes de familiaridade do “berço ao túmulo” e o “lugar de cada pessoa era evidente demais para ser avaliado, que dirá negociado”; ou seja, nos lugares geográficos dos Estados pré-modernos as identidades eram tecida pelo nascimento, costumes, tradições, autoridades

imutáveis, rotinas pré-estabelecidas, adesões inequívocas, fidelidades exclusivas, verdades inquestionáveis e, assim, “surgiam poucas oportunidades para que despertasse a questão do ‘quem eu sou?’”. Já no período Moderno as identidades são gestadas pelas burguesias dominantes e as mesmas se “tornaram tarefas que os indivíduos tinham que desempenhar”.

Para tanto, foram necessárias uma paulatina desintegração e redução do “poder aglutinador das vizinhanças, complementadas [por que não dizer, geograficamente lastreadas] pela revolução dos transportes para limpar a área, possibilitando o nascimento da identidade – com problema e, acima de tudo, como tarefa” (BAUMAN, 2005, p. 26). Ainda para o referido autor, a identidade só poderia ingressar no cotidiano das pessoas como uma “tarefa – uma tarefa ainda não realizada, incompleta, um estímulo, um dever e um ímpeto à ação” (Idem, p. 26). E o incipiente Estado moderno compeliu a que todas as pessoas cumprissem esse dever “no interior de sua soberania territorial”. Gestada e “nascida como ficção, a identidade precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável) – e a história do nascimento e da maturação do Estado moderno foi permeada por ambos” (IDEM, p. 26)

Neste prisma, “a natividade do nascimento”, o sentido de nação como nascer junto em um grupo social das culturas pré-modernas, como verdade inquestionável e distante de ser mote de barganha por alteridade, como nos tempos atuais, passa a ser instrumento principal na maquinaria do nascente Estado moderno, com vistas a legitimar “a exigência de subordinação incondicional de seus indivíduos”. Na dependência mútua do Estado e da nação, “o Estado buscava a obediência de seus indivíduos”, assumindo o papel de agente portador do futuro da nação e fiador da sua continuidade.

Já uma nação sem Estado estaria fadada a ser “insegura sobre o seu passado, incerta sobre o seu presente e duvidosa sobre o seu futuro”, e assim destinada a uma existência “precária”. “Não fosse o poder do Estado de definir, classificar, segregar, separar e selecionar, o agregado de tradições,

dialetos, leis consuetudinárias, e modos de vida locais, dificilmente seria remodelado em algo como os requisitos de unidade e coesão da comunidade nacional. Se o estado era a concretização do futuro da nação, era também uma condição necessária para haver uma nação proclamada – em voz alta, confiante e de modo eficaz – um destino compartilhado. A regra *cuius regio, eius natio* (quem governa decide a nacionalidade) é de mão dupla” (BAUMAN, 2005, p. 25). A identidade nacional tem como objetivo o direito “monopolista de traçar a fronteira entre o ‘nós’ e o ‘eles’” e, na carência desse monopólio, os estados sempre tentaram a incontestável posição de “supremas cortes” com vistas a passar sentenças “vinculantes e sem apelação sobre as reivindicações de identidades litigantes” (IDEM, p.25).

A referida identidade só toleraria outras identidades, se as mesmas não colidissem com a “irrestrita prioridade da lealdade nacional”. Pertencer como indivíduo a um Estado era o único papel aceito pelas autoridades para ser confirmado nas carteiras de identidade e nos passaportes. Outros papéis identitários “menores” eram cooptados a “buscar o endosso-seguido-de-proteção dos órgãos autorizados pelo Estado”, confirmando indiretamente a supremacia da identidade nacional, pois a ele cabia emitir decretos, diplomas e certificados “endossados pelo Estado imperial ou republicano” (IDEM, p.26).

Este cenário, como já vislumbrado, está mudando radicalmente no Brasil e no mundo, pois o Estado-nação e sua identidade estão porosos à investida de outras “identidades”. Ortega y Gasset (2002), com sua consistente visão premonitória, falando a respeito da necessidade de uma Europa unida, na primeira metade do Século XX, advogava ser o Estado nacional uma escala em constante feitura, podendo, no caso europeu, ser ampliada, através da fusão de Estados com histórias e culturas comuns, apesar das diversidades étnicas. Aos europeus, cabia a construção de uma identidade territorial significativa da maior totalidade de coabitação humana igual à vizinhança adjacente, já que em todas elas haviam, em maior ou menor intensidade, nas suas razões históricas profundas, ideais de democracia e liberdade.

Ora, corroborando esse “destino histórico manifesto”, a Europa vem se unificando com mais arrojo neste início de novo milênio (apesar dos imensos percalços financeiros, políticos e culturais na atualidade) para alguns, sob o peso maior da política, enquanto para outros, um evento engendrado pelas forças da economia global. Independentemente, porém, das correntes unificadoras, presenciamos, no fazer cotidiano do território da União Europeia, a constante dialética agregar/segregar, incluir/excluir, isto é, a busca de um ideal de solidificação de uma universalidade social através de apelos comunitários com base numa totalidade maior que a soma de suas partes, mas que, infelizmente, não tem passado, em grande medida, de uma totalidade como somatório de partes desiguais, criadora de uma “universalidade” pautada em conflitos comunitários, agora não apenas entre comunidades de Estados nacionais, mas, também, entre comunidades identitárias intra, dentro dos próprios Estados nacionais.

É neste contexto que podemos entender melhor a “identidade europeia” e outras, já que as batalhas por identidade “realmente travadas e as práticas identitárias realmente executadas não chegam nem perto da pureza das teorias e plataformas políticas declaradas. São, e não podem deixar de ser, misturas das demandas liberais pela liberdade de autoafirmação, por um lado, e dos apelos comunitários a uma totalidade maior que a soma das partes” (BAUMAN, 2005). Por isso, ao mesmo tempo que as plataformas políticas da União Europeia são declaradas em prol de um território unificado economicamente, politicamente e culturalmente, as batalhas por identidade realmente travadas e as práticas identitárias realmente executadas têm se fixado, em certa medida, em xenofobismos e separatismos, nas quais parece aflorar princípios medievais de pertencimento aos lugares com base em nascimento, costumes, tradições, adesões inequívocas, fidelidade exclusiva, etc., com o diferencial de que, agora, todos esses lugares, lastreados num desenvolvimento desigual e combinado, arvoram-se no direito de bradar, em voz alta, perante os outros: eu sou melhor e mais forte porque sou mais rico. Eu sou melhor e mais forte porque o sangue de nossa raça

é mais puro e nossos costumes e tradições são culturalmente mais evoluídos (grifo nosso).

Nesse cadinho não é incomum o acirramento de conflitos de nacionalidades no coração da União Europeia, a exemplo do vivenciado entre catalãs e “espanhóis”, escoceses e ingleses, italianos do Norte e do Sul etc., além do ódio e furor por imigrantes de outros países, muitos deles ex-colônias. Também não está sendo tão incomum o acirramento de certos localismos no próprio seio do Estado de Pernambuco-Brasil. Buscar entender esses novos fenômenos parece-nos ser algo de grande importância, no intento de evitarmos a barbárie, circunstâncias que demandam também uma discussão sobre uma **ética territorial**.

5. CONFLITOS TERRITORIAIS TAMBÉM COMO ÉTICA “MODERNA E PÓS-MODERNA”

Em um pequeno e brilhante artigo, Ana Samboal (LA GACETA, número 6996, 17/10/2011), com base no livro *Mitos del pensamiento dominante*, de José Manuel Otero Neves, diz que *“a lo largo de la historia se suceden periodos apolíneos y dionisiacos. Ambos con luces y sombras. Las épocas en la que reina Apolo se caracterizan por la democracia, la libertad individual, la igualdad, la tolerancia o la paz. Pero, por defecto o abuso, también por el hedonismo, la indiferencia, el relativismo, la mediocridad o la corrupción. En las que se impone el espíritu de Dionisios, se fomenta la jerarquía, el mérito, el esfuerzo o los valores, aunque los riesgos son el autoritarismo, la subordinación de la persona a los colectivos o el belicismo”*.

Nos transpondo ao mundo real, podemos associar o reinado de Apolo ao mundo moderno do pós Segunda Guerra, através da profusão do consumo de massa, de um Estado de bem-estar (em especial na Europa), democracia (ao modo Ocidental Greco/Romano, pelo menos nos EUA e alguns países europeus), igualdade, tolerância e paz (apesar da “guerra fria”). Isto também associado a uma certa indiferença, resultante da cultura do individualismo, frente a mediocridade e corrupção de governos “periféricos”, ditaduras autoritárias a serviço dos países apolíneos imersos em um hedonismo que o capitalismo fordista/keynesiano permitia.

Mas, o referido **boom** entra em crise nos finais dos anos 1960 e início dos anos 1970 e o braço forte de Dionísio passa a comandar o novo processo, pois o capitalismo imbuí-se “espiritualmente”, “eticamente” dos referidos Deuses. Sendo assim, a crise do deficit público da Prefeitura de Nova Iorque, a crise do petróleo, a derrocada do acordo de Bretton Woods, a invenção do ship, revolucionador de todos os padrões tecnológicos existentes (HARVEY, 1992), fizeram Dionísio se impor e, doravante, o capital tinha que ser enxuto, competitivo, neoliberal, globalizado, calcado numa hierarquia pulverizada no mérito, em esforço e valores individuais e individualistas competitivos, sob a tutela e subordinação à tecnologia. Enfim,

como frisa Milton Santos (1996), o despontar de um novo meio-técnico-científico e informacional, a novos sistemas relacionais de poder territorialmente fragmentados, sob a égide de novos coletivos bélicos visíveis e invisíveis a ordenar/desordenar territórios.

Como já deslindado inicialmente, o território como usufruto peculiar do espaço geográfico, no seu processo dinâmico, se traduz ou traduz as diversas “espécies de relações de poder” representadas por malhas, redes e centralidades, invariáveis como “categorias obrigatórias” de análise espacial, muito embora variáveis temporalmente nas suas funcionalidades concretas, já que o homem faz história temporalizando os espaços (FREIRE, 1887), através das estruturas sociais e geográficas, os seus processos, formas e funções dinâmicas. Significa também “um produto consumido” ou vivenciado “por aqueles mesmos personagens que, sem haverem participado de sua elaboração, o utilizam como meio”. Portanto, dado o câmbio de utilização espacial, viceja toda a problemática da territorialidade, da dinâmica territorial que intervém, “permitindo verificar o caráter simétrico ou dissimétrico das relações de poder”; dos sistemas relacionais de produção desiguais. “A territorialidade reflete, com muita segurança, o poder que se dá ao consumo por intermédio dos seus ‘produtos’[concretos e abstratos]” (RAFFESTIN, 1993, p. 7-8).

Nesse prisma, o espaço é uma “forma/conteúdo”; um território dissimetricamente funcional econômica e politicamente. Não é um objeto prosopopéico que fale por si, mas um meio dotado de estruturas, processos, formas e funções, sinônimo de imbricação entre sistema de objetos e de ações sociais (SANTOS, 1992,1996), instrumentalizado de acordo com as suas intencionalidades econômicas, históricas, políticas/jurídicas e culturais. Daí as diversas configurações territoriais permeadas por sobreposições de conteúdos sociais de maior ou menor valor universal, a exemplo do seu conteúdo político/jurídico, geopolítico, geoeconômico e geocultural. Estes, dos albos do capital mercantil até o presente, vêm redefinindo limites e fronteiras concretas e abstratas, “justas” e “injustas”, “boas” e “ruins”, em suma, territórios menos ou mais éticos, visto

serem passíveis de injunções ajuizadas de valores objetivamente históricos e subjetivamente condicionados, como o do território nacional, suas simbologias, fronteiras e laicidade; território nacional ou não, limites, fronteiras e teocracidade.

Enfim, um espaço geográfico poroso às ações sociais morais e imorais. Afinal, como afirma Bauman (1997, p.82), “a dessubstancialização do argumento moral em favor do processualismo contribuiu muito para a subordinação do agente moral a agência legisladora externa, mas pouco ou absolutamente nada para o aumento da soma total de bem; no final de conta, ela desarma as forças de resistência moral a comandos imorais – quase que a única proteção que o eu pode ter contra participar da desumanidade”, ou seja, na comunidade moral desse mundo mercadológico, o que se deseja é uma paridade forçada dos eus morais em prol da conservação do grupo vivo e ávido por acumulação. Aos que tentam fugir, resta o desarme humano aos comandos imorais, enfim, ser moral é acatar silencioso os ditames das leis e normas da “superestrutura” jurídica e política do liberalismo Ocidental “democrático” como verdade finda.

No estágio atual “pós-moderno”, por um entorno calcado no meio técnico-científico e informacional formatador de um motor técnico/econômico único; de uma moeda única virtual teleguiada pelos cartões magnéticos; de simbologias únicas que embasam os marketings e todos as imagens virtuais nessa “sociedade do espetáculo”; de discursos ideológicos únicos, como o da sociedade global auto-realizada e de uma história finda; de uma sociedade de seres únicos e “autônomos”, absolutos auto-teleguiados, mesmo situados em lugares cheios de desigualdades e injustiças sócio-espaciais. Neste prisma, comungamos com a assertiva de que “o que se chegou a associar-se com a noção pós-moderna da moralidade é muitas vezes a celebração da ‘morte do ético’, da substituição da ética pela estética, e da emancipação última que se segue. A própria ética é denegrada e escarnecida como uma das constrições tipicamente modernas agora quebradas e destinadas ao cesto de lixo da história; grilhões, uma vez considerados necessários,

agora estimados claramente supérfluos: outra ilusão que homens e mulheres pós-modernos podem muito bem dispensar” (BAUMAN, 1997, p.6). Dispensar, ressalte-se, com argumentos também geográficos bem contundentes, já que, como ressaltamos, as formas, a estética espacial, também faz parte do espaço social na sua totalidade e, portanto, dotadas de ética; de intencionalidade moral na sua estruturação. E o espaço esteticamente pós-moderno está cheio de conflitos “morais e imorais”, “éticos e antiéticos”, considerando as suas discrepantes fragmentações sócioespaciais, agora sombreadas pelo discurso da economia globalizada de que o céu é o limite para os cidadãos consumidores ávidos pelo novidadeiro. O referido autor, em outro livro (2011, p.139), ressalta: todas as estratégias pós-modernas já listadas [como a de um jogador, de um turista, “a incapacidade política dos homens e mulheres pós-modernos provém da mesma fonte de sua incapacidade moral. O ordenamento espacial, de forma estética, preferido por ou andarilho] – e dominante em todas elas – difere de outros tipos de espaço social (assim como de espaço moral ou cognitivo): ele não escolhe como pontos de referência e orientação os traços e qualidades possuídas por (ou atribuídos a) os objetos do espaço, e sim os atributos do sujeito do espaço (como interesse, entusiasmo, satisfação ou prazer”. Todavia, para nós geógrafos, os atributos do sujeito do espaço se transladam em formas e conteúdos e, portanto, se reciclam em novos objetos do espaço, mesmo sendo recicláveis, fortuitos e de eternos espetáculos.

Para alguns apologistas do entorno e discurso pós-modernos, há uma deslegitimação da “idéia de auto-sacrifício”, algo bem marcante no mundo **hardware**, visto que as pessoas são desestimuladas ao desejo de busca de idéias morais, ou cultivar valores morais; as utopias esfumaçaram-se, bem como os bons guias políticas; o pragmatismo substituiu os “idealistas de ontem”. Enfim, “o mais universal dos nossos slogans é ‘Nenhum excesso!’ A nossa era é era de individualismo não adulterado e de busca de boa vida, limitada só pela exigência de tolerância (quando casada com individualismo autocelebrativo e livre de escrúpulos, a tolerância só se pode expressar como indiferença). A era que vem ‘depois do dever’ só pode admitir

uma moralidade muito 'minimalista' e em declínio: uma situação totalmente nova... Uma época pós- deontológica, em que se libertou nossa conduta dos últimos vestígios de opressivos 'deveres infinitos', 'mandamentos', e 'obrigações absolutas'" (BAUMAN,1997, p.7). Uma época, enfim, de uma vida social desprovida de "preocupações morais", na qual o "puro é" não se embasa mais por "qualquer deve", onde há um divórcio entre obrigação e direito no "intercurso social". Para Morin (2005, pp.28-29), os pulsares éticos estão fenecidos; o pulsar individual é bloqueado pelo egocentrismo; o pulsar comunitário é asfíxiado pela degenerescência das solidariedades; o pulsar social é enfraquecido pela pulverização, fragmentação e burocratização da realidade social, enfim, a "fonte bioantropológica é enfraquecida pelo primado do indivíduo sobre a espécie".

Nessa nova circunstância histórica, concordamos com Bauman (1997, p.7): necessitamos, mais do nunca, despertar o nosso senso crítico, pois a tarefa do sociólogo (podemos acrescentar geógrafos, juristas, filósofos etc...) é inferir como determinado contexto histórico propiciou que dada "regulamentação moral tenha sido 'descarregada' do arsenal de armas outrora desenvolvido nas lutas auto-reprodutivas da sociedade". Questionar a aceitação de que algo está certo, de que o vazio da ética pós-moderna está correto simplesmente por existir. Não tomar como concedido o fato de "que o que os homens fazem não é nada mais do que o que eles pensam que estão fazendo ou como narram o que fizeram", ou seja, nunca esquecer os diversos contextos históricos com seus sistemas normativos e correspondentes formas territoriais como frutos de intencionalidades de estruturas sociais vigentes. Resgatar, como nos convida Innerarity (2006.p.9) "o espaço público como âmbito no qual se organiza a experiência social"; uma instância de observação reflexiva mediante a qual os "membros de uma sociedade produzem uma realidade comum, mais além da sua condição de consumidores, eleitores, crentes, peritos etc., e ensaiem uma integração em termos de compatibilidade, já que a relevância do espaço público depende da capacidade de organizar socialmente uma esfera de mediação de subjetividade, experiência, implicação e generalidade".

Por isso, ainda segundo Bauman (1997, p.8), o que deve haver primeiramente de novo na abordagem pós-moderna da ética, é o não “abandono de conceitos morais” remanescentes do contexto moderno, porém a rejeição de “maneiras tipicamente modernas” na abordagem de seus problemas morais, por exemplo, a resposta a desafios morais por intermédio do estabelecimento de regulamentações normativas coercitivas na “prática política”, bem como a “busca filosófica de absolutos, universais e fundamentações na teoria”.

O espaço não está vazio de ética, pois as suas temáticas, como direitos humanos, justiça social, equilíbrio entre cooperação pacífica e autoafirmação pessoal, sincronização da conduta individual e do bem-estar coletivo estão na ordem do dia dos ordenamentos territoriais e bem atuais, “apenas precisam ser vistos e tratados de maneira nova” (*Idem*,p.8). Nessa linha, e de uma forma propositiva, Morin (2005, p.28) nos alerta que o individualismo extremado nos induz ao “nihilismo” que, por sua vez, nos leva ao sofrimento. A vida desprovida de sentido, saudosa de uma comunidade que não existe mais e carente de fundamentos morais, pode se encaminhar de volta “aos antigos fundamentos comunitários nacionais, étnicos e/ou religiosos que trazem segurança psíquica e religião ética”, fato geograficamente marcante nos nossos dias.

Para o supracitado autor, muitos intelectuais intuíram a derrocada do comunismo como naufrágio em uma angústia nihilista, visto ter se tornado uma religião de salvação terrestre que comportava “uma integração da ética na finalidade suprema: ‘tudo o que serve à revolução é moral’”. Muitas pessoas de espírito crítico aderiram a esta certeza ética totalitária e nacionalista que permeou parte do Século XX, século do individualismo.

Em outro sentido, parte da adolescência, na circunstância da história presente de deterioração do “tecido social”, carente de uma verdadeira solidariedade global e de um “Superego cívico”, busca recriar “uma microcomunidade de tipo arcaico num bando ou numa gangue comportando uma ética envolvente (a defesa do território, a honra, a lei de Talião). Assim, uma ética comunitária reconstitui-se na ausência de uma

ética cívica”. O fosso niilista, fruto da individualização extrema e a deterioração do tecido social, originada “às margens da civilização” presente, são determinantes à “reintegração no seio de uma comunidade” de “restaurações éticas de caráter regressivo (Idem, p.29).

5.1 Ética: perspectivas geográficas cambiantes

Como já destacamos, a abordagem da temática Identidade territorial não é uma tarefa fácil, pois envolve inúmeras facetas sociais, a exemplo das engrenagens econômicas, políticas/jurídicas, culturais “progressivas e regressivas”, laicas e religiosas que ditam comportamentos, estéticas, falas em determinadas escalas, como a do Estado-nação moderno. Engrenagens possíveis e passíveis de formar identidades que definem e redefinem destinos, ontologias sócio-espaciais. O mesmo vem a ocorrer com a ética, visto que nela também se embutem as referidas facetas, pois no processo “físico-bio-antropo-social” (Morin, 2005) pré-moderno, moderno, e pós-moderno o que se presencia e se presenciou são regras, normas, comportamentos, enfim, razão e emoção, num processo de emulação e competição, que preenche o espaço geográfico, nas suas múltiplas hierarquias, de formas sempre em mutação, inclusive a do corpo.

Em “Modernidade Líquida”, Bauman (2001) nos fala em três relações espaço/temporais monitoradas, ou melhor, embasadas por ações normativas/éticas distintas: o período **Wetware**, feudal, constituído por um espaço agropecuário/artesão que deita seu peso no tempo cósmico do relógio natural e a vida monitorada religiosamente é destino. As relações sociais produtivas e simbólicas são monitoradas pelos dogmas da fé cristã senhorial católica, ou seja, as fundamentações dos comportamentos dos indivíduos eram buscadas na revelação cristã e na tradição local particularista com base nos princípios morais cristãos que se referiam a mandamentos divinos. Mas, nesse estágio pré-moderno, “os sacerdotes da ciência substituíram os sacerdotes de Deus; a sociedade orientada para o progresso estava destinada a

conseguir o que a sociedade preordenada não conseguiu. Dúvidas quanto ao derradeiro sucesso foram reformuladas como crítica ao passado imperfeito. As fragilidades e os erros de ontem seriam desfeitos sob a nova gestão – e os sacerdotes do movimento progressista diferem dos sacerdotes de Deus eterno em sua contínua interrogação” (BAUMAN, 2011, p. 35-36).

O período **Hardware** de um capitalismo pesado, constituído de um meio técnico-científico (SANTOS, 1996), monitorado por uma razão instrumental “abstrata”, matemática e pautado também por uma “ética do trabalho”, enfim, de um mundo monitorado por princípios laicos, muito embora dogmáticamente científico. E justamente por contemplar a razão, a mercadoria e o dinheiro em um estágio mais avançado, ou seja, mais abstrato, elege também o homogêneo e o universal como parâmetros a guiar normas e formas jurídicas/territoriais, afinal, na era moderna “por consenso quase unânime, o futuro pertencia aos administradores; o futuro devia ser uma sociedade administrada – e assim anomalias que não cabiam nas imagens do progresso lutaram em vão para ter seu lugar legítimo dentro da visão sociológica do mundo. Se fosse admitida, só poderia ser na capacidade *a priori* criminalizada” (BAUMAN, 1997 p.138).

Já o período **Software, líquido**, se traduz também na hiper-abstração da ciência, da técnica e da informação, base, para o que Santos (1996) denominou de um território global, firmado produtivamente em um “motor único” (o mundo técnico-informacional do software), em uma moeda virtual única (os cartões de crédito globais), em símbolos consumistas únicos (grifes). Todavia, dado o “peso” do espaço, da “compressão” do espaço sobre o tempo veloz da globalização, traduzido nos diversos custos territoriais indispensáveis à competitividade dos lugares, em associação com a cata instantânea da mais-valia pelas empresas, também globais, ou seja, a tão propalada divisão espacial e social do trabalho dissimétricos, o mesmo breiou a concretização do projeto moderno de progresso embasado na homogeneidade. Nesse contexto **software** pós-moderno, “manter o jogo breve significa tomar cuidado com comprometerimentos de longo prazo, recusar-se a ser ‘fixado’ de uma forma ou de outra. Não ficar amarrado a um único lugar, por

mais agradável que possa soar a atual escala. Não casar a vida com uma só vocação. Não jurar coerência e lealdade a nada e a ninguém. Não *controlar* o futuro, mas se *recusar a hipotecá-lo*: cuidar para que as consequências do jogo não sobrevivam ao próprio jogo e renunciar à responsabilidade por tais consequências, à medida que o faça. Proibir o passado de incidir sobre o presente. Em resumo, cortar o presente em ambas as pontas, separar o presente da história. Abolir o tempo de qualquer outra forma que não uma coleção ou sequência arbitrária de momentos presentes, achar o fluxo do tempo num presente contínuo” (BAUMAN, 2011, p.122).

O que vemos e vivemos é um mundo cada vez mais virtualmente universal, porém, socioespacialmente fragmentado nas suas escalas macro e micro; o que vemos e vivemos são os explorados e excluídos, seres com as suas “vidas desperdiçadas” (BAUMAN, 2005) da messe do capital global buscar refúgio nas diversas espécies de comunidades, sejam as imbuídas de valores “primitivos” étnicos/religiosos, sejam as mais racionais, pós-modernas, a exemplo dos condomínios fechados auto-segregados. Neste sentido, fazendo alusão a um relato metafórico do dramaturgo alemão Botho Strauss, *Innerarity* (2006, p.7) destaca uma peculiaridade do mundo em que vivemos: “a contradição entre o universal convite à participação num espaço público e a fragmentação dos discursos e dos interesses, a coexistência em todos os níveis da vida coletiva, de processos que nos vinculam e nos tornam interdependentes juntamente com o enquistamento de diferenças que parecem insuperáveis”.

São as referidas contradições que tornam as temáticas, hoje, da moral, da moralidade e da ética, extremante difíceis de uma “precisão” conceitual, muito embora demandadas em todas as esferas da vida subjetiva e objetivamente histórica; difíceis porque constituem-se em aporias; dialéticas constantes sem sínteses, já que “a moralidade é dada, ainda que dada precariamente, numa postura que resiste à síntese, que não sobrevive à síntese, que se dissipa e desaparece no ponto em que se realiza a síntese... Moralidade é antes da ontologia; o por (alguém) é antes do com (alguém), pois estar com significa estar

separado. Já o estar por é um face-a-face dos humanos, na socialidade, em sua significação moral” (BAUMAN, 1997, p.8). Todavia, como parece se impor o mundo do estar com, da razão instrumental, “é preciso ter lei. Ou então, se precisa de ética, que só se mascarará de moralidade enquanto macaqueia a lei. Lei – com seu poder heterônimo e coercitivo – é o único ponto a que podemos chegar quando partimos do estar com de seres ontologicamente separados” (Idem, p.8)”. Mas nos indagamos: porque houve e há essas fissuras radicais entre o eu e o outro no processo interativo, a ponto de se estabelecer a mediação coercitiva da lei como parâmetro ético/ontológico de comportamentos humanos/sociais, apesar de o mundo ser dotado de “eus” potenciais e outros armados de face-a-face, socialidades com significação moral harmônicas e civilizadas? Parece-nos que uma resposta, minimamente razoável, nos demanda mais digressões históricas.

5.2 - Da ética “wetware” à Hardware

Como já esboçado, no mundo lento do medievo, teleguiado pelo relógio natural da geografia humana, territorialmente pulverizada em feudos, a religião era politizada pelo catolicismo, ou seja, a política era sacralizada, visando organizar religiosamente a sociedade, através de uma ideologia indutora de propriedades funcionais adequadas à ordem social. O catolicismo era a religião estruturante da sociedade “como força incumbida de definir e legitimar a ordem coletiva” das comunas, possuindo um “estatuto de oficialidade”, “um signo de autoridade”, com pretensões e ações normativas interventoras no debate e organização social com força vinculante; uma parte do espaço público com princípio de autoridade pública calcada na tradição local particularista (INNERARITY, 2006, pp.45-46). Mas, nessa forma territorial embutia-se a sociedade, fazendo história e temporalizando o espaço geográfico (FREIRE, 1987), já que os locais particularistas dos feudos vão se dilatando nas novas configurações dos Estados-nações, tendo como lastro as emergentes forças do capital mercantil, a ideologia da ética protestante, a cronologização maquinica do relógio e a

consequente busca de uma produção, distribuição e consumo abstratos, desataviados do peso territorial. Esse, então, não é mais destino, mas um ente racional, normatizado por ações jurídicas/políticas gestadas por “sábios”, a serviço de uma megamática burocrática feita de eus (subjektividades) e outros (coletivos) sem “moralidades desviantes”. Dentre esses iluminados, estão os filósofos humanistas do Renascimento que, segundo Carrol (*apud*. BAUMAN, 1997, p.30), tentaram “substituir Deus pelo Homem, pôr o homem no centro do universo, deificá-lo”, ou seja, buscar um novo ordenamento terreno completamente pautado no humano e uma ordem erigida “apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos”. A investida dos emergentes pensadores contra a “Revelação” tinha o fito de obter dois efeitos: “deslegitimar a autoridade clerical com base em sua ignorância (ou, numa supressão direta) dos atributos humanos universais; e justificar o preenchimento do vazio assim criado pelos iluminados porta-vozes do Universal, agora com o encargo de promover e guardar a moralidade das nações “ (*Idem*, p.30), pois era papel da “elite ilustrada ‘revelar às nações os fundamentos sobre os quais construir a moralidade’, ‘instruir as nações’ nos princípios da conduta moral. A ética dos filósofos devia substituir a Revelação da Igreja – com a pretensão ainda mais radical e inflexível de validação universal” (BAUMAN, 1997, p.33).

Assim, cabia à emergente elite filosófica substituir o clero como elite legisladora e guardiã das nações; e o novo código de ética devia embasar-se na “natureza do homem”. Mas, não na “natureza” dos homens e mulheres empíricos, concretamente existentes e dotados de impulsos “rudes e não processados (emoções, instintos), tais como revelados nas escolhas que as pessoas realmente fazem na busca de seus fins e em seus intercursos recíprocos”, e sim na natureza humana como potencial; “potencial não realizado, mas – o que é mais importante – irrealizável por conta própria, sem ajuda da razão e dos portadores da razão” (IDEM, p.34). Para d’Alembert (APUD BAUMAN, p.34) “a vida seria vil, embrutecida e rude”, sem razão, já que “a multidão era ignorante e estúpida ...incapaz de ação forte e generosa”. Por ser ignara, sem razão, cruel e dotada

de selvagens paixões, “*les philosophes*” despendiam pouco apreço para com as mulheres e homens “empíricos”, mas era um grande problema que demandava solução, visto que era na “natureza’ desses homens e mulheres que buscavam encontrar o código ético que por sua vez devia legitimar o papel dos iluministas legisladores éticos e guardiães morais” (BAUMAN, 1997, p.34).

Nessa perspectiva, as pessoas carentes de padrões morais e incapazes de os encontrar sem ajuda, precisavam (precisam) de um “ambiente cuidadosamente planejado para favorecer e recompensar verdadeiramente a conduta moral”, ou favorecer a escolha racional para “a pessoa que deseja vida boa” em virtude das recompensas que traz. Isto demanda primeiramente mestres e legisladores capazes de difundir e praticar o conhecimento e o conhecível ao posto de “suprema autoridade”, pois se faz necessário “dizer” para as pessoas o que verdadeiramente lhes interessa. Nesta perspectiva, “o destino de refazer a realidade humana em harmonia com a natureza humana dependia de suas mentes e de seus atos” (IDEM. p.35), patenteando-se que a tão propalada natureza humana, não é a humana natureza na sua real potencialidade de realização, mas um enquadramento ideológico de visão normativa e classista de mundo; de um mundo, como nos alerta Sábato (1993), pautado no casamento indissociável do dinheiro e da razão privados; de uma razão cada vez mais instrumental e descartada de emoção.

Na realidade, para os iluminados, o código moral apelava aos homens preceitos heterônomos, ou seja, juízo moral autônomo, potencialidades de escolha moral e ser destinatária de exigência moral. Todavia, como verdadeira heteronímia, “seja pela carga partilhada e hereditária do pecado de Adão, seja pela ignorância do próprio interesse, ou pelas paixões teimosas do animal no homem, muitos ou a maioria das pessoas, ao escolher, não escolhem o que é moralmente bom. Assim é, paradoxalmente, a própria **liberdade** de julgar e escolher que necessita de força externa que compila a pessoa a fazer o bem ‘para sua própria ‘salvação’, ‘para o seu próprio bem-estar’, ou ‘em seu próprio interesse’” (BAUMAN, 1997, p.37).

Ou seja, nas encruzilhadas do labirinto da heteronímia do código moral "burguês" despontam inúmeros "túneis" de saída, pois este código se pauta na liberdade humana de escolha, mas devido as suas pulsões animais, suas emoções pueris, as escolhas se afunilam numa única escolha: acatar a força externa que compila a pessoa a fazer o "bem" próprio moralmente teleguiado pela lei e, assim, aos que caem nas "paixões teimosas do animal" homem, as coerções cabíveis.

Daí Bauman (1997, p.37) frisar que "todas as instituições sociais apoiadas por sanções coercitivas foram e são fundadas na admissão de que não se pode confiar que o indivíduo faça boas escolhas (quer se interprete 'boas' como 'boas para o indivíduo' ou 'boas para a comunidade', ou ambas ao mesmo tempo)... É entregar aquela liberdade aos padrões heterônomos estabelecidos; ceder às exigências socialmente aprovadas o direito de decidir o que é bom e sujeitar-se a seus veredictos", fato que significa "substituir a moralidade pelo código legal, e modelar a ética segundo o padrão da lei...de fato, autonomia e heteronomia, liberdade e independência (e a imputação de confiabilidade moral que tende a ser teorizado *ex post facto* como a raiz da sua autonomia) estão entre os principais fatores de *estratificação social*" (IDEM, p.37).

Esse parece ser o grande dilema da famosa democracia Ocidental burguesa e o seu portentoso Estado de Direito, pois, por natureza não natural, autonomia, heteronomia, liberdade e independência são *ex post facto* ditados, como ressalta Raffestin (1993, pp.56-57), pelos sistemas relacionais de poder, especificamente o poder econômico capitalista e seus pilares institucionais, também, por natureza, não natural, dissimétricos. Para ele, "o poder se enraíza no trabalho. O trabalho seria esse vetor mínimo original, definido por duas dimensões: a energia e a informação. O trabalho é a energia informada...apropriar-se do trabalho significa destruí-lo ou, mais exatamente, submetê-lo a uma dicotomia e separar a energia da informação: apropriar-se de uma e/ou outra... As organizações, ao separarem a energia da informação, no nível do trabalho, realizam a primeira fissura social... As organizações podem, em seguida, controlar mais facilmente os fluxos de energia e os fluxos de informação.

Portanto, a partir daí, podem reparti-los, distribuí-los, fazê-los circular, aplicá-los em pontos preciosos para obter um ou outro resultado. Em resumo, pode-se afirmar que, por esses mecanismos, os homens perderam sua capacidade original de transformação, que passou para as organizações”.

Nesse sentido, e resgatando o espírito moral dos iluminados, “a natureza humana é seu próprio potencial”, todavia, no emergente e vigente sistema capitalista, seria impossível desabrochar o trabalho na sua total potencialidade. Isto porque o referido sistema cria, intencionalmente e potencialmente, um tapume, um divisor artificial na unicidade energia/informação (o homem com as suas teimosas paixões animais, emotivo, mesmo com potenciais laboriosos), já que a energia sempre continua como potencialidade, mas a informação, digamos, como maneira de se dar uma forma a energia, de modular, de formatar e manipular o trabalho energético, é uma “imputação de confiabilidade moral que tende a ser teorizado *ex post facto*” pelos filósofos, juristas, executivos, mestres e demagogos, em favor de um mercado-Estado e de um Estado-mercado, cada vez mais técnico-científico e informacional privado, e tornado fato através da divisão social e espacial do trabalho, crescentemente embasado na mão-de-obra ciência com regras, normas e formas acatadas como *telos*, destino inquestionável.

É o que o velho/novo Marx chama de alienação do trabalho, via abstração financeira, na troca de mercadorias, traduzida no câmbio de valores desiguais por iguais (ou seja, trabalhos com formas e conteúdos desiguais, especializações diferenciadas, mas forçosamente cambiados como valores financeiros homogêneos e fontes do que Marx denominava mais-valia, base do lucro). Foi e é isso que finca a “natureza” da “cultura capitalista”, embasada na estratificação e fissuras sociais, como sua força jurídica e política “naturais”. Forças ditadas pelos iluminados juristas e filósofos, como *telos*, destino de um sistema sócio-espacial historicamente feito, em se fazendo e a ser feito por homens “não-bárbaros”, com potenciais totais, mas teleguiados por forças externas com preceitos morais impositivos de comportamentos, medianamente aceitáveis.

Como já alertavam Ellul e Arendt (*apud* BAUMAN, 1997), um trabalho desacoplado de compromissos socialmente solidários, um trabalho “que se desenvolve exatamente porque se desenvolve”, sem “articular as coisas que somos capazes de entender”. Radicalizando, um sistema pronto, acabado e impassível de desmoraonamento, muito embora vivencie as suas crises diárias de instabilidade nos sistemas financeiros, produtivos e morais/éticos. Não por acaso tem sido **ética** a palavra talvez mais prolapada, mais falada e demandada em todos os rincões do mundo, por seres carentes de uma “mídia comportamental” minimamente aceitável.

Corroborando as assertivas acima aludidas, Bauman (1997, p.40) frisa: “no fim do caminho que a sociedade moderna atravessou em sua busca do código jurídico de normas éticas universalmente vinculantes, está o indivíduo moderno bombardeado por exigências morais, opções e ansiedades, todos conflitantes, com responsabilidades por ações que acabam recaindo em seus ombros. ‘O que nos faz moderno’, escreve Alan Wolfe, ‘é o fato de sermos capazes de agir como nossos próprios agentes morais’. Mas, sejamos ou não modernos, vivemos numa sociedade moderna que nos deixa pouca escolha de sermos nossos próprios agentes morais – mesmo se (ou antes porque) não há nenhuma falta de ofertas para fazer a tarefa por nós (em troca de dinheiro, de liberdade, ou de ambos) ... No outro extremo da era moderna, estamos, por assim dizer, de volta ao ponto zero. Os indivíduos deveriam ser poupados da angústia da incerteza numa sociedade racionalmente organizada – ‘transparente’ -, na qual a Razão, e só a razão, tivesse o supremo domínio. Isso sabemos agora, nunca esteve nos mapas, e não poderia estar. A proposta de tornar os indivíduos universalmente morais através da transferência de suas responsabilidades morais para os legisladores falhou, assim como a promessa de fazer todos livres no processo. Sabemos agora que vamos enfrentar para sempre dilemas morais sem soluções boas, sem nenhuma ambiguidade (ou seja, universalmente acordadas e incontestadas), e que nunca vamos ter certeza onde se podem encontrar essas soluções; nem sequer se seria bom encontrá-las”.

Há os defensores de que vivemos o melhor “dos mundos da razão instrumental”, pautado no consumo “novidadeiro”, diverso e diversificado, veloz e quase instantâneo de coisas e informações, através das vias concretas e infovias abstratas, criando um espírito e ambiente democráticos, no qual tanto um indivíduo favelado brasileiro quanto um milionário executivo espanhol, primam dos mesmos gostos (pelo menos virtualmente) de um Ipphone, iped, notbook, internet, etc. Uma sociedade pautada “em dilemas morais sem solução e universalmente acordadas” (BAUMAN, 1997). Ortega y Gasset (2002), no início do Século passado, já alertava para essa mentira, quando destacava que os iluminados cientistas, elitistas, conscientes ou não, a serviço do capital, trabalhando em laboratórios privados e Universidades, fabricavam objetos inovadores abarcados/consumidos pelas “massas”, dotando-as de um poder e também de falsos poderes, já que lhes outorgava uma capacidade de manipulação “igualitária” aos idealizadores dos objetos. Esse fato, inclusive, poderia descambar para um reacionarismo, como de fato hoje está acontecendo com os “novos ricos” ou não, visto que o importante para os mesmos é ter e manipular objetos inteligentes e caros, não importando quem idealizou ou fabricou. Ter e manipular objetos “inteligentes” é poder.

Todavia, essa é apenas uma face do que podemos ainda chamar de modernidade, pois a outra, como Bauman (1997, p.40) acima destacou, está no fracasso de um “código jurídico de normas éticas universalmente vinculantes”, ficando o indivíduo bombardeado “por exigências morais, opções e ansiedades, todos conflitantes, com responsabilidades por ações que acabam recaindo em seus ombros”. Em artigo instigante do Jornal El País Semanal (06/11/2011), Marías destaca: “hay que dejar un margen para que la gente se salte de las reglas, más aún en una época en la que todo está cada vez más regulado y las libertades más minguadas y en que se consideran delitos o infracciones casi todas las cosas”.

Portanto, a outra face do mundo da razão tem sido o totalitarismo mercadológico imposto pela ciência, técnica e informação velozes, a serviço de um “capitalismo parasitário”,

como bem traduziu Bauman (2011), mas com códigos jurídicos múltiplos e normas éticas desvinculantes. Essa é a universalidade perversa das novas normas éticas, como a exigência moral de um ser que deve se pautar na competição e competitividade laboriosa, igual a um primitivo animal; incutindo o seu sucesso ou fracasso não a uma estrutura produtiva, na qual o mercado é cada vez mais seletivo e insensível aos clamores dos desvalidos e o Estado é indiferente aos mesmos, já que deve ser mínimo, mas numa moral individualista embasada nas suas potencialidades e limitações. Enfim, e retomando Bauman (1997), “à proposta de tornar os indivíduos universalmente morais através da transferência de suas responsabilidades morais para os legisladores falhou, assim como a promessa de fazer todos livres no processo”.

Falhou porque os legisladores sempre foram parciais, preconceituosos ao não reconhecerem, repetimos, a natureza humana dotada do seu potencial pleno; para eles “potencial não realizado, mas – o que é mais importante – irrealizável por conta própria, sem ajuda da razão e dos portadores da razão” (IDEM, 1997) legisladora, a serviço do rei capital e seu colorário dinheiro e razão instrumental. Por isso, temos, como nos conclama Marías (2011), que resgatar a natureza humana com seu total potencial, quebrando os grilhões de crescentes regulações intencionalmente sobrepostas e confusas, oportunistas e lucrativas, em prol da acumulação capitalista ampliada; temos que ampliar as nossas cada vez mais minguadas liberdades, hoje não mais monitoradas somente por panópticos, eletrônicos ou não, mas sinópticos, indivíduos com olhares delatores que faturam monitorando e denunciando indivíduos. Marías (2011) comenta que “en la democrática Corea del Sur se paga por delatar, y que el país se ha llenado de ‘cazar recompensas’ con cámara, los cuales pueden llegar a embolsarse 85.000 dólares el año por denunciar a sus próximos... Pero si además nuestros vecinos se dedican a lo mismo, entonces estamos ya en una sociedad policial en la que no pueden uno fiar-se de nadie. Ríase de la Stasi, la temible y ubicua policía secreta de la República Democrática Alemana”.

Estamos, sim, e de forma paulatina, estruturando um território cada vez mais policial e totalitário a serviço de um capitalismo onisciente e onipresente, pautado em redes, tessituras e nós (grandes cetros financeiros/especulativos, comerciais e produtivos) onde um “ninguém”, como assinala Kastoriadis (1987-1992), comanda. Esse, todavia é teleguiado, como nos albores do iluminismo, com a ajuda da razão e dos portadores da razão, na feitura de um novo ordenamento territorial completamente calcado no (de)humano e numa ordem erigida “apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos” forjadores de **liberdade** de julgar e escolher, porém necessitando de “força externa que compile a pessoa a fazer o bem ‘para sua própria salvação’, ‘para o seu próprio bem-estar’, ou ‘ em seu próprio interesse’” (BAMAN,1997). Mas, ao mirarmos a crise mundial capitalista, em especial a área europeia do Euro, atolada nas suas “dívidas soberanas” e sob ataque especulativo de toda sorte na rolagem de suas dívidas “internas”, evidencia-se uma força externa compiladora de pessoas para a debacle, para um mal-estar, indutora de um profundo desinteresse, em um nível sem precedente.

O totalitarismo é tão gritante que a força externa está prescindindo, inclusive, dos planejadores teleguiados por representantes políticos “democraticamente eleitos”, a exemplo do que se passou recentemente na Bélgica, com um período de mais de um ano sem presidente e, agora, na Itália, dirigida por tecnocrata (s), sob pressão da banca, para que enxuguem o “perdulário” Estado do “bem/mal-estar”. É a prova cabal da ascensão de dinheiro e da razão ao seu extremo. Como bem assinala Ana Samboal (LA GACETA, número 6996,17/11/2011), “hoy, afortunadamente las batallas son otras. Desde hace años, asistimos a la guerra de liderazgo entre Estados Unidos, la EU y a pujante China. Guerra por el poder incluso en el mismo seno de Europa. Alemania lleva la delantera, no hay más que ver por quién apuesta el mercado. Las armas: las divisas, los créditos, las deudas o los intercambios comerciales. Al mando, como en cualquier conflicto, los generales. No hay más que examinar al Gobierno de Mario Monti para confirmarlo. Para bien o para mal, que todo tiene sus pros y sus contras, los tecnocratas, que en

absoluto tienen por qué ser apolíticos – el nuevo primer ministro italiano no lo toman el mando”.

Nesse entorno, repetindo Bauman (1997), “as pessoas não são estimuladas ou desejosas de se lançar na busca de ideais morais e cultivar valores morais; os políticos depuseram as utopias”. Ou melhor, foram depositos pelo mercado-estado, restando ao Estado-mercado o seu poder policialesco e judicialista, que considera delito qualquer tipo de infração; não mais de um mínimo bem-estar social. Mas, não nos enganemos: esse mundo universalmente de aparência disforme na economia, na política, na cultura, etc. são, repetimos, uma forma regulada, intencional, com facetas fragmentadas e “disformes” por um capital que, como outrora, necessita dividir e camuflar para reinar. Sejam os conflitos no Afeganistão e no Iraque sob intervenção do Ocidente “democrático”, os conflitos localistas na Europa, localistas/econômicos/religiosos na África e os emergentes na América Latina e do Norte, ou mesmo os micros atritos nos espaços auto-segregados dos condomínios urbanos e de guetos, todos são frutos de relações de poder dissimétricas, desmascaradas pelas diversas escalas geográficas de normas como formas territoriais, intencionalmente perversas.

Daí Raffestin (1993) destacar que “as imagens territoriais revelam as relações de produção e, conseqüentemente, as relações de poder, e é decifrando-as que se chega à estrutura profunda. Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos [capazes de realizar um programa] que produzem o território. De fato, o Estado está sempre organizando o território nacional por intermédio de novos recortes, de novas implantações e de novas ligações. O mesmo se passa com as empresas ou outras organizações, para as quais o sistema precedente constitui um conjunto de fatores favoráveis e limitantes. O mesmo acontece com um indivíduo que constrói uma casa ou, mais modestamente ainda, para aquele que arruma um apartamento...Em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos atores sintagmáticos que produzem ‘territórios’. Essa produção de território se inscreve perfeitamente no campo de nossa problemática

relacional. Todos nós combinamos energia, que estruturamos em códigos em função de certos objetivos. Todos nós elaboramos estratégias de produção, que se chocam com outras estratégias em diversas relações de poder... todo período de crise, toda insurreição, todas revoluções se traduzem por modificações mais ou menos fortes nos sistemas de limites. Isso se torna a nova quadriculação, na qual se instaura, por bem ou por mal, uma nova territorialidade. Toda mudança de malha implica uma nova estrutura de poder”.

Eis o nosso grande desafio: as mudanças bruscas, velozes, físicas e humanas em todos os quadrantes de mundo perpassam verticalmente e horizontalmente atores sintagmáticos, fatores de sinais, signos transformados em códigos econômicos, jurídicos que produzem território: empresas nacionais e globais, o Estado-nação e os indivíduos. Todos combinam energia em códigos em função de objetivos estratégicos/produtivos que se chocam, dadas as relações dissimétricas de poder dos grandes agentes envolvidos. Assim, como já ressaltamos em outros trabalhos, vivemos uma globalização negativa que releva a mão de obra ciência, como trabalho trunfo de poder e relega os “desqualificados” como forças sombrias, venenosas e cancerígenas a viverem à margem social e territorial dos espaços geográficos. Reforçando nossa assertiva, o Poeta José Manuel Caballero Bonald, em entrevista ao jornalista Ruan Cruz (El País, 19/10/2011), assinala a sua perplexidade diante do poderio econômico em manipular os seres e as coisas, ou, geograficamente falando: “o espaço como território usado” (SANTOS, 1996), quando fala que *“estamos asistiendo a un desplazamiento de lo que se entiende por política. El Politikos de los griegos, o sea, el ciudadano, está entrando en una zona de desconcierto, una vez que la política ha sido substituida por la economía. Es el fin de las ideologías, se ha borrado la ideología de los partidos, los gobernantes están siendo sustituidos por tecnócratas, ha ocurrido en Grecia, ha ocurrido en Italia y va a ocurrir en muchos otros países: Los políticos de lo único que hablan ya es de economía, de la crisis de la deuda, de la prima de riesgo, de los recortes, de los eurobonos. ¿Qué sé yo?, de todos esses debarajustes que*

provocaran hace 30 años más Thatcher e el señor Reagan, ese capitalismo desaforado que ha traído como consecuencia unos desequilibrios escandalosos". Há, segundo ele, uma guerra sem canhões, como já assinalara o escritor Emilio Lledó (in RUAN CRUZ, 2011), *"una especie de dominio absoluto de la oligarquía financiera en el mundo. El nuevo orden mundial del que se hablaba antes va a consistir realmente en una nueva era del capitalismo. Y en una era sobradamente peligrosa, porque nadie duda ya de que los grandes núcleos de poder económico son los que dominan el mundo y van a dominarlo cada vez más. El ciudadano como tal, en sentido clásico, ya no va a existir subordinados a ese capitalismo"*. Essas falas enriquecem o teor das propaladas pela jornalista Ana Samboal. Vivemos, estamos aprisionados, quase de maneira totalitária, a uma ferrenha regulação normativa de um capitalismo parasitário que cria fissuras sociais, hierarquias socialmente gritantes, exclusões e fragmentações sócio-territoriais visíveis e vivíveis, fato que nos leva a questionar as assertivas Baumanianas de que nos resta a assimilar tal entorno como telos, destino acabado, já que sabemos "agora que vamos enfrentar para sempre dilemas morais sem soluções boas sem nenhuma ambiguidade (ou seja, universalmente acordadas e incontestadas), e que nunca vamos ter certeza onde se podem encontrar essas soluções; nem sequer se seria bom encontrá-las" Bauman, 1997). Esse parece ser o beco sem saída da modernidade, ou os muitos becos de saída da pós-modernidade? O desafio não está em encontrá-los, muito embora haja incertezas?

5.3 Da ética Hardware à Software

Reforçando a nossa proposição de que a pós-modernidade mudou a ética pela estética, porém, dialeticamente, a estética como forma territorial é, também, ética, Arnaldo Jabor em um artigo no Jornal do Comércio (Recife, 11/09/2011, Caderno C), provoca-nos com a seguinte assertiva: para Marx "o capital não cria apenas objetos para os 'sujeitos' consumirem, mas cria também 'sujeitos' para os objetos de consumo". E, neste mundo de objetos inteligentes,

informados e informantes, nunca na história os sujeitos foram e são formatados pelos mesmos de maneira intencional. Resgatando Raffestin (1993), “a territorialidade (a dinâmica espacial de sujeitos e objetos) reflete, com muita segurança, o poder que se dá ao consumo por intermédio dos seus ‘produtos’ [concretos e abstratos]”.

Daí ressaltarmos, mais uma vez, as formas como normas imbuídas de “ética”. Arnaldo Jabor, no citado artigo, fazendo uma apologia à ética/estética pós-moderna, a propósito da morte de Steve Jobs, alude ao Prof. Neal Garbler, quando este afirma: “não acreditamos mais em ‘grandes ideias’ como antes. Não temos mais celebridades culturais que sejam pensadores, gente como Reinhold Niebuhr, Daniel Bell, Betty Friedan, Carl Sagan e Stephen Jay Gould, só para mencionar alguns, mesmo menores. As ideias em si mesmas já ficavam famosas, como o ‘fim da ideologia’, ‘o meio é a mensagem’, ‘a mística feminina’, ‘a teoria do *Big Bang*’, ou ‘o fim da história’. Vivemos em um mundo pós-ideias, um mundo onde grandes ideias iluministas que não sejam imediatamente ‘monetizadas’ são cada vez mais raras. Marx mostrou a relação entre os meios de produção e nossos sistemas políticos, Freud revelou-nos o inconsciente, Einstein reescreveu a física. Procurávamos não apenas apreender o mundo, mas compreendê-lo. É claro, especialmente na América, que vivemos numa época pós-iluminista na qual racionalidade, evidência, argumentos lógicos e debate perderam a batalha para superstição, fé, opinião e ortodoxia. Hoje o que o futuro nos aponta é mais e mais informação. Saberemos tudo, mas não haverá ninguém pensando nisso” (JABOR, 2011).

Esse mundo pós-moderno, retomando Bauman (1997), casa-se com a ideia de uma “moralidade minimalista” liberta de “opressivos deveres infinitos, mandamentos e obrigações absolutas” da era moderna; um minimalismo de uma ética pautada em uma moralidade lastreada no individualismo não adulterado, ávido por uma vida sempre boa materialmente, somente limitada pela “exigência de tolerância”. Todavia, essa tolerância, quando casada com individualismo “autocelebrativo” e sem escrúpulo (já mencionamos o mundo do sinóptico coreano e alhures), tende a redundar na indiferença. Uma época, enfim,

de uma vida social desprovida de “preocupações morais”, na qual o “puro é” não se embasa mais por “qualquer deve”, onde há um divórcio entre obrigação e direito no “intercurso social”. Mas será que não há ninguém pensando e vivendo esse entorno geográfico, seja pró, contra ou mesmo indiferente?

O próprio Arnaldo Jabor (2011), de maneira ufanista, ao tratar dos feitos técnicos-científicos e informacionais de Steve Jobs, acrescenta que o mesmo “restaurou a ideia de ‘sujeito’ para nós, ‘objetos’ de uma marcha insensata de incompreensões.” De certa forma, ele nos devolveu uma utopia, sim, através da visão de uma tecno-ciência dominável, fácil, brincalhona. Como queriam os arquitetos do século 20, forma e função foram palavras idênticas na cabeça de Jobs, que claramente não era um ‘pós-moderno’, mas um modernista renascido. Ele provou que, na mutação digital, instrumentos podem ser ideias concretas, impregnadas nos aparelhos, conteúdos, na forma. Chips são conceitos. E é verdade, pois estão mudando o mundo até politicamente, como nas manifestações por democracia, como vemos no mundo árabe e nas recentes marchas nos EUA, onde há um (ainda leve) ‘revival’ dos movimentos dos anos 60...Os instrumentos-ideia da web já nos alertam para a decadente política tradicional, excludente, autocentrada, que está sendo desmoralizada no mundo todo. Há uma busca de transparência e de luta acima dos partidos...a ideologia que se desenha no ar é a de uma informação democratizada. Muitas revoluções derivam para o totalitarismo, mas o que Jobs fez é uma mutação sem rumo, misteriosa como a vida, sempre se reinventando. O século 21 começou com decepções e tragédias. O futuro era negro. Pode até continuar assim, mas Jobs foi um dos que nos fizeram acreditar que não seremos mais robôs sem alma ou desejo, mas que podemos agir no mundo, que o humano se revigora, se ‘vira’, renasce para além das ‘distopias’ que os metafísicos predizem para nos amedrontar ... Meu filho tem um iPod do tamanho de um relógio de pulso, que custou cem dólares e que armazena 10 mil músicas e não está nem um pouco preocupado com o futuro terrível, nem tem medo de ser ‘fetichizado’ como mercadoria.

Quem tem medo do futuro são os coroaos como eu (ele) ou tristes ‘hegelianos’ sem assunto”.

As assertivas acima aludidas se traduzem como uma verdadeira ode ao mundo pós-moderno com seu discurso de uma ética substituída meramente pela estética, na qual os objetos, os instrumentos “podem ser/ter ideias concretas” facilmente manipuláveis e domináveis, simulacros, fugazes, instantâneos. Em um outro artigo, no qual referenciávamos também Arnaldo Jabor, destacávamos a virtude do ser humano com o seu inesgotável potencial de criar mundos, especificamente através da manipulação racional matematicista, incluindo o mundo técnico-científico-informacional sem limites. Todavia, com a ressalva de que esse mundo não é o mundo geográfico na sua totalidade, mas um elemento acrescido ao espaço; uma geografia concreta e os seus objetos codificados e decodificados em números, tabelas, imagens, sons, etc., tornada real ou simulacro, de acordo com as demandas dos atores sociais hegemônicos ou não.

Nesse sentido, tem razão Jabor ao afirmar que forma e função são idênticas e que E. Jobs é um modernista renascido (será?). Milton Santos, em inúmeras obras, outrora já falava em forma/conteúdo, visto que toda forma geográfica é uma empiricização histórica, ou a história se fazendo espaço. Daí ele falar numa “universalização empírica” (1996), através da crescente imposição do meio técnico-científico informacional. Mas, alertava que esse novo mundo libertador (um velho hegeliano?) Somente existia como potência, não como ato, dadas as tremendas discrepâncias sócio-espaciais.

Quando nos deparamos com o mundo real dos sem trabalho, dos sem-terra, dos sem teto, dos desempregados estruturais, dos jovens sem perspectiva em virtude, em certa medida, da revolução do “Chip”, vislumbramos que chips não são conceitos, mas uma mediação técnica/científica racional e intencionalmente elaborada para que, através da mutação digital, instrumentos possam ser/ter ideias concretas, impregnadas nos aparelhos, conteúdos matemáticos/científicos, na forma. Nesse sentido, não podemos, historicamente, considerar o meio como fim, mas uma estrutura no contexto de

um processo histórico imbuído, sim, de ideologia. Informação como ato de se dar uma forma, seja concreta ou abstrata, é um signo, um sinal, símbolo que carrega valores morais e éticos que somente o ser social pode instituir; nunca os objetos em si. Daí, como nos frisa Santos (1996), a indissociabilidade de sistemas de objetos e ações sociais. As colocações de A. Jabor são instigantes na medida em podemos inferir o quanto a “verdadeira ideologia” no mundo “pós-ideias” (verdadeira fábula) está renegando o seu conteúdo histórico classista (está provado que em todos os países do mundo a concentração de renda é crescente e as disparidades sociais mais gritantes – que digam as situações sócio-territoriais, hoje, da Grécia, Espanha, Portugal, Irlanda, Itália, sem falar dos EUA, Brasil, etc.) e que o mero acesso “democrático” à informação, também ideologicamente manipulável. E, Sabato (1993), nos idos dos anos 40 e 50 do século passado, já nos alertava para o advento e opressão da sociedade instrumental, mecanicista e informacional, advogando que seríamos peça de uma grande engrenagem totalitária e totalizadora monitorada por corporações e grandes Estados. Todavia, A. Jabor (2011) acredita que com o advento das novas tecnologias “não seremos mais robôs sem alma ou desejo, mas que podemos agir no mundo, que o humano se revigora, se ‘vira’, renasce para além das ‘distopias’ que os metafísicos predizem para nos amedrontar”, muito embora a gravíssima crise econômica que se abate há quase meia década na maior parte do mundo capitalista “parasitário” e os milhares de “vidas desperdiçadas”.

Daí a importância de tentarmos demonstrar a estética também como ética; seja a estética dos instrumentos portadores de ideias: uma ética do “vazio”; seja a estética das suas consequências sociais, territorialmente fragmentárias e excludentes; uma ética pós-moderna “do mal”. Retomando mais uma vez Bauman (1997), não podemos aceitar “que o que os homens fazem não é nada mais do que o que eles pensam que estão fazendo ou como narram o que fizeram”; os homens não são apenas subjetividades; pássaros que constroem os seus ninhos, ou aranhas que tecem suas teias numa eterna reprodução mecânica, mas seres encaixados numa objetividade

histórica que pensam e narram, de maneira alienada ou não, as suas “circunstâncias”, os seus entornos históricos.

Poderíamos relevar, também, uma outra maneira de encarar uma narrativa “da boa pós-modernidade” de uma ética como estética, todavia se desviando do mundo técnico, científico e informacional. Nesta linha, poderíamos encaixar Bauman, Sanchez Rubio, D. Innyreraty etc. S. Rubio (2011, p.7), fazendo alusão a uma fala de um militante do MST (Movimento dos Sem Terra-Brasil), na qual se pode inferir a busca de um outro parâmetro de produção e de vida que não o do modelo globalista, assevera: *“de esta manera mostraba algo fundamental en la idea de derechos humanos: la capacidad individual y colectiva de dotar de carácter y de otorgar sentido a las propias producciones, en función del tiempo, los ritmos y los significados de cada uno, en entornos que nunca se controlan en su totalidad”*. E na busca de entendimento desse novo fenômeno, ou fenômenos, advoga reflexões profundas no imaginário jurídico moderno, propugnando cambios epistemológicos, axiológicos e culturais, e apontando quatro caminhos: *“1 - asumir un pensamiento complejo, relacional e interdisciplinario; 2 - adoptar una racionalidad y una ética de la vida y de lo vivo (entendida como una ética reproductiva y de resistencia que sea sensible al sufrimiento humano y com conciencia ambiental); 3- utilizar un paradigma pluralista del Derecho; y 4 – incorporar la pluralidad e la interculturalidad del mundo a los estudios jurídicos. Finalmente, se ofrece una concepción intercultural y pluriversal del fenómeno jurídico que debe confrontar un paradigma excesivamente simplista”* (idem, p.14).

Privilegiando a natureza humana na sua plenitude, o referido autor advoga uma contra-racionalidade plural do fenômeno jurídico e não somente aquele imposto pelos novos e velhos iluminados que ainda se atinam ao lado animalesco, sensível, emotivo do homem, como feras a serem domadas, ou seja, Rubio advoga incorporar um mundo plural, um universo (uno e diverso) no qual a razão normativa global pseudo-universalista não sufoque uma ética da vida e do vivo encravada nos lugares plurais. Lewis Munford, em seu clássico livro “A

Cidade na História”, advoga o Direito como a ciência do previsível, imerso na imprevisibilidade da história.

Ortega y Gasset (2002, p.108), de maneira irônica, assevera: “trâmites, normas, cortesias, usos intermediários, justiça, razão! Para que serve inventar tudo isso, criar tanta complicação? Tudo isso se resume na palavra ‘civilização’ que através de ideias de **civis**, cidadão, mostra sua própria origem. Com tudo isso procura-se tornar possível a cidade, a comunidade, a convivência. Somos incivis e bárbaros na medida em que não contamos com os demais. A Barbárie é a tendência a dissolução. E, assim, todas as épocas bárbaras foram tempos de desregramento humano, onde pulularam os pequenos grupos separados e hostis”.

Seguramente a nossa barbárie hoje se fixa, em parte, na falta de incorporação da pluralidade e interculturalidade do mundo nos estudos jurídicos, bem como na carência de uma concepção intercultural plural do fenômeno jurídico que deva combater um paradigma demasiado simplista, homogeneizante, “universalista”, “moderno”, que regula e sufoca outras espacialidades e temporalidades. Afinal, queiramos ou não, na horizontalidade territorial do mundo e sob o manto do relógio maquínico capitalista, existem **lócus** com saberes e fazeres teleguiados, como assevera Ortega y Gasset (2002), ainda pelo “tempo cósmico”; o tempo natural. Não vivemos somente numa “aldeia global”, como propugnou Herbert Marshal McLuhan, nos idos dos anos 60 do século XX, monitorada pelos nós (por exemplo: megalópoles), redes (todos os tipos de espaços de fluxos visíveis e invisíveis) e tessituras (funcionalidade de nós e redes) do(s) capital(is) produtivo e financeiro teleguiados pelo ship, pela virtualidade, mas, também, em um globo de muitas aldeias, tanto as “originais” (no Brasil ainda há dezenas de povos na Amazônia que nunca contataram com a cultura Ocidental), quanto as criadas pelo mundo moderno ou pós-moderno. Enfim, há que “adoptar una racionalidad y una ética de la vida y de lo vivo (entendida como uma ética reproductiva y de resistencia que sea sensible al sufrimiento humano y com conciencia ambiental” (RUBIO, 2011) e não somente a da razão instrumental.

Numa vertente mais política da “boa pós-modernidade”, destacamos Daniel Innerarity (2006, p.75-80). Segundo ele, “os políticos fazem mal o que ninguém faz melhor que eles. O problema é conseguir que o façam menos mal ou que, simplesmente, façam qualquer coisa; é mudá-los, eleger outros, mas nunca substituí-los por um povo que à força de inquéritos ou de consultas nos poderia lançar definitivamente numa época sem mediações políticas...o povo é tanto o sujeito central como o grande ausente da política – aquele que Pierre Rosanvallon designou, até, por *introuvable* (1989), que ninguém pode possuir nem encarnar plenamente, que por meio das eleições adquire uma forma tão concreta como evanescente, que nunca está pronto de todo e ao dispor de todos, que só pode ser definido mediante uma representação múltipla...Os liberais do XIX apoiavam-se nesta relativização sociológica para limitar a soberania do povo, mas o que a consequência democrática do reconhecimento da complexidade do povo exige é que seus modelos de expressão se multipliquem, que nenhum deles se totalize. Precisamente por isso é tão conveniente a pluralização das temporalidades da democracia, de modo que o espaço público seja o lugar onde se articulam os diversos tempos sociais: o tempo vigilante da memória, o tempo longo das constituições, o tempo variável das instituições, o tempo breve da opinião. A vida política é feita do enriquecimento e da colisão dessas temporalidades. A divisão dos poderes, em sentido amplo, também se manifesta na diversidade dos cenários temporais. As sociedades não se devem deixar dominar por um só critério. A democracia degradar-se-ia se sacrificássemos esta diversidade no altar único de um calendário, fosse ele o ritmo frenético da opinião pública com as suas pulsações instantâneas, a preguiça da tradição que os conservadores defendem ou a celebração revolucionária das mudanças constituintes...o grande desafio do mundo atual consiste em como articular a convivência em sociedades profundamente plurais evitando ao mesmo tempo o modelo comunitarista e o modelo da privatização das identidades”.

Profunda assertiva, pois no mundo do “pós-ideias”, propugnado pela ética “pós-moderna negativa”, a política e os

políticos são desnecessários, já que não existem mais utopias e idealismos, labutas democráticas pela construção de um verdadeiro espaço público. O que hoje se demanda são apenas, golpismos, pragmatismos de tecnocratas estatais e privados que embasem o bom funcionamento das contas públicas e privadas para o mercado. A. Jabor, como já aludido, chega a afirmar que os instrumentos-ideia da web nos indicam uma política decadente, “tradicional, excludente, autocentrada”, com tendência desmoralizante em todo o mundo. Ora, como nos afirma G Bachelard (1993), “espaço é tempo comprimido” e as diversas escalas políticas/territoriais do mundo estão longe de uma privatização das identidades através dos “instrumentos-ideia”.

Nesse sentido, o resgate e a firmeza das mediações políticas e dos políticos se fazem necessárias nas suas inúmeras complexidades, para não cairmos em modelos comunitaristas absolutos ou em identidades privatistas. Por isso, repetimos, “é tão conveniente a pluralização das temporalidades da democracia, de modo que o espaço público seja o lugar onde se articulam os diversos tempos sociais: o tempo vigilante da memória, o tempo longo das constituições, o tempo variável das instituições, o tempo breve da opinião. A vida política é feita do enriquecimento e da colisão dessas temporalidades” (INNERARITY, 2006) e não somente o tempo breve da opinião manipulada pelo marketing político para a eleição de grupos partidários globalistas ou localistas xenófobos. O filósofo Cornelius Castoriadis (1987-1992) já advogava a volta da política para o cerne dos processos sociais, assim como na Grécia clássica, pois só ela pode articular os diversos tempos sociais e a pluralização da democracia, enfim, resgatar o espaço público e participação cidadã. Para ele, a economia deve ser posta no seu devido lugar: um **oikos** a serviço da **ágora**.

Já o filósofo/sociólogo Z. Bauman (1997), numa linguagem complexa, relewa, digamos, uma crítica pós-moderna “de modernas ambições”, resgatando o eu, o ser como partícipe ativo nos câmbios do mundo presente. De início, o referido autor (1997, pp.15-21), aludindo às limitações da modernidade, frisa “que o código ético a toda prova – universal e fundado

inabalavelmente – nunca vai ser encontrado...que uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e ‘objetivamente fundamentada’, constitui impossibilidade prática; talvez também um **oximorom**, uma contradição nos termos”.

Sendo assim, sugere algumas marcas da condição moral surgidas “desde a perspectiva moderna”: por exemplo: a) “os humanos são moralmente ambivalentes: a ambivalência reside no coração da ‘primeira cena’ da humana face a face. Todos os subsequentes arranjos sociais – instituições amparadas pelo poder, assim como as regras e os deveres racionalmente articulados e ponderados – desenvolvem essa ambivalência como seu material de construção, dando o melhor de si para purifica-lo de seu pecado original de ser ambivalente”; b) fenômenos morais “são intrinsecamente ‘não racionais’...muda os problemas morais do campo da autonomia moral para o campo de heteronomia amparada pelo poder. Substitui o conhecimento, que se pode aprender, das regras, pelo eu moral constituído pela responsabilidade”: c) “a moralidade é incuravelmente aporética...a maior parte das escolhas morais são feitas entre impulsos contraditórios. O eu moral move-se, sente e age em contexto de ambivalência e é acometido pela incerteza...a incerteza acompanhará necessariamente para sempre a condição do eu moral...Pode-se, com certeza, reconhecer o eu moral por sua incerteza se tudo o que devia ser feito foi feito”; d) “a moralidade não é universal”, mas para o autor referido, em um sentido diferente, opõe-se a uma “versão concreta do universalismo moral, que na época moderna serviu apenas como declaração mal disfarçada da intenção de embarcar **Gleichschaltung**, numa árdua campanha para amaciar as diferenças e, sobretudo, para eliminar todas as fontes ‘selvagens’ - autônomos, desregrados e incontrolados – de juízo moral”. Assim, ele propugna o reconhecimento da diversidade presente de crenças morais e, assim, “não podem tomar outra forma senão a de propor regras éticas heterônimas, forçadas desde fora, no lugar da responsabilidade autônoma do eu moral (o que significa nada menos que a incapacitação, e mesmo a destruição, do eu moral. Assim, seu efeito global não

é tanto a ‘universalização da moralidade’ como o silêncio do impulso moral e a canalização de capacidades morais para alvos socialmente planejados que podem incluir e incluem propósitos imorais”; e) “desde a perspectiva da ordem racional, destina-se a moralidade a permanecer irracional. Isso porque toda totalidade social se inclina à uniformidade e a procurar ação disciplinada e coordenada, a autonomia teimosa e elástica do eu moral constitui escândalo ...a administração social da moralidade constitui operação complexa e delicada que só pode precipitar mais ambivalência do que consegue eliminar”: f) “desde o impacto ambíguo dos esforços societários no campo da legislação ética, deve-se reter que a responsabilidade moral – sendo para o Outro antes de ser com o Outro – é a primeira realidade do eu, ponto de partida antes que produto da sociedade...sendo a ação moral acaracteristamente desinteressada – o elemento cedido é o auto-interesse; o que aqui é pressuposto é que ser” é significativo de “ser-para-o Outro antes que para si mesmo”. Isto se torna ‘contrário à natureza (iluminada) e que duas modalidades de ser estão em oposição”. g) “a unidade moral, ampla como a humanidade, é pensável, se é que o é, não como produto final de globalização do domínio de poderes políticos com pretensões éticas, mas como horizontes utópicos de desconstrução das pretensões do tipo de ‘sem nós’ o dilúvio de nações-estados, nações em busca de se tornarem estado, comunidades tradicionais e comunidades em busca de tradição, tribos e neotribos, assim como seus porta-vozes e profetas nomeados e automeados; como a remota (e sendo assim, utópica) perspectiva de emancipação do eu moral que emerge, sem ter tentado escapar da inerente e incurável ambivalência na qual aquela ambivalência, aquela responsabilidade o lança e que já é a sua sorte, ainda esperando para ser relançado ao seu destino.

As proposições Baumanianas são por demais pertinentes, mas na busca de aclarar as suas ideias nos embasamos em de D. Innerarity (1996), quando este afirma que “o tom moralizador de muitas filosofias, a sua aparência de **bienfaisant simplicité** é devido ao desconhecimento da problemática de outras relações com a realidade. A moral que

prega a **sola filosofia** é de uma facilidade inaudita que suscita o ridículo e, por vezes, a compaixão. Se a moral era algo que tendia a complicar a vida ou que procurava aceitar a complexidade, o filósofo moralizador converte-a na grande simplificadora.

Transformar os problemas morais numa coisa moral significa torná-los manipuláveis. Por isso não é estranho que quem não se entender com alguma coisa inicie uma fuga para a moral. A complexa cadeia de ligações causais torna-se assim abarcável. É traduzida para um esquema que corresponde a um terreno conhecido. O filósofo respira aliviado quando verifica que se livrou da angústia de penetrar numa ciência difícil, por isso advoga ser importante “não só ter filosofia, como também distância face a filosofia (isto é: curiosidade, paixão, deveres, pressa, fome...). Só é bom filósofo aquele que não é unicamente filósofo” (IDEM, 2006). E alega que essa distância é um “elemento mínimo do cepticismo que convém a qualquer filósofo”, entendendo cepticismo como uma “atitude a que pertence também um pouco de confiança na racionalidade das actividades que estão fora da filosofia e nas quais é possível aprender muito, nem que seja a relatividade da própria ocupação” (IDEM, 2006).

Das assertivas acima aludidas, podemos compreender, então, que o “código ético a toda prova”, universalmente inabalável, nunca vai ser encontrado, pois os humanos são, por natureza, ambivalentes. Portanto, não existe uma só filosofia simplificadora a serviço de um arranjo social específico, ainda mais enxergando o ser humano também dotado de curiosidade, paixão, deveres, fome, ou seja, o “eu moral” que sente, se move, em contexto de “ambivalência”; em uma circunstância também “selvagem”, emotiva, e passível de um “juízo moral” pautado na autonomia, desregramento, incontrol. Responsabilidade de eu moral, não como supressão do impulso moral, mas “autonomia teimosa e elástica” que fuja de uma totalidade social uniforme e disciplinada. Um ser para o outro antes de um ser com o outro; eu, ponto de partida, antes “que produto da sociedade”; um ser que possa afirmar o eu na *ágora* para os outros em prol de um *oikos* mais civilizado; um eu que peleie contra uma

“unidade moral” pré-estabelecida pelo domínio de poderes políticos, a exemplo de nações-estado, nações em busca de se tornarem estado, comunidades tradicionais e comunidades em busca de tradição, tribos e neotribos. Por fim, mesmo sendo uma perspectiva remota e, assim, utópica, Bauman (1997) advoga não posições heterónomas, mas uma “perspectiva do eu moral autónomo e a vindicação de sua responsabilidade moral” como base de uma ética menos impositiva, menos autoritária.

Nessa linha, e talvez de uma maneira premonitória, Ortega y Gasset, na primeira metade do século passado, já frisava: “convivência e sociedade são termos equivalentes. Sociedade é o que se produz automaticamente pelo simples fato da convivência. Espontânea e inexoravelmente origina costumes, usos, língua, direito, poder público. Um dos maiores erros do pensamento ‘moderno’, cujos efeitos ainda sentimos, foi confundir a sociedade com a associação, que é, aproximadamente, o contrário daquela. Uma sociedade não se constitui por acordos das vontades. Ao contrário, todo acordo de vontade pressupõe a existência de uma sociedade, de pessoas que convivem, e o acordo só pode consistir em definir uma outra forma dessa convivência, dessa sociedade preexistente...A idéia de sociedade como união contratual, portanto, jurídica, é a mais insensata tentativa já feita de se colocar o carro na frente dos bois. Porque o direito, a realidade ‘direito’ – não as ideias que o filósofo, o jurista ou o demagogo fazem dele é, se permitem a expressão barroca, secreção espontânea da sociedade e não pode ser outra. Querer que o direito reja as relações entre seres que não vivem previamente em efectiva sociedade parece-me e perdoe-me a insolência uma idéia bastante confusa e ridícula sobre o direito, porque uma das maiores infelicidades desta época é que, os povos do ocidente se encontraram munidos de instrumentos arcaicos e pobres de noções sobre o que é sociedade, colectividade, indivíduo, usos, lei, justiça, incongruência entre a perfeição de nossas ideias sobre os fenómenos físicos e o atraso escandaloso das ‘ciências morais’. O ministro, o professor, o físico ilustre e o novelista costumam ter dessas ideias conceitos dignos de um barbeiro suburbano.

Não é perfeitamente natural que seja o barbeiro suburbano quem dê o tom ao tempo?”

A supracitada assertiva condensa, em nosso entender, interpretações inestimáveis sobre os inúmeros dilemas do nosso tempo/espço, no que toca, em especial, a feitura de espaços cidadãos, moralmente éticos, que estamos tentando desanuviar ao longo desse texto, com o suporte de inúmeros autores. Vejamos: assim como outrora, uma das maiores infelicidades do período histórico atual é que, diante dos terríveis conflitos públicos e privados, os povos do ocidente (hoje com a globalização também de parcelas do oriente) se encontram munidos de instrumentos arcaicos e podres de noções sobre o que é sociedade, colectividade, indivíduo, usos, lei, justiça, revolução, etc. Hoje ainda mais pobres e podres, porque ideologicamente mais confusos.

No que toca à sociedade, se a mesma é convivência, atualmente os dois termos não parecem ser equivalentes. Se a sociedade é inexoravelmente convívio propulsor de costumes, usos, língua, direito, poder público, em preceitos civilizados, talvez estejamos vivenciando uma anti-sociedade, espacial e historicamente delimitada. Retomando Bauman (1997, 2001), o peso do capital globalizado tem desvirtuado todos esses parâmetros, pois a sociedade se traduz em associações, comunidades, como grupos pré-moldados, pois os acordos das vontades normativas das elites globais, em conluio com as nacionais, são acordos de união contratual em que, infelizmente, põe-se o carro (as vontades jurídicas/normativas) na frente dos bois (a sociedade); é a criação de uma sociedade como prótese, simulacro. Todavia, esse novo acordo de vontades entre elites e comunidades, pressupõe, lembra-nos Castoriadis (2002), a existência de uma sociedade fragmentária que, infelizmente, comunga com o egocentrismo. Falando sobre o aumento exacerbado do consumo e sua conseqüente degradação ambiental, ele acrescenta: “a tragédia da nossa época é que a humanidade Ocidental (também Oriental) está longe de se preocupar com elas” (IDEM, 2002). Essa comunhão plasma o fragmento; a comunidade como simulacro.

Como já delineado ao longo do texto, as supracitadas assertivas vêm nos embasar teoricamente a propósito do fenômeno (ou fenômenos) empírico que desejamos estudar com mais acuidade: os recortes territoriais, ou fragmentações socioespaciais ditados pelo Estado-nação brasileiro, Aldeia Indígena Pankararu, Reserva Biológica Serra Negra e o Parque Nacional Serra do Catimbau, todos situados no Estado de Pernambuco-BR, e o afloramento de conflitos sociais consequentes, os quais estamos denominando de **pós-modernos**.

Nos mesmos, permeiam questões culturais de identidade, tanto nacional como local, políticas/jurídicas, ou seja, as normas como formas, através de delimitações fronteiriças e de propriedade, econômicas, a exemplo da pequena produção agro-pecuária e da assistência financeira do Estado brasileiro. Enfim, vislumbramos compreender até que ponto podemos, nos referidos espaços, deslindar espaços “civilizados”, “espaços de vida”, “de afirmações dos eus para os outros”, e não apenas associações, escalas territoriais teleguiadas pelo externo, pelas “significações imaginárias e sociais” (CASTORIADIS, 2002)) do Estado-nação.

6. LUTAS SOCIOTERRITORIAIS E IDENTITÁRIAS NA RESERVA INDÍGENA PANKARARU (TACARATU/PETROLÂNDIA/JATOBÁ-PE/BR)

6.1 Economia, Nação, Identidade, Estado-Nação: bases conflitantes

Ao abordarmos os conflitos territoriais como fenômeno socioespacial, hoje, no Estado de Pernambuco, faz-se necessário uma pequena digressão histórica. Assim, seja no período Moderno ou Pós-Moderno, o capitalismo dilata o seu raio de ação na esfera territorial, pois não mais lhe cabia o restrito âmbito dos feudos europeus, nem as escalas limitantes dos Estados-nações posteriormente gestadas. Isso porque, de um lado, a fase moderna busca a homogeneidade nos padrões de consumo, o que significa homogeneidade nos tipos de renda,

de cultura, comportamentos, de espaço/tempo, de técnica, ciência e informação.

De outra parte, considerando a própria heterogeneidade do espaço, o capitalismo “pós-moderno” ambiciona o seu usufruto nos diferenciais de aspectos físicos, culturais, étnicos e econômicos, pois a extração da mais-valia absoluta e relativa, base do lucro a ser acumulado, dá-se, assim como no período moderno, tanto em cima do trabalho socialmente vivo, quanto no trabalho morto/vivo (a tecnociência), tendo como lastro os desníveis sociais (que são regionais e locais). Esse dilema nos faz lembrar Chauí (2000, p.11), ao se reportar ao Estado-Nação moderno como “*Semeiophoros*, palavra grega composta de duas outras, *semeion* (signo) e *phoros* (expor, carregar, trazer à frente), que podem tanto assinalar coisas abstratas, como concretas”.

Portanto, embora um “semióforo seja algo retirado do circuito da utilidade e esteja encarregado de simbolizar o invisível espacial e temporal e celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele também possui e propriedade daqueles que detém o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou de instituições que lhes permite dominar o social. Chefias religiosas ou igrejas, detentoras do saber sobre o sagrado, e chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, são os detentores iniciais dos semióforos” (*Idem*, p.12). É nesse contexto que “a entrada da mercadoria e do dinheiro como mercadoria universal pode acontecer sem destruir os semióforos e, mais do que isso, com a capacidade para fazer crescer a quantidade desses objetos espaciais. Ascensão e Queda do Semióforo da *Natio* e da Cidadania” (*Idem*, p.12).

Das supracitadas assertivas, vemos aqui um luminoso caminho para compreendermos, ainda melhor, o confuso *ménage à trois*, território, Estado e nação, e seus instrumentos pobres e arcaicos a respeito do que seja sociedade, coletividade, indivíduo, usos, lei, justiça, revolução etc. Reportando-se a Hobsbawn, Chauí (2000, p.17) destaca que o sistema liberal “conflitua com a presença do Estado Nacional, pois sua ideologia contempla a realidade sintetizada em duas referências

econômicas: uma unidade mínima, o indivíduo, e uma unidade máxima a empresa, de sorte que não parece haver necessidade de construir uma unidade superior a esta. Mas, paradoxalmente, a economia liberal prescindia da economia nacional, já que o Estado detinha (detém) o monopólio da moeda, das finanças públicas, das atividades fiscais, além de manter o controle do aparato de segurança, visando assegurar a propriedade privada e o aparato militar de repressão às classes populares”. Ainda para a supracitada autora, os “economistas liberais afirmavam por isso que a ‘riqueza das nações dependia de estarem elas sob governos regulares e que a fragmentação nacional, ou os Estados nacionais, era favorável à competitividade econômica e ao progresso”.

Esta fragmentação nacional dialética e contraditoriamente tinha que ser unificada por valores sociais que, como já esboçado, permitissem através dos semióforos, uma comunhão de unidade entre os indivíduos, afinal, nação, retomando Chauí (2000, pp.14-16), vem “do verbo latim *nascor* (nascer) e de um substantivo decorrente desse verbo, *natio*, significativo de um parto de animais ou ninhadas”, e que, “por extensão, passou a traduzir indivíduos nascidos num mesmo lugar e de uma mesma mãe. No final da antiguidade e início da Idade Média, a Igreja Romana assimila o latim como língua usual e utiliza o plural *nationes* (nações) para se referir aos pagãos e distingui-los do *populos Dei*, ‘o povo de Deus’. A partir de então a palavra povo passou a ser sinônimo de grupos de indivíduos organizados institucionalmente, que obedeciam a normas, regras e leis comuns, a palavra ‘nação’ significava apenas um grupo de descendência comum...Povo, portanto, era o conceito jurídico/político, enquanto nação era um conceito biológico. Todavia, anteriormente ao nascer histórico da nação e do Estado-nação como instâncias políticas, empregavam os termos povo e pátria, sendo esta última derivada do latim *pater* (pai), não no mero sentido de genitor, mas uma figura jurídica, definida pelo antigo direito romano. Pater é o senhor, o chefe, que tem a propriedade privada absoluta e incondicional da terra e de tudo o que nela existe. Neste prisma, o ‘pai’ é o dono do ‘patrimonium’, e o senhor, cuja vontade pessoal é lei, tendo o poder de vida e

morte sobre todos os que formam seu domínio (casa em latim se diz *domus*, e o poder do pai sobre a casa é *dominium*)”. Ainda segundo a citada autora, “patrimônio é o que pertence ao pai, patrício é o que possui um pai nobre e livre, e patriarcal é a sociedade estruturada segundo o poder do pai. Essas denominações traduzem a divisão de classe reinante em Roma, sendo os patrícios e seus representantes no senado os donos das terras e dos escravos e o povo traduzido nos homens livres e plebeus, representado no senado pela plebe, tendo no tribuno da plebe sua representação no senado. Os patrícios eram ‘os pais da pátria’, enquanto os plebeus eram os protegidos da pátria” (CHAUÍ, 2002, p. 16).

Por que mais essa digressão histórica? Porque, queiramos ou não, estamos e vivemos no seio de nações e povos regidos por Estados Nacionais, e aqueles que se vêem desprovidos dessas heranças, raízes, bases territoriais, tornam-se ainda mais exclusivos, fora dos processos sócio-históricos do tempo presente. Sim, a entrada da mercadoria e do dinheiro, hoje, como mediações em bases globais, lastreados por uma tecnociência global, fragilizou, mas não destruiu a tríade território, Estado e nação; ainda mais: reforçou e criou uma série de objetos que redimensionaram para mais e para menos os referidos semióforos, pois quem não se estabelece como cidadão consumidor, empreendedor individualista, de preferência com vinculação estreita no seio de um Estado-Nação, corre o sério risco de se tornar um pária sem pátria, enfim, sem nação, sem território, sem Estado, sem “pai” protetor. Vivemos o estratégico imbróglio territorial/geopolítico de uma união contratual e, portanto, jurídica, não como secreção espontânea da sociedade, mas de uma pequena parcela da mesma na qual o *pater*, o pai, dono do patrimônio produtivo/comercial/financeiro nacional, em certa medida, é representado pelos conglomerados globais difusos. A vontade desse pai “ninguém”, onisciente e onipresente é tornada lei, ou seja, ética, a ser executada pelas escalas nacionais com todos os seus semióforos traduzidos nos símbolos “modernos” ou não (bandeiras, hinos, linguagem, marketing etc.) representativos dos *natio*, *nationes*, *populus*, porém como fragmentos territoriais

frágeis, instáveis, tendo em vista que as várias paternidades (pátrias) assumem várias faces, pois já não querem ter responsabilidades de paternidade sólidas.

Como nos acrescenta Bauman (2011, p.40-41), com a pós-modernidade “a cronologia substitui a história, o ‘desenvolvimento’ toma o lugar do progresso, a contingência assume o lugar da lógica do progresso que nunca chegou a se realizar. Não foram os filósofos que não conseguiram colocar o ser contingente e sem fundamento sobre bases seguras; os equipamentos de construção é que foram arrancados de suas mãos. Mas não para serem dados a outros, menos merecedores e menos dignos de confiança, mas para se juntarem ao sonho da razão universal na lata de lixo das esperanças frustradas e das promessas não cumpridas... O advento da modernidade, confundido com um progresso na direção de uma racionalidade (universal) coordenada e/ou guiada, deu à luz uma multidão de racionalidades (locais/paroquiais) descoordenadas e autoguiadas que se transformou no principal obstáculo à ordem racional universal”. É nesse contexto que podemos situar os conflitos sociais nas terras indígenas Pankararu, Pernambuco, Brasil.

6.2 – Terra Indígena Pankararu e sobreposição de recortes territoriais no/do mundo

Os fenômenos conflituais no território em foco são singulares e não representam uma generalização para todos os territórios indígenas do país. No mais, se assemelham aos conflitos nos resquícios espaciais indígenas nordestinos. Para entendê-los melhor, temos que resgatar a imposição crescente do capital mercantil espanhol e português no território AMERICANO na aurora da MODERNIDADE. Como nos frisa Becker (2010, p.32), na “ausência de um direito internacional que regulasse a situação, coube a autoridade papal garantir o direito à posse. Os primeiros limites das grandes fronteiras foram, assim, as bulas papais e o tratado de Tordesilhas, assinado em 1494, resultado de uma longa série de bulas que tentavam conciliar os interesses das duas coroas”. Todavia, para

Santos (2011, p.43), o que se atribui por modernidade europeia, “de Descartes a Kant”, em realidade tratou-se de “uma segunda modernidade ibérica, a da Europa Central, que se alimentou da modernidade ibérica”, que não foi relevada com a devida importância, já que protagonizada por países (Portugal e Espanha) que logo entraram em decadência. “Uma das demonstrações mais dramáticas desta perda e da subalternização que ela acarretou foi a Conferência de Berlim sobre a partilha da África (1884-1885) e o ultimato inglês (1890) contra a pretensão portuguesa de manter sob sua jurisdição os vastos territórios da África Austral entre Angola e Moçambique” (IDEM, p.43). Enfim, com a imposição da segunda modernidade europeia, nos albores da Revolução Industrial, teleguiada, em especial, pela Inglaterra, vislumbra-se um novo sistema relacional de poder com a centralidade política na Europa Central e do Norte.

Doravante, podemos asseverar que as feitura territoriais (territorialidades) europeias, africanas e latino americanas se atrelam num sistema relacional de poder monitorado por “organizações que canalizam, bloqueiam, controlam, ou seja, domesticam as forças sociais. Elas ‘canalizam’, quer dizer que obrigam a tomada de linhas de função determinadas, quer se trate do espaço concreto, geográfico, quer do espaço abstrato, social; ‘bloqueiam’ significa que agem sobre as disjunções, para isolar e dominar; ‘controlam’, ou seja têm tudo ou procuram ter tudo sob seu olhar, criam um espaço de visibilidade no qual o poder vê sem ser visto...As organizações codificam, quadriculam, centralizam. Essa apropriação, pela organização, da existência sob todas as formas não é realizada sem destruição, sem desintegração. A organização só se implanta quebrando as resistências que freiam sua expansão...a organização apoia-se no espaço por meio do tempo. Mas a organização, também nessas condições, é criadora de relações dissimétricas sensíveis...as relações mantidas por (dois Estados), duas organizações econômicas, duas empresas, dois sistemas industriais só são econômicas pelo seu conteúdo; na realidade, são profundamente políticas na condição de choque ou de conflito entre dois poderes que engajam direta ou

indiretamente toda a sociedade ou parte dela... O Estado é um ator sintagmático (que realiza um programa) por excelência quando empreende uma reforma agrária, organiza o território, constrói uma rede rodoviária etc. A empresa é um ator sintagmático quando realiza um programa de produção. Isso significa que o ator sintagmático articula momentos diferentes da realização do seu programa pela integração de capacidades múltiplas e variadas. Esses atores sintagmáticos são, portanto, constituídos por atores-indivíduos que se integram ou são integrados num processo programado” (RAFFESTIN,1993, p.40)

E, nessa programação articulada pelo Estado e pelo Mercado, ou, hoje, pelo mercado/Estado, dos albores da ascensão do capital mercantil até a organização do território pelo moderno Estado, destacam-se estratégias de canalizações, bloqueios e controles, ou seja, de refazimento territorial, esquadrinhamento do espaço, através de relações sociais dissimétricas. Todavia com o preço de destruições e desintegrações de culturas e identidades locais. É nessa circunstância que afloram as incongruências do capitalismo *wetwere*, *hardwere* e *softwere* e o fosso cada vez maior entre os indivíduos e comunidades. Bauman (2001, p118), retomando Claude Lévy-Strauss, assevera que a “estratégia da lógica do consumo mercadológico embasa-se, dialeticamente, na manipulação de duas culturas: uma antropômica e outra antropofágica”.

A primeira consiste em vomitar, cuspir e expulsar os alheios incuravelmente estranhos; proibir qualquer tipo de interação social, contato, do físico ao dialógico; essa estratégia êmica é bem representada pelo encarceramento, assassinato e deportação. Para o supracitado autor (Idem, p.118), as “formas elevadas, ‘refinadas’ (modernizadas) da estratégia ‘êmica’ são a separação espacial, os guetos urbanos, o acesso seletivo a espaços e o impedimento coletivo ao seu uso”. Já no que toca a segunda, a mesma traduz-se “numa ‘desalienação’ das substâncias alheias e que consiste em devorar culturas estranhas à dominante, através de cruzadas culturais e outros mecanismos de força, tendo em vista afugentar preconceitos e

superstições de costumes locais”. Para o supracitado autor, se a primeira estratégia “visava ao exílio e ou ao aniquilamento dos ‘outros’, a segunda visava à suspensão ou aniquilamento da sua alteridade”. Ora, como asseverava os ideólogos do Estado Moderno, do capitalismo, ou seja, do Estado de Direito, seu novo código de ética, tornado lei, devia lastrear-se, repetimos, na “natureza do homem”, mas não em homens e mulheres empíricos dotados de emoção e razão, pois, repetindo, como afirmava d’Alembert (apud Bauman, p.34), “a vida seria vil, embrutecida e rude”, ou seja, “ignara e estúpida...incapaz de ação forte e generosa”. Por ser ignara, sem razão, cruel e dotada de selvagens paixões, “les philosophes” despendiam pouco apreço para homens e mulheres empíricos, porém era um grande problema que demandava solução, haja visto que era na “natureza desses homens e mulheres que buscavam encontrar o código ético que, por sua vez, devia legitimar o papel dos iluministas legisladores éticos e guardiães morais” (BAUMAN,1997p.34) do Estado moderno.

Vislumbrando o espaço/tempo histórico do capitalismo, do capital mercantil ao técnico-científico-informacional (SANTOS, 1996), inferimos o quanto essa ética foi uma “fábula” pragmaticamente implementada, do Oriente ao Ocidente pelos Estados nacionais nascentes na Europa. Isso porque, enquanto os países gestores dessa nova ideologia se digladiavam em guerras cruéis e desumanas no continente europeu e alhures, impunham-se, no continente americano, a pretensa homogeneidade do ideário universalizador e homogeneizador do Estado de Direito capitalista moderno “civilizatório” e embusteiro; o Estado da lei como comportamento moral supremo, pois se os europeus detinham instintos animais, mesmo sob o peso da cruz, os ameríndios eram animais selvagens em puro estado, já que nunca haviam absorvido a fé cristã. Astecas, Maias, Incas (na América “Espanhola”) e civilizações indígenas mais ou menos sedentárias e nômades, no Brasil, como os Tupinambás, tupiniquins, guaranis etc., sofreram, sem piedade, tanto o processo antropofágico como antropeômico, em especial as duas primeiras etnias, dizimadas por completo. Lembrando-nos da Exposição “Brasil 500 anos”, o

único resquício dos Tupinambás no Nordeste é um cocar de penas de papagaio, hoje exposto em um museu da Dinamarca. Triste resumo material para um espaço de vida societal não-mercantil e cheio de vida. Todavia, outros grupos indígenas resistiram e permaneceram, incluindo os Pankararus, no novo contexto do Estado Nacional como organização de poder e de esquadramento.

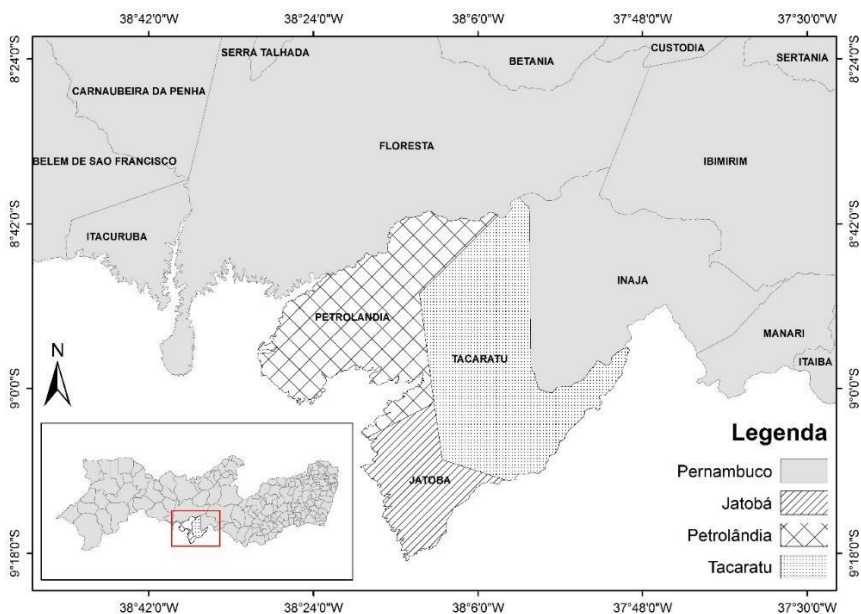
6.3 - Escala Nacional e fragmentação territorial

Observando a Figura 04, podemos inferir o poder da organização do Estado-Nação brasileiro, em especial na sua forma “moderna”, quando é demarcada a escala nacional, como primeira organização, e outras, como os Estados e municípios tradutores de subescalas à sua dinâmica, e comparativos de Estados Federados.

No caso brasileiro, ressaltamos que a federação compõe-se de entidades territoriais relativamente autônomas e dotadas de governos próprios; governos estaduais e municipais, muito embora submetidos ao poder central, federal. Não devemos esquecer que o federalismo origina-se do latim “foedus”, “foedera”, isto é, “aliança”, “parte”, “contrato”. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Federa%C3%A7%C3%A3o>).

Muito embora o seu poder de junção, o federalismo não está imune aos conflitos jurídicos e políticos “pela coexistência de muitas esferas autônomas cujos limites nem sempre podem ser claramente delimitados”. Destacamos que o Brasil constitui-se territorialmente de 27 unidades federadas, sendo 26 Estados e um Distrito federal e 5.565 municípios. O termo município, assim como federação, tem origem latina, e vem de *municipium*, pretérita denominação romana de concelho; uma divisão territorial e administrativa; ou melhor, “é um território dotado de personalidade jurídica e uma certa autonomia administrativa constituído por certos órgãos políticos” (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Munic%C3%ADpio>).

Figura 4 - Localização dos municípios pesquisados (Petrolândia, Tacaratu e Jatobá)



Fonte: Adaptado de ZAPE

É neste esquadramento, divisão, classificação, que se enquadra no Estado de Pernambuco o Município de Tacaratu e o território indígena Pankararu. Afinal, como já aludido, hoje, a elite oligárquica agrária/industrial e financeira, no Brasil, impõe-se devorando a perspectiva de criação de um identidade nacional “plena”, de um espírito de nação segura sobre o seu passado, certa sobre o seu presente e convicta sobre o seu futuro. E resolutamente faz isso com receio de ser devorado por um território muito além do que a soma de suas partes, ou seja, uno e diverso, porém denso em economia, história, política e culturas, enfim, em cidadania. Nesta incerteza se estabelece, no Brasil, um poder de estado e poderes paralelos que definem, classificam, segregam, separam, seleccionam agregados de tradições, dialectos, leis “consuetudinárias” e modos de vida locais, remodelando territórios com vistas ao estabelecimento de “unidades e coesão da comunidade nacional”.

Distritos são transformados em municípios, territórios em Estados e regiões são delimitadas, parques, reservas biológicas

e indígenas são traçadas, assim como espaços de proteção ambiental. Todos esses recortes são, hoje, definidos e classificados (Sul, Sudeste, Centro Oeste, centrais, periféricos, industrializados, agrícolas, semi-áridos, de proteção etc.) no âmbito de estratégias desenvolvimentistas na alçada de um “frágil” Estado planejador, investidor e regulador; de um capitalismo “nacional” globalizado que fomenta a guerra fiscal/localista para os seus investimentos e modos de vida locais, como pequenas unidades de coesão social, que modelam territórios embasados em tradições, a exemplo de “velhas e novas” oligarquias que demandam a criação de novas municipalidades, ou mesmo Estados federados (a divisão do Estado de Goiás em Goiás e Tocantins, do Estado de Mato Grosso em Mato Grosso e Mato grosso do Sul, e o mais recente plebiscito sobre a divisão do Estado do Pará em Carajás, Pará e Araguaia, felizmente rechaçado pela maioria da população do Pará, são bons exemplos), como forma de se manterem no poder.

Ao mesmo tempo, através da mobilização de consciências nativistas, seja por movimentos “comunitários” autênticos, aparelhos ideológicos do Estado, de ONGS, ou pressões institucionais externas, grupos indígenas e quilombolas têm reivindicado e, em certa medida, conseguido a delimitação dos seus territórios, assim como a demarcação de áreas de preservação ambiental.

6.4 – Territórios Indígenas no Brasil e os Pankararus

Com uma extensão territorial da ordem de 8.511.965 km quadrados, o Brasil possui 670 áreas indígenas, ocupando uma área dimensionada de 1.125.469 km quadrados, isto é, 13,2% do espaço NACIONAL. Vale a ressalva de que 98,61% dessas terras se concentram na amazônia legal brasileira, representando 21,67% do território amazônico. Apenas 1,39% restante se espalha pelas regiões Sudeste, Sul, Nordeste e Estado do Mato Grosso do Sul. “Essa situação de flagrante contraste pode ser explicada pelo fato de a colonização ter sido iniciada pelo litoral, o que levou a embates diretos contra as

populações indígenas que aí viviam, causando enorme depopulação e desocupação das terras, que hoje estão em mãos da propriedade privada. Aos índios restaram terras diminutas, conquistadas a duras penas. Por exemplo, em São Paulo, a terra Guarani Aldeia Jaraguá tem apenas dois hectares de extensão, o que impossibilita que vivam da terra” (<http://pib.socioambiental.org/pt/c/terrasindigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao-das-tis>).

Inegavelmente, parece-nos que os Pankararus tiveram melhor “sorte” e buscam legitimamente ampliar o seu território em mais de 6.000 ha, conforme ditames históricos. Situados no sertão pernambucano, e de maneira antropogênica e antropofágica, sua demarcação homologada é da ordem de “8.100ha, datada de 1940 e identificados 6.194ha, totalizando 14.294ha. Os Pankararus, segundo estudo elaborado pelo NEPE/UFPE (<http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>), são membros de um grande grupo indígena situado no sertão, denominado Tapuia.

Segundo dados históricos, firmaram-se em oposição aos Tupis, moradores da região costeira e o grupo Jê, situado a oeste. Segundo o estudo supracitado, é um grupo pouco estudado etnograficamente e linguisticamente, apenas se evidenciando que “foram expulsos do litoral pela expansão no sentido Norte/Sul dos Tupis e, encontrando resistência para o avanço à Oeste, pela presença do grupo Jê”, fato indutor da fixação no espaço geográfico do submédio São Francisco. Sua assimilação “antropoêmica e antropofágica” com os colonos portugueses deu-se através da ação de missionários católicos, no início do século XVII, que, a partir de Santo Antônio da Glória/BA, avançaram em busca de novas conversões. Ao chegarem a Pernambuco, os citados missionários fixaram um “aldeamento” às margens do Rio São Francisco, agregando particularmente os índios Pankararus, vindos “das ilhas de Surubabel, Acará e Várzea e da localidade de Cana-Brava, atual núcleo urbano de Tacaratu”; hoje esse sítio, aldeamento, é conhecido como “Brejo dos Padres” (Figura 05 e 06).

Figura 05 - Entrada da Aldeia Brejo dos Padres – Tacaratu/PE



Foto: Diogo Cavalcanti Galvão – novembro 2012

Na figura 05, é possível observar um terreno extremamente íngreme, quando da saída de Tacaratu e chegada ao pedimento habitado pelos nativos agregados ao território. Na Figura 06, é possível encontrarmos casas ainda bastante rústicas, feitas de taipa e com cobertura de tijolos e palhas de licuri. Em outros sítios esse padrão tem passado por algumas “melhoras”, como será visto adiante.

Figura 06 - Entrada da Aldeia Brejo dos Padres – Tacaratu/PE



Foto: Alcindo Sá – janeiro/2013

Deste período despontam os primeiros registros que indicam “a territorialidade” do grupo, constituída por “dois marcos geográficos tomados como sagrados: a cachoeira de Paulo Afonso, local onde seus ancestrais teriam sucumbido a um dilúvio e a cachoeira de Itaparica, tradicional local de sepultamento de seus mortos, logo transformado em cemitério cristão pelos missionários” (<http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>)

Ainda segundo o referido estudo do NEPE, versões pautadas em tradições orais do grupo e relatórios de órgãos oficiais indigenistas, a aldeia Pankararu é fruto da “cessão de quatro ‘léguas-em-quadra’ de terra pelo Imperador Pedro II ao grupo, cuja demarcação toma a igreja do aldeamento como centro e dela projeta em cruz quatro linhas de uma ‘légua de sesmaria’ (6600 m), o que resulta numa área total de 14.294 ha. No entanto, ao se estabelecer pela primeira vez no local (1937) com o reconhecimento do grupo, a implantação de um posto indígena e a demarcação das terras (1941), o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) não respeitou a pretensão do grupo às tradicionais quatro léguas quadradas e reduziu do quadrado assim

delimitado 3 km a leste e 3 km ao Norte, trazendo a área total a 8100 ha.... Oito anos depois desta primeira demarcação (1949), um grupo de trabalhadores rurais, encabeçados na ação judicial por Miguel G. Maurício e já instalados nas terras demarcadas pelo SPI, contesta a demarcação, perdendo a ação num processo que durou seis anos (1955) ”. (<http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>).

Ainda resgatando o conteúdo do trabalho do NEPE, cabe frisarmos que em 1960, “é aberto um novo processo encabeçado pela mesma pessoa, agora de ‘uso-capião’, que favoreceu os posseiros numa primeira instância (1964), sentença da qual o SPI recorre. Esta primeira vitória e a demora do processo de recurso levam a um acirramento das tensões na área, com conflitos localizados em 1966... Em 1967, a justiça dá ganho ao SPI, mas responde negativamente ao pedido de ‘restituição de posse’ ao grupo, mantendo a situação no mesmo estado de precário equilíbrio até 1979, quando um novo elemento vem agravar a situação”.

Isto porque, “a construção da hidroelétrica de Itaparica desaloja dezenas de famílias camponesas próximas à Área Indígena Pankararu, e não cumprindo a CHESF os acordos de reassentamento, estas famílias se somaram àquelas de convívio já tradicional dentro da área, dando à situação um contorno dramático. Ainda não resolvida esta questão, o órgão indigenista oficial Implanta no final da década de 60 até o início da década de 80 uma série de projetos de infraestrutura e desenvolvimento agrícola e ‘cultural’ para a área, começando em 1969 com o projeto de implantação da Guarda Rural Indígena e se multiplicando na década de 70 com recursos do Programa de Integração Nacional”.

Em 1984, um Grupo de Trabalho da FUNAI é enviado à área para realizar um levantamento fundiário e da situação social. Fica novamente evidenciada a continuidade da situação de conflito, como também uma estimativa de ‘intrusão’ de aproximadamente 540 posseiros, ocupando pequenos lotes de lavoura temporária. Como resultado dos levantamentos, o GT apresenta ao Grupo de Trabalho Interministerial em 1987 a proposta de demarcar a área total de 14.294ha.

Nesse mesmo ano, “os posseiros, representados pelo sindicato dos trabalhadores rurais de Petrolândia, mobilizam-se novamente, através de uma proposta de negociação segundo a qual, em lugar da área indicada pelo GT da FUNAI, o grupo indígena trocaria as áreas já densamente ocupadas por posseiros por outras, segundo o sindicato, férteis e de baixa densidade populacional. Apesar desse documento indicar o reconhecimento, por parte do sindicato, do direito indígena à terra e abrir um canal de negociação, este momento gerou mais tensões”.

“Simultaneamente a esse documento, representantes do sindicato prestaram declarações à imprensa desconhecendo o conflito, a anterioridade da posse indígena e acusando a FUNAI de fomentadora de um ‘clima artificial de tensão entre índios e posseiros. Imediatamente, foi lançado um documento animado pela ‘comunidade Pankararu’ que reafirmava a posse imemorial do Grupo, dizendo que não há como reduzir mais sua terra, já reduzida, tanto pelo SPI quanto pela presença dos posseiros, que então ocupavam quase metade dos 8100 ha, inclusive as melhores terras agricultáveis, e insistindo na legalidade de sua posse, desde 1879”.

Dois meses depois, no entanto, contrapondo-se tanto à proposta do sindicato, quanto à do GT/84 do grupo, e à própria legislação, que estabelecia o ‘desintrusamento’ como etapa anterior e necessária à homologação da Área Indígena (Decreto 88.118/83), o governo federal homologa os 8100 ha estabelecidos pelo SPI. Esta decisão sustentava-se no Parecer nº 165/87, resultante de uma reunião entre a FUNAI, lideranças Pankararu e Kariri, em que se reconhecia o direito do grupo às 4 léguas-em quadras, mas resolvia pelos 8.100 ha, a partir de um acordo com as próprias lideranças, na qual a FUNAI garantia isto implicar na retirada imediata dos posseiros, o que não aconteceu. Em 1989, era constituída a equipe técnica para o levantamento fundiário e topográfico da área. A situação apenas agravou-se no final da década de 80 com a subida do lago de Itaparica, que expulsou mais famílias camponesas, novamente sem o devido reassentamento por parte da CHESF. Isto elevou a 3000 as ocupações de não-índios, segundo um levantamento

da 31 SUER/FUNAI Pernambuco, de 1989, que ainda estimou para os Pankararu uma população de 3.676, distribuídos em 12 aldeias localizadas em 6 regiões de maior concentração. (<http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>).

Informações Complementares:

TI Cristo Rei: No segundo semestre de 2003, foi constituído pela FUNAI um GT (Grupo Técnico) que executou estudos de identificação de terra (proposta esta até agora não formalizada) para núcleo que se diz remanescente Pankararu e se auto identifica Pankaiucá. Em 1999, através de mobilização por terras, os índios ocuparam uma área de imóvel rural na região, que corresponde a aproximadamente 365 ha. Esta área encontra-se sob domínio dos índios que passaram a reivindicar sua regularização fundiária junto à FUNAI.

TI Entre Serras: Apesar do processo de regularização fundiária da TI Entre Serras já ter concluído todas as etapas iniciais, até a presente data, a *Portaria Declaratória de Posse Permanente* não foi emitida pelo Ministério da Justiça, para que o Trâmite do processo siga o curso com a demarcação física”. Como veremos adiante, essas pendengas ainda não foram solucionadas.

(<http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/pankararu.htm>)

As Figuras 07 e 08, na página a seguir estampadas nos dão um claro panorama dos processos antropeômicos e antropofágicos estrategicamente implementados pelo processo de colonização portuguesa, bem como do Brasil independente Imperial e Republicano. “Havia cinco milhões de indígenas, no Brasil, na época da invasão portuguesa... Seguindo esse raciocínio, supomos que aqueles 5 milhões de indígenas de 1500 se teriam reduzido a 4 milhões um século depois, com a dizimação pelas epidemias das populações do litoral atlântico, que sofreram o primeiro impacto da civilização pela contaminação das tribos do interior com as pestes trazidas pelos europeus e pela guerra.

No segundo século, de 1600 a 1700 prossegue a depopulação provocada pelas epidemias e pelo desgaste no

trabalho escravo, bem como extermínio na guerra, reduzindo-se a população indígena de 4 para a 2 milhões... No terceiro século, de 1700 a 1800, se teria gasto – conforme a bizarra expressão dos cronistas coloniais – outro milhão, principalmente no Maranhão, no Pará e no Amazonas, reduzindo-se o montante de índios isolados de 2 para 1 milhão. Esse último milhão vem minguando, desde então, com a ocupação de vastas áreas florestais paulatinamente exploradas em Minas Gerais, São Paulo e Santa Catarina, e com a abertura de amplas frentes de expansão no Brasil central e Amazônia”. (<http://www.portalsaofrancisco.com.br>)

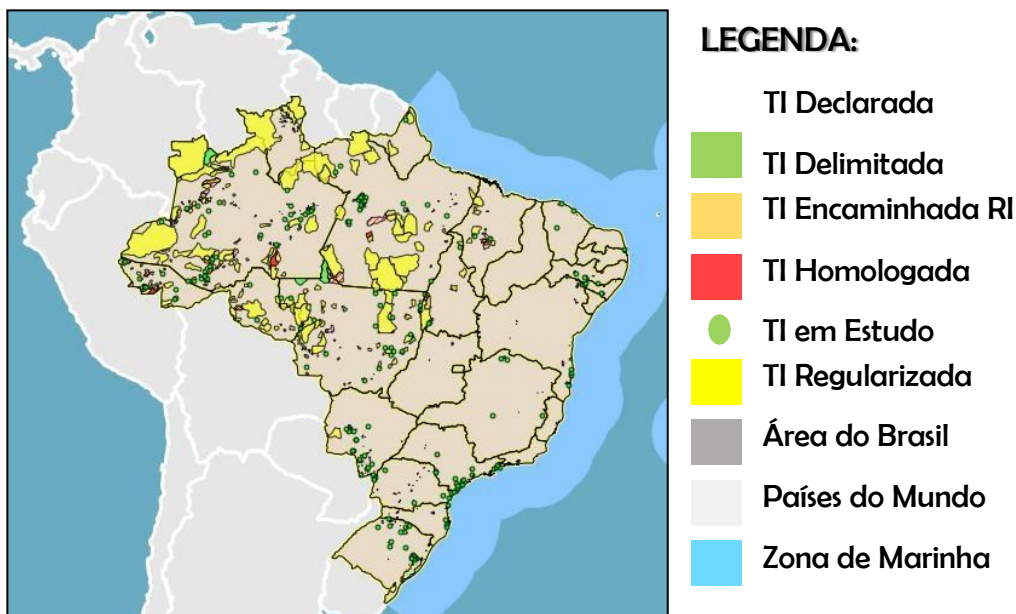


Figura 07 – Imagens das Terras Indígenas no Brasil

Fonte: FUNAI

(<http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/openlayers.htm>)

Sabemos também que, no presente, os embates dos indígenas em busca da preservação e resgate de suas terras e

culturas são extremamente ferozes, frente a um capitalismo predador incontrolável, especificamente no meio Norte do país, através da difusão extensiva da pecuária, plantações crescentes de soja e o corte ilegal por madeireiros, inclusive em reservas já demarcadas.

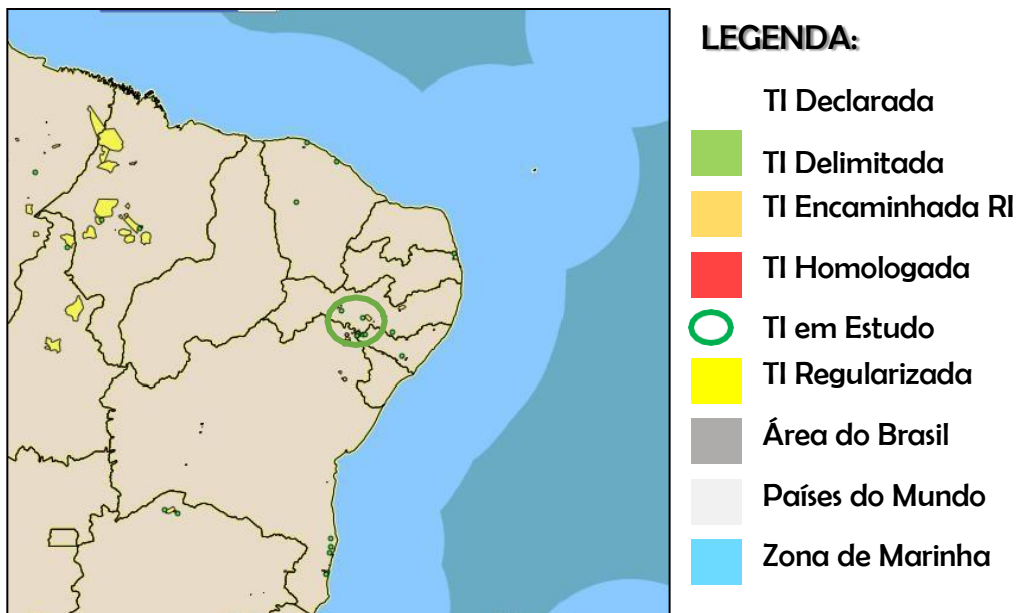
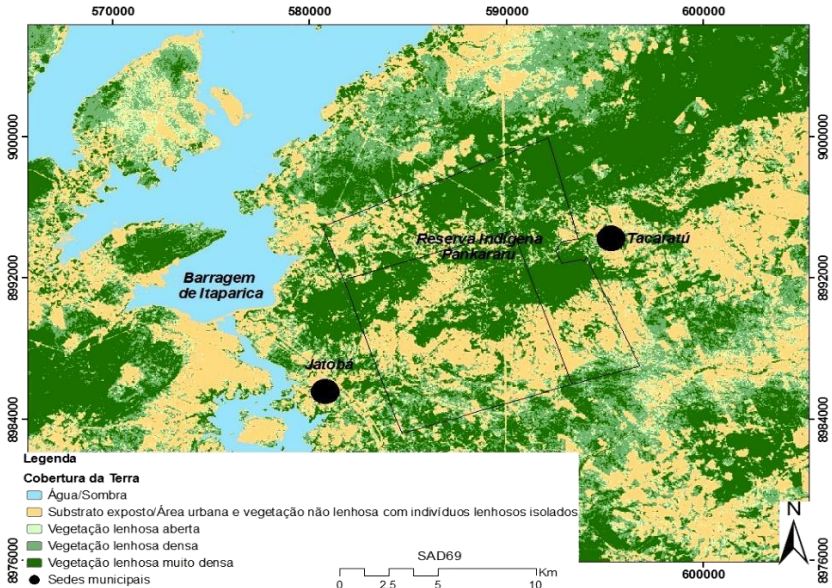


Figura 08 – Imagens das Terras Indígenas no Nordeste Brasileiro,
Fonte: FUNAI
(<http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/openlayers.htm>)

Figura 09 - Área da Reserva Indígena Pankararu



Fonte: Google Imagens

Daí as referidas figuras retratarem, de maneira cruel, a triste sina de inúmeras nações devoradas pelo natio ético, identitário do Estado-Nação antropeômico e antropofágico. Ao obsevamos a figura 07 (acima), vemos com mais clareza o que restou para os indígenas da Região nordestina: insignificantes nacos de terras, muitas delas, como a dos Pankararus, ainda sem a sua demarcação plena. Acresça-se que em Estados, como Rio Grande do Norte, Ceará, Alagoas Piauí e Bahia, quase não existem reservas indígenas, frente ao avassalador extermínio, seja por guerras, doenças, quando do avanço da monocultura canavieira, por Portugueses e Holandeses com vistas à extração do acúcar desde o período colonial aos nossos dias e o avanço da pecuária sertão a dentro, além de culturas de subsistência e comercial. O Estado do Maranhão parece ser uma exceção à ausência de nativos. Este fato pode ser explicado, em parte, considerando a sua posição geográfica de “meio norte”, como um bioma de transição mais afinado à região Norte equatorial e ter a formação da fronteira agrícola se

formado mais tardiamente, em especial nos 40/50 do Século 20. Todavia, a devastação das matas de cocais e matas para a difusão da pecuária e o avanço agressivo do plantio de soja na região Sul do Estado têm trazido sérios problemas aos territórios indígenas.

Na Figura 09, na página anterior, podemos visualizar com mais precisão a área Pankararu demarcada em um pequeno quadrado em negro e o espaço reivindicado e em litígio, também em negro, acrescido ao menor. Observa-se que as terras indígenas estão contidas nos municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia. Ou seja, 8.100ha demarcados com datação de 1940 e os 6.194ha identificados, totalizando 14.294ha, que englobam a área demarcada. Pela imagem, podemos também inferir aspectos importantes tanto de sua geografia física quanto humana. Nas partes amareladas, vislumbram-se substrato exposto/área urbana e vegetação não lenhosa, mas com indivíduos lenhosos isolados. Já nas colorações de verde-claro a escuro, dispomos de vegetação lenhosa aberta, vegetação lenhosa densa e vegetação lenhosa muito densa. Cabe a ressalva de que essas características físicas estão associadas, em certa medida, com a região serrana de Tacaratu, que atinge, em certos sítios, mais de 900 metros de altitude. Nela, encontra-se ainda a presença de uma vasta mata subtropical primária e secundária (capoeira) preservada e nas partes mais de planícies um substrato exposto e vegetação não lenhosa, que fazem parte de pequenas propriedades rurais cultivadas com cereais, como o milho e feijão, além da agropecuária. A Figura 10 abaixo retrata a atual “núcleo urbano” da aldeia Pankaratu, disperso em uma grande profusão de pequenas propriedades rurais privadas.

Figura 10 – “Núcleo Urbano” da Reserva Indígena Pankararu



Fonte: Google Earth – Spot Image

Cabe observar que se situa numa região bastante circundada por serras, com vegetação lenhosa densa, solos arenosos, fatores que permitem também a abundância de água de excelente qualidade para o abastecimento da comunidade.

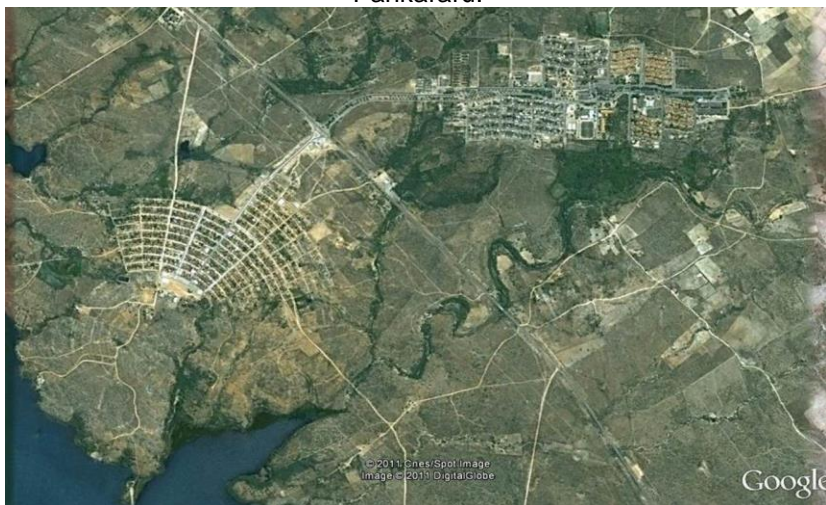
Nas Figuras 11, 12 e 13, podemos visualizar a área Pankararu com mais abrangência, ou seja, o seu território pretérito e o de hoje, sob litígio, encaixado no quadrado em vermelho, principalmente na imagem 1 (abaixo). Na BR 316, logo após a saída de Tacaratu (imagem 11), enxergamos uma pequena área urbana, denominada de Sítio Folha Branca e um espaço de mata densa, chamada de Entre Serras (Figura 13). Ambos estão inclusos nos mais de 6.000 ha em disputa com os “colonos” pelos referidos indígenas, inclusive, também, em uma acirrada disputa entre os próprios indígenas, pois, com a perspectiva de demarcação, surgiram “lideranças” que se arrogam o direito de rateio no esquadrinhar, dividir e gestionar o território (ver mais abordagens adiante).

Figura 11-Imagem da cidade de Tacaratu, e na sua saída em direção à Petrolândia, o Sítio Folha Branca, área em litígio



Fonte: Google Earth – Spot Image

Figura 12 - Imagem da área urbana de Itaparica, local de suporte aos trabalhadores da Hidroelétrica e da Cidade de Jatobá, vizinhas aos Pankararu.



Fonte: Google Earth – Spot Image

Figura 13 - Cidade de Petrolândia, às margens da barragem da Hidroelétrica de Itaparica



Fonte: Google Earth – Spot Image

6.5 – Território Pankararu: espaço de vida “pós-moderno”?

Em trabalhos de campo, executados em setembro e outubro de 2011, novembro de 2012, janeiro, fevereiro e março de 2013, em terras indígenas Pankararu, nos sítios Sede da Aldeia, Entre Serras e Serrinha, coincidentemente, nessa última comunidade, estava sendo comemorada a data da independência do Brasil, uma semana após a oficializada pelo Estado-nação brasileiro. Ao visitarmos as dependências da escola, um aspecto nos chamou a atenção: o nome do estabelecimento educacional é denominado de Cabral (ver Figura 14), justamente o “descobridor” e apossador português das novas terras ameríndias, incluindo a Pankararu.

Figura 14 – Escola Estadual Cabral – Reserva Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Perguntamos porque não a chamar por um nome de um líder indígena local, ou um “acidente” geográfico, tendo como resposta que a indicação nominal cabe à esfera Estadual e não aos locais. Esse fato nos faz lembrar Chauí (2000), quando advoga os semióforos, os símbolos e signos abstratos que são carregados em prédios e por pessoas, como nomes, bandeiras, eventos, mas que tornam-se elos de pertencimento concretos aos lugares, monitorados por organizações, desde as do Estado-nação brasileiro federado, até às menores, como municípios, igrejas, exército. Ou seja, entidades, como frisa Castoriadis (1987-1982), que impregnam Significações Imaginárias Sociais (SIS), funcionalmente a serviço das mesmas.

No caso da Escola Cabral, fica evidente que o intento primeiro da entidade educacional é firmar o signo do Estado-nação, por intermédio de quem criou as suas bases. Indagamos a alguns professores se os alunos tinham aulas sobre cultura indígena e os mesmos responderam que sim; que agora o

Estado estava incentivando uma pedagogia que resgata a cultura dos seus ancestrais, mas pareceu-nos como um mero adendo compensatório; algo secundário e adereço para não ser suprimido de todo o recordar do seu *natio* indígena. Questionamos alguns alunos e os mesmos faziam questão de frisar que eram primeiramente brasileiros Pankararus, mas poucos tinham noção do que fosse nação e, menos ainda, Estado-nação, porém se orgulhavam de ser índios, muito embora, quando indagados sobre o que era ser Pankararu, não soubessem definir com clareza.

Na Figura 15 (abaixo), visualizamos a biblioteca escolar, dotada também de alguns aparatos pedagógicos tecnologicizados e livros e revistas, todos afinados com o ensino “convencional” difundido pelas escolas públicas brasileiras. Apesar de ser uma Reserva Federal monitorada pela FUNAI, a escola é estadual, mostrando uma sobreposição de funções entre as várias escalas organizacionais em busca de um firme controle. Daí ser pertinente aludirmos a Bauman (2011, pp.64-65), quando o mesmo frisa que “a comunidade cultural, portanto, deve ser um espaço de coerção cultural, uma vez que de forma dolorosa é vivenciada, vivida, como coerção. Só pode sobreviver à custa da liberdade de escolha de seus membros. Não pode perpetuar-se sem vigilância estrita, exercícios de disciplina e penalidades severas para qualquer desvio em relação às normas...”

Figura 15 – Biblioteca da Escola Estadual Cabral - Reserva Pankararu, Sítio Serrinha



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011).

É, assim, não tanto ‘pós-moderna’, mas ‘antimoderna’: propõe reproduzir, de forma ainda mais severa e impiedosa, todos os excessos mais sinistros e odiosos das cruzadas culturais contra a ambivalência associada ao processo de construção nacional, enquanto milita contra a autoafirmação e a responsabilidade individual, também produtos da revolução moderna, que costumavam contrabalançar e amortecer as pressões homogeneizantes. No mundo da pós-modernidade ou da modernidade tardia, caracterizado pelo livre fluxo de informações e por uma rede global de comunicação, a ‘comunidade cultural’, por assim dizer, nada contra a corrente”. Nada contra a corrente, porém, continua a nadar, o que denota a sua ainda parca vivacidade. Até quando? A história, longe de estar acabada, continua no seu processo dinâmico.

A “comunidade cultural” Pankararu como *lócus*, espaço de coerção cultural, no seu cotidiano é vivida e vivenciada numa eterna dialética entre sua afirmação identitária original indígena e coerção identitária da cultura nacional, por intermédio das SIS

(Significações Imaginárias Sociais) impostas, secularmente, pela colonização portuguesa e pelo Estado moderno brasileiro.

Na Figura 16, podemos visualizar e inferir diversos semióforos do Estado, sendo carregados e reverenciados pelo *natio* da comunidade Pankarau, quando da data comemorativa da independência nacional. Primeiramente, cabe destacar a própria parada festiva, bem correlata a uma parada militar, com banda marcial, pelotões, bandeiras nacional, estadual e escolares, como organizações disciplinadoras. Cada pelotão, num esforço de mostrar e afirmar a vivência cotidiana da tribo, dialeticamente, no contexto do *natio* nacional, trazem frutas, utensílios de cultivo, que em nada se coaduna, digamos, com a vivência “pré-moderna” da mencionada comunidade. Manga, tamarindo, por exemplo, são frutas nativas da Ásia e trazidas pelos colonizadores ao território brasileiro. Machado, estrovenga, foice, arado, são rústicos instrumentos de cultivo agrícola difundidos, também, por intermédio dos colonizadores e assimilados, antropofagicamente, pelos nativos indígenas. Vale ressaltar que 100% dos trabalhadores agrícolas entrevistados usam esses aparatos técnicos.

Nesse sentido, inferimos que a coerção cultural do Estado é tão forte que nem sequer o *natio* Pankararu buscou ou busca resgatar e afirmar, digamos, seus “semióforos” “pré-coloniais”, como a macaxeira, a mandioca, a farinha de mandioca, a fruta pinha, ou mesmo alguns utensílios domésticos confeccionados em palha, da palmeira licuri, a exemplo de abanos para fazer sopro às fogueiras, amenizar calor e chapéus para proteção solar, vassouras de palha, ou peças de cozimento e armazenamento de água trabalhadas em barro, como panelas e potes.

Fica patente que apenas algumas indumentárias, como uma roupa rústica tecida com fios, extraídos da planta agave, ou palhas da palmeira licuri, buscam passar simbologias pré-modernas, com intencionalidades nativistas, muito embora seus vestidos também carreguem uma faixa “pós-moderna” do discurso da auto-sustentabilidade, ou seja, uma prótese educativa pseudo naturalista culturalmente coercitiva, ditada por uma pedagogia de preservação ambiental imersa em um

capitalismo ambientalmente predador, inclusive no espaço em foco (veremos imagens adiante). “Por esse motivo, na ideia de comunidade cultural *postulada*, a ‘cultura’ é encarregada de funções integradoras que a comunidade não tem força para desempenhar por si mesma...

Essa comunidade deve ser vulnerável desde o princípio e consciente de sua fragilidade – o que torna toda tolerância e transigência quanto às crenças que se deve ter e aos modos de vida a se seguir um luxo que ela não pode sustentar. Normas culturais transforma-se nos temas políticos mais quentes; pouca coisa na conduta humana dos membros da comunidade é indiferente à ‘sobrevivência’ do todo e pode ser deixada ao arbítrio e à responsabilidade dos próprios integrantes. Segundo a regra de Frederick Barth, todas as marcas distintivas genuínas devem ser ampliadas em importância, e cabe procurar ou inventar novas distinções para separar a comunidade de vizinhos – em particular de vizinhos fisicamente (politicamente, economicamente) próximos, parceiros do diálogo e das trocas. Uma condição ‘sem alternativas’ deve ser imposta a um mundo em que todos os outros aspectos da vida promovem, oferecem uma variedade de opções; a homogeneidade cultural deve ser imposta, por esforço consciente, a uma realidade inerentemente pluralista” (BAUMAN, 2011, pp.64-65)

Figura 16 – Parada “Cívica” com a comunidade Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Essa parece ser a trama maquiavélica do *natio* nacional moderno com os *nátios* “pré-modernos”: desarmar seus integrantes, pelo menos relativamente, dos seus verdadeiros

semióforos, e carregarem simulacros que os fazem vulneráveis desde o princípio, mas também diferentes, distintos de comunidades vizinhas, inclusive fisicamente. Os Pankararus carregam semióforos nacionais, mas são distintos, forçadamente ou não, ou procuram ser, dos habitantes vizinhos do sítio Folha Branca e da própria cidade de Tacaratu.

Ressaltemos que, mesmo pertencentes ao *natio* nacional, os indígenas somente são convidados a certas festividades na cidade de Tacaratu e alhures, como índios, como comunidade pleiteada, com suas vestimentas, ritos (a dança do toré), simbologias e semióforos singulares (vestimentas de agave e tiaras com motivos católicos), em algumas datas comemorativas locais/nacionais, como a festa religiosa católica em homenagem à Santa Padroeira Nossa Senhora da Saúde, ou na semana do folclore (no caso, em Tacaratu). Muito embora a coerção cultural moderna e pós-moderna, os resquícios culturais materiais e imateriais nativistas, isto é, as SIS (Significações Imaginárias Sociais) impregnadas pelos valores do *natio* Pankararu não foram solapados por completo. Daí ser mais lógico falarmos não somente de uma “aldeia global”, mas de uma aldeia global constituída por muitas aldeias, visto que as relações de espaço/tempo não são homogêneas; a modernidade nem a pós não aniquilaram o espaço pelo tempo, pois, paralelamente ao relógio da tecnoeconomia global produtiva, financeira e informacional, ainda funciona o tempo cósmico, como alude Ortega y Gasset (2002), ou como bem apregoava Milton Santos (1996): o tempo dos homens lentos, ou seja, o tempo wetwere que sofre todo o peso do espaço na sua funcionalidade.

Na Figura 17, podemos inferir, em certa medida, o ritmo do espaço vivido da comunidade Pakararu no Sítio Serrinha, manipulado pelo relógio natural do cultivar o pequeno roçado, ainda de transportar lenha, mercadorias e pessoas com o suporte do animal jumento, da conversa descontraída e sem limitações “cartesianas” de cronogramas pré-fixados e de limitações temporais, aliás, uma prova cabal da existência de um espírito solidário e comunitarista autênticos. A propósito, todas as pessoas indagadas se conheciam, se comunicavam, se

solidarizavam e, ao serem questionadas, falavam não gostarem de brigas nem inimizades entre elas. Este fato, constatado *in loco* e mostrado pelas figuras 17 e 18 (abaixo) nos reportam a Bauman (2011, p.58), quando assevera que “agora as tão desprezadas comunidades de origem, locais e necessariamente menos importantes que o Estado-nação descritas pela propaganda modernizante como paroquiais, atrasadas, dominadas pelo preconceito, opressivas, e absurdas, e transformadas em alvos de cruzadas culturais organizadas em nome das ‘escolhas significativas’ – é que são vistas com esperança como executoras confiáveis dessa racionalização, desaleatorização, saturação de significados das escolhas humanas que o Estado-nação e a cultura nacional abominavelmente deixaram de promover”. Obviamente, a cultura nacional homogeneizante, racional, individualista, teleguiada por uma produção e consumo territorialmente contíguo e solidário, jamais foi capaz de suprimir todos os localismos, seja pela sua lógica do “desenvolvimento desigual e combinado”, em vista de mais cata do lucro, seja pela própria resistência de certos *nátios* à total antropofogização. Sendo assim, sempre haverá o dentro e o fora, mesmo que em planos menos radicais.

Figura 17 – Aspecto do Vivido na Comunidade Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Reforçando o espírito comunitário, a imagem 18 nos fornece a feitura da farinha de mandioca, uma rugosidade, uma territorialidade passada que se espalhou na culinária em todo o território brasileiro e indispensável no cotidiano indígena ou não. Nesse caso, observamos o preparativo da tapioca, um restolho da massa da mandioca, depois de passada pela prensa, da qual posteriormente se fazem o beiju e a famosa tapioca, iguaria comida em todo o Brasil, mas em especial no Norte e Nordeste. Nota-se também que o acondicionamento se dá num recipiente de borracha, originária de pneu de carro já desgastado, ao invés da antiga gamela, digamos que um grande prato extraída de árvores. Mais uma assimilação antropofágica moderna (mais detalhes adiante). O fabrico da farinha é um processo coletivo e integrador.

Mirando essas imagens, podemos concluir o quão são falaciosas as assertivas de Paul Virilio, ao insinuar que, “embora a declaração de Francis Fukuyama sobre o ‘fim da história’ tenha parecido altamente prematura, hoje se pode falar com confiança sobre o ‘fim da geografia’” (BAUMAN, 2011, p.32). Pelo que vivenciamos e aqui apresentamos, essa assertiva teórica assassina, geograficamente, é totalmente equivocada, pois muitas comunidades estão demasiadamente ataviadas aos seus espaços de vida e vivência.

Plantam, colhem, comem, festejam, comemoram datas, se comunicam, dialogam, mesmo sob o peso das redes globais visíveis e invisíveis do comércio, das finanças e das comunicações informacionais, ou seja, da sociedade em rede e seus SIS. Talvez aqui possamos acrescentar que “as chamadas ‘comunidades estritamente entrelaçadas’ de outrora eram, como podemos ver agora, trazidas à luz e mantidas vivas pela brecha entre a comunicação quase instantânea dentro da pequena comunidade (cujo tamanho era determinado pelas qualidades inatas da ‘massa cinzenta’ e, portanto, confinada aos limites naturais da visão, da capacidade de ouvir e de memorizar dos seres humanos) e a enormidade de tempo e despesas necessários para passar a informação entre localidades. Por outro lado, a fragilidade e o curto tempo de vida atuais das comunidades, assim como a permeabilidade e a falta de clareza

de suas fronteiras, parecem ser o resultado do estreitamento ou desaparecimento total dessa brecha: a comunicação dentro da comunidade perde a vantagem sobre o intercâmbio intercomunal quando *ambos* são instantâneos. ‘Dentro’ e ‘fora’ perderam grande parte de seu significado, muito claro no passado” (BAUMAN, 2011, p.35).

Neste sentido, já frisamos, esse “ambos” só existe na virtualidade, ou fábula, como falava Milton Santos, pois o projeto moderno e o pós-moderno só têm acirrado o dentro e o fora, não por acaso os Pankararus reivindicam o estar dentro do seu *lôcus*, da sua massa cinzenta, cujo tamanho era determinado por suas qualidades inatas, muito embora a instantaneidade – para poucos – do intercâmbio intercomunal, muitas vezes, por intermédio da coerção das cruzadas culturais, busque suprimir os seus significados, através de um discurso embusteiro homogeneizante. Na realidade, não há nem haverá fim da geografia, pois como bem nos apregoa P. George (1993), enquanto houver homens *diferenciados* (grifo nosso) na terra, a geografia sempre estará em ação, fato bem ilustrado pelas imagens dos Pankararus.

Dia de domingo e festivo (Figura 18), a comunidade aproveita para colocar a conversa, os assuntos em dia. No sítio espinheiro, como relatado acima, todos se conhecem e não parece haver animosidades. Nele, diferentemente da cultura globalizada, as pessoas, sim, ainda falam com estranhos. Não se trata de um mundo “feudal”, pois, em maior ou menor intensidade, seus atores lidam com a mediação do dinheiro no câmbio de mercadorias e estão coercitivamente afinados aos semióforos nacionais. Todavia, assim como outrora, é um mundo que ainda se pauta pelo qualitativo e, assim, ousamos, como Bauman (1997), afirmar que não é um espaço moderno nem pós-moderno, mas anti-moderno.

Como afirma Sábato (1993, p.30), “o mundo feudal (podemos substituí-lo pelos mundos ameríndios) era um mundo qualitativo: o tempo não se media, vivia-se em termos de eternidade e o tempo era o natural para os pastores, do despertar e do descanso, da fome e do comer, do amor e do crescimento dos filhos, o pulsar da eternidade”. Também nessa

linha, Santos (1996, pp.212-213) assevera: “o que nós chamamos de tempo lentos somente o é em relação ao tempo rápido; e vice-versa, tais denominações não sendo absolutas. E essa contabilidade do tempo vivido pelos homens, empresas e instituições será diferente de lugar para lugar. Não há, pois, tempos absolutos. E, na verdade, os ‘tempos intermediários’ temperam o rigor das expressões tempo rápido e tempo lento. Mas a vantagem da nossa proposta é a sua objetividade.

Figura 18 – Cotidiano dos domingos na comunidade Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

É certo que o tempo a considerar não é o das máquinas ou instrumentos em si, mas os das ações que animam os objetos técnicos. Mesmo assim, são estes que oferecem as possibilidades e dão os limites”. No caso em tela, o tempo das estações chuvosas e secas, dos instrumentos técnicos rudimentares manipulados nos cultivares, o processamento artesanal da feitura da farinha de mandioca, em certa medida,

oferece as possibilidades e dão os limites a um tempo lento intermediário aos Pankararus.

Como já aludido, a mandioca é um tubérculo da América Tropical e alimento básico para os indígenas que habitavam e habitam essa região. Na América Central, é chamada de juca. Há duas variedades: a juca, chamada macaxeira, no Norte, Nordeste do Brasil, é aipim no Sul e Sudeste, não é venenosa e se come cozida, em cozidos, ou mesmo pura; e a mandioca, que é da mesma espécie e, aparentemente, idêntica à juca, todavia há uma substância venenosa que precisa ser extraída. O processo de extração consiste em tirar a casca, passar o tubérculo no ralo, para formar a massa (Figura 19). Essa passa por uma prensa de madeira rústica para a retirada do líquido tóxico (ácido cianídrico).

Após a retirada, a massa prensada é levada ao forno por várias horas, sendo mexida constantemente através de uma grande “colher de madeira” até chegar ao ponto de farinha. Do líquido tóxico também se condensa um restolho chamado de tapioca, uma fécula indispensável ao preparo do beiju e tapioca. Ressalte-se que esse processo produtivo rústico paulatinamente está sendo substituído por outros mais “modernos”.

Outro aspecto extremamente importante do espaço lento vivido pelos Pankararus são as suas manifestações religiosas e outros folguedos (Figura 19). Como nos alerta Chauí (2000), um “semióforo seja algo retirado do circuito da utilidade e esteja encarregado de simbolizar o invisível espacial e temporal e celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele é também posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou de instituições que lhes permite dominar o social. Chefias religiosas ou igrejas, detentoras do saber sobre o sagrado, e chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, são os detentores iniciais dos semióforos”. Aqui está um dos mais importantes semióforos antropofágicos dos Pankararus, subsidiário da ideologia coercitiva do Estado-nação brasileiro, lastreador de um espaço calcado na dinâmica de uma economia “abstrata” mercadológica capitalista. Tanto as chefias políticas quanto as religiosas no

espaço em tela, apesar da Constituição Federal, como parâmetro normativo/ético, configurar como laico, no território Pankararu entrelaçam-se em manter os semióforos tradicionais, pois, apesar de “abstratos”, apaziguam, conformam uns lócus onde o “dentro e o fora” aparentemente se harmonizam.

Figura 19 – Preparo da mandioca para os hábitos culinários dos Pankararus



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 20 – Igreja católica do Brejo dos Padres, cujo padroeiro é Santo Antônio



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Como já frisado, as referências históricas mais antigas sobre a “tribo” em foco datam do Século XVII, quando do surgimento da vila de Tacaratu, sítio “onde existia uma maloca ou ajuntamento Pankararu, chamada Cana Brava. Há indícios de que a fundação da aldeia tenha sido em 1802” por missionários católicos da Congregação de São Felipe Neri.

Inferimos o quanto a igreja, como organização, contida na organização maior do Estado colonial ou não, manipula seus semióforos não apenas para impingir signos abstratos, mas também na feitura de estratégia “geopolítica” à alocação e realocação dos nativos, frente à expansão do capital mercantil. Nesse caso, o assentamento de grandes fazendas para criação de gado na caatinga arbustiva, e nos brejos, micro-climas incrustados nas serras, como em Tacaratu, pequenas e médias propriedades para o cultivo agrícola, particularmente da mandioca, do feijão, do milho, da cana-de-açúcar por pequenos

e médios produtores. Acresçamos que até hoje essa agricultura é a essência da economia Pankararu, somada ao comércio de artesanato e da venda de frutas, como a manga e a pinha, também chamada ata em outros lugares. Assim sendo, a igreja como uma organização, “se comporta da mesma maneira que qualquer outra organização: procura se expandir, reunir controlar e gerenciar. Procura codificar todo o seu meio. A codificação pelo sagrado é até mesmo muito eficaz, pois tende a isolar o resto dos homens, os recursos e os espaços que são codificados. Em certos casos, foi a codificação religiosa que precedeu. Não foi o que se passou como cristianismo, que durante o período medieval, antes do nascimento do Estado moderno, marcou com o seu selo muitas instituições que se tornaram laicas, mas cuja origem era cristã? As religiões penetram em todas as manifestações da vida cotidiana, quer sejam culturais, sociais, políticas ou econômicas” (RAFFESTIN, 1993, p.127).

Outro fenômeno que hoje desponta com vigor nas terras Pankararus é, digamos, a disputa pelos indígenas em estar e continuar “dentro” do antigo espaço delimitado, bem como agregar os 6.195ha identificados, nos quais se fixam pessoas do *natio* nacional, ou seja, os de “fora”, ou não-índios chamados de posseiros. No entanto, cabe ressaltar que os de “dentro” estão em confronto pelo rateio de glebas nas novas terras já demarcadas e em litígio. Em trabalho de campo, ficou patente que há uma pulverização de lideranças, ou porque não dizer, caciques, já que no Brejo dos Padres, sede da aldeia, fixa-se o mais tradicional, mas nas terras Mundo Novo (Figura 21), já delimitadas e legalizadas como indígenas, reside outra grande liderança, senão a maior de fato, além de um grupo “de novos” emergentes Pankararus, fortemente opositores à do Mundo Novo. Ressaltamos que, segundo comentários de nativos da sede, essa pessoa teve e tem um forte papel junto a FUNAI para que as terras em litígio fossem demarcadas, fato que propiciou um espírito de mando, ou seja, impedindo que os novos e velhos índios se apossem dos territórios agregados.

Buscando compreender melhor essas pelepas no sítio Entre Serras, tentamos uma entrevista com a referida “grande

liderança”, todavia a mesma se negou veemente mente a declarar, ou esclarecer qualquer coisa sobre o movimento demarcatório. Por exemplo, desejaríamos saber se o espaço demarcado se embasa na “tradição oral do grupo, ratificada por citações também tradicionais nos relatórios do órgão indigenista oficial, a cessão de quatro ‘léguas-em-quadra’ de terra pelo Imperador Pedro II ao grupo, cuja demarcação toma a igreja do aldeamento como centro, e dela projeta em cruz quatro linhas de uma légua de sesmaria (6600 m), o que resulta numa área total de 14.294”, como frisa o estudo do NEPE.

Buscamos ainda precisar se a demarcação obedece à “Legislação Indigenista Brasileira”, na qual o decreto número 1.775, de 8 de janeiro de 1996, sobre procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, quando este estabelece, no artigo 2, que “a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios será fundamentada em trabalhos desenvolvidos por antropólogo de qualidade reconhecida, que elaborará, em prazo fixado na portaria de nomeação baixada pelo titular do órgão federal de assistência ao índio, estudo antropológico de identificação”. Além disso, nos parágrafos 1, 2 e 3, há a determinação de que “o órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza étnico-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação... O levantamento fundiário de que trata o parágrafo anterior será realizado, quando necessário, conjuntamente com o órgão federal e estadual específico, cujos técnicos serão designados no prazo de vinte dias contados da data do recebimento da solicitação do órgão federal de assistência ao índio...o grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as suas fases” (SILVA, LUIZ FERNANDO VILLARES E. ORG. , p153-155).

Por negativa de informações, supomos que o projeto demarcatório seguiu este trajeto, muito embora quase todos os indígenas entrevistados no Brejo dos Padres e alhures

desconhecessem completamente os trâmites, a exceção do grupo da “grande liderança” que se negou a dar informações imprescindíveis ao entendimento desse processo sócio-espacial.

Figura 21 – Terra do Mundo Novo



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Ao falarmos com os Pankararus “emergentes”, ou seja, índios que viviam em São Paulo (há uma comunidade sólida em São Paulo) e alhures e outros que se agregaram recentemente, inclusive adquirindo a carteira de identidade indígena (sim, esse novo documento é emitido pela FUNAI e traz alguns benefícios para os indígenas, talvez como forma de uma política compensatória por tantos séculos de sacrifícios), eles alegavam que estavam sendo perseguidos pela liderança do Mundo Novo. Como prova, um roçado, ou plantio de leguminosa, feito por um deles, foi completamente destruído por seguidores da referida liderança, com uma gleba fixada em frente. Como revide, os “emergentes” invadiram as terras à margem direita da BR, que liga a cidade de Tacaratu a Petrolândia, fixando um

acampamento em frente à gleba rival e na espera de uma solução.

Figura 22 – Nativo Pankararu



Foto: Kleyton Monteiro (JAN/2013)

Inferimos que há uma “guerra” entre os próprios entes de “dentro” da aldeia, ou seja, o *natio* Pankarau, em parte, idêntica com os de “fora”, se digladiando por nacos de terras a serem privatizadas para plantio e pecuária. Inclusive, nesse espaço, já é bem evidente um forte desmatamento, atestando uma ação extremamente antiecológica. Vale ressaltar que muitas pessoas entrevistadas no Brejo dos Padres, sítio mais antigo, se opõem aos conflitos entre os nativos indígenas, alegando ser um absurdo disputas dentro da própria aldeia e apontando como motivação para tais conflitos questões meramente privatistas de terra. O mesmo se passa em outros territórios em litígio, a exemplo do sítio Folha Branca, logo na entrada da cidade de Tacaratu, no qual os “posseiros”, há séculos fincados no espaço, criticam não apenas os atritos entre os nativos, mas a perda de

um espaço de vida, contíguo ao Brejo dos Padres, alegando que sempre mantiveram boas interações com os Pankararus, mas que, com a perspectiva de saída, vem aflorando uma ira desmensurada, como se pode ver nas imagens de faixas estampadas, em uma manifestação, no início desse texto, bem como em inúmeras entrevistas com os habitantes, já que 100% dos entrevistados são contra a cessão de suas terras e casas aos Pankararus. O certo é que nas comunidades Bem Querer, Serrinha e Brejo dos Padres é bem visível o espírito comunitário Pankararu, o que já não é tão presenciável nas comunidades Entre Serras e Mundo Novo, denotando um sentido de fragmentação no seio da própria comunidade no seu conjunto.

Esse tipo de entrevero, de disputas territoriais, já tem provocado escritos preconceituosos sobre os Pankararus, buscando desmoralizar as suas demandas, como mostra uma matéria jornalística publicada em 08/05/2011, pelo WIKI Repórter Juraci – Campinas – SP, cujo título é “Índios que não são índios, em Pernambuco”. Nela, o citado repórter assevera que “no Estado de Pernambuco, bem na divisa dos Estados da Bahia e Alagoas, tem um aldeamento dos chamados ‘Índios Pankararus’. Na realidade, esses pessoais descendentes dos Pankararus reivindicam para si uma imensa área de terra que abrange os municípios de Jatobá, Petrolândia e Tacaratu. Esse pessoal, incentivado por alguns espertos, movidos por interesses pessoais, querem retirar as pessoas que residem naquela área, há mais de um século... Descendente de índios, são todos os brasileiros que não são descendentes de europeu ou africano.... Se cada pessoa descendente de índio reivindicar uma área de terra porque a referida área foi habitada por índios, nós vamos retornar ao período do descobrimento, quando os portugueses aqui chegaram. Esses senhores descendentes Pankararus estão liderando um movimento para retirada dos habitantes. O pior de tudo é que são apoiados por alguns setores do governo federal...se não houver um movimento de resistência aos interesses desses senhores, eles irão tomar de conta das cidades de Jatobá, Petrolândia e Tacaratu, inclusive a usina Hidrelétrica de Itaparica que está construída entre os municípios de Jatobá e Petrolândia... Na realidade, as pessoas

que habitam a aldeia de Brejo dos Padres estão mais para descendentes africanos do que de índios. É só fazer o DNA desse pessoal e tudo será comprovado...acredito que o povo brasileiro não tem conhecimento desse fato. Porque não houve qualquer divulgação pela imprensa nacional, como ocorreu com a questão Raposa Terra do Sol.

Observa-se um texto rancoroso, odioso e completamente vazio de historicidade. Sim, os Pankararus são índios genuínos, como podemos observar nos biotipos dos seus habitantes: morenos, olhos escuros, cabelos lisos, como bem representados na figura 22 acima. Ao escrever um texto tão preconceituoso, podemos inferir uma total falta de conhecimento empírico/geográfico do território em foco.

Óbvio que há algumas exceções, pois, o Brasil é um país mestiço e os índios em tela não ficaram à margem, pois, como já relatado, foram assimilados de forma antropológica e antropofágica, por intermédio da igreja, da economia mercantil e dos valores morais e éticos impostos pela colônia e o Moderno Estado. O desdém, bem expresso no termo esse “pessoal esperto”, movidos por interesses pessoais, não faz parte do todo reivindicatório da população indígena Pankarau. Na verdade, desde a Constituição de 1988 e depois da implementação da “Legislação Indigenista Brasileira”, a FUNAI, como ente regulador dos territórios indígenas, vem buscando resgatar certos espaços indígenas, injustamente “saqueados”. Por isso, as lideranças indígenas em foco têm muita responsabilidade em unir o movimento reivindicatório em princípios de unidade contígua territorial, que possa firmar uma verdadeira comunidade cultural e solidária e não a fragmentação, como em parte está ocorrendo no espaço Entre Serras. Nesse contexto, encaixa-se mais uma assertiva teórica, quando Raffestin (1993, pp.131-132) afirma que o “mundialismo atualmente proposto é unitário, o que significa que nega o tempo e a evolução. O mundialismo unitário procede de uma falsa racionalidade, que esmaga todas as diferenças em proveito de um modelo único.

É uma tentativa de homogeneização que só pode ser traduzida, a longo prazo, por uma série perda de autonomia, por uma contração das possibilidades de ação. O mundialismo que

não é concebido como um sistema de diferenças está condenado a um enfraquecimento inevitável, após ter passado por uma fase de eficácia relativa. Ele nada mais é do que a expressão histórica de um poder condenado ao fim por suas próprias contradições internas... O que isso significa? Que não há superioridade absoluta e, menos ainda, inferioridade absoluta. Só há superioridade e inferioridade relativas. A passagem do relativo ao absoluto se inscreve num mecanismo de dominação para fazer triunfar um poder. Isso quer dizer que as diferenças raciais e étnicas, quando não estão mais latentes na consciência, servem para alimentar um preconceito útil à afirmação de um poder. São numerosas as razões desse preconceito: políticas, econômicas, sociais e culturais. Mas as finalidades são sempre simples: assegurar o máximo de trunfos para reforçar uma dominação”.

No que respeita aos Pankararus, temos várias estratégias, que vão da exploração à supressão ou à tentativa de supressão das diferenças, seja no plano político-econômico, seja no plano sociocultural. Portanto, o estabelecimento do relativo do *natio* nacional do Estado moderno como absoluto se inscreve em um domínio de dominação cultural preconceituosa contra os *nátios* locais comunitários, com vistas ao seu triunfo como poder. Como as diferenciações étnicas e raciais ainda se mantêm, em certa medida, latentes nas consciências localistas, o conflito é inevitável. Como podemos inferir ao longo deste texto, esse parece ser o fulcro do fracasso do projeto gerenciador normativo moderno e pós-moderno.

Na Figura 23, podemos visualizar a área entre os sítios Entre Serras e Mundo Novo. Aqui é o território onde hoje se presencia os maiores conflitos pela posse da terra por novos e velhos Pankararus. Logo no final da estrada, fica o povoado Mundo Novo, que foi desapropriado pela FUNAI e seus posseiros retirados para outros sítios. Segundo relatos, a referida instituição não pagou valores devidos justos aos “posseiros” desapropriados, fato que deixou profundos descontentamentos para os mesmos. Observem que é uma vasta extensão com vegetação secundária (capoeira), propícia

ao desmatamento para a extração de lenha, plantio de leguminosas, mandioca e pecuária extensiva.

Figura 23 – Estrada os Sítios “Entre Terras” e Novo Mundo



Foto: Alcindo José de Sá (JAN/2013)

Daí a cobiça desmedida de alguns nativos, inclusive utilizando a violência e ameaças. Como podemos observar na figura 23 abaixo, somente no Estado de Pernambuco, existem seis áreas de interesses demarcatórios.

Todavia, temos que ter muita atenção a essa disputa localista, pois, dentro das próprias demandas locais, no contexto das reivindicações supralocais, parece despontar, quiçá, uma perspectiva meramente “ocidentalizante” por propriedade privada sob a regulação da lei, ou da ética ditada pelos iluminados, a serviço do Estado de Direito. Por isso, faz-se necessário a ressalva de que, da passagem do relativo ao absoluto, ou vice-versa, não podemos negar a perspectiva dos SIS (Sistemas Imaginários e Sociais) tanto de quem vivencia o

processo do conflito, como de quem analisa o fenômeno, ou seja, a questão da “linguagem” interpretativa. Daí ser pertinente a assertiva de Castoriadis (*apud* BAUMAN, 2011, p.70), quando frisa que “o historiador ou o etnólogo (porque não também o geógrafo) são obrigados a tentar compreender ou o universo dos babilônios ou dos bororos... Como se o vivenciassem, e... a evitar a introduzir nele determinações que não existiam nessa cultura... Mas não se pode parar por aí. O etnólogo que tenha assimilado tão profundamente a visão do mundo dos bororos a ponto de não continuar vendo o mundo de outra maneira não é mais um etnólogo, mas um bororo, e os bororos não são etnólogos. A *raison d'être* do etnólogo não é ser assimilado pelos bororos, mas explicar aos parisienses, aos londrinos e aos nova-iorquinos (também aos brasileiros e outros povos), em 1965, a outra humanidade representada pelos bororos. Portanto, ele só pode fazê-lo pela linguagem”. Todavia, nos parece que, historicamente, os bororos, os Pankararus e demais etnias foram sempre contaminadas por determinações imaginárias ocidentais (SIS grifo nosso) de estudiosos que, como “outras humanidades”, os etnólogos não tiveram força para mostrar os seus “absolutos”, mas sempre os seus “relativos”.

Bauman (IDEM, p.73) nos elucida melhor esse dilema, ao asseverar que durante “a maior parte de sua história, a teoria da hermenêutica – da compreensão daquilo que não é imediatamente compreensível ou que traz consigo o perigo da compreensão equivocada – era uma narrativa dos feitos dos que buscam a verdade na terra do preconceito, da ignorância e do desconhecimento de si mesmos; a história do lançar luz sobre as trevas, da luta contra a superstição, da correção do erro – e outras formas de limpar as manchas deixadas por acidentes da história, sempre locais e com muita frequência distantes, sobre a face pura do significado objetivo e do universalmente válido. Nessa narrativa, o intérprete era uma máscara do legislador, esperava-se que o intérprete construído por essa narrativa revelasse a verdade daquilo que os que vivenciaram a experiência interpretada, pela sua própria ingenuidade passada e não esclarecida, eram incapazes de perceber”.

Ou seja, o etnólogo, geógrafo, filósofo, jurista, ou qualquer outro iluminado tinha que ser um legislador mascarado que narrasse verdades que os vivenciadores dos fenômenos eram incapazes de compreender, na visão preconceituosa, ignorante e equivocada desses profissionais, porta-vozes do emergente Estado moderno, coercitivo na imposição dos SIS. Entre o macro e o micro, os novos sistemas relacionais de poder penderam para o primeiro, porém sem exterminar o segundo. Mas, o micro, o *locus* comunitário indígena ou não, tem que adquirir a capacidade de percepção do engodo interpretativo do legislador esclarecido e começar um bom revide, um revide que acla aclare que um outro universalismo seja possível; ou como destaca Milton Santos em livro, “por uma outra globalização, do pensamento único à consciência universal”, de que existem mundos plurais, ou que pelo menos existem como possibilidades. Todavia, como verdadeiras comunidades de homens que partilhem um bem comum material e imaterialmente, sem o veneno egoísta, competitivo e devastador que assola os ditames globalistas.

Por isso, é mais do que pertinente as assertivas de Morin (2011, pp.75-76) quando afirma que *“la vía de salvación es la difícil vía de la integración autonomizante de esos pueblos testigos. Ésta comporta la rememoración de su historia, el respecto a sus tradiciones identitarias, el reconocimiento de las virtudes de su cultura, el acceso a una conciencia de humanidad planetaria. La realización de filmaciones en vídeo o en película por jóvenes indígenas a quienes se ha enseñado esas técnicas permite preservar el conocimiento y el respecto de las tradiciones identitarias... Esta vía desalvación comporta la utilización de las instituciones democráticas de las naciones para lograr que se reconozcan sus derechos, que se legalicen sus territorios, que se autoricen sus portavoces en los parlamentos. Se fomentaría, así, la asociación de las micronaciones en confederaciones donde se formaría la conciencia de una identidad común de gran nación... Debemos permanecer conscientes en todo momento de los riesgos desintegradores (pueblos privados de toda misión por las misiones, pueblos ‘showbusinessizados’ por la folclorización, pueblos degradados*

por la irrupción brutal del dinero). También de la insigne dificultad de esos pueblos por hacer que se les reconozca: no tiene (todavía) una intelligentsia que hable en su nombre, ni abogados que defiendan sus derechos; carecen de un Estado nacional y de instituciones que los protejan a nivel internacional. Y, sin embargo, la causa de estas minorías dispersas y mortalmente amenazadas es sagrada. Estos seres humanos, los más desheredados de la Tierra-Pátria, son nuestros álter ego".)

No caso em tela, como já relatado, há deveras elementos “integradores e desintegradores”, todavia é inegávelque o Estado nacional se faz presente, através do papel ativo da FUNAI, no processo demarcatório, bem como, de maneira incipiente, mas importante, de uma intelligentsia, inclusive com nível de pós-graduação, composta por advoga dos e outros profissionais que falam e agem em prol dos Pankararus, muito embora estes últimos careçam de uma representação política “oficial”, seja na escala municipal, estadual ou federal, mesmo com um expressivo número de votantes nas municipalidades vizinhas.

Há, sim, também, como já delineado, uma “representação” não-institucional que “lidera” o processo de legalização e assentamento dos indígenas, porém em um nível de “salvaguarda” bastante questionável, considerando, em especial, o centralismo “novo oligárquico”. Nesse sentido, e retomando Bauman (2011, p.62), “invocações aos direitos das comunidades de preservar sua distinção cultural com frequência ‘ocultam a brutalidade do poder ditatorial sob uma crosta de culturalismo’”. Há muito capital político no desespero dos despossuídos e na insegurança dos tantos outros que temem a privação como perspectiva possível – e existem inúmeros líderes comunitários em potencial ávidos por fazer uso dele com a ajuda das redes culturalistas...os pregadores e potenciais líderes das comunidades culturais se sentem muito bem no papel de patrulheiros de fronteira. O movimento e o diálogo transfronteiriços são para eles um anátema; a proximidade física de pessoas de diferentes modos de vida, uma abominação, a livre troca de ideias com essas pessoas, o mais fatal dos perigos... talvez fosse isso que Touraine tinha em mente quando

falou das comunidades culturais defendidas pelos comunitaristas como ditaduras disfarçadas. Se o 'multiculturalismo', ao menos em uma de suas versões, pode ser uma força unificadora e integradora, 'inclusivista', essa chance não é dada ao 'multicomunitarismo'. Este último é um fator de divisão, 'exclusivista' por natureza, com interesses na quebra da comunicação. Só pode gerar intolerância e separação social e cultural... Se o multiculturalismo, ao mesmo tempo que eleva a diversificação cultural ao status de valor supremo, atribui à variação cultural uma validade potencialmente universal, o multicomunitarismo viceja na peculiaridade e no carácter intradizível das formas culturais. Para o primeiro, a diversidade cultural é universalmente enriquecedora, para o segundo, os valores universalmente empobrecem a identidade. Os dois programas não se comunicam – travam um diálogo de surdos". Por isso, como já esboçado em parte do texto, a passagem do absoluto ao relativo e vice-versa, no contexto moderno e pós-moderno, é uma eterna aporia, uma dialética incapaz de uma síntese acabada e, por isso, tanto tem razão Morin, quando propõe uma comunidade mundial dos homens, no contexto de um universo (uno e diverso), ou um multiculturalismo comunitário, como também, concebemos nós, o comunitarismo cerrado no seu absoluto, pois a história do casamento do dinheiro com a razão, ou seja, o advento do Estado de Direito, sempre foi a história do comunitarismo absoluto de uma só filosofia homogênea e autoritária.

Uma comunidade "isolada" na Amazônia, com os seus fazeres, saberes e viveres ritos, hierarquias religiosas e políticas, tem o seu direito de permanecer autônoma e não domada pelo ocidentalismo "iluminado". Todavia, as comunidades já contactadas e que revidam ou precisam revidar a coerção quase indomável do mundo "moderno" também precisam dialogar de forma a subsidiar um universalismo em que as suas culturas sejam também pontos de referência ao bem comum, como, por exemplo, o manejo ambiental equilibrado, formas de sociabilidade solidárias etc. Como bem destaca Parsons (*apud* BAUMAN, 2011, p.24), "a cultura é chamada a desempenhar o papel decisivo de meio que garanta o 'ajuste'

entre sistemas ‘sociais’ e de ‘personalidade’. ‘Sem cultura, nem as personalidades humanas nem nossos sistemas sociais seriam possíveis’ – eles são possíveis apenas em coordenação mútua, e a cultura é precisamente o sistema de idéias ou crenças, de símbolos expressivos e orientação de valor, que garante a perpetuidade dessa coordenação”

Já Morin (2011, p.76) nos assevera que “el patrimonio cultural no consiste sólo en monumentos, arquitectura, arte y paisajes, también consiste en la existencia de las sociedades humanas madres, ricas en cualidades que nosotros hemos perdido y que podríamos y deberíamos recuperar a través de ellas. Su existencia, que es en sí misma resistencia a la barbarie de la civilización evolucionada, es una resistencia civilizadora”. Na Figura 24 a seguir, podemos visualizar melhor, de forma concreta, o conflito sobre o domínio territorial por segmentos Pankararus no espaço Entre Serras. A figura a baixo mostra um acampamento montado à margem direita da BR que liga Tacaratu a Petrolândia, pelos “novos índios”, depois de serem expulsos de um terreno na margem esquerda, pela nova liderança fincada no sítio Mundo Novo. Observa-se que é um terreno ainda coberto por uma mata secundária bastante densa e que, aos poucos, está sendo devastada, como forma simbólica de domínio e posse. No plano micro, pareceu-nos uma pequena guerra entre nativos, em um espaço ainda sem um limite/fronteira bem delimitados, como as escalas municipais, estaduais e nacionais, mas em busca da realização dessa demanda, afinal, como fala Raffestin (1993, p.165), “toda propriedade ou apropriação é marcada por limites visíveis ou não, assinalados no próprio território ou uma representação do território: plano cadastral ou carta topográfica. Toda função é também marcada por limites frouxos ou rígidos que determinam sua área de extensão ou de ação. Nesse caso, os limites estão em estreitas relações com o trabalho, portanto com o poder. Limites de propriedade e limites funcionais podem coincidir, superpondo-se, ou, ao contrário, recortarem-se. Mas, vê-se logo que, na qualidade de sistema sêmico (capaz de realizar um programa), os limites são utilizados para manifestar os modos de produção, isto é, para torná-los espetacula res. O limite

cristalizado se torna então ideológico, pois justifica territorialmente as relações de poder”. Enfim, ao se conflitarem por demandas demarcatórias das suas glebas para cultivo, extração de madeira ou pecuária, nas novas terras demarcadas e em perspectiva, os Pankararus, de forma consciente ou não, cristalizam o limite ideologicamente da mesma forma que o *natio* nacional e o mesmo se justifica como relação de poder entre as facções líderes. Nesse contexto, torna-se difícil a edificação de uma comunidade universal dos homens, apesar de ser um conjunto de possibilidades.

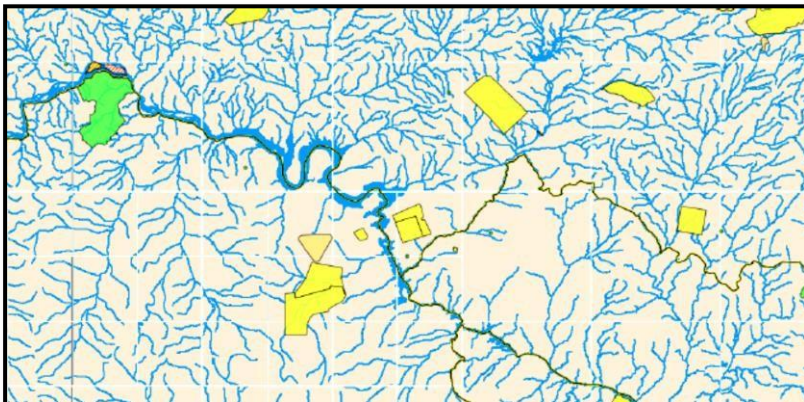
Figura 24 – Acampamento montado pelo grupo de “novos índios”



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Na Figura 25 podemos visualizar que, somente no Estado de Pernambuco, existem sete áreas de interesse indígena (hachuradas em amarelo), o que denota que os poderes antropofágicos e antropeômicos do Estado Nacional Federado brasileiro não foram suficientes para exterminar de todo os *nátios* nativistas, inclusive o Pakararu.

Figura 25 – Demarcações de Territórios Indígenas no Estado de Pernambuco



Fonte: FUNAI

(<http://mapas2.funai.gov.br/i3geo/interface/openlayers.htm>)

No real, “Existem legalmente em Pernambuco sete grupos indígenas: os Fulni-ô, em Águas Belas; ao Pankararus, nos municípios de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá; os Xucurus, em Pesqueira; os Kambiwá, em Ibimirim, Inajá e Floresta; os Kapinawá, em Buíque; os Atikum em Carnaubeira da Penha e os Truká, em Cabrobó. Esses três últimos grupos foram identificados mais recentemente (http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&id=6498&Itemid=188).

Na Figura 26, na página seguinte, podemos enxergar a beleza do território Entre Serras (Pankararus) em uma tarde de sol poente. Não podemos esquecer que os nativos, dadas as vicissitudes naturais, buscavam sempre se fixar em espaços menos áridos, arejados, com água em abundância, clima ameno, ou seja, um bioma mais promissor, incluindo potenciais de caça, cultivo da mandioca e frutas em vistas de suas reproduções físicas/materiais.

Figura 26 – Pôr do Sol em terras Pankararus (Entre Serras)



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Ainda na Figura 25, na área mais larga *hachurada* em azul (barragem da Hidrelétrica de Itaparica), limite da Bahia com Pernambuco, com a destacada em negro, limite de Pernambuco com Alagoas (à direita), podemos visualizar a terra Pankararu, assunto em foco.

Na Figura 27, na página a seguir, podemos inferir o quanto a coerção do “natio global” e nacional se faz presente nos Pankararus. Como já relatado por Jabor e outros autores aludidos, nesse contexto de economia globalista, virtualmente, podemos asseverar um aldeia global, porém, por enquanto, só virtualmente, dadas as diversas temporalidades espaciais, como já destacado em item anterior. A coerção informacional global atinge com toda a força, todavia é uma coerção seletiva, muito afinada a crianças e adolescentes, mas forte o suficiente para impor estéticas e comportamentos bem diferenciados do *natio* nativista. É uma nova geração ligada as “redes sociais”, bem

como a jogos eletrônicos que os fascinam, além de difusão de estéticas muito longe do *natio* original.

Figura 27 – Pankararus em contato com a internet



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Na figura 27, vislumbramos a assimilação inquestionável do formato do corte de cabelo do jogador Neymar, na época do Santos Futebol Clube, da cidade de Santos SP, hoje do Barcelona, time espanhol, como uma referência global pelas crianças e jovens. Essa assimilação amplia-se para aspectos como a linguagem e as vestimentas, entre outros. Por isso, mais uma vez recorremos a Bauman (2011, pp.68-69), quando assinala que “a maioria dos padrões culturais atinge o domínio da vida cotidiana a partir de fora da comunidade, e a maior parte detém um poder de persuasão muito superior a qualquer coisa que os padrões nativos possam sonhar em reunir e afirmar. Eles também viajam a uma velocidade inacessível ao movimento corporal, o que os coloca a uma distância segura da negociação face a face ao estilo da ágora; sua chegada, como regra, pega

os destinatários de surpresa, e a duração da visita é muito curta para permitir o teste dialógico... Se as barreiras linguísticas ainda são capazes de obstar ou reduzir a velocidade de seu movimento, sua capacidade de fazer isso vai encolhendo a cada passo sucessivo no desenvolvimento da tecnologia eletrônica”.

Dados esses novos arsenais globalistas, o referido autor nos sugere “que a imagem mais capaz de apreender a natureza das identidades culturais é a de um *redemoinho*, e não a de uma ilha. As identidades mantêm sua forma distinta enquanto continuam ingerindo e vomitando material cultural raras vezes produzido por elas mesmas. As identidades não se apoiam na singularidade de suas características, mas consistem cada vez mais em formas distintas de selecionar/reciclar/rearranjar o material cultural comum a todas, ou pelo menos potencialmente disponível para elas. É o movimento e a capacidade de mudança, e não a habilidade de se apegar a formas e conteúdos já estabelecidos, que garante a sua continuidade”.

No mundo dos assimilados à força, ou melhor, coercitivamente antropofagicizados culturalmente, as assertivas supracitadas têm a sua parcela de verdade; as identidades são cada vez mais redemoinhos relativos e não, ilhas absolutas. Todavia, essas redes informacionais globalizadas também são vetores potencialmente fortes à difusão dos relativos. Os próprios Pankararus não somente assimilam passivamente o absoluto da cultura global, como também selecionam, reciclam e rearranjam a mesma em prol dos seus interesses. Por exemplo, através da internet, a comunidade criou sites, blogs, nos quais são propaladas as demandas, dificuldades, origem, cultura para todo o mundo, ou seja, uma afirmação virtual a partir do real, do espaço vivido, muito embora como um relativo “sufocado”, reprimido, mas que tenta revidar, se afirmar ou se firmar no absoluto “totalitário”; um verdadeiro *mix* assimilação e afirmação.

Assim, mais uma vez destacamos Bauman (2011, p.18), quando assinala que a ambiguidade significativa, “a ambivalência produtora de sentido, o alicerce genuíno sobre o qual se assenta a utilidade cognitiva de se conceber o *habitat* humano como o ‘mundo da cultura’, é entre ‘criatividade’ e

‘regulação normativa’. As duas ideias não poderiam ser mais distintas, mas ambas estão presentes – e devem continuar – na ideia compósita de ‘cultura’, que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível”.

Nesse prisma, e resgatando C. Castoriadis e P. Ricoeur, Bauman (Idem, p. 43) ressalta: **“dominar uma cultura’ significa dominar uma matriz de permutações possíveis, um conjunto jamais implementado de modo definitivo e sempre inconcluso – e não uma coletânea finita de significações e a arte de reconhecer seus portadores. O que reúne os fenômenos culturais numa ‘cultura’ é a presença dessa matriz, um convite constante à mudança e não a sua ‘sistematicidade’ – ou seja, não a natureza da petrificação de algumas escolhas (‘normais’) e a eliminação de outras (‘desviantes’) ”**.

Esse é o grande dilema do *natio* em foco e de muitos outros *nátios* em contato com a linguagem coercitiva do mundo moderno informacional: a monotonia, inventividade e preservação natural, “normal” e sistematizada das culturas locais, versus a cultura “desviante” do *natio* global. O equilíbrio parece ser frágil e o desafio é mantê-lo em um mínimo de igualdade. O peso avassalador das tecnoeconomias parece indomável, frente à preservação dos relativos; a “monotonia” da reprodução localista. Nesse sentido, podemos asseverar, através das imagens e de pesquisa de campo, que o *lócus* territorial da comunidade Pankarau, considerando a sua enorme complexidade, parece, como assinalado no início do texto, “poroso” ao que podemos assinalar, com mais intensidade, a uma anti-modernidade, em especial, lastreada pela vivência temporal/cotidiana de um “tempo de homens lentos”; um ritmo *wetware* do peso temporal “cósmico” do roçado, extrativismo e da pequena pecuária. Também fertilizado por uma frágil modernidade, traduzida na ação do “Estado de Direito”, inclusive demandada por segmentos da própria comunidade na demarcação de novos limites/fronteiras da aldeia e glebas, e

uma capenga pós-modernidade, fincada numa busca de alteridade “confusa”, frente aos não-Pankararus, inclusive instrumentalizando as novas tecnologias informacionais.

Enfim, se a pós-modernidade é o fim de grandes narrativas e a afirmação dos relativos como absolutos, a vida cotidiana dessa pequena comunidade nega veementemente tal proposição, já que nela se incluem o peso ou os pesos dos absolutos anti-modernos e modernos, assim como do relativo pós-moderno, pretensamente absoluto como regulador do universo (uno e diverso). Assim, a ética como estética nunca foi tão real e objetiva e a identidade tão presente.

Hoje, na sede da aldeia Pankararu, são raras as casas feitas de palha ou de taipa (barro fundido com cipós e cobertas com telha ou mesmo palha), embora ainda sejam presentes no território (ver figura 5). A maior parte das residências construídas é de alvenaria, com tijolos e telhados bem consistentes e esteticamente afinadas às dos “brancos” tacaratuenses e vizinhos. Mais uma assimilação “moderna” e antropofágica. Todavia, em todas elas, no seu entorno, faz-se presente a “rugosidade”, o tempo pretérito do plantio de frutas e legumes simbolicamente “pré-moderno”. Aqui se fazem presentes fruteiras como a pinha, mangueiras, coqueiros, bananeiras etc. (Figura 29)

Corroborando a assertiva acima, em uma casa vizinha (presente na figura 28), de acordo com a contiguidade sócio-espacial comunitária Pankararu, podemos visualizar a mesma estética e a mesma funcionalidade. Casa de alvenaria, terraço, e sempre com muitas plantas frutíferas, especialmente a pinha, planta nativa do bioma.

Um dia após o desfile “cívico” do Sítio Serrinha, ocorreu outro com o conjunto de escolas públicas (Estaduais) dos demais que compõem a comunidade Pankararu, agora na sede Brejo dos Padres (ver Figura 30). Nele, presenciamos semióforos carregados por estudantes, nos quais há um esforço de busca de resgate de suas tradições, lema estampado na bandeira da Escola Estadual Indígena José Luciano, do Sítio Caldeirão, assentado no município Jatobá.

Figura 28 – Aspecto das residências da Aldeia Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 29 – Aspecto de Agricultura Familiar na Aldeia Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 30 – Desfile Cívico com as Escolas Públicas em Brejo dos Padres



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Como exemplo, não somente o nome (aportuguesado) é de um indígena, como também no seu centro há uma pintura de um pote (jarra), tradicional recipiente de armazenamento de água, feito de barro, com outros motivos sobrepostos desenhados, como uma indumentária de palha, cachimbo etc.

Já na Figura 31, podemos visualizar alguns alunos com trajes quase nativos; digamos quase, pois estão de calção, buscando rememorar algumas festividades Pankararus. Deve-se ressaltar que as festas típicas mais significativas são a do menino do rancho (um rito de iniciação) e corrida, ou festa do umbu, uma fruta nativa da caatinga da planta umbuzeiro e que dá seus frutos em abundância no mês de janeiro, período coincidente da manifestação.

Há também a dança dos bichos, na qual o vencedor é aquele que consegue melhor representar os movimentos de animais, como o porco, o cachorro, a formiga, o sapo etc. Essas festas são ritmadas pelo som de maracás feitos de cabaças da planta coité e músicas cantadas em português e, dizem, com algumas expressões do antigo dialeto tribal. Vale destacar que, à exceção dos Fulni-ô em Águas Belas-PE, os demais nativos pernambucanos perderam completamente a língua nativa.

Figura 31 – Demonstração de Dança/Trajes “típicos” dos Pankararus



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 32 – Desfile Cívico: elementos absorvidos pelo povo Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Na Figura 32 podemos visualizar a tríade dos semióforos locais, regionais e nacionais, quais sejam, a bandeira do Brasil, de Pernambuco e a da Escola Local. Chama-nos a atenção,

também, a presença de dois jovens com trajes de vaqueiro (indumentária de couro para proteção frente à vegetação lenhosa e espinhosa da caatinga) como uma afirmação Pankararu, quando na realidade o vaqueiro é um símbolo típico de portugueses, mestiços e, mesmo de índios assimilados que, com as suas vestimentas cobertas de couro de caprinos e bovinos, desbravaram(vam) a rústica caatinga e outros biomas nordestinos, através da difusão da pecuária, vinda da Península Ibérica. Todavia, foi um hábito assimilado pelos nativos e faz hoje parte do seu cotidiano.

Reforçando: o que mais nos chamou atenção nos desfiles cívicos em comemoração da independência do Brasil, na aldeia em tela, é uma tentativa confusa de busca de resgate da origem Pankararu, como a dança do toré, fenômeno de grande importância simbólica na busca de uma afirmação identitária de um *natio* local, historicamente coagido pelo *natio* nacional (Figura 33 e 34).

Figura 33 – Desfile Cívico: Origem Pankararu (?)



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 34 – Desfile Cívico: Representação de Dança Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Segundo a enciclopédia virtual wikipedia e embasamento em trabalhos científicos o “Toré é um ritual indígena de etnias do Nordeste do Brasil. Foi repassada de geração em geração, através da tradição oral. Possui em diferentes formatos e significados conforme a etnia que o pratica. Manifesta-se como uma dança na qual significados místicos, de encontro com ‘encantados’, e no centro do qual está a jurema (bebida) ... Entre os estudiosos do Nordeste, o Toré representa um símbolo de identidade indígena, de sua unidade e diferenciação. O Toré é uma dança ritualística dos povos indígenas do Nordeste do Brasil, realizado principalmente nas festividades do dia do índio (uma data institucional do *natio* brasileiro, ressalte-se); é uma forte tradição que celebra o sagrado, pois para os índios Xucurus Cariris (também os Pankararus), o Toré é Deus assim como Jesus é para os católicos. Para os potiguaras, é a celebração da amizade entre aldeias diferentes, é a dança da representação coletiva. O Toré tem início após o discurso do cacique, esta fala da importância do ritual para a tradição. Em seguida a aldeia faz uma oração silenciosa enquanto as pessoas se dividem em três

grupos ou melhor em três círculos: círculo dos cantadores, dos tocadores, círculo das crianças e dos adolescentes, círculo dos homens e das mulheres... O Toré é realizado a 07 km da aldeia, num lugar chamado Ouricuri (ou licuru, um pequeno coquilho). As cantigas estão voltadas para os seguintes elementos: a natureza (frutas, peixes, água) para a religião católica (São Miguel, a Trindade) para o mar (a pesca) para figuras místicas (os Tapuias Canindé e Jurema) ... As bebidas consumidas durante a festa são a cachaça e a catuaba. Há vários grupos de Toré pelo Brasil, um deles é o grupo de Toré do Rio São Francisco (seguramente dos Pankararus, em PE e Pankararés na BA). O Toré tem uma regência compassada e é cantado por um cantador ou por uma cantadora. O Toré é um símbolo da cultura indígena” ([http:pt.wikipedia.org/wiki/Tor% C%A9](http:pt.wikipedia.org/wiki/Tor%C%A9)). Algo visto na Festa do “menino do ancho” (Figura 34) realizada no início de fevereiro de 2013.

Ressaltamos que há muito tempo acompanhamos essa dança/ritual, e o que mais nos chama a atenção é o espírito agregador, de comunhão, de solidariedade entre os participantes da festa, inclusive com um grande almoço coletivo; crianças, adolescentes e adultos compartilham a dança, em um contexto de hierarquia, e ritmo compassado pelos cantos e percussão de maracás de cabaça e bebidas como a cachaça (destilado da cana de açúcar e difundida pelos colonizadores) e a jurema (nativa). Sobre esta, mencionamos Escohotado (2011, p.11), quando assevera que “sólo el tiempo ira deslindando fiesta, medicina, magia y religión. Enfermedad, castigo e impureza son al principio la misma cosa, un peligro que intenta conjurar-se mediante sacrificios. Unos obsequian víctimas (animales, humanos) a alguna deidad para lograr su favor, mientras otros comen (ou beben) en comum algo considerado divino... Esta segunda forma de sacrificio, el ágape o banquete sacramental, se relaciona casi infaliblemente con drogas.

Figura 35 – Festa do Menino Ancho. Aqui presenciamos a dança do Toré com os partícipes carregando galhos do cansanção



Foto: Alcindo José de Sá (FEV/2013)

“Asi se sucede hoy con el peyote en México, con la ayahuasca en Amazonas, con la iboba en África occidental o con la kawa em Oceanía; numerosos indicios sugieren que otras plantas se usaran de modo más o menos análogo en el pasado. Desde la noche de los tiempos, ingereir algo que es tenido por ‘carnes’ (o ‘sangre’) de cierto puede considerar-se un rasgo de la religión natural o primitiva, frecuente también en ceremonias de iniciación a la madurez y otros ritos de pasaje”. Seguramente, a jurema é parte de um ágape, algo realmente confraternizador, mas que, aparentemente, envolve também um culto divino de “conhecimento revelado”, através de consciências alteradas pela jurema e a cachaça. Destaque-se que é uma festa

aprazível, bonita e que se estende quase por um dia inteiro e sem nenhuma violência, nenhuma briga. Nas imagens acima apresentadas, podemos visualizar uma pequena representação da dança do Toré, talvez um dos seus semióferos mais expressivos, pois não é somente um chamamento divino, uma ode a Deus, mas também caracteres de um rito de passagem, uma vez que, na festa do Menino do Rancho acima visualizada, faz-se presente o uso do cansanção, uma planta originária das famílias *Euphorbiaceae*, *Loasaceae* e *Urticaceae*, que provoca, assim como a urtiga, sensação de queimadura, quando em contato com a pele. Cremos que esse sacrifício seja representativo de uma prova de força; de uma busca de firmeza de virilidade. Todavia, o que mais chama atenção no ritual é o espírito comunitário, a comunhão e união entre todos os participantes. No final, que podemos chamar de apoteose, crianças, jovens, turistas, índios paramentados ou não, todos se congregam numa grade dança coletiva em estado de êxtase (ver figura 35)

Na Figura 36, podemos conhecer um Pankararu caboclo, ou mestiço de índio, negro, branco e com uma estética capilar bastante influenciada pelas redes midiáticas.

Justamente por haver um número expressivo de índios com esse biótipo na aldeia, muitos contestam o seu *natio*, o seu nascer juntos e pertencerem a uma comunidade com identidade “singular”. Como já aludido, esta é uma visão distorcida dos indígenas em tela, já que muitos têm um biótipo demasiado “pré-moderno”, isto é, bem nativo. Todavia, devido a mestiçagem secular e ao contato com os colonizadores, seria mais do que “natural” um processo de miscigenação. O referido indígena era partícipe do desfile cívico mostrado.

Na Figura 36, podemos visualizar alunos do pré-escolar com motivos, ou fantasias animais, em cima de um rústico carro alegórico, tentando alertar sobre a importância da fauna e da flora; alguns estavam com máscaras de borboletas, outros de macaco (que não mais faz parte da fauna local, resistindo apenas o saguim, uma miniatura dessa espécie), leão (também não partícipe do bioma).

Figura 36 – Jovem Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Já que os Pankaraus também têm uma festa/competição dedicada aos bichos, ganhando aquele que faz a melhor imitação, o referido carro alegórico poderia fazer alusão a tal festividade. Uma coisa nos parece bem evidente: todas as significações imaginárias sociais do *natio* Pankararu foram atropofagicamente tão devoradas que restaram apenas alguns resquícios de elementos superficialmente carregados de signos, sinais, simbologias nativistas. Daí, repetirmos, a questão da identidade ser cada vez mais complexa e frágil, sob esse capitalismo territorialmente multiforme. Portanto, dialeticamente, desponta mais forte o impulso “de descobrir ou inventar seus alicerces, e sobretudo de demonstrar sua solidez... A identidade

não é exceção; torna-se tema de reflexão aprofundada quando sua probabilidade de sobrevivência sem reflexão começa a diminuir – quando, em vez de algo óbvio e *dado*, começa a parecer uma coisa problemática, uma tarefa. Isso ocorreu com o advento da era moderna, com a passagem da ‘atribuição’ à ‘realização’: deixar os seres humanos perderem para que possam – precisam, devem – determinar seu lugar na sociedade...Não se tem identidade quando o ‘pertencimento’ vem naturalmente, quando é algo pelo qual não se precisa lutar, ganhar, reivindicar e defender, quando se ‘pertence’ seguindo apenas os movimentos que parecem óbvios simplesmente pela ausência de competidores. Essa pertença, que torna redundante qualquer preocupação com a identidade, só é possível, como vimos, num mundo localmente confinado: somente quando as ‘totalidades’ a que se pertence, antes mesmo de se pensar nisso, para todos os fins práticos, forem definidas pela capacidade da ‘massa cinzenta’. Nesses ‘minimundos’, estar ‘aqui dentro’ parece diferente de estar ‘lá fora’, e a passagem do aqui para o lá dificilmente ocorre, se é que chega a ocorrer” (BAUMAN, 2001, p.44).

Assim, quando antes falamos da linguagem das construções e traduções dos mundos socioespaciais, “a massa cinzenta” dos iluminados, em prol do dinheiro e da razão, lastreados da feitura da moral, da lei e do Estado de Direito, demandou a identidade como uma tarefa e a construção de mundos confinados; minimundos doravante com as suas totalidades definidas coercitivamente. Mas, mesmo redefinidas, “o estar aqui dentro parece (e é) diferente do estar lá fora, e a passagem do aqui para o lá dificilmente ocorre, se é que chega a ocorrer” (Idem, p.44).

Figura 37 – Desfile Cívico – Carro Alegórico do Pré-Escolar Aldeia Pankararu



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Concordamos que chega a ocorrer, porém por “corredores” sinuosos, cheios de preconceitos e discriminações. Como a identidade, nesse prisma, “não vem naturalmente”, agora se precisa lutar, “ganhar, reivindicar” e defendê-la, o que exige o lastro territorial, pois sem espaço é impossível vivência social e identitária. Todavia, o estar dentro de uma totalidade, maior que a soma de suas partes diferenciadas é demasiado conflituoso, em especial para *locus* comunitários nativos que perderam seus “confinamentos”, como os Pankararus.

Observando a Figura 38, vemos uma placa, na saída do centro urbano da cidade de Tacaratu, agradecendo aos que a visitaram ou apenas passaram por ela. Na placa, temos os dizeres: Tacaratu: bom para passear, melhor para viver; Boa viagem volte sempre a Tacaratu (sic). Observa-se que, logo após a placa, começa outra área urbana, que é justamente uma extensão da cidade que se chama Sítio Folha Branca. Podemos atestar esse detalhe na imagem de satélite fixada no início desse

capítulo, logo após esse *locus*, temos o sítio Serrinha e, na sequência, o espaço Entre Serras, que se estende até parte do Município de Petrolândia.

Pois bem, mesmo tendo uma comunidade bastante numerosa e densa, há centenas de décadas vivendo nesse território, o mesmo se encontra dentro da área indígena reivindicada. Se no sítio Entre Serras os conflitos territoriais já afloram entre os próprios membros da comunidade Pankararu, no Sítio Folha Branca se vivencia um estado de tensão, de expectativa e de incertezas extremamente fortes e aflorando uma grande ira nos seus habitantes. Aliás, é o povo que mais rejeita as novas “fronteiras”. Daí políticos locais, nacionais e profissionais jurídicos tacaratuenses realizarem uma reunião em Brasília, junto ao Ministério da Justiça, na busca de um acordo, tendo em vista uma “conciliação”.

Como conhecemos bem a área, enxergamos que esse seria o caminho mais coerente, pois inúmeros habitantes têm ascendência Pankararu e o território é de pequena extensão, muito embora denso populacionalmente e de patrimônio construído. Caso contrário, será realmente um verdadeiro embate de nação contra nação, como já expressado em faixas e cartazes, quando de uma manifestação na cidade de Tacaratu, contra a inclusão do Sítio Folha Branca no processo. Considerando a extensão já demarcada e ainda não rateada com os membros Pankararus, podemos inferir que a inclusão desse território, sim, fomentará um conflito desnecessário e apontará uma tendência, como temos alertado, de lutas no Brasil de nações contra nações.

Na imagem da Figura 39, podemos visualizar o final urbano de Tacaratu, em direção ao município de Petrolândia, dentro de Sítio Folha Branca. Ao fundo, e ao lado das casas, serras já demarcadas e pertencentes aos Pankararus. Nessa perspectiva, é mais do que pertinente a assertiva de Raffestin (1993, p.170), quando ele destaca que “não, os limites não são nem inocentes, nem naturais, muito menos arbitrários...eles fazem parte do nosso jogo de reprodução social: produção, troca, consumo.

Figura 38 – Letreiro na Entrada da Cidade de Tacaratu/PE



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Figura 39 – Perfil Urbano do Município de Tacaratu/PE



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

A reprodução social não sendo, enfim, nada mais do que a territorialidade, pois os limites são vividos, consumidos. E

basta nos debruçarmos sobre as quadrículas imaginadas para facilitar, aqui e ali, as atividades sociais, para sabermos que elas são bem ou mal vividas, que dão lugar a relações simétricas ou dissimétricas.... Esses fenômenos, bem conhecidos, são observáveis tanto nas regiões fronteiriças como no interior dos países. É exatamente porque são vividos que os limites participam da territorialidade... Eis o porquê em períodos período de crise, toda insurreição, toda revolução se traduzem por modificações na territorialidade e constituir um obstáculo para as divisões. Sendo 'convencionais', tais divisões nem sempre são satisfatórias do ponto de vista existencial. Quando a malha é 'desejada' por um poder, este se esforça por escolher o sistema que melhor corresponde ao seu projeto, pronto a transformar a existência daqueles que a eles são submetidos, a menos que estes recuperem o seu poder para se oporem ao outro poder... Isso se torna a nova quadriculação na qual se instaura, por bem ou por mal, uma nova territorialidade. Toda mudança de malha, implica uma nova estrutura de poder”.

Figura 40 – Sítio Folha Branca - Tacaratu/PE, Figura 41 – Propriedades com cultivo de Manga



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Nas Figuras 40 e 41, acima, podemos verificar uma vista do início Sítio Folha Branca, quando da chegada do Município de Petrolândia, no qual se encontram moradias de alto padrão e granjas produtoras de frango e, do lado esquerdo da figura 40, fixam-se pequenas propriedades nas quais há a presença de uma pequena exploração pecuária e de frutas, como a manga. Nas Figura 42 e 43, vemos o centro do mencionado sítio, com

uma área bem urbanizada, com pequeno comércio, bares e nos seus arredores, pequenas propriedades nas quais se cultivam frutas, milho, feijão, além de serem exercidas atividades pecuárias bovinas e caprinas. Também se vê uma grande placa de boas-vindas a Tacaratu, fato que corrobora o seu lócus como uma extensão da referida cidade. Novamente na figura 43, temos uma pequena vista do Sítio Folha Branca, logo na saída de Tacaratu. Nesse sentido, sim, cremos, assim como Raffestin, e tendo em conta o território Pankararu, fincado no município de Tacaratu, contido no Estado de Pernambuco que, por sua vez, contém o território do Estado Nacional Brasileiro, que o *lócus territorial indígena não é inocente*, nem natural e muito menos arbitrário, pois faz parte de um jogo de reprodução social que envolve produção, troca, consumo reais e simbólicos. Isto é, representa uma territorialidade, ou seja, um território sempre em mutação, com atividades sociais bem ou mal vividas (no caso em foco, sempre quase mal vividas), fato que dá lugar a relações dissimétricas com entornos socioespaciais nos municípios de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia. Isto é visível nos padrões arquitetônicos das moradias, nas atividades produtivas, pois no sítio Folha Branca, como já ressaltado, existe produção de frango e outros produtos, com vistas ao abastecimento, troca, circulação de bens com os Pankararus e a cidade de Tacaratu.

Daí, cremos sua territorialidade ser um obstáculo para uma divisão e delimitação com os indígenas, já que as divisões, obedecendo a convenções institucionais, não satisfazem o ponto de vista de sua existência. Enfim, seja nos espaços internos do país, seja nos fronteiros, o que desponta como “um grande enredo histórico”, nessa “modernidade pós-moderna” presente, econômica e culturalmente dissimétrica, é uma intensa fragmentação territorial espacialmente vivida; localismos, nacionalismos, para o bem ou para o mal. É nessa circunstância que se encontra imersa a territorialidade dos Pankararus. Portanto, longe do discurso falacioso da desterritorialização, do não-lugar, vivemos e vivenciamos espaços de vida (boa ou ruim) com as suas singularidades, comunidades, identidades, culturas nativas ou pleiteadas no bojo de limites. Enfim, os limites como sistemas sêmicos, são normas, regulações, lastros de lei que se

transformam em formas; territorialidades moralmente, eticamente e juridicamente teleguiadas.

Figura 42 – Sítio Folha Branca Petrolândia/PE; Figura 43 – Sítio Folha Branca Tacaratu/PE



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

A territorialidade urbana, hoje, da cidade de Tacaratu foi o *locus* onde se situou o território e territorialidade indígena Pankararu com o seu cunho nativista autêntico; seu minimundo imbuído de uma totalidade cultural e comunitária singulares. Todavia, como já relatado, com a chegada de colonizadores e lastreados por uma congregação religiosa, foram, de forma antropeômica e antropofágica, obrigados a se realocarem em outro sítio, a aproximadamente 10 km de distância, denominado de Aldeia Brejo dos Padres.

No ponto central da cidade (Figura 43 e 44), podemos presenciar parte do centro comercial e a igreja dedicada a Padroeira Nossa Senhora da Saúde. Relatam que, quando da chegada dos missionários, estes ergueram, nesse mesmo lugar, uma pequena capela dedicada à citada padroeira no Século (não há uma precisão, mas talvez no Século XVII). A mesma foi destruída e no lugar edificaram uma igreja com duas pequenas torres (vale ressaltar que nunca encontramos uma fotografia desse monumento). No início do Século XX, começou a ser erguida a monumental igreja em estilo neogótico, que reina como um grande centro de peregrinação; um santuário. No final de janeiro e início de fevereiro, é realizada uma grande festa (novenário) em homenagem à Virgem da Saúde, vindo peregrinos de todos os quadrantes de país, inclusive sendo uma

noite das festividades, ironicamente, dedicada aos Pankararus. Mas como frisado, o trabalho abarca outros recortes territoriais.

Figura 44 – Centro da cidade de Tacaratu/PE; Figura 45 – Igreja de Nossa Senhora da Saúde

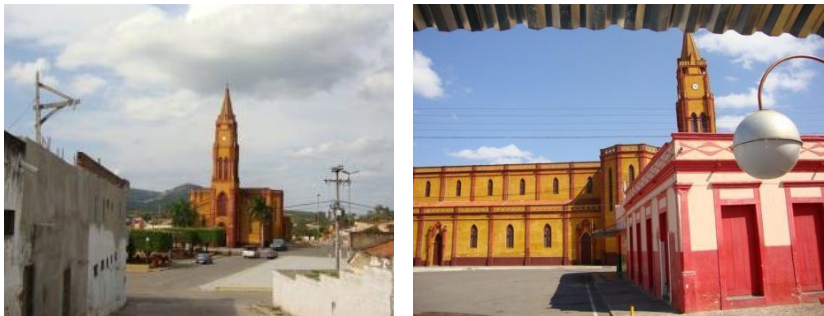


Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

7. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A DINÂMICA SÓCIO-TERRITORIAL NA RESERVA BIOLÓGICA SERRA NEGRA (TACARATU / IBIMIRIM / FLORESTA-PE, BRASIL)

Em um artigo instigante publicado por Becker (2010, pp.37-38), a referida autora ressalta que, mesmo com o espraiamento de um novo “Tordesilhas” formado pela virtualidade do capital financeiro e uma economia produtiva “líquida”, fugaz, do instantâneo, pautada na velocidade dos transportes, isso não se traduziu na supressão geográfica da valorização dos recursos “in situ”, pois “a natureza é reavaliada e, tal qual moeda, valorizada como informação sobre recursos potenciais”. A cultura do novo capitalismo, apesar de buscar se “independentizar” do lastro dos recursos, através da busca de novos materiais, menos uso de matérias-primas e energia, ou seja, maior racionalidade no sistema produtivo, manipulando informação e conhecimento e desvendando objetos, valoriza os elementos naturais em um outro nível, condicionados “por novas tecnologias... É o caso, sobretudo, da natureza como fonte de informação para a biotecnologia, apoiada na decodificação, leitura e instrumentalização da biodiversidade...Mas é, também, o caso de possibilidade teórica ainda não solucionada da utilização de isótopos de hidrogênio como insumo energético. Em outras palavras, a natureza é valorizada como capital de realização atual ou futura e como fonte de poder para a ciência contemporânea” (IDEM, p.38).

Todavia, ela ressalta que, se os fluxos financeiros são globais, os estoques de natureza estão localizados em territórios de Estados ou em espaços ainda não regulamentados juridicamente. A apropriação da decisão sobre o uso do território e ambientes, como reserva de valor, isto é, sem uso produtivo imediato, torna-se forma de controlar o capital natural para o futuro. Constitui-se, assim, um novo componente na disputa entre potências – detentoras da tecnologia – pelo controle dos estoques de natureza localizados, sobretudo, nos países periféricos e espaços não apropriados, configurando um novo “Tordesilhas”, agora ecológico.

Para a citada autora, os novos conflitos entre as potências, no tocante à delimitação de novas fronteiras ambientais, têm reflexo direto no Brasil, considerando os três “grandes eldorados” cobiçados: “os fundos dos oceanos; a

Antártida partilhada entre as potências; e a Amazônia, único a pertencer, em sua maior parte, a um só Estado Nacional” (BECKER, 2010). Todavia, lembrando-nos de Roberto L. Correa (2003) a dinâmica territorial, através da ação do Estado e do Mercado, envolve estratégias que ele denomina de antecipações espaciais, ou seja, ações sociais concretas, sejam elas de construções de infraestrutura com vistas a uma dinamicidade produtiva futura, ou, ousamos acrescentar, de preservação ambiental como reserva de valor, mirando processos sustentáveis vindouros de biomas, frente ao avassalador avanço do capital predador. É assim que enxergamos a feitura da Reserva Biológica Serra Negra, pois a mesma tem a sua criação muito antes da virtualidade do capital financeiro ou da liquidez, fluidez da “economia real”.

Segundo alguns sites pesquisados, incluindo o abaixo citado, a Reserva Biológica Serra Negra é uma unidade de preservação brasileira, localizada no Estado de Pernambuco, entre os municípios de Tacaratu, Floresta e Inajá. É a mais antiga reserva biológica do Brasil, criada pelo Decreto n 28348, de 7 de junho de 1950, com uma área de 1.100 ha e 5km de extensão, todavia, esse decreto parece se reportar à criação, mas não à sua demarcação, pois informes de outro site aludem que a Reserva Biológica Serra Negra foi criada pelo Decreto Lei n 87.591 de 20/09/1982 (http://pt.wikipedia.org/wiki/Reserva_Biol%C3%B3gica_de_Serra_Negra).

Ela “consiste em uma categoria de unidade de conservação ambiental na legislação brasileira. Uma Reserva Biológica tem como objetivo a preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos naturais... É de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei... Pela lei, é proibida a visitação pública nas reservas biológicas, exceto aquela com objetivo educacional, de acordo

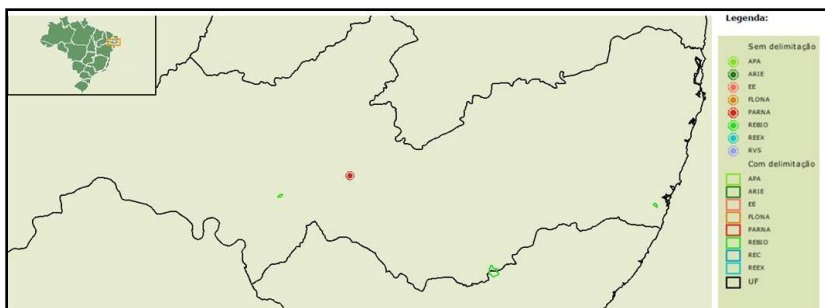
com regulamentação específica. Já a pesquisa científica depende de autorização prévia do órgão responsável pela administração da unidade e está sujeita às condições e restrições por este estabelecidas, bem como aquelas previstas em regulamento. ” (http://pt.wikipedia.org/wiki/Reserva_biol%C3%B3gica)

7.1 - Um pequeno panorama das Reservas Biológicas: Saltinho e Pedra Talhada

Na imagem 46, abaixo, podemos presenciar, no Estado de Pernambuco, três míseras reservas biológicas, representadas por três diminutos pontos verdes: uma no Sul do litoral, no território do Município de Tamandaré, denominada de Saltinho, outra no centro (a reserva biológica Serra Negra, também visualizada em imagem de satélite) e a reserva biológica Pedra Talhada, hachurada em verde, ao sudoeste do Estado, entre Pernambuco e Alagoas, sendo o seu maior território cobrindo áreas dos municípios de Capela (AL), Cajueiro (AL), Paulo Jacinto (AL) e Quebrangulo (AL).

A primeira tem 538 ha, a segunda 1.100 ha e a terceira 4.469 ha, divididos entre Alagoas e Pernambuco. Como Pernambuco dispõe de uma extensão territorial de 98.311 km² contínuos e 26 km² descontínuos (o território de Fernando de Noronha), as reservas biológicas são demasiadas pequenas, fato que demanda maior atenção dos órgãos competentes. (http://pt.wikipedia.org/wiki/Reserva_Biol%C3%B3gica_de_Serra_Negra).

Figura 46 – Reservas Biológicas no Estado de Pernambuco



Fonte: IBAMA

Em trabalho de campo realizado em janeiro de 2013, tivemos a oportunidade de conhecer uma pequena parte da Reserva Biológica de Saltinho (Figura 47). De pronto salta aos nossos olhos um espaço bem conservado e dispendo de uma boa infra-estrutura, porém, perceptivelmente subutilizada. Em um país que fala e diz que trabalha inumeráveis questões ambientais, há enormes entraves burocráticos impostos pelo IBAMA ao acesso a esses sítios, o descaso a incentivos para que alunos da rede pública e privada visitem esses pequenos biomas e adquirem noção do que seja educação ambiental, ou seja, os órgãos oficiais não exercitam os seus papéis de referência educativa socioambiental. Por exemplo, cursos de manejo, ou algo que oriente a população sobre o verdadeiro sentido de uma reserva ou parque nacional, como tivemos o privilégio de vivenciar na Costa Rica.

É visível e vivível que em nosso país a funcionalidade burocrática impera ferrenhamente, em detrimento de uma territorialidade, como frisa Raffestin (1993), que abarque eficazmente um sistema produtivo de valores simétricos que respeita e viva a diversidade dos biomas. Não é suficiente termos as melhores leis, normas e regras ambientais, se no mundo vivido as mesmas não são exercitadas.

Figura 47 – Reserva Biológica do Saltinho no Município de Tamandaré/PE



Foto: Alcindo José de Sá (JAN/2013)

Dando sequência ao trabalho de janeiro de 2013, visitamos, também, uma pequena parte da Reserva Biológica Pedra Talhada (Figura 48). Os problemas presenciados não diferem dos das demais, burocracia, carência de pessoal e, nesse caso, de infra-estrutura. Segundo relatos, diferentemente da Reserva do Saltinho, na Pedra Talhada ainda há vários conflitos entre os limites da reserva e os pequenos e médios produtores agrícolas e pecuaristas.

Observando as imagens, fica visível o quanto as propriedades se atrelam aos limites do parque, produzindo macaxeira, leguminosas e pecuária. Além disso, uma coisa nos chamou atenção: como o bioma é constituído de mata atlântica, apesar da grande estiagem em 2013, o mesmo se mantém verde e protegendo os mananciais que são canalizados para irrigação das propriedades. Mais um motivo óbvio para a necessidade de manutenção e criação de Reservas Biológicas.

A propósito, seguramente por conta das carências, o Governo do Estado de Pernambuco, através da Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semas) está criando a primeira unidade de conservação, ou reserva florestal da caatinga, chamada de Mata da Pimenteira, na Fazenda Saco, em Serra Talhada, com uma extensão de 300 ha. Em maio de 2011, começou o “georeferenciamento” do local. Também,

segundo informes da referida instituição, o Estado, juntamente com o Consema, prefeituras, ONGS e diversos parceiros estão estruturando “um plano de consolidação das 67 unidades existentes”, sendo que 31 já estão sendo “reategorizadas” e está em andamento um cronograma “de implementação dos suportes adequados para o funcionamento pleno de cada unidade”.

http://www.semas.pe.gov.br/web/semas/exibir_noticia?groupId=709017&articleId=2359389&templateId=2386863. Estão

envolvidos, também, no processo de elaboração o Instituto de Pesquisas Agronômicas de Pernambuco (IPA), proprietários, Semas, Agência Estadual de Meio Ambiente (CPRG), Codevasf, Ibama, ICMBio e o Ministério do meio ambiente, Núcleo de Estudos, Pesquisas e Práticas Agroecológicas do Semiárido (Neppas), da UFRPE. A preservação desses espaços é mais do que pertinente, pois “apesar de ser o único bioma exclusivamente brasileiro cujo patrimônio biológico não é encontrado em nenhum outro lugar do mundo além do Nordeste do Brasil, só há pouco tempo é que a Caatinga vem alcançando o destaque merecido”.

Figura 48 – Reserva Biológica de Pedra Talhada



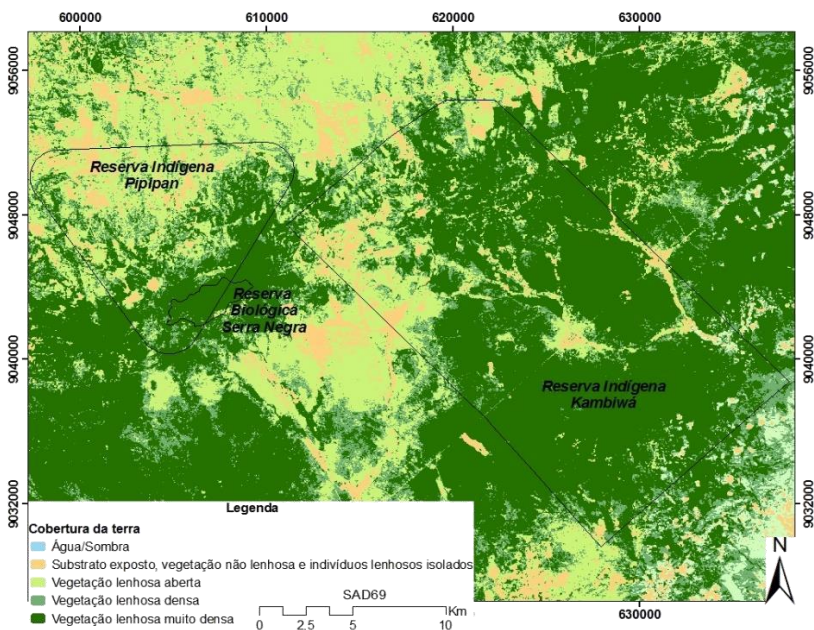
Foto: Alcindo José de Sá (JAN/2013)

7.2 Reserva Biológica Serra Negra: funcionalidades “físico-bio-antropo-social e proposições a um melhor encaminhamento na sua dinâmica

Na Figura 49, presente na página a seguir, podemos visualizar com mais nitidez o minúsculo espaço da reserva biológica Serra Negra, com apenas 1.100 ha, tendo no seu entorno duas reservas indígenas: Pipipã e Kambiwá. Nota-se que, apesar de pequena, é um território ainda quase totalmente

coberto por uma vegetação lenhosa muito densa, inclusive na parte mais elevada da serra há espécies vegetais com 30 metros de altura. Nota-se também uma expressiva presença dessa referida mata nas Reservas Indígenas Kambiwa e Pipipan, como foi atestado em trabalho de campo, mas já é significativa a área de substrato exposto, vegetação não lenhosa e indivíduos lenhosos isolados nos arredores da Reserva, principalmente entre esta e a Reserva Kambiwa. Talvez isso se justifique, considerando uma forte presença humana, com marcante cultivo de subsistência, extração de lenha e forte presença agropecuária, principalmente de caprinos e bovinos.

Figura 49 – Área da Reserva Biológica de Serra Negra



Fonte: IBAMA

Não podemos esquecer que a Reserva se encontra no bioma “caatinga, do tupi: caa (mata) mais tinga (branca), ou seja mata branca, e é exclusivamente brasileiro, o que significa que grande parte do seu patrimônio biológico não pode ser

encontrado em nenhum outro lugar do planeta. Este nome decorre da paisagem esbranquiçada apresentada pela vegetação durante o período seco, já que a maioria das plantas perdem as folhas e os troncos tornam-se brancos e secos.

A caatinga ocupa uma área de cerca de 850.000 km², perto de 10% do território nacional, englobando de forma contínua parte dos Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia (Região Nordeste do Brasil) e parte do norte de Minas Gerais (Região Sudeste). Ocupando cerca de 850 mil km²; é o mais fragilizado dos biomas brasileiros.

O uso insustentável de seus solos e recursos naturais ao longo de centenas de anos de ocupação, associado à imagem de local pobre e seco, fazem com que a caatinga esteja bastante degradada. Entretanto, pesquisas recentes revelam a riqueza do bioma em termos de biodiversidade e fenómenos característicos...Do ponto de vista da vegetação, a região da caatinga é classificada como savana estépida”, porém a mesma é bastante diversa, considerando fatores como pluviosidade, fertilidade, tipos de solos e relevo, por exemplo.

A flora é condicionada às condições de aridez e na sua maioria predominam as xerófilas (o adjetivo xerófilo ou xerófila, xerófita ou xerófita, vem do grego xero-seco, fitos-planta e filo-amigo, bem aplicada a ambientes vegetais adaptados a ambientes secos), vegetação caducifólia, que perde totalmente a sua folhagem durante os grandes períodos de estiagem, todavia seu bioma não é homogêneo como muitos consideravam, mas rico em biodiversidade e que fomentou ao longo da história forte degradação da flora e da fauna. “Já foram registradas até o momento cerca de 1000 espécies, estimando-se que haja um total de 2000 a 3000 plantas” (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Caatinga>)

No que toca à fauna, “esta é depauperada, com baixas densidades de indivíduos e poucas espécies endêmicas. Apesar da pequena densidade e do pouco endemismo, já foram identificadas 17 espécies de anfíbios, 44 de répteis, 695 aves e 120 mamíferos, num total de 876 espécies de animais vertebrados”. Muitos outros animais estão sendo descobertos,

pois os conhecimentos botânicos e zoológicos ainda são precários sobre esse tão antigo ecossistema. Daí a premência não só da conservação dessas áreas, como da ampliação das reservas como estoque de preservação de vida natural, frente, repetimos, ao ritmo veloz de destruição. (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caatinga>).

Nesse mesmo site, há o triste informe de que este “patrimônio encontra-se ameaçado. A exploração feita de forma extrativista pela população local, desde a ocupação do semiárido, tem levado a uma rápida degradação ambiental. Segundo estimativas, cerca de 70% da caatinga já se encontra alterada pelo homem e somente 0,28% de sua área encontra-se protegida em unidades de conservação” (IDEM).

Segundo o texto, em 2010, foi realizado um primeiro monitoramento sobre o referido bioma e se constatou que a caatinga vem perdendo por ano, de maneira pulverizada, uma extensão “equivalente a duas vezes a cidade de São Paulo. A área desmatada equivale aos territórios do Maranhão e do Rio de Janeiro somados. O desmatamento da caatinga é equivalente ao da Amazônia, bioma cinco vezes maior”.

Para o Ministério do Meio Ambiente, ainda resta “53,62% da cobertura original”, mas vulnerável ao desmatamento para abastecer siderúrgicas em Minas Gerais e Espírito Santo, bem como as indústrias de gesso e cerâmica, especialmente em Pernambuco, além de fornos de padarias e outros empreendimentos. Ressalta ainda que os Estados mais degradados são Bahia e Ceará, mas Pernambuco não foge ao padrão.

Daí destacarmos a ressalva, feita por Raffestin (1993, p.223), de se procurar a distinção entre matéria e recurso, já que a primeira é uma oferta de substâncias propiciadas pela dinâmica dos processos naturais e o segundo, a instrumentalização intencional das materialidades, conforme os diversos estágios de instrumentalização e valorização sociais. Nesse contexto, com o advento da razão e do dinheiro, no bojo dos avanços técnicos, científicos e informacionais, isto é, da modernidade e pós-modernidade, o mercado-Estado e o Estado-mercado vêm cambiando todas as matérias em

recursos, incluso as substâncias, até então, naturais, meros valores de uso, em valores de troca, tanto presentes, quanto em potenciais valores (reservas) futuras. Assim, torna-se patente que a história da modernidade não é apenas, como afirma Bauman (2001), a história onde o tempo (maquínico) tem uma história, mas, também, a história das transformações materiais/espaciais/geográficas em recursos; do carvão mineral ao petróleo, do cobre à fibra ótica, da energia corporal à energia atômica, das áreas intocadas naturais aos parques e reservas ambientais, ou seja, é todo um mundo “dilatado” pela ação frenética e intencional de um capitalismo depredador que não vislumbra limites; o espaço geográfico como um conjunto indissociável de ações sociais e objetos (SANTOS,1996). Daí, sarcasticamente, Kenneth Boulding (apud Morin, 2011) asseverar: “quien crea que un crecimiento exponencial puede durar siempre en un mundo finito o está loco o es un economista”, pois “a matéria é um dado puro, na exata medida em que resulta de forças que agiram ao longo da história da terra sem nenhuma participação ou intervenção humana. A matéria não é, de início, a consequência de uma prática, mas é oferecida à prática e, desde então, se torna um vasto campo de possibilidades. ‘Possibilidades’ dentre as quais apenas algumas se realizarão, por meio de um objetivo intencional (conhecimento e prática), que desempenhará o papel de filtro selector. O caso-limite, que não é o mais raro, é do da criação, a partir de elementos, de matérias que não existem tal como na natureza. Essas matérias podem ter uma utilidade imediata ou permanecer como curiosidade (por que não dizermos, hoje, reserva de valor)” (RAFFESTIN, 1993, p.233), como as pesquisas e criações de plantas geneticamente modificadas. “É evidente que toda matéria é caracterizada por propriedades cuja valorização dependerá da relação que os homens mantiverem com ela. É efectivamente o homem quem, por seu trabalho (energia informada), ‘inventa’ as propriedades da matéria. As propriedades da matéria não são dadas, mas ‘inventadas’, pois resulta de um processo analítico, empírico por muito tempo, acionado pelo homem que submete a matéria a operações diversas” (*Idem*, p.223).

Todavia, os inventos modernos e pós-modernos são tão ilimitados que, dialecticamente, as energias informadas, por entropia, consomem destrutivamente as propriedades das matérias, a ponto de estas demandarem sua própria sobrevivência como “curiosidade” e não mais como uma utilidade imediata. Assim, a própria natureza passa a ser um “invento” social necessário, inclusive as reservas biológicas e parques “naturais”. A propósito, o Sistema Nacional de Unidade de Conservação, o SNUC “, prevê 12 (doze) categorias complementares de unidades de conservação, organizando-as de acordo com seus objetivos de manejo e tipos de uso em dois grandes grupos:

- As Unidades de Proteção Integral têm como objetivo básico a preservação da natureza, sendo admitido o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos na Lei do SNUC.
- As Unidades de Uso Sustentável visam compatibilizar a conservação da natureza com o uso direto de parcela dos seus recursos naturais, ou seja, são aquelas que permitem a exploração do ambiente, porém mantendo a biodiversidade do local e os seus recursos renováveis.

Os dados a seguir podem fornecer uma visão geral das categorias de unidades de conservação, listando também a correspondência entre a classificação internacional da União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN) e o SNUC:

Proteção integral

I - Estação ecológica SEMA (1981)- De posse e domínio público, serve à preservação da natureza e à realização de pesquisas científicas. A visitação pública é proibida, exceto com objetivo educacional. Pesquisas científicas dependem de autorização prévia do órgão responsável.

Reserva biológica - Lei de Proteção aos Animais (1967). Visam à preservação integral da biota e demais atributos naturais existentes em seus limites, sem interferência humana direta ou modificações ambientais, excetuando-se as medidas de recuperação de seus ecossistemas alterados e as ações de

manejo necessárias para recuperar e preservar o equilíbrio natural, a diversidade biológica e os processos ecológicos.

II - Parque nacional- Código Florestal de 1934. Tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

III - Monumento natural - SNUC (2000). Objetiva a preservação de sítios naturais raros, singulares ou de grande beleza cênica.

Refúgio de vida silvestre - SNUC (2000). Sua finalidade é a proteção de ambientes naturais que asseguram condições para a existência ou reprodução de espécies ou comunidades da flora local e da fauna residente ou migratória.

Uso sustentável

IV - Área de relevante interesse ecológico - SEMA (1984). Geralmente de pequena extensão, são áreas com pouca ou nenhuma ocupação humana, exibindo características naturais extraordinárias ou que abrigam exemplares raros da biota regional, tendo como objetivo manter os ecossistemas naturais de importância regional ou local e regular o uso admissível dessas áreas, de modo a compatibilizá-lo com os objetivos de conservação da natureza.

Reserva particular do patrimônio natural - MMA (1996). De posse privada, gravada com perpetuidade, objetivando conservar a diversidade biológica.

V - Área de proteção ambiental - SEMA (1981). São áreas geralmente extensas, com um certo grau de ocupação humana, dotadas de atributos abióticos, bióticos, estéticos ou culturais especialmente importantes para a qualidade de vida e o bem-estar das populações humanas e têm como objetivos básicos proteger a diversidade biológica, disciplinar o processo de ocupação e assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais.

VI - Floresta nacional - Código Florestal de 1934. 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 exploração sustentável de florestas nativas.

VII-Reserva de desenvolvimento sustentável SNUC (2000). São áreas naturais que abrigam populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações, adaptados às condições ecológicas locais, que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. (http://pt.wikipedia.org/wiki/Sistema_Nacional_de_Unidades_de_Conserva%C3%A7%C3%A3o_da_Natureza)

Retomando nossas colocações a respeito das áreas referidas, vemos na Figura 50, abaixo, a estrada que liga a cidade de Petrolândia a Ibimirim. Logo adiante se encontra a reserva indígena Kambiwa e, dobrando à esquerda, pega-se uma estrada “carroçável” que dá acesso a Reserva Biológica Serra Negra, percorrendo 19 km caatinga adentro. Como ressaltado, o bioma caatinga não é homogêneo e nesse local se encontra, digamos, uma caatinga hiperxerófila, com a vegetação quase toda desfolhada e uma paisagem acinzentada.

Figura 50 – Estrada que liga Petrolândia a Ibimirim



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Mesmo com toda essa aridez, cabe a ressalva de que se pratica uma pecuária extensiva e desmatamento do frágil bioma. Por isso mesmo, não sendo um texto de fitogeografia, cabe aludirmos a um trabalho da EMPRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária), segundo o qual “a vegetação de caatinga estava presente em 17 das grandes unidades de paisagem e em 105 das 172 unidades geoambientais, ocupando uma área de 935 mil km² (aqui um pouco maior do que já aludido antes), sendo 297 mil km² com caatinga hiperxerófila, 247 mil km² de caatinga hipoxerófila, 169 mil km² de caatinga mesclada com florestas subperenifólias, subcaducifólias ou caducifólias, 110 mil km² de caatinga mesclada com cerrado, 101 mil km² com mistura de caatinga, floresta e cerrado e 22 mil km² com caatinga e campos de altitude.

Figura 51 – Aspecto da Vegetação Caatinga

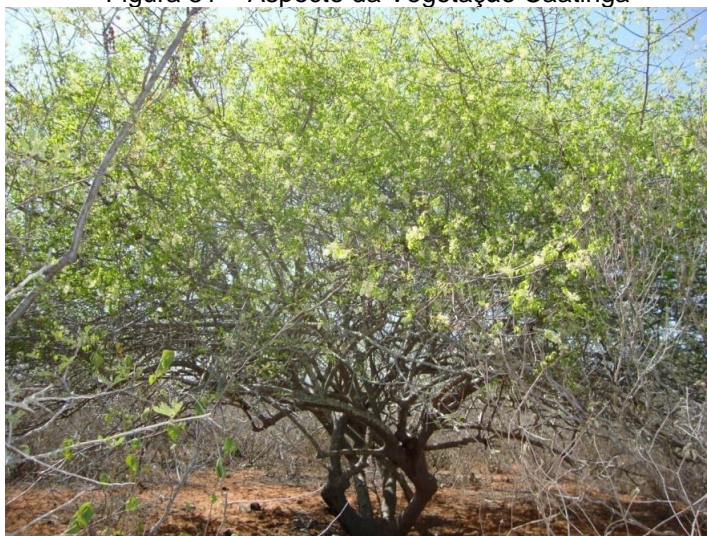


Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Obviamente, essas são áreas de ocupação potencial, sendo grande parte delas já desmatadas ou muito antropizadas. Infelizmente, não se dispõe da quantificação da cobertura

vegetal atual nas unidades geoambientais” (http://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/18267/1/Biodiversidade_Caatinga_parte2.pdf).

Aparentemente homogêneo, como já ressaltado, é um bioma complexo, com paisagens variadas e ações humanas diversas, porém com faunas e floras bem emblemáticas, a exemplo da árvore umbuzeiro, como ilustrada Figura 50.

A figura acima nos mostra a Imagem de uma árvore xerófila de UMBUZEIRO, ou IMBUZEIRO, um dos “símbolos” do semiárido nordestino, às margens da estrada que dá acesso à Reserva em foco. Sobre ela, cabe destacar que é da “família Spondias Tuberosa, L. Dicotyledoneae, Anacardiaceae, e é originário dos chapadões semiáridos do Nordeste, nas regiões do agreste (Piauí), Cariris (Paraíba), Caatinga (pernambuco e Bahia). No Brasil colonial, era chamado de ambu, imbu, ombu, corruptela da palavra tupi-guarani ‘y-mb-u’, que significava ‘árvore-que-dar-de-beber’. Pela importância de suas raízes foi chamada ‘árvore sagrada do sertão’, por Euclides da Cunha. O umbuzeiro é uma árvore de pequeno porte, em torno de 6m de altura, de tronco curto, esparramada, copa em forma de guarda-chuva, com diâmetro de 10 a 15m projetando sombra densa sobre o solo e de vida longa (100 anos). Suas raízes superficiais exploram 1m de profundidade e possuem um órgão (estrutura) – túbera ou batata – conhecida como xilopódio que é constituído de um tecido lacunoso que armazena água, mucilagem, glicose, tanino, ácidos, entre outras. O caule, com casca cor cinza, tem ramos novos lisos e ramos velhos com ritidomas (casca externa morta que se destaca); as folhas são verdes, alternas, compostas, imparipenadas; as flores são brancas, perfumadas, melíferas, agrupadas em panícula de 10-15cm de comprimento. O fruto – umbuou, imbu – é uma drupa, com diâmetro médio de 3,0cm, peso entre 10-20 gramas, forma arredondada a ovalada e é constituído por casca (22%), polpa (68%) e caroço (10%). Sua polpa é quase aquosa, quando maduro. Semente arredondada a ovalada, peso 1 a 2,0 gramas e 1,2 a 2,4 cm de diâmetro, quando despulpada” (http://www.seagri.ba.gov.br/revista/rev_1198/umbu.htm).

Ressalte-se que o umbuzeiro, apesar de ser uma “matéria” natural rústica, espreada em diversos biomas da caatinga e agreste, há muito também tem se cambiado em recurso. Indústrias de suco, polpa, sorvetes, doces e a própria venda *in natura*, cada vez mais utilizam a fruta do umbu como matéria-prima, na feitura dos seus produtos para o mercado. Também em áreas de grande desmatamento vem sofrendo sério risco de extinção. Não por acaso a EMPRAPA-Petrolina-PE, no seu Centro de Pesquisas sobre o semiárido, destinou um grupo de pesquisadores para criar quase que um banco genético sobre a citada xerófila, não só para preservar, mas também buscar maior produtividade. Em trabalho de campo no citado órgão, se observou uma área expressiva de “novas” espécies; reserva de valor a ser vindouramente instrumentalizada.

Na figura 52, na página seguinte, juntamente com a 48, podemos visualizar e localizar a Aldeia indígena Kambiwá, no seu território mais significativo: o aldeamento da Baixa da Índia Alexandra, complementada por Pereiro, Nazário, Serra do Periquito, Tear, Garapão, Americano, Faveleira. Criada em 1971 e homologada pela FUNAI em 1988, seu nome significa “retorno à Serra Negra”, lugar tido como sagrado e local de realização de importantes rituais e situado nos limites dos municípios de Tacaratu, Floresta Inajá e, para muitos, também o município de Ibimirim. Com aproximadamente 1100 habitantes e um território de 2.700 ha, sua história não foge à regra das demais terras indígenas do Nordeste, pois o citado aldeamento é constituído por povos “expulsos das suas terras de origem por fazendeiros e que, até hoje, lutam para reconquistar o direito de uso do seu antigo espaço”. Ritos, mitos, lideranças, semióforos, são bem parecidos com os Pancararus, o que não necessita maiores digressões. Todavia, cabe ressaltarmos que somente 25% de suas terras se prestam ao cultivo, bastante afetado por escassez de água no período de estiagem, além da reserva ainda conter grandes fazendas.

Figura 52 – Aldeia indígena Kambiwá Aldeamento da Baixa da Índia Alexandra



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Já os Pipipãs, um grupo por muito tempo considerado extinto e aldeado entre a serra do Periquito e a serra Negra, nos primórdios do Século XIX, actualmente reivindica “a demarcação da área da Serra Serra Negra como Pipipã de Kambixuro”. Ressalve-se que ao logo Século XX estavam “integrados aos índios Kambiwá”, mas, hoje, tanto a delimitação territorial quanto “a composição da aldeia estão em processo de definição, decorrente do fato de separarem-se dos Kambiwá e estabelecerem-se dentro do território demarcado como área indígena daquele povo”.

(<http://pt.wikipedia.org/wiki/Cambiu%C3%A1s>)

e (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pipip%C3%A3s>).

Em suma, podemos inferir, com base em trabalho de campo e mapas de imagem de satélite, um espaço geográfico territorialmente bastante recortado jurídica, econômica e politicamente, visto ser poroso, absorvedor das influências das

escalas nacionais nas suas diversas intencionalidades, bem como locais e regionais nas suas faces: ambiental, cultural, econômica etc. Não por acaso há nele a presença de duas grandes organizações estatais: a FUNAI e o IBAMA. A primeira disciplinando a territorialidade indígena e a segunda da territorialidade geoambiental da reserva Serra Negra. Todavia, no espaço de vida cotidiana dessas territorialidades, as mesmas se imbrincam, já que habitantes ou não do lugar se adentram na reserva biológica fazendo caças furtivas, algo que é proibido pelas normas jurídicas da reserva.

Aliás, no sopé da serra se encontra um sítio dotado de pequenas edificações estatais, no qual podemos observar alguns “guardas”, vigilantes, em número muito pequeno, mesmo para uma reserva com espaço diminuto. A questão da caça é tão séria que outras organizações, como Universidades Estaduais e Federais, têm buscado conscientizar os nativos sobre a importância da preservação da flora e da fauna, todavia, urge uma substantiva melhora das condições materiais dos indígenas, visivelmente insuficientes à sua reprodução em parâmetros minimamente humanos. Há carência no aspecto alimentício, médico, sanitário, educacional etc. Inclusive, muitos dos alunos são obrigados a fazer um percurso de quase 15km da aldeia até a cidade de Ibimirim e, mesmo, até a cidade de Floresta, muito mais distante, para assistirem aulas presenciais.

Um aspecto que norteia juridicamente a fixação de uma territorialidade de uma Reserva Biológica, repetimos, é a de que a mesma, pela lei, proíbe visitas públicas “nas reservas biológicas, exceto aquela com objetivo educacional, de acordo com regulamentação específica. Já a pesquisa científica depende de autorização prévia do órgão responsável pela administração da unidade e está sujeita às condições e restrições por este estabelecidas, bem como àquelas previstas em regulamento.” No entanto, o fato que mais nos chamou a atenção, ao adentrarmos na Serra Negra, foi a extrema dificuldade no que respeita ao seu acesso. Seja por motivos educacionais, ou pesquisa científica, sua acessibilidade se dá por uma estrada “carroçável”, estreita, com bastante voçorocas, íngreme e muitas pedras.

Somente com um veículo “de tração” nas quatro rodas é possível chegar no sopé do cume, constituído de “elevação isolada, geomorfologicamente denominada de ‘inselberg’ de rochas Arqueanas, predominantemente granito-gnáissicas que se eleva do solo peneplanizado da região do entorno” (<http://br.viarural.com/servicos/turismo/reservas-biologicas/reserva-biologica-da-serra-negra/default.htm>.)

Nas Figura 53 e 54, podemos visualizar o início da subida do pediplano e o carro que nos conduzia estacionado ao fundo. Devido as dificuldades elencadas e à limitação do veículo, tivemos (o pesquisador e mais três assistentes) que caminhar a pé, mais de 5km, no sol a pique, até o citado “inselberg”, fato a corroborar a vulnerabilidade da reserva quanto a caças furtivas e outras ações “ilegais”, ou seja, não há um limite/fronteira concretos, como uma cerca divisória – o que é comum em Reservas biológicas e Parques Nacionais na África, na América Central e alhures, ou cancelas, com vistas ao controle de acesso legal e ilegal de pessoas, preservação da fauna e flora e a cobrança de uma taxa para a manutenção da reserva (caso pertinente), assim como presenciamos na Costa Rica. (Ver detalhes mais adiante)

Ainda nos reportando à acessibilidade, cabe a ressalva da pouca ou quase nenhuma sinalização. No nosso caso, para chegarmos ao sítio Serra Negra, tivemos que buscar suporte de orientação por intermédio de um adolescente e uma criança, habitantes da tribo Kambiwá, conhecedores do território, pois, como bem ressaltou um deles, o mesmo é palco de rituais indígenas.

Figura 53 –Subida para Serra Negra; Figura 54 – Acesso à Serra Negra



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Isto, é, não existem placas nas principais estradas que dão acesso às vicinais, e que permitem chegar à reserva. Também não se dispõe de guias que permitam, de forma didática, explicar aspectos físicos e bióticos, ou seja, uma relativa “educação ambiental”, em meio a uma total escassez de aulas e estudos empíricos em todos os níveis educacionais no país.

Urge que o Governo Estadual, FUNAI, IBAMA, escolas públicas e privadas, Universidades e Fundações, engajem-se para superar a precariedade de todas as infraestruturas da Reserva, já que nela ainda se encontram uma fauna e flora singulares que demandam conservação, preservação e divulgação. “Sua altitude de 1065 metros e o clima tropical de altitude – o brejo de altitude, em contraste com o seu entorno. Possui árvores com até 30 metros de altura, incomum no sertão. Abriga espécies como árvores de sucupira, maçaranduba, mameluco, pau-d’alho, barriguda, pau-louro, licuri (palmeira), ipê, pau-ferro, orquídeas e bromélias...a fauna que habita a reserva consiste em grande diversidade de aves como a juriti-gameleira e o maracanã, jacu, papagaios, além de várias espécies de mamíferos, como o caititu (porco-do-mato), gato-maracajá, cotias, veados, papagaios, tatus, macacos e onças, alguns ameaçados de extinção...” (<http://viarural.com>).

A propósito, em nosso breve trabalho de campo, foi possível, já no espaço do pediplano, em plena caatinga xerófila,

contemplarmos voos de papagaios e maracanãs, quase que em extinção já nos seus entornos.

Como já assinalamos, a caatinga, muito embora possua um bioma frágil, caracterizado em sua maior parte por plantas xerófilas, susceptível a grandes estiagens e forte ação humana, não é homogênea, visto que fatores como solo, pluviosidade e altitude a condicionam. Assim, como nos mostram as imagens, podemos presenciar no entorno e dentro da reserva paisagens com presença de caatinga hiperxerófila, caatinga hipoxerófila e caatinga mesclada com florestas subperenifólias, subcaducifólias ou caducifólias, em especial no “inselberg”.

Em suma, é o “restolho” de paisagem com uma variedade de biomas, síntese de recortes naturais/materiais que o homem, paulatinamente, vem transformando em recursos e, conseqüentemente, em novos recortes territoriais. Sua sobrevivência deve, como nos assinala Morin (2011, p.37), encaixar-se no eixo conservação/transformação, significando que “muchas perspectivas de futuro, como las depositadas en la agricultura y la ganaderia tradicionales, la reinstauración del artesanato, el abandono de los productos de un solo uso y la utilización de productos reparables, necesitan que se conserven los conocimientos e las prácticas heredadas del pasado. Una gran parte de las tecnologías ‘limpias’ se basa en saberes ancestrales de comunidades marginales. Y, sobre todo, debemos conservar la vida del planeta, las diversidades biológicas y humanas, seguir emocionándonos y enriqueciéndonos con los tesoros sublimes de las grandes culturas y los grandes pensadores. Y no basta con denunciar. Ahora es preciso enunciar. No es suficiente reconocer la urgencia. También hay que saber empezar: empezar definiendo las vías que podrían conducir a la Vía. El mensaje que revela la Vía se está elaborando... El origen está ente nosotros, decía Heidegger. La metamorfosis sería, realmente, un nuevo origen”). Assim, conhecendo a realidade “restrita” de um pequeno bioma, como o da Serra Negra, podemos não apenas denunciar o seu frágil ecossistema, frente aos seus diversos “demônios”, mas, acima de tudo, enunciar os seus diversos contextos de possibilidades.

Na Figura 55, contemplada na descida da Serra Negra, podemos vislumbrar uma paisagem que contém resquícios de uma caatinga hipoxerófila, mas transicional a uma caatinga hiperxerófila. Conhecer essas particularidades de um bioma tão denso e ao mesmo tempo restrito é imprescindível não apenas para a sua manutenção, mas também como referência à conservação dos seus entornos mais degradados.

Figura 55 – Aspecto da descida de Serra Negra



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2011)

8. CONFLITOS SOCIOTERRITORIAIS NO PARQUE NACIONAL VALE DO CATIMBAU (BUÍQUE-PE)

8.1 – Pequenas considerações teóricas

Como já frisamos, para Bauman (2001), a modernidade pode ser significativa de um “novo” tempo, no qual o tempo tem uma história; a história da cronologia maquínica. Assim, no mundo da velocidade, cada vez mais veloz, acrescentamos que ela pode ser definida pelas transformações das materialidades em recursos, pois tudo no universo (uno e diverso) passa a ter um valor de troca, senão imediato, pelo menos como reserva de valor, seja na litosfera, na biosfera ou na estratosfera.

Nesse contexto, podemos asseverar que a modernidade pode ser, também, definida pelo distanciamento e abstração, cada vez mais crescente, da natureza pelo homem. Se antes, nas culturas “pré-modernas”, podíamos enxergar um ser “físico-bio-antropo-social” teleguiado por um relógio natural e não dissociado dos seus biomas e das suas culturas, com o advento da supracitada era maquínica, o homem “empírico”, concreto, cheio de razão e emoção, é desbancado pelo homem racional, puramente “sapiens”, matemático, previsível e pragmático. Podemos dizer que o advento deste novo tempo dilata as escalas territoriais e suas respectivas territorialidades, porém integrando-as em redes comunicacionais visíveis e invisíveis, dentro de um processo intencional de homogeneização de todos os padrões de vida. Ao mesmo tempo, dilata também as escalas de existência entre o ser racional, sapiens e o seu entorno natural, entretanto, sem estruturas de “redes” concretas para recompor a unidade.

Parece-nos que, nesse novo contexto histórico, enquanto se alargam horizontalmente e verticalmente as escalas do conhecimento humano, estreitam-se as escalas dos espaços de vida na sua complexidade, a favor de um espaço de vida racional, manipulado, restrito e destruidor. Como afirma Morin (2011, p.177), as grandes religiões monoteístas fizeram a primeira disjunção entre o homem e a natureza, ao separar o ser humano do mundo animal *“atribuyéndulo el privilegio supremo*

de haber sido criado a imagen de Dios. El desarrollo de la civilización occidental efectua una segunda disyunción en el siglo XVII: para Descartes, el hombre es el único sujeito en el universo, el único que posee un alma de la cual los animales carecen. El hombre tiene la vocación de convertirse ‘en amo y señor de la naturaleza’. El desarrollo técnico, económico y capitalista de la civilización occidental emprende, entonces, la conquista de esa naturaleza en la que todo lo que está vivo es algo que someter, manipular o destruir...Mientras que en el siglo XIX, los escritores y poetas, siguiendo a Rousseau, inscriben al ser humano dentro de una naturaleza maternal, las ciencias la reducen en física, química y biología”.

E as ciencias se reduzem em áreas compartimentadas e cada vez mais especializadas, porque estão a serviço de um sistema produtivo manipulador infinito das materialidades físicas, químicas e biológicas, entretanto, repetimos, dentro do contexto entrópico, de perda energética que não pode ser mais informada; que não pode ser mais codificada, com vistas a ações sociais futuras. Daí a destruição incontrolável de diversificados ecossistemas, não mais passíveis de reconstituição, pois “el dinamismo de la civilización, que comporta los desarrollos non stop de la ciência, la técnica, la industria, la producción y el consumo, carece de regulaciones. Dicho dinamismo puede assimilar e un feedback positivo, una reacción en cadena que será en el futuro desintegradora si no halla sus controles y sus reguladores, y, sobre todo, si el sistema que la produce no se metamorfosea” (MORIN, 2011).

Portanto, urge denunciar e enunciar os riscos que vêm correndo os diversos ecossistemas, frente ao processo destrutivo e avassalador das novas tecnoeconomias, com vistas à criação de normas e regulamentos para a manipulação da natureza. Nesse sentido, “poderia atribuir-se à geografia do século XXI a missão de estabelecer, à maneira de uma agência de seguros, as probabilidades de sinistros e a verificação de desgastes, acautelando acidentes da técnica, excepto se se tratar de um acidente maior e definitivo. Talvez pareça mais prudente esperar que ela responda às necessidades de uma ação preventiva. Para esse efeito, compete-lhe revelar os limites

e a fragilidade do quadro em que vivem os homens, que dispõem de demasiados meios para o violentar; essa fragilidade exprime-se em três planos: o da desigual repartição e dos limites quantitativos dos recursos minerais; o dos equilíbrios biológicos naturais; o da sensibilidade do meio ambiente aos efeitos cumulativos da industrialização” (GEORGE,1993,p.140). No caso específico do Vale do Catimbau, destacam-se, com mais proeminência, o recurso mineral da água nos seus aspectos quantitativos e qualitativos, bem como o seu equilíbrio biológico. O primeiro concerne à imensa bacia subterrânea de água potável da famosa bacia do Jatobá, um verdadeiro “oásis” na quase sempre cáustica e esturricada paisagem semiárida do sertão pernambucano; o segundo, o seu frágil equilíbrio biológico em parceria com a exuberante formação rochosa/mineral sedimentar.

Isto posto, o que define e norteia a territorialidade de um parque nacional são as suas universalidades reconhecidas, isto é, “áreas de interés geológico, como volcanes activos, arrecifes de coral y cavernas como as áreas por excelência para proteger lo mejor del patrimônio natural e cultural de um país. En Costa Rica el sistema de parques incluem en la actualización em áreas representativas de todas las zonas de vida del país – con excepción de una que corresponde al bosque húmedo montano bajo, para la cual no existen áreas naturales -, e de la maioria delos ecosistemas existentes. En tal forma, las áreas silvestres incluyen comunidades naturales tan diversas como manglares, bosques secos, bosques pluviales, lagunas herbáceas, bosques nubosos, páramos, helechales, zacatonales, yolillales, bosques pantanosos, robledales, bosques ribereños y sabanas arboladas. Pero además, los parques contienen; de interés escénico, como las bajuras del Tempisque en Palo Verde y la Playa Naranjo en Santa Rosa; y de interés antropológico, como la Casona Histórica de Santa Rosa o las calzadas y los montículos de piedra de Guayabo (BOZA, 1984,p6).

O citado autor ainda destaca que o interesse pela conservação dos recursos naturais é tão amplo em todo o meio constarricense que já está incluído nas políticas oficiais de educação de primeiro e segundo graus, em estudos e pesquisas

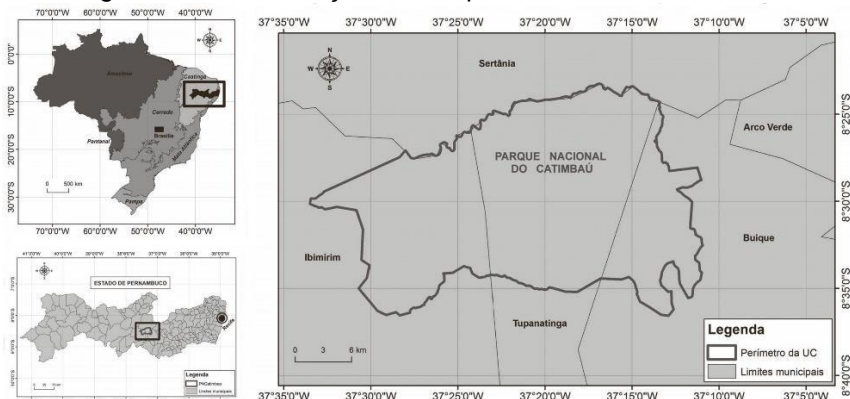
universitárias, além de contemplar os amantes da natureza. Essas áreas silvestres aportam inúmeros benefícios nos planos educativos, econômicos, culturais, científicos, educacionais, recreativos e sociais, como o arrojo do ecoturismo e o incremento da investigação científica.

Nesse contexto, podemos incluir a criação do Parque Nacional do Catimbau no dia 13 de dezembro de 2002, com uma extensão de 62.300 ha, contemplando territórios dos municípios de Buíque, Ibimirim e Tupanatinga, em um espaço que congrega “geologicamente os patamares mais antigos da Bacia Sedimentar do Jatobá”, situada na porção centro-sul de Pernambuco. Distante 289 km de Recife, sua denominação Catimbau tem várias versões, dentre elas “cachimbo velho” e “homem ridículo”, vinculadas à feitiçaria; todavia, a mais plausível seria “morro que perdeu a ponta”, já que nesse espaço encontram-se morros bastante erodidos pelo tempo.

Mirando a Figura 56, podemos visualizar, na área hachurada em negrito, um expressivo espaço com substrato exposto, vegetação não lenhosa e indivíduos lenhosos isolados, vegetação lenhosa aberta (a maior parte), vegetação lenhosa densa e vegetação lenhosa muito densa, fato que denota, dadas as condições ambientais, espaços profícuos à exploração agropecuária dentro do parque, tanto extensiva, como semi-extensiva, como atestamos em trabalho de campo e visualizadas na Figura 57, na página seguinte.

No substrato exposto, ainda há uma forte presença de uma agricultura de subsistência, no período chuvoso, e uma marcante presença agropecuária, uma atividade tradicional característica do período colonial e que se mantém até o presente. Como no zoneamento da Reserva Ambiental se apregoa como norma a desapropriação dos posseiros nas áreas demarcadas, parece que a mesma se coaduna com os parques nacionais, todavia o processo parece complexo, conflituoso e, no caso do Vale do Catimbau, estão em trâmite judicial as cláusulas sobre a sua real constituição (limites, desapropriações), diferindo bastante da feitura e institucionalização do Parque Nacional da Serra da Capivara.

Figura 56 – Demarcação do Parque do Vale do Catimbau



Fonte: VASCONCELOS E MELO, 2016

Figura 57 – Agropecuária semiextensiva no Parque Vale do Catimbau



Fonte: Google Imagens

No substrato exposto, ainda há uma forte presença de uma agricultura de subsistência, no período chuvoso, e uma marcante presença agropecuária, uma atividade tradicional característica do período colonial e que se mantém até o presente. Como no zoneamento da Reserva Ambiental se apregoa como norma a desapropriação dos posseiros nas áreas demarcadas, parece que a mesma se coaduna com os parques nacionais, todavia o processo parece complexo, conflituoso e, no caso do Vale do Catimbau, estão em trâmite judicial as

cláusulas sobre a sua real constituição (limites, desapropriações), diferindo bastante da feitura e institucionalização do Parque Nacional da Serra da Capivara.

Neste último, através de grandes embates políticos nacionais e locais, desanuviou-se e foi criado o maior acervo arqueológico e ambiental sobre os primeiros nativos ameríndios, inclusive com a construção de um portentoso museu sobre a gênese do homem americano e seu entorno material e ambiental, delimitado com desapropriações, mesmo sob intensas ameaças, tendo à frente do processo a liderança da professora Niede de Gidon. Aliás, o problema dos posseiros, proprietários e trabalhadores em geral no Vale do Catimbau, segundo inferências de campo, é por demais complexo, pois os mesmos reclamam da fiscalização do IBAMA quanto ao cultivo, criação pecuária, desmatamento, através de multas, ao mesmo tempo em que a referida instituição não define, dentro das regras existentes, a verdadeira configuração do Parque. Inclusive, segundo relatos, os índios Kapinawás não toleram a ação do ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade), inclusive com ameaças à entrada de veículos oficiais na aldeio vizinha ao parque e que mantém contendas com o IBAMA.

Como presenciado em trabalho de campo, apesar de ser criado, o parque do Catimbau não está normativamente institucionalizado a contento, fato que impede o visitante de discernir o público do privado. Como nos relatou um guia, no parque há muitas pequenas e médias propriedades, o que é plausível, dadas as condições fitogeológicas, três grandes latifúndios e grandes extensões semiáridas nos picos da serra, com criação pecuária extensiva. Ou seja, apesar da sua criação, pareceu-nos que o parque é uma soma de glebas privadas, mas com acesso livre aos seus visitantes.

No entanto, mesmo o seu ecossistema sendo frágil, é um excelente recorte institucional, considerando os seus acidentes naturais/geográficos, seus patrimônios funcionais/culturais, com as marcas indelévels de pinturas rupestres dos primeiros ameríndios a povoarem o território e de um excelente sítio ecossistêmico/econômico que, imprescindivelmente, deve ser

preservado como uma reserva de valor “físico-bio-antropo-social” para ser denunciado, evidenciado. Como relatado antes, o Parque Nacional tem sua origem no Código Florestal de 1934 e tem “como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico”.

Como já ressaltado, apesar da presença do IBAMA e da FUNAI, o referido parque está longe de ter as prerrogativas de funcionalidade de um parque acima arroladas. Em visita à Costa Rica em um evento científico, tivemos a oportunidade de conhecer o Parque Nacional do Vulcão Irazu, e nos surpreendemos com as infraestruturas indispensáveis ao bom funcionamento e auto sustentabilidade do mesmo; dispõem de material informativo, mapas, placas informativas sobre riscos, acessibilidade primorosa, guias instruídos e bem preparados, lanchonetes, banheiros (ver Figura 58), enfim, tudo que não encontramos no Parque Nacional Vale do Catimbau, a exceção de “guias”, monitorados por uma Cooperativa, que cobram 80 reais por pessoa para mostrarem certos sítios, caso elas disponham de carros próprios. Uma verdadeira extorsão, quando comparado aos 8 dólares que se paga na Costa Rica.

Voltando à temática do Parque Vale do Catimbau, no sítio do índio Jurandir, logo na sua entrada, estampa-se uma placa com dizeres grandiloquentes, a saber: “Vale do Catimbau, Sítio Arqueológico- 2º Maior do Brasil” (Figura 59). Todavia, é uma propriedade privada que, para os visitantes terem acesso, pagam uma taxa de R\$ 10 reais ao proprietário. No mesmo, encontram-se encostas abruptas de arenitos muito belas, fontes minerais e simulacros de cabanas indígenas, mais afinadas aos “pele vermelhas” norte-americanos do que aos nativos Kapinawá, tribo vizinha ao parque, antropeicamente e fagicamente devorados pelo *natio* nacional.

Esse fenômeno denuncia que o parque, longe de buscar preservar seus ecossistemas em um processo nativista, é poroso à investida de empreendimentos privados que nada se

coadunam com o seu *natio* primevo. A propósito, nenhuma área foi desapropriada e o que presenciamos foi uma busca de harmonização, até então, de empreendimentos privados com as escalas delimitadas de um parque nacional.

Figura 58 – Parque Nacional Volcan Irazu – Costa Rica



Fotos: Alcindo José de Sá (2012)

Inclusive, contemplamos uma vasta área com a caatinga devastada, sendo substituída por plantios da monocultura do cajueiro por uma ONG, liderada por empreendimentos sulinos, com a justificativa da busca de um desenvolvimento local autossustentável e de criação de empregos aos nativos sem perspectiva de futuro profissional.

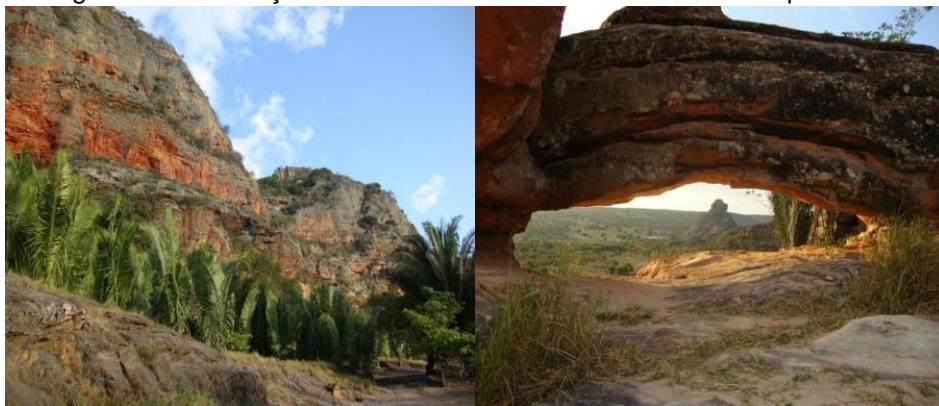
Na imagem 60, podemos contemplar a beleza das rochas de formações areníticas, que diferem das de outros sítios, como o da Serra da Capivara no estado do Piauí e maior Parque Arqueológico do Brasil, considerando suas estruturas frágeis “facilmente esculpidas pela ação da chuva e do vento”, em vista de sua relativa proximidade com o litoral.

Figura 59 – Vale do Catimbau – Buíque/PE



Fotos: Alcindo José de Sá (2011)

Figura 60 – Formações Rochosas no Vale do Catimbau – Buíque/PE



Fotos: Alcindo José de Sá (2011)

Nesse maciço trabalhado naturalmente, podemos encontra “janelas” que vislumbram outros recortes naturais,

como essa paisagem que ao fundo desnuda a formação rochosa “pedra do cachorro”, no qual se encontram os primeiros registros de inscrições rupestres.

O território Vale do Parque Nacional do Catimbau se constitui de montanhas com topos suaves, em que o visitante pode contemplar um esplêndido pôr-do-sol, como o estampado na Figura 60. Já a Figura 61, na página seguinte, podemos visualizar outras montanhas com encostas abruptas bem acentuadas e vales abertos, passíveis de intensa erosão, principalmente pela força do vento. Suas formações geológicas compõem-se de arenitos de tipos e cores diversificadas, marcas da variação do clima influenciador da coloração dos minerais das rochas, com idade de mais de 100 milhões de anos. Encontram-se também mais de duas mil cavernas e 28 cavernas/cemitérios.

Figura 61 – Pôr do Sol no Vale do Catimbau – Buíque/PE



Fotos: Alcindo José de Sá (2011)

O espaço em foco se encontra numa transição de paisagem Agrestina e sertaneja, ou seja, é permeado por variados tipos do bioma caatinga e agreste. No que se refere à Figura 61, podemos presenciar uma paisagem de caatinga

hiperxerófila, inclusive com a presença da planta mandacaru, um cacto também “símbolo” do semiárido nordestino, mas também se fazem presentes, de acordo com a umidade do solo, caatinga hipoxerófila e resquício de cerrado. A fauna também é expressiva e muito afinada aos animais encontrados na Reserva Serra Negra, todavia, dada a forte presença humana, encontra-se bastante vulnerável à caça furtiva e alguns animais estão prestes à extinção.

Figura 62 – Paisagens do Vale do Catimbau – Buíque/PE



Fotos: Alcindo José de Sá (SET/2011)

Em realidade, ao viajarmos nas “encruzilhadas dos labirintos” que constituem as teias de veredas que norteiam as

imagens dos sítios arqueológicos, podemos, repentinamente, sair de um sítio urbano, como a cidade de Buíque, distante cerca de 9 km, com os seus bancos globais, suas antenas e outros objetos novidadesos “modernos e pós”, para uma realidade pré-moderna completamente afinada ao relógio natural. Este é o primeiro sítio rupestre acessível, partindo do povoado Vila do Catimbau, pintado por civilizações primevas que habitaram o espaço há aproximadamente 6000 anos, no qual podemos contemplar um embate de lutas territoriais, seguramente pelo domínio de víveres.

Observa-se que não há nenhuma proteção para o lugar tanto das intempéries naturais como dos danos humanos, fato que requer imensa atenção das autoridades a esse valioso patrimônio antroambiental do sertão Pernambucano. Afinal, “a imaginação humana e sua capacidade de criar o pensamento abstrato nascem com a arte pré-histórica que, no velho mundo coincide com Paleolítico Superior, e que na América, com datas paralelas, corresponde à arte de caçadores-coletores. ...Considerando-se que o homem tem mais de dois milhões de anos e que a arte pré-histórica começou há 30.000, podemos aceitar que a arte rupestre seja ‘uma arte moderna’; a magia propiciatória, o culto à felicidade e a iniciação sexual têm sido os temas favoritos no registro figurativo. Interpretações cosmogônicas, linguagem codificada precursora dos verdadeiros hieróglifos, são intepretações corriqueiras nos grafismos; foi precisamente nos sertões nordestinos do Brasil, onde a natureza é particularmente hostil à ocupação humana, onde se desenvolveu uma arte rupestre pré-histórica das mais ricas e expressivas do mundo, demonstrando a capacidade de adaptação de numerosos grupos humanos que povoaram a região desde épocas que remontam ao pleistoceno final; no estado atual do conhecimento, podemos afirmar que três correntes com seus horizontes culturais, deixaram notáveis registros pintados e gravados nos abrigos e paredões rochosos do Nordeste brasileiro...A esses horizontes chamamos tradição Nordeste, tradição Agreste e tradição São Francisco de pinturas rupestres, somam-se as tradições de gravuras sob rocha,

conhecidas como Itaquatiras”
(<http://portaosaofrancisco.com.br>)

Daí a premência em conservar e preservar o Vale do Catimbau, pois como bem nos alerta Morin (2011, p.37), *“sobre todo, debemos conservar la vida del planeta, las diversidades biológicas y humanas, seguir emocionándonos y enriqueciéndonos com los tesoros sublimes de las grandes culturas e los grandes pensadores”*. O Parque Nacional Vale do Catimbau, seguramente, constitui um tesouro físico-bio-antropo-social com potencial para emocionar e enriquecer culturalmente a sociedade presente e vindoura, mas, para tanto, as organizações públicas e privadas que lidam com a sua estrutura e funcionalidade têm que assumir mais compromisso com o seu real valor, valorando esse território com todas as infraestruturas demandadas.

Para termos uma ideia da premência de ações econômicas e políticas concretas, “um levantamento em quase cem parques nacionais, estaduais e municipais do país, revela que 80% não têm receita gerada por visitantes e 21% nem sequer recebem turistas. O estudo, do Instituto Semeia, avaliou o uso público destas e de outras unidades de conservação (UCs) abertas ao turismo a partir de questionários enviados a 443 gestores...o relatório em versão preliminar, mostrou ainda que mais da metade dos parques (58%) recebe menos de 50 mil visitas por ano. Em outros tipos de UCs abertos ao público, como Florestas Nacionais e Áreas de Proteção Ambiental, o aproveitamento é ainda menor: 88% não têm receita de turismo e 44% não recebem visitantes...` não foi surpresa, esperávamos resultado semelhante`, admite Ana Luiza da Riva, diretora executiva do instituto. ‘Abrir parques para o turismo significa gasto, então o governo prefere mantê-los fechados’. Segundo ela, uma das explicações para o baixo índice de visitação em UCs, especialmente nos parques, é a estrutura precária para receber o público...entre as 1.649 unidades existentes no país, pouco mais de mil pertencem a órgãos públicos...A proposta do instituto Semeia é de promover a integração do setor privado na gestão das Ucs; dos 69 parques nacionais, 26 estão abertos ao turismo e são administrados pelo Instituto Chico Mendes de

Conservação da Biodiversidade (ICMBio), criado em 2007 para diversificar as atividades de ecoturismo e recreação locais” (<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2013/03/30/sem-estrutura-21-dos-parques-estao-fechados.htm>).

Ressalte-se que o Jardim Botânico, no Rio de Janeiro, com apenas 143ha e o Parque Nacional Foz do Iguaçu recebem mais de 90% dos visitantes, aproximadamente 2.500.000 pessoas, sendo o primeiro o mais visitado. (<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2013/03/30/sem-estrutura-21-dosparques-estao-fechados.htm>).

Essas assertivas vêm corroborar o que estamos propugnando para a melhora de todas as UCs pernambucanas, pois em todas elas é visível e vivível quase um total descaso com os aspectos de infraestrutura e ações concretas para as suas respectivas funcionalidades, de acordo com os ditames das regras institucionais estabelecidas.

Destacamos mais uma vez: não basta termos as melhores leis, normas e regras em defesa e conservação do meio ambiente, se as mesmas não são implementadas a contento. A implementação de tais leis seria fundamental para os biomas, para a sociedade, para o Brasil e para o mundo.

As imagens presentes na Figura 63, a seguir, feitas em janeiro de 2013, mostram uma outra face do Parque do Vale do Catimbau, em um período de grande estiagem. Apesar de retratarem uma paisagem natural e humana desoladoras, considerando a mortandade de animais, a caatinga hiperxerófila quase totalmente desfolhada, falta quase total de água, não deixa de ser mais um atrativo para conhecermos um bioma na sua complexidade.

Podemos visualizar os cactos, carcaças de animais mortos pela fome e pela sede e a Lagoa natural do Puiú completamente seca, formando um cenário estarrecedor, muito embora saibamos que esse território se encontra vulnerável aos círculos naturais do tempo cósmico. No entanto, no mesmo se encontra a maior bacia aquífera sedimentar subterrânea, ou Bacia do Jatobá, do Estado de Pernambuco e, caso fosse

trabalhada racionalmente na sua prospecção, em muito minoraria o cenário desolador acima apresentado.

Esses pequenos recortes de paisagens não deixam de mostrar as eternas mazelas sócio-espaciais do território nordestino em períodos de estiagem, qual seja, falta de água versus sobrevivência humana e animal, fato que se estende desde os primórdios de nossa feitura como colônia portuguesa e Estado-nação.

Figura 63 – Vale do Catimbau em Período de Estiagem



Foto: Alcindo José de Sá (SET/2013) e Diogo Cavalcante (JAN/2013)

Na Figura 64, é possível ver o povoado do Vale de Catimbau, a aproximadamente 9 km da cidade de Buíque. Observem que, como toda cidade ou povoado brasileiro, sempre há o semióforo da fé cristã. Ainda é possível visualizar o lixão do município de Buíque e do povoado Vale do Catimbau, logo na entrada do Parque Nacional Vale do Catimbau. Pequeno símbolo do mundo “pós-moderno”, pautado na cultura do lixo e

do luxo/lixo, do descartável, do volúvel, de um mundo “inovador” apenas para criar o “novidadeiro” das bugigangas técnicas consumistas, mas nunca o novo social, como o resgate de uma sociedade mais tolerante, solidária e mais “frugal”, ou seja, menos consumista e também menos manipulada pelas redes virtuais. Seguramente, essa imagem seja um contraponto ao sentido de criação do aludido Parque, pois seria impossível a sobrevivência humana nesse “bioma” depauperado, símbolo de sua própria criação e destruição.

Figura 64 – Povoadado do Vale do Catimbau e lixo nas cercanias



Fonte: Alcindo José de Sá (SET/2011) e Imagem do Google

9. UMA REFLEXÃO INACABADA

Diante do exposto e de tanta diversidade física-bio-antropo-social, como nos brinda Morin (2011), o homem “moderno” foi audaz nas suas pretensões e ambições de domínio total da natureza em sua complexidade. Para tanto, foi ampliando e cambiando o que Santos (1996) denomina de meio pré-técnico, ou seja, a metamorfose da natureza, ou uma manipulação técnica do território sem grandes continuidades nos aperfeiçoamentos dos instrumentos (arco, flecha, pedras cortantes, etc.), até desabrochar um mundo técnico; um mundo já com avanços e ambições através de assimilação de conhecimentos agregadores de novos artifícios técnicos com continuidade (arado com tração animal, agricultura sedentária etc.); um mundo já com “avanços” de assimilação e ampliação de conhecimento.

Na sequência, desponta o período técnico-científico; um mundo racionalmente trabalhado, “moderno”, que deságua no meio técnico-científico-informacional (pós-moderno?), isto é, um mundo no qual tudo é forma racionalmente informada; um meio técnico “de objetos inteligentes”, “perfeitos”, que Kurtz e George (1993) denominam de uma nova geografia, lastreada na tecnociência monitorada pela mão de obra ciência. Porém, como já relatado, o espaço, o meio geográfico, não é prosopopéico, não fala por si, “é mudo”, mas com a sua linguagem expressa nas formas “silenciosas” e reais das formas com conteúdo, dotado intencionalmente de um telos, um destino relativamente ontológico (não devemos esquecer que a história não é, nunca foi e nem será acabada, certa e inabalável).

Assim, a partir do meio técnico-científico da modernidade, do domínio da tecnociência, a referida intencionalidade pauta-se em uma moral, comportamentos humanos, formas de agir e pensar, não mais lastreadas no “homem concreto”, pleno de possibilidades, com razão e emoção, mas no homem moral pautado na lei como norma moral, comportamental sob a ética do Estado de Direito como parâmetro de moralidade; do status (Estado) regulador e normatizador de éticas e estéticas. E nesses câmbios históricos,

científicos e informacionais, a geografia passa a ser cada vez menos matéria natural e mais recursos manipulados em mercadorias rústicas, modernas (relativamente duradouras) e pós-modernas descartáveis, recicláveis e do lixo imediato, no contexto do espaço fragmentado dentro da lógica da divisão social e espacial do trabalho na cultura do “novo capitalismo”.

Todavia, contemplando as imagens das três áreas que abordamos, podemos vislumbrar uma ontologia da cultura do lixo pós-moderno como telos inquestionável, pois a pós-modernidade na sua agressiva lógica da mais-valia absoluta e cada vez crescentemente relativa (produtividade tecnológica), pautada no aqui e agora, no tempo super-maquínico, como visualizada na figura 73, não é um absoluto socioterritorial totalizador pleno. Também outras temporalidades, como a do relógio natural/físico (manhã, tarde e noite) e humano, mas sem o controle rígido do relógio capitalista maquínico, fazem-se presentes nas múltiplas territorialidades geográficas no horizonte terrestre. Portanto, como já relevado, ao invés de uma cultura meramente “moderna”, de uma ética tornada lei e manipuladora de escalas espaciais, temporais e comportamentais, parecem despontar também anti-modernidades, mesmo a reboque do peso da modernidade ou pós, ou seja, do *status quo* da geografia do poder do relógio instantâneo globalista e sua rede implacável, seja culturalmente, seja economicamente.

E essa anti-modernidade nos parece mais do que imprescindível no período histórico atual, pois dela desponta ou pode despontar a nova/velha simbiose, unidade do físico-bio-antropo-social. Isso porque o meio físico, apesar do peso avassalador da modernidade em busca da sua subordinação, da sua dominação, jamais suprimiu ou suprimirá sua força embutida nas suas entranhas superficiais ou profundas (que falem os eventos naturais do furacão Catarina, vulcão Pinatubo, terremoto no Chile etc.).

Aliás, essa mesma modernidade pode e vem acirrando a ira dos fenômenos naturais/humanos, em virtude do seu ataque feroz em transformar toda matéria em recurso, especialmente os fenômenos climáticos; um desgaste incessantemente entrópico,

de desperdício de energia sem renovação na mesma intensidade. Nesse sentido, torna-se mais do que imprescindível não somente a preservação e conservação, mas a ampliação dos resquícios territoriais das áreas indígenas, de reservas biológicas e parques nacionais, pois serão desses relativos que vai depender a “auto-sustentabilidade” do absoluto do propalado mundo globalizado devastador, com a sua ideologia mortífera de que o mundo é infinito em todas as suas potencialidades econômicas, agora arrojadas pelas tecnocências antro-po-sociais pós-modernas em prol de uma cultura hedonista.

Enfim, tem que se resgatar os relativos micromundos de natureza e homens concretos, dotados de razão e emoção, como tão bem ressaltou Milton Santos (1996), para fertilizar a cegueira de um absoluto que, ao negar o físico-bio, vem suprimindo a sua própria existência como cultura dotada de civilidade, tolerância e bem-estar, ou seja, uma síntese harmônica do homem com a natureza. Afinal a civilidade, a cidade, a moral, a ética, o território são frutos do homem estar para o outro em sua defesa e na defesa coletiva, indícios de *civitas*, e não somente com o outro pautado em normas e leis, como proclama a “modernidade pós-moderna”. Pankararus, Serra Negra e Vale do Catimbau talvez sirvam de referência ao absoluto globalizado, inclusive nas entranhas sertanejas do Nordeste brasileiro, estigmatizado como terra de indolentes, fanáticos religiosos e cangaceiros (sicários, matadores), muito embora já todo atrelado a rede global.

Portanto, para finalizar, achamos pertinente aludirmos a Morin (2011, p.81), quando advoga que *“debemos replantearmos la disyunción absoluta entre humano y lo natural, resultado del auge del racionalismo técnico occidental y de la influencia del antropocentrismo judeocristiano. La quimera de control total del mundo, alimentada por el prodigioso desarrollo de las ciencias y las técnicas, tropieza hoy con la toma de conciencia sobre los poderes destrutivos que representa la tecnociencia para la propia humanidad, y sobre nuestra dependencia respecto a la biosfera. Como la vía seguida por la humanidad conduce al empeoramiento de todos esos males y*

peligros, se trata de cambiar de vía a través de la concienciación y de la reforma. El homo sapiens ya no debe intentar dominar la Terra, sino preservarla y ordenarla”

10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Construção do Brasil. Nossa História, 2006.

ALOK, Jha. 50 Maneras de Destruir el Mundo. Barcelona: Editorial Planeta, S. A. 2012.

BHABHA, Hommik. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BITOUN, Jan. La Permanence Du Maillage Administratif Brésilien Face Aux Politiques Nationales, in ROSIÉRE Stéphane, COX Kevin, VACCHINI-MARCUZZU Céline, DAHLMAN Carl (orgs.). Penser Léspace politique. Paris: Ellipses Édition Marketing S. A., 2009.

BACHELARD, Gastón. A Poética do Espaço. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. Ética Pós-Moderna. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zigmunt. Vidas Desperdiçadas. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. Europa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

BAUMAN, Zigmunt. Medo Líquido. Rio de janeiro: Zahar Editor, 2008.

BAUMAN, Zigmunt. Capitalismo Parasitário. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2010.

BAUMAN, Zigmunt. Ensaio Sobre o Conceito de Cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BECKER, Bertha K. Brasil – Tordesilhas, Ano 2000. In SÁ, Alcindo José de e PONTES, Beatriz Maria Soares (orgs.), O Brasil na Geopolítica Contemporânea. Camaragibe-PE: CCS Gráfica e Editora, 2010.

BONALD, José Manuel Caballero. El País, 19/11/2011.

CASTORIADIS, Cornelius. As Encruzilhadas do Labirinto IV. A Ascensão da Insignificância. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. As Encruzilhadas do Labirinto, III. O Mundo Fragmentado. São Paulo: Paz e Terra, 1987-2002.

CHAUÍ, Marilena. Brasil. Mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo : Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.

CLAVAL, Paul. História da Geografia. Lisboa: Edições 70, 2006.

ESCOHOTADO, Antonio. Historia Elemental de las Drogas. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

FOOTE, Kenneth E. Shadowed GROUND, America's Landscapes of Violence and Tragedy. Austin: University of Texas Press, 2003.

GEORGE, Pierre. O Homem na Terra. A Geografia em Ação. Lisboa : Edições 70, 1993.

GUIBERNAU, Montserrat. Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX. Rio de Janeiro : Zahar Editor, 1997.

JABOR, Arnaldo. Jornal do Comércio (Recife, 11/09/2011)

JURACI. Wiki Reporter, (08/05/2011-Campinas-SP)

HARVEY, David. Condição Pós-Moderna. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

INNERARITY, A Filosofia como uma das Belas Artes. Lisboa: Editorial Teorema, 1996.

INNERARITY, Daniel. O Novo Espaço Público. Lisboa: Editorial Teorema, 2010.

MARÍAS, Javier. En el infierno nos veríamos. El País Semanal, n.1.832, 06/10/2011.

MORIN, Edgar. La Vía. Para el futuro de la humanidad. Barcelona: Espasa Libros, S. L. U. 2011.

MORIN, Edgar. O Método 6: Ética. Porto Alegre: Silina, 2005. O conflito entre esquerda e direita definiu o século 20. O que vem depois?
<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/prospect/2007/03/10/ult2678u75.jhtm>

OLIER, Eduardo. Geoeconomia. Las Claves de la Economía Global. Pearson Educación s. a. 2012.

ORTEGA Y GASSET, José. A Rebelião das Massas. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. São Paulo: Ed. Ática, 1983.

RUBIO, David Sánchez. Encantos y Desencantos de los Derechos Humanos. Barcelona: Icaria editorial, s. a. 2011.

RUBIO, David Sánchez y ZÚÑIGA, Pilar Cruz. Pueblos Indígenas, identidades y derechos en contextos migratorios. Barcelona: Icaria, 2012.

SÁ, Alcindo José de. Geografia do Direito. As normas como formas espaciais. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

SÁBATO, Ernesto. Homens e Engrenagens. Campinas SP: Papirus, 1993.

SAMBOAL, Ana. La Caceta, n.6996, 17/11/2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. Portugal: ensaio contra a autoflagelação. Coimbra: Almedina, 2011.

SANTOS, Milton. A Natureza do espaço. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Ed. Na Universidade de São Paulo, 2002

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SAQUET, Marcos Aurélio & SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.) Territórios e Territorialidades. Teorias, Processos e Conflitos. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, 2009.

SENNETT, Richard. A Cultura do Novo Capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Luiz Fernando Villares e (org.). Coletânea da legislação indigenista brasileira. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

VASCONCELOS, Gabriella Carla Leite de.; MELO, José Iranildo Miranda de. Flora do Parque Nacional do Catimbau, PE, Brasil: Loranthaceae, Hoehnea vol.43 no.2 São Paulo Apr./June 2016

WHITAKER, Reg. El fin de la privacidad. Cómo la vigilancia total se está convirtiendo en realidad. Barcelona: PAIDÓS, 1999.



GEOCULTURA POLÍTICA PÓS-MODERNA: Limites e Fronteiras em Questão



Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-922247-0-7



9 788592 224707