

**Natureza
selvagem e
natureza
antropogênica**

na Amazônia
Neotropical

Marcos Pereira Magalhães

O MITO DA NATUREZA SELVAGEM

A subjetividade positivista e racionalista das ciências modernas, baseada no humanismo renascentista, colocou a ideia do Homem livre no centro do Universo, contudo, isolado e completamente fora de tudo que fosse natural. Esse Homem transcendente, nomeado senhor da natureza, desenvolveu uma ciência cuja história é a narrativa do vitorioso progresso do seu controle sobre ela. Com isto, o domínio e os saberes sobre o selvagem foi o pano de fundo que levou inúmeros estudiosos a irem buscar os processos que levam o Homem da barbárie à civilização, excluindo desta trajetória, porém, qualquer elo do humano com o natural. Conseqüentemente, a busca não era a compreensão de sua integração ou desajuste com a natureza, mas dos meios de domínio com os quais diversas culturas e sociedades foram capazes de se sobrepor aos ambientes e aos seres. A história dessa ciência mostra, em um primeiro momento, como os homens tentaram se livrar da imprevisibilidade das intempéries; no momento seguinte, como tentaram dominar os fluxos da natureza; por fim, como se apropriaram de suas riquezas. Foi sob esta perspectiva que narraram a história desde a conquista do fogo, até a conquista das técnicas de controle dos animais, das águas, florestas e dos gentios (KOJEVE, 1972; MERLEAN-PONTY, 1984; LANDA, 1988).

Paralelamente ao divórcio entre o homem e a natureza, ocorrido no Renascimento, o Humanismo iluminista, especialmente aquele representado por John Locke (1632-1704) e por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), despertou a consciência da sociabilidade humana e, paradoxalmente, o ideal de um retorno a uma natureza mítica, cuja representação mais perfeita era o “bom selvagem”, do Novo Mundo recém-descoberto. O “bom selvagem”, especialmente identificado com os nativos das regiões tropicais, além de ser avesso às guerras e aos conflitos interpessoais, viveria em perfeita harmonia com a natureza, graças à fartura e exuberância desta. Constituindo uma cultura fundadora ideal, que no mundo ocidental em expansão teria se perdido em algum momento de sua história, esse ideal acaba por gerar outro mito: o do Paraíso Tropical. Cem anos depois do Renascimento, no Romantismo, a percepção da sociabilidade humana alcançará um novo status, com o surgimento de disciplinas científicas voltadas para o estudo da sociedade e da cultura, as quais, tímida e insuficientemente, começam a reclamar a presença humana (DUARTE, 1995; HERDER, 1997).

Assim, ainda que o “Bom Selvagem” tenha sido levado mais a sério na política do que na ciência, foi na efervescência intelectual dos séculos XVIII e XIX, com a revolução industrial e o Romantismo, quando surge a antropologia, que o mito do “Paraíso Tropical” se desfaz de vez. Na ocasião, diversos pensadores, entre os quais se destacou Malinowski (RICHARDS, 1972), mostraram não só a diversidade humana, mas também que muitos dos comportamentos só poderiam ser justificados na própria cultura observada. E ainda, que apesar de serem fundamentais para sua identidade, além de “primitivos”, esses comportamentos poderiam ser

interpretados como “bárbaros”, segundo o etnocêntrico olhar ocidental. No entanto, uma irônica esperança foi plantada pelo evolucionismo social emergente: para eles, os comportamentos mudavam com o tempo, refinando-se e eliminando, progressivamente, traços indesejáveis. Ou seja, duzentos anos depois do divórcio, as disciplinas humanistas parecem provar que a humanidade era distinta da natureza, por conta da intermediação artificiosa da cultura, que poderia eliminar dela qualquer traço da selvageria natural. De fato, no Romantismo o homem é recuperado pela ciência, porém, ainda mantido longe da natureza (STOCKING, 1992).

Como atesta Marilena Chauí (2003), o mito do “Paraíso Tropical” encontrou bastiões de resistência, como na representação social do Brasil enquanto nação, pautada no mito fundador do “Paraíso Tropical”, construído desde 1500, com a chegada dos portugueses ao Brasil. Contudo, apesar de reforçada em pleno século XX, na Semana de Arte Moderna dos anos 20 e com a Tropicália da década de 70, esse mito foi gradativamente minado pelo conceito de “inferno verde” atribuído por Euclides da Cunha à Amazônia, em obra póstuma de 1976 (Um Paraíso Perdido). Este conceito foi apropriado pela ditadura militar para justificar a ‘conquista da Amazônia’, em nome da civilizada nação brasileira. Hoje em dia, sarcasticamente, o mito só circula nos discursos da propaganda turística, da música e das novelas, dentre outros, para referir-se apenas à costa litorânea, onde se localiza a maioria da população urbana brasileira e onde natureza, além de ser um entretenimento de televisão e de parques zoológicos, refere-se em geral a tubarões e feras africanas.

A falência do mito do paraíso tropical levou ao descrédito o mito do bom selvagem, uma vez que a maior parte da população passou a viver em cidades. Desde então, tornou-se comum pessoas de cidades localizadas em outras regiões ou países, acreditarem em jacarés e outros animais “selvagens” circulando pelas ruas das cidades amazônicas. Na verdade, o conceito original de “selvagem”, termo que existe desde a Antiguidade, era aplicado pelos gregos aos despossuídos de *pólis* ou aos que viviam em florestas ou desertos e eram “*no agrios*”. Isto é, não tinham área cultivada. Daí que, durante a ditadura militar, o mito do paraíso tropical não condizia com o Brasil industrializado e urbano que então se consolidava e, ao mesmo tempo, a população brasileira se distanciava cada vez mais da vida rural (SOARES, 1989; LEINER, 1995). No início do século XXI, na Amazônia, 70% da população já vivia em áreas urbanas.

Convém observar, porém, que apesar do mito do paraíso tropical pregar o retorno a uma origem idílica, esse suposto paraíso remetia sempre a uma fase da civilização na qual os homens já teriam dominado o selvagem, cultivavam a terra ou levavam seus animais domésticos para pastar (DIEGUES, 1996; DESCOLA, 1997; MAGALHÃES, 2008b). Aliás, a palavra Éden, que foi traduzida para o grego e herdado pelo latim com o significado de “jardim”, parece ser derivada da palavra suméria “E.DIN”, traduzida por alguns estudiosos como campo cultivado. O paraíso-jardim é a imagem primeira, que não é própria da Bíblia (MOURÃO, 2002). Ainda que a palavra nos chegue do Oriente, a poesia dos Gregos e dos Latinos canta abundantemente este lugar como sendo de delícias. O Jardim é sempre a evocação da vida e da fecundidade em superabundância (BOURG, 1997; DURAND, 1988).

Entretanto, a Carta aos Hebreus sugere que no Paraíso estaremos no sétimo dia da criação, o *Dia do Repouso* do Criador (He 4,1ss), em toda a sua glória. Ou seja, o criador já preparou tudo e agora descansa, esperando o fruto do seu trabalho. O paraíso-jardim é, por conseguinte, um artefato, um lugar construído para o recolhimento e a felicidade, mas após árduos dias de labuta. “Deus todo poderoso começou por plantar um jardim” (BACON apud MOURÃO, 2002) e depois descansou para usufruir de seus frutos no Paraíso que ele mesmo construiu. Paraíso é, portanto, um meio construído e desnaturado.

No Egito, a existência do mito do paraíso está já documentada no século XXIV a.C., no sul da Mesopotâmia (DURAND, 1993). O objeto específico do mito é a ordem do mundo. De fato, os mitos da criação não visam explicar a origem do mundo, mas afirmar a vitória da ordem contra o caos e legitimar a supremacia da civilização sobre o selvagem. A miragem que converge deste mito é a da justiça baseada na imagem familiar ao homem, “equivalente àquilo a que pode chamar-se a ordem do mundo” (REVENTLOW; HOFFMAN, 1992, p. 163-172), a *maat* egípcia e o *me* dos Sumérios. A ordem do mundo, enfim, é o resultado da vitória de Deus sobre o caos, contra a desordem primordial, absoluta. Ordem do mundo e criação são sinônimos nesta história primordial e pensar nesta criação, é pensar em uma obra feita e construída para dominar o suposto caos da “natureza selvagem” (GONÇALVES, 1999). Deste modo, toda vez que se fala de selvagem, fala-se de uma natureza sem humanidade, de uma natureza onde o homem não está incluído e nem faz parte da sua existência.

No final do século XIX, as Ciências Sociais começaram a reagir mais firmemente contra o Humanismo, que favorecia claramente as chamadas ciências duras, cujos métodos garantiam investigações cada vez mais controladas da natureza e, ao mesmo tempo, retiravam dos estudos sobre o Homem qualquer importância científica. No início, as buscas foram guiadas pelo positivismo científico, na tentativa de se eliminar qualquer resquício de subjetividade nas investigações efetuadas pelas Ciências Humanas, com o intuito de aproximá-las o mais possível das Ciências Exatas. Porém, foi com o estruturalismo, a partir da década de 1960, que a reação se tornou mais forte, quando então começam a falar de uma natureza humana, de uma natureza da cultura, enfim, do outro, o Homem, que não é a Natureza, mas tem a sua natureza particular, múltipla, fragmentada e subjetiva. Com isto, as subjetividades na pesquisa sobre o homem passam a ser valorizadas, incluindo aí, não só aquelas geradas nas relações sociais, bem como aquelas manifestadas nos complexos do inconsciente.

A partir da década de 1970, uma nova investida é promovida, especialmente com a filosofia de Foucault (1993), que na “A História da Sexualidade: a vontade de saber” inicia uma história da subjetividade que se dissocia dos termos da lei e volta-se para o Homem, enquanto objeto de investigação. Ou seja, ele observa que todo discurso é humano e, portanto, o Homem está sempre produzindo saber sobre si mesmo. Ele projeta o mundo a partir de imagens construídas por ele. Elas são subjetivas, mas é a partir dessa subjetividade que a natureza é interpretada. Com isto, “as coisas dos Homens” são colocadas no centro das atenções e é a partir daí,

inclusive, que os direitos humanos passam a ser valorizados, sejam em termos sociais, sejam em sua relação com o ambiente. Mas daí nasce um paradoxo: se o Homem interpreta o mundo a partir de um discurso cuja base é a subjetividade, como é possível então, um ser inexato, interpretar o mundo com exatidão? Claro, não é possível!

Por isto, alguns físicos teóricos (HAWKING, 1988) propuseram o “Princípio Antrópico”. Com ele, é possível chegar às leis da natureza, porque suas constantes são cruciais para a determinação das características globais do nosso universo e porque os valores presentes são perfeitos para nós. Se as constantes físicas são mudadas, somente por um pouco, o universo muda dramaticamente. Formas de vida como a nossa só podem existir quando os valores das constantes fundamentais não diferirem dos valores que estão fixadas para elas agora. Como os valores são perfeitos para nós, ainda que o nosso discurso sobre a natureza tenha por base a subjetividade, chegamos à leis objetivas porque o universo está de acordo com o discurso que podemos fazer sobre ele no presente.

Entretanto, esse paradoxo se esvazia quando percebemos que, na verdade, ele ainda é um discurso da tradição humanista transcendente. Isto é, fora da natureza, pois o Homem é apenas um observador isolado do mundo que observa. Felizmente, novas disciplinas, contra todo o Humanismo das ciências modernas, vêm mostrando que Homem e natureza não se opõem e nem se complementam: são inteiros. O Homem está na natureza segundo o modo como ela está nele. Nós somos uma de suas expressões possíveis. Nas Ciências Sociais, esse quadro começou a se fortalecer com a Antropologia Ecológica e com a Ecologia Histórica, cujas evidências apresentam uma natureza que modela o Homem enquanto é modelada por ele. Não se trata, pois, de uma perspectiva zoológica do Homem, na qual ele seria isolado e tratado como um “macaco nu”. E nem de uma perspectiva estruturalista, no qual o mundo que conhecemos é a nossa linguagem projetada. Mas, da perspectiva de que não se pode compreender a si mesmo, isolando-se do seu meio natural.

No mundo da matéria, isto quer dizer que as chamadas constantes físicas da natureza (velocidade da luz, c , a constante gravitacional, G e etc.) não seriam tão constantes assim. As constantes observadas na física podem não ser as constantes fundamentais, mas apenas um valor circunstancial que possuiria certas arbitrariedades (TZANAVARIS, 2005). Essas arbitrariedades podem ser explicadas pela psicologia da gestalt, na qual as partes dependem mais do todo que ele destas e onde a organização perceptual é do total e não da parte. Mas esse todo não é apenas a soma das partes; sua essência depende da configuração das partes. É a *noesis* e o *noema* da fenomenologia, onde os objetos dos fenômenos psíquicos independem da existência de sua réplica exata no mundo real e onde a função das palavras não é nomear tudo que nós vemos ou ouvimos, mas salientar os padrões recorrentes em nossa experiência. A palavra, então, descreve não uma única experiência, mas um grupo ou um tipo de experiências. Com isto, uma sentença escrita com as palavras embaralhadas, mesmo assim, ainda pode ser compreendida. *O mais incrível é que a sempoça, geralmente, é liad corsetaente.*

Deste modo, as constantes podem ser apenas valores gerais, que disfarçam uma estrutura muito mais complexa como na gestalt e na fenomenologia. Porém, na natureza, quando se elimina erros de “baralhamento”, fatalmente, o seu próprio sentido muda.

Outro problema relacionado à ciência positivista está no fato dela considerar que a interferência humana sobre o ambiente teria se configurado apenas com o advento das sociedades agricultoras e pastoras. Além de ter sido uma interferência de mão única, no qual os humanos finalmente teriam conquistado as técnicas necessárias para o domínio e reprodução controlada de espécies úteis, as sociedades anteriores ou sem o domínio das técnicas agrícolas e de pastoreio, seriam compostas de sujeitos passivos submetidos aos ditames ambientais e climáticos. Não interagiriam e seriam apenas vítima. Ora, mas quem domesticou as plantas e os animais? Foram populações pré-agricultoras e pré-pastoras, muito provavelmente representadas por caçadores-coletores. Ao ignorarem que teriam sido as próprias populações sem agricultura que iniciaram o processo de domesticação das plantas, toda natureza anterior ao advento da agricultura e, principalmente, da urbanização, conseqüentemente, não apresentaria qualquer traço humano. Assim, do paleolítico pleistocênico aos caçadores-coletores holocênicos, o Homem teria cumprido apenas o papel de vítima de uma natureza cruel e indomável.

Mesmo que o mito do “Paraíso Tropical” tenha encontrado solo fértil apenas no imaginário popular, foi comum na ciência pensar que a floresta amazônica teria ficado intocada, sem sofrer qualquer influência humana até a ascensão das sociedades agricultoras. E que as antigas intervenções humanas, quando finalmente ocorreram, só teriam alcançado pontos isolados, em áreas reduzidas, localizadas às margens dos principais rios da região. A Amazônia seria uma região exclusivamente “natural”, onde o Homem, além de não fazer parte dela, teria sido repellido pela dificuldade de adaptar-se aos seus supostos parques recursos não domesticáveis. Com isto, consolidou-se a ideia de que o Homem não fazia parte da sua natureza. A Amazônia seria, enfim, barbaramente “virgem”!

Por conta disto, quando se toma para estudo a distribuição das espécies nas regiões biogeográficas, tendo por marco temporal o Holoceno inicial, regularmente ignoraram a inserção humana e a influência que ela pode ter tido sobre essa distribuição. E, paralelamente, quando se estuda o uso dos solos nas florestas úmidas, tampouco considera que a cobertura original desses solos pode ter sido um “ecofato” construído há muitos séculos, por diversas sociedades pretéritas.

A história das pesquisas arqueológicas na Amazônia mostra o quanto a ciência humanista vem “dando as cartas”. As primeiras pesquisas arqueológicas com bases teóricas e procedimentos controlados tiveram início com os pesquisadores norte-americanos Betty Meggers e Cliford Evans, ainda na primeira metade do século XX. Mas, as técnicas de agricultura consagradas no Velho Mundo serviram de referência, de modo que as evidências de cultivo dos povos amazônicos foram resumidas a simples práticas de horticultura. Já os

estudos voltados para os caçadores-coletores permaneceram congelados, sob o argumento de que a Amazônia seria um lugar inóspito para a adaptação humana e de que a presença do ser humano nela seria rarefeita e recente. Para justificar a ocorrência de vestígios materiais de culturas formadas por complexas sociedades, esses pesquisadores afirmaram que elas teriam migrado de outras regiões, como a andina e a caribenha, cujas populações, longe das selvas, teriam desenvolvido culturas mais sofisticadas. Portanto, as origens dessas sociedades não poderiam ser nativas. Isto é, elas não poderiam ter sido o resultado da evolução local de sociedades pioneiras, porque mesmo que elas tivessem existido, não teriam conseguido superar as barreiras naturais representadas pela selva floresta tropical.

No mesmo período, foram elaboradas propostas alternativas apresentadas por Carneiro (1970) e Lathrap (1972; 1975), os quais defenderam uma origem autóctone das culturas Amazônicas e, inclusive, a existência, de sociedades nativas complexas. Porém, o que prevaleceu foi a interpretação de Meggers (1987) e seus colaboradores do PRONAPABA, a qual estava influenciada pela monocausa apresentada no *Handbook of South American Indians*, baseada na Ecologia Cultural norte-americana e no determinismo ecológico, onde as linhas teóricas eram desenvolvidas no âmbito do neoevolucionismo (NEVES, 1999; 2000).

Na década de 1990, outra pesquisadora norte-americana, Anna Roosevelt, reviu as teorias existentes, mostrando que as sociedades amazônicas, de fato, tiveram um longo tempo de desenvolvimento local. Porém, o nível máximo de complexidade alcançado por elas teria sido privilégio daquelas que ocuparam as áreas mais ricas em recursos naturais favoráveis à exploração humana, como as várzeas.

Roosevelt (1992; 1997) argumentou que as conquistas sociais, materiais e espirituais das populações amazônicas complexas seriam o resultado do sucesso adaptativo de costumes e práticas a um ambiente mais favorável, por populações amazônicas precedentes. Para ela, a evolução sociocultural das populações amazônicas só foi possível graças à existência das várzeas, que eram ecologicamente favoráveis, supostamente, ao cultivo intensivo do milho.

Ou seja, fora dali o homem permaneceu no limite entre a barbárie e a civilização, já que a expansão das sociedades complexas para além das várzeas era impossibilitada pela natureza indomável das terras firmes. Por outro lado, ela não foi capaz de reconhecer a excelência do cabedal técnico da agricultura praticada na Amazônia, propondo a existência de um cultivo especializado no cultivo do milho, que nunca apresentou evidência concreta de uso generalizado ou intensivo.

Essas ideias nada mais foram do que a reafirmação tardia do divórcio renascentista entre o homem e a natureza e também da impregnação da mitologia da natureza selvagem no inconsciente de estudiosos que elaboram teorias científicas. Impregnação que ocorre, não só nas ciências sociais, como também nas ciências da terra. Entretanto, estudos recentes nas mais diversas disciplinas e partes do mundo vêm mostrando que a interferência humana

sobre a natureza não só é uma condição da sua existência, bem como uma condição da própria evolução coletiva das espécies (MARQUES, 1995; TATTERSALL, 1995; HOWELLS, 1997; MAYER, 2005). Daí afirmarem que em um ambiente não existem espécies isoladas. Elas interagem, elas comutam e, portanto – conforme suas particularidades – evoluem conjuntamente (MATURANA, 2001), de modo que um ambiente, não é, necessariamente, uma barreira intransponível para a adaptação humana.

Felizmente, um dia, a nossa sensibilidade muda, mudando o modo como observamos a natureza e, com isto, a própria natureza do objeto observado. Realmente, o destino do positivismo humanista começou a mudar na arqueologia quando novas disciplinas voltadas para os estudos ambientais, incluíram neles, o Homem. A Antropologia Ecológica e a Ecologia Histórica são duas delas e, na Amazônia, em especial esta última, vem se consolidando nos estudos sobre o manejo ambiental realizado por sociedades étnicas tradicionais contemporâneas. Foram trabalhos pioneiros como os de Posey (1987), junto aos Kayapó e Balée (1995), junto às populações tradicionais em geral, que descortinaram o potencial desses estudos. Eles mostraram que essas populações modificam os ambientes que exploram, aumentando o seu potencial produtivo e a diversidade na cobertura vegetal e que a organização social delas, nada mais é do que o reflexo dessas práticas. Inclusive, Balée sugeriu que até 10% da cobertura vegetal das matas amazônicas seriam de origem antrópica.

Mas, apesar da ecologia histórica já ter pavimentado um caminho sólido nas etnociências, seus estudos pouco foram além das sociedades contemporâneas. No Brasil, em particular, nunca foi feito um estudo mais profundo sobre o assunto junto às evidências arqueológicas. Isto deixa um hiato no próprio estudo da diversidade amazônica, uma vez que, além dele ainda ser muito reduzido em relação à abundância dos diferentes ambientes regionais, ele pode estar desconsiderando a ação humana milenar sobre a seleção das espécies dessa mesma diversidade. De fato, hoje já não resta dúvida de que a população indígena anterior à conquista europeia, na Amazônia, muito provavelmente, foi bastante alta, distribuída em extensos territórios e com elevada densidade em algumas áreas privilegiadas. Portanto, é bastante lícito supor que o percentual de floresta com influência cultural seja muito superior aos 10% propostos.

Uma linha da própria arqueologia tem contribuído enormemente para a mudança de perspectiva da ciência. Trata-se da Arqueologia da Paisagem. Não de qualquer arqueologia da paisagem, mas daquela que reconcilia o Homem com a natureza ao considerar a paisagem como uma obra cultural. Esta é a proposta anti-humanista defendida mais claramente, entre outros, por Criado Boado (1999). Essa Arqueologia anti-humanista se manifesta com mais exatidão quando trata da inserção humana no meio natural, especialmente através do estudo das paisagens enquanto artefato cultural e produto das relações sociais humanas. E, no entanto, apesar de paisagem já implicar em uma ação cultural, sua definição se dá não pelo o que ela tem de artificial, mas pelo o que ela tem de natural.

Em princípio, segundo Boado (1999), paisagem seria um espaço socialmente construído, produto de uma série de mecanismos de representação, que possuiria tecnologias de domesticação do espaço e dispositivos conceituais compatíveis com os sistemas sociais de poder. Porém, essa representação pode ser desconstruída ao afirmarmos que os humanos são seres sociais integrados ao meio circundante. Isto é, o Homem só pode se socializar em um espaço com o qual interaja e se identifica, interativamente. Ou, quando se torna inteiro com o ambiente.

Portanto, a definição de paisagem aqui empregada compreende-a como fruto de uma ação humana, um produto sociocultural criado pela objetividade – sobre o meio e em termos espaciais – da ação social tanto de caráter material quanto imaginário. O ser humano não seria, pois, exterior ao meio, mas interno a ele, um ponto no espaço que ele abrange, um espaço atravessado por relações de poder e processos históricos, onde ele agencia suas ações e se identifica, mas, também – e é aí que um passo além é dado – onde a sua evolução se dá coletivamente (homem e meio, cultura e natureza).

Em síntese, uma paisagem é um meio natural de origem cultural circunscrito no espaço onde os agentes humanos evoluem coletivamente e, em conjunto, podem ter influência direta sobre a distribuição de espécies diversas (especialmente aquelas que lhe são úteis). Por outro lado, quando aqui se fala de paisagem, apesar de seu uso na arqueologia ter sido importado da geografia e ser bastante empregado na geomorfologia, deve-se entendê-la segundo a sua definição original, proveniente de um gênero específico de pintura pós-iluminista do século XVII.

Foi a partir desse gênero artístico que o termo paisagem se expandiu para incluir maneiras “corretas” de ver a “natureza” (BENDER, 2006). E a maneira correta foi vê-la não como uma natureza selvagem, mas como uma natureza domesticada e de conteúdo familiar, reforçando assim, o litígio entre natureza e cultura. Porém, colateralmente, esse litígio é espontaneamente esmaecido, pois se paisagem é um artefato cultural que domina um espaço natural. Independente da impressão e da consciência que se tenha da paisagem, o comportamento que gerou aquilo que ela é, nada mais é do que o efeito da evolução humana, que resultou nesta **espaciação** (que a capacita a alterar o meio ambiente segundo as variáveis culturais dos diferentes modos de organização dos grupos humanos) e não em outra.

A evolução humana encontrou na cultura o meio natural de interferir no ambiente, sem que fosse necessário alterar a sua herança genética. Ou seja, não é necessária, para a natureza humana, qualquer alteração genética para promover mudanças ambientais através da cultura. Mas toda vez que essa mudança ocorre, ocorrem alterações profundas no comportamento humano. Por conseguinte, não se pode excluir a cultura humana da natureza, já que ela é, enquanto manifestação natural, resultado da própria evolução. Enfim, uma leitura correta da natureza, cuja história registre a presença humana, só é possível se for considerada a interação entre ambos.

No espaço, uma paisagem sempre remete a outras paisagens aparentemente díspares, compondo uma unidade formada de diferentes objetos e práticas e onde as relações socioculturais se dão de um modo e não de outro, e sobre as quais outros homens podem ter outras experiências. Tal como observado por Barbara Bender (Op. cit.), essas outras experiências possíveis são restringidas pela organização das estruturas erguidas pelas representações sociais dominantes. Deste modo, mesmo que aparentemente as ações sejam independentes, em um espaço regional composto por paisagens inter-relacionadas por ações familiares conectadas por caminhos, movimentos e narrativas comuns, o produto final da influência sobre o meio circundante, além de subjacente e familiar, é coletivo.

Ao pensarmos em uma arqueologia cujo foco é a integração do Homem ao espaço geográfico, ainda que devamos pensar na construção cultural desse espaço, também devemos considerar que esse espaço é o ‘palco’ natural de sua evolução. Concomitantemente, ao pensarmos na natureza do espaço amazônico e suas paisagens, ou em uma arqueologia que trata da domesticação de plantas neotropicais, devemos pensá-las a partir da integração do conteúdo ao objeto, ou seja, da natureza ao Homem. Afinal, as ações culturais humanas manifestas na natureza, potencializam a seleção natural manifesta em ambas. Portanto, não é o caso de se mirar na ilusão da existência de uma pré-suposta competição entre o homem e a natureza, mas de compreender que não se pode pensar um sem o outro e que a própria história natural deve considerar a história da humanidade e vice-versa.

Segundo estudos provenientes de áreas do conhecimento que tratam dos sistemas complexos dinâmicos (ver, por exemplo, PRIGOGINE, 1996), em sistemas compostos de vários subsistemas, como nos sistemas vivos. Além deles evoluírem juntos, há mais possibilidades de se ter uma evolução temporal complicada do que uma simples (que estaria restrita aos estados estacionários). E, ainda, por estarem emersos em condições probabilísticas globais (conjunto de subsistemas dinâmicos relacionados a determinado conjunto – meio biótico), as configurações que satisfizerem a essa condição global terão habitualmente um conjunto de caracteres probabilistas que distinguirá essas configurações de maneira única, de todos os demais sistemas relacionados a outros meios bióticos. Com isto, pode-se dizer que a condição global futura não é forçosamente dada, mas é construída pelo devir. Não é o que está determinado, mas o que é possível vir a ser, pelo o que está sendo.

Tudo que cede precede

Talvez não considerássemos tanto o passado, se dele não ouvíssemos a marcha dos acontecimentos trepidando no presente. Passado que é, por conta disto, o presente virtual de um acontecimento cuja duração é o pretérito-mais-que-perfeito do seu derradeiro futuro. Pois, nada é posto sem que esteja de acordo com a sequência dos eventos de uma série. Uma

duração é uma sequência de eventos de um acontecimento, que é um conjunto de instantes de uma mesma ordem temporal. Assim, se ainda ouvimos o trepidar do passado, é porque estamos vivificando, no presente, os eventos fundadores dos acontecimentos. E o futuro nada mais será do que uma consequência disto (MAGALHÃES, 1993).

Por seu turno, se a construção do tempo histórico está na duração, não se pode esperar dele uma representação simétrica e nem única. Muito pelo contrário, a evolução dos acontecimentos ocorre justamente porque a organização dos eventos se dá de modo imperfeito e diverso (PRIGOGINE, Op. cit.). Assim, tal como a natureza, a história é assimétrica, múltipla e evolui, precisamente, por ser imperfeita, isto é, por não haver simetria entre os eventos diacrônicos e sincrônicos da série de uma duração histórica.

Ainda que os eventos de uma série histórica pululem aqui e acolá, no espaço-tempo de um acontecimento ao longo de sua duração, qualquer um desses eventos é maior que o instante presente. Isto ocorre, em primeiro lugar, porque eles fazem parte de uma mesma série histórica e, em segundo, porque o presente atual, na linha do tempo, nada é, além do fugaz instante que separa o passado do futuro. Ou seja, um acontecimento histórico possui uma série de instantes virtuais, já que sua realidade (no mundo físico) não pode ser representada por nenhum deles. Tempo físico e tempo histórico são coisas distintas. Mas, ainda que a direção do tempo histórico seja determinada pela seta do tempo físico, os acontecimentos não podem ser reduzidos a qualquer um de seus instantes.

Por conseguinte, qualquer evento **de um acontecimento** histórico está no presente virtual de sua duração. E, se no fim da série de uma ordem histórica outra ordem é inaugurada, é porque esta foi da anterior derivada. A base ontológica desses conceitos é o fato de que o que está por vir só pode ser precedido pelo o que está sendo. Na História, portanto, existem dois processos de temporalidades históricas distintos: tempo interrupto – cujo início rompe com os acontecimentos históricos anteriores, inaugurando outros completamente diferentes daqueles; e tempo contíguo – cuja mudança resulta de eventos anteriores que criaram as condições necessárias para que os acontecimentos viessem a ser o que são.

Por exemplo: na passagem do Brasil Colonial, de economia extrativista, para o Brasil Imperial, de economia rural e desde para o Brasil Republicano, de economia industrial, a cidade de São Paulo, por exemplo, mudou, mas houve contiguidade; já na passagem da história indígena para a do Brasil Colonial, houve ruptura, que separou dois processos históricos de origens completamente distintas. Porém, é comum se referirem aos processos históricos indígenas anteriores à conquista portuguesa como “pré-coloniais”, apesar de não ter ocorrido entre eles, qualquer condição precedente para que o território sociocultural que veio a ser o Brasil viesse a se tornar uma colônia portuguesa. Na verdade, o que ocorreu foi a interrupção de um processo histórico e a emergência de outro, que nada tinha a ver com o anterior.

Deste modo, no tempo contíguo, se a evolução cultural das antigas populações Amazônicas resultou em sociedades organizadas por agentes que dominavam práticas e técnicas de manejo e cultivo de plantas domesticadas, é porque elas percorreram uma longa duração onde acontecimentos históricos precedentes desenvolveram e/ou conquistaram essas práticas e técnicas. Foram essas conquistas que fizeram com que as florestas passassem de antropomorfas para antropogênicas. Isto é, as florestas deixam de ser informalmente formadas pela ação aleatória humana, para fazerem parte da própria formação cultural de diferentes grupos humanos.

Os acontecimentos, na verdade, só existem durante a sua “construção”. E como em uma mesma ordem histórica essa construção é heterogênea e assimétrica, enquanto alguns eventos antecipam o futuro, outros perduram hábitos que preservam o passado. Ou melhor, as suas bases fundadoras. De todo modo, é da combinação desses eventos assimétricos que a duração de determinado acontecimento histórico segue certo rumo e não outro.

Daí concluirmos que a emergência dos eventos não é, necessariamente, precedida pela consciência. Entre as consequências disto está aquela que Diamond (2005) chama de “amnésia de paisagem”. A amnésia de paisagem é o fato dos indivíduos de uma sociedade (especialmente as ágrafas, mas não só) esquecerem, após algumas gerações, quão diferente era a paisagem do seu mundo circundante.

Por conseguinte, a memória histórica da domesticação de certas plantas e do manejo do ambiente circundante não faz parte da cultura de uma sociedade em particular, mas sim da memória coletiva das sociedades de uma região, as quais compartilharam os mesmos ambientes e o mesmo padrão sociocultural. Memória coletiva que é, por sua vez, subjetiva e interpretada, etnocentricamente, segundo os eventos históricos e culturais atualizados de cada sociedade. Daí suas ações serem, inicialmente, apenas antropomórficas.

Por conta da seta do tempo, as sociedades humanas vivenciam a história contemplando-a e narrando-a sob a comoção do instante atual. É assim que os mitos e as tradições são preservados ao serem constantemente atualizados. Mas a atualização dos eventos de um acontecimento de longa duração só ocorre se a organização das estruturas socioculturais não se altera. Toda vez que a organização das estruturas socioculturais se altera, mudando o modo como sua identidade era composta, uma nova ordem se estabelece, inaugurando outro período histórico, cujos acontecimentos possuem duração, sentidos e eventos particulares (MATURANA, 2002). Com isto, uma sociedade que mantenha sua organização estrutural, ainda que esta mude, permanece como membro de sua classe original. “Mas toda vez que a sociedade apresenta uma nova organização interna, ela se torna uma unidade cultural diferente, membro de outra classe, que só podemos identificar com outro nome” (MATURANA, Op. cit., p. 129).

Os termos de referência que definem os diferentes processos históricos pelos quais passaram as diferentes populações que habitaram a Amazônia devem levar em conta o curso contíguo da história. De fato, podemos dizer que houve um período de curso contíguo, relacionado à história

das sociedades amazônicas, anteriores à chegada do conquistador português. A afirmação de que na história a coisa-que-é só pode suceder à coisa-que-está-sendo; que determinada condição histórica 'local' é fruto de uma situação anterior, que criou as condições necessárias para que ela viesse a existir e que, caso a situação local fosse outra, as condições também seriam outras; obriga-nos a reconhecer que existem eventos históricos que só se explicam por acontecimentos precedentes. Corroborando isto, pesquisas arqueológicas na Amazônia vêm mostrando que a influência humana sobre a cobertura vegetal teve início após a chegada dos primeiros grupos de caçadores-coletores, há 11 mil anos, portanto, bem antes da formação das sociedades agricultoras (ROOSEVELT et al., 1996; ESPITIA; ACEITUNO BOCANEGRA, 2006, 2006; MAGALHÃES, 2005; 2007).

A atividade humana na exploração dos recursos naturais amazônicos vai se acentuando com o tempo, desde a chegada do Homem na região e de sua integração aos recursos disponíveis. Foi a partir daí que as experiências com os recursos naturais foram feitas e técnicas e conhecimentos de seleção e manejo foram desenvolvidos e conquistados. Essas atividades remetem para um período histórico, dominado por sociedades que organizavam sua economia em torno da coleta, da caça e da pesca. É também neste período que se consolida, na Amazônia, uma cultura de floresta tropical – a Cultura Tropical, já que na região neotropical onde essas sociedades se instalavam, as florestas úmidas estavam ou se expandindo ou dominando o ambiente circundante. Foi nesses domínios, desde sua chegada, que as populações humanas se organizaram cultural e socialmente, exploraram e experimentaram os recursos e começaram a criar técnicas de manejo e iniciaram a construção de paisagens com as quais as gerações futuras se confortaram e se identificaram.

Mais tarde, a partir de 5.000 anos A.P., mudanças históricas fundamentais (desenvolvimento tecnológico no uso sistemático da mandioca, crescimento populacional, adensamento territorial etc.) reorganizaram intermitente e diversamente, diferentes sociedades nativas, cuja economia passou a se basear no uso regular de plantas cultivadas e na intensa dispersão regional das práticas de manejo. As plantas cultivadas eram plantas neotropicais que, provavelmente, tiveram seus processos de domesticação realizados em paisagens familiares, ainda no período anterior, por sociedades de caçadores-coletores e/ou pescadores tropicais.

Assim, como só cede o que precede, as sociedades agricultoras só puderam vir a existir porque elas foram precedidas por outras que estavam vindo a ser o que elas se tornaram. Este acontecimento histórico alcançou grande sucesso porque, apesar das sociedades agricultoras se manifestarem através de grande diversidade cultural, elas compartilharam um mesmo padrão regional e ocuparam um ambiente ao qual se identificaram material e afetivamente. Foi a partir daí, então, com o cultivo associativo e intensivo de plantas diversas, que as florestas culturais se tornaram paisagens antropogênicas.

Pesquisas atuais (CALDARELLI, 2005; KIPNIS et al., 2005; ESPITIA; ACEITUNO BOCANEGRA, 2006; DUIVENVOORDEN, 2007) têm mostrado que a ação ancestral do homem junto à floresta amazônica, além de intensa e antiga, desenvolveu técnicas de cultivo (como o plantio associativo) que

tornam diversas plantas agriculturáveis, mesmo sem lavra e tração. E, por outro lado, mostram que a exploração dos recursos naturais, por parte das populações antigas, inclui um território com ecossistemas diferenciados, explorados complementarmente. Assim, na verdade, a ocupação territorial era o modo pelo qual tanto várzea, quanto interflúvios e terras firmes eram economicamente conectadas e culturalmente integradas (NEVES, 1999). Com isto, podemos aceitar, sem maiores receios, que muito mais de 10% da floresta considerada primária é o fruto inconsciente (não intencional) da atividade humana ao longo de milhares de anos. Contudo, a confirmação de tais ideias nos força a observar a natureza sob outra perspectiva. A perspectiva de que o Homem faz parte dela e que, a partir de sua chegada, a inteiração entre ambos não pode ser ignorada, seja lá onde e quando ele tenha chegado.

Esta perspectiva nos faz compreender melhor como o manejo e a utilização progressiva de recursos vegetais, iniciados milhares de anos antes da ascensão das sociedades agricultoras, transformaram ecossistemas amazônicos em paisagens repletas de cenografias sociais, tornando-os artefatos culturais de grande produtividade sazonal e identidade regional. Isto é, como os ambientes circundantes aos locais ocupados ou explorados regularmente pelas populações indígenas sofreram, conforme o tempo e o uso, diferentes e constantes interferências que sempre remetiam a outros territórios. E, por fim, como essas práticas resultaram na interferência geral que a atividade humana milenar exerceu na construção paisagística da amazônica, ao buscarem nela o sentido anímico da natureza humana (BROWN; BROWN, 1991; DENEVAN, 1992; ADANS, 1994; BALÉE, 1994; 1995; STAHL, 1996; MAGALHÃES, 2008a).

Com tudo isto, podemos formular a seguinte questão: qual é o percentual de origem antrópica da floresta amazônica brasileira, considerando a chegada do Homem na região, desde 11.000 AP?

Pensar nesse percentual não é simples. Muito pelo contrário. E o máximo que se conseguirá será um número aproximado, cujo resultado dependerá das referências, do modo como elas serão tratadas e ainda assim, nunca será exato. A primeira coisa a ser resolvida é chegar ao número da população atual relacionado aos 10% (também há estimativas de 8% e 11,28%), dos 6.500.000km² de cobertura vegetal da Amazônia brasileira. Em seguida, chegar a uma estimativa plausível da população indígena imediatamente anterior à conquista.

No primeiro caso, apesar da FUNAI e do IBGE falarem de aproximadamente 5.000.000 de pessoas em todo Brasil, entre populações indígenas e tradicionais atuais, deve-se desconsiderar aqueles que vivem em cidades, fora da Amazônia, são pescadores ou são extrativistas. Neste último caso, eles são eliminados porque o manejo que praticam, embora possa ter origem indígena, foi deturpado pela especialização. Assim, ao manejarem um castanhal, um seringal ou um açazal, suas práticas são extremamente seletivas, impedindo a diversidade e, no caso dos castanhais (manejado com fogo), esgotando a produtividade dos mesmos. Então, retiradas as exceções, chegamos a uma população composta de 1.250.000 pessoas. Ou seja, contemporaneamente, 1.250.000 pessoas alteraram, culturalmente, 10% de 6.500.000 km² de floresta.

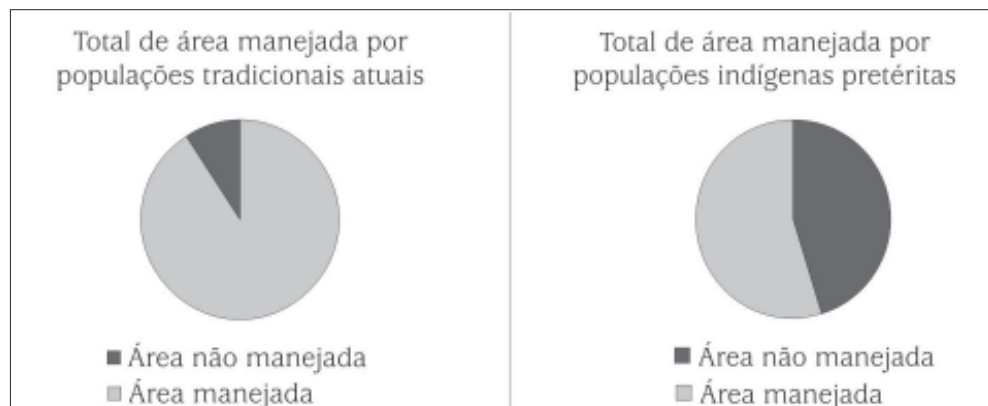
No segundo caso, chegar a um número razoável da população existente antes da conquista europeia é ainda uma tarefa mais árdua. Existem várias estimativas, que vão de 2.000.000 a 25.000.000 de indígenas. Porém, deve-se observar que o cálculo a ser elaborado considera a totalidade possível das florestas de origem antrópica (construídas inconscientemente ao longo de milhares de anos) e não apenas as antropogênicas (possivelmente conscientes, mais recentes e de menor extensão). No mais, é importante salientar, também, que existem fatores que só podem ser alcançados através de uma boa dose de intuição, mesmo com o auxílio do rigor matemático. Com tudo isto, uma estimativa parcimoniosa, é aquela que pode ser alcançada com a média das propostas feitas para as populações indígenas pretéritas (porém, eliminadas as de menor e maior valor) mais a progressão do aumento populacional no tempo.

Feitos os cálculos, a estimativa arqueológica é de aproximadamente 5.670.000 habitantes para 6.500.000 km². A partir dessas estimativas, bem conservadoras, basta uma regra de três simples para chegarmos à resposta: na Amazônia, portanto, 45, 36% do que se vê hoje como floresta “primária” pode ser resultado da interferência humana ao longo de milhares de anos (Figura 1).

Historicamente, as práticas relacionadas ao manejo e à domesticação de plantas foram iniciadas há 11 mil anos A.P., por sociedades que, nos termos aqui expostos, compunham a Cultura Tropical e que organizavam sua economia em torno da coleta, da caça e da pesca. Desde 5 mil anos atrás ao intensificarem o manejo, o cultivo e a dispersão de plantas domesticadas, as sociedades reorganizaram a cultura, a economia e a geopolítica, inaugurando outro período histórico, que só pode ser referido com outro nome: a Cultura Neotropical.

Infelizmente, a maioria dos estudos arqueológicos realizados na Amazônia tem ignorado a capacidade do homem em interagir-se com a natureza do lugar. Mesmo pesquisas atuais ainda resistem a uma melhor compreensão da interação das sociedades amazônicas com os diferentes ecossistemas de um território cultural. Esses estudos ainda concentram esforços na cultura material e organização social das chamadas sociedades complexas, detentoras de

► Figura 1.
Percentual
calculado sobre
uma cobertura
florestal de
6.500.000 km²
areais.



estruturas sociais já plenamente desenvolvidas. Estudos sobre organizações sociais mais antigas, quando os processos de domesticação de plantas e de manejo de ambientes estavam sendo descobertos ou em desenvolvimento são considerados, apenas, fortuita ou oportunistamente. Mesmo para aquelas sociedades anteriores às complexas, mas que, em escala menor, possuíam todas as suas características organizativas, é atribuído um papel menor, de simples horticultores de floresta e quase nunca são estudadas.

Mas, além da “inanição” de estudos históricos sobre as mudanças ambientais na arqueologia, faltam estudos históricos complementares sobre as mudanças de uso e cobertura do solo e a relação com as mudanças do clima, por exemplo. Inicialmente, as dimensões humanas de uso das terras referem-se ao pensamento científico, no qual estão incorporadas variáveis sociais e culturais interagindo com variáveis biofísicas (BATISTELL; MORAN, 2005). Porém, ao incorporarmos variáveis históricas às dimensões humanas, poderemos observar a evolução das suas interações com o ambiente. Com isto, poderão ser direcionados estudos em áreas de antigos assentamentos para se saber, temporalmente, os impactos e a evolução que eles causaram sobre a cobertura das terras em escala local e regional. Ou seja, o modo como, ao longo da história, a população humana impacta o meio ambiente e o ambiente impacta o comportamento humano. Destarte, poderíamos observar como mudanças associadas a evidências arqueológicas resultaram em uma “modificação” ou, em outras palavras, em uma mudança de condição/estado da cobertura vegetal local e regional.

Quanto à Biogeografia e ao estudo do Quaternário, o quadro não é diferente. Como se sabe, a Amazônia, em particular, recebeu na sua vegetação o concurso de plantas pantropicais, antes da deriva das placas continentais. Após este evento, elas formaram endemismos em famílias, gêneros e espécies, constituindo, assim, os Domínios Florísticos e as diferentes sub-regiões amazônicas (várzeas, igapós, florestas de terra firme etc.) da região neotropical. Como o conceito de neotropicalidade não é uma mera definição de áreas físicas, mas, fundamentalmente, da distribuição dos seres vivos, procurando entender os padrões geográficos da organização espacial deles e os processos que resultaram em tais padrões. Ou seja, como ele estuda a distribuição e a evolução de espécies numa determinada zona geográfica, este conceito não pode estar dissociado da interação entre as espécies e o lugar ao longo do tempo (PAPAVERO; TEIXEIRA, 2001).

Na Biogeografia, a chamada região neotropical, que entre outras áreas abrange toda a América do Sul, além das florestas úmidas tropicais, inclui zonas temperadas e áridas e estuda, principalmente, a distribuição da fauna e da flora no Quaternário. Mas, o que se vê é que, em geral, os estudos da Biogeografia concentrados no Holoceno, ignoram que desde o início desta época, a influência humana sobre a distribuição das espécies, além de significativa, acentua-se sobremaneira com a ascensão das sociedades agricultoras (Op. cit.). Isto resulta na consideração de que, desde a chegada do Homem na região neotropical, no Holoceno inicial, existem fatores históricos agindo na especiação.

Nos últimos anos, tenho desenvolvido os conceitos de Cultura Tropical para as sociedades de caçadores-coletores e/ou pescadores e de Cultura Neotropical, para as sociedades agricultoras (horticultores de floresta e complexas) que os sucederam, na Amazônia. Originalmente, este conceito não deriva dos conceitos de região da Biogeografia, mas da evolução dos processos históricos da Cultura Tropical que, na Amazônia, teria precedido, contiguamente, a Cultura Neotropical. Assim, a reorganização sociocultural paulatina das populações tropicais em sociedades agricultoras, iniciada desde mais ou menos 5000 anos atrás, caracterizou a Cultura Neotropical, que nada mais é do que um processo civilizador.

Por outro lado, é importante notar, que na América do Sul existe a chamada Arqueologia Neotropical que, segundo Ruth E. Dickau (2007) faz parte da chamada Arqueobotânica e estuda a dispersão e utilização das plantas na América Neotropical e as origens da agricultura na região (LATHRAP, 1977; COOKE; PIPERNO, 1993; DUFOR, 1993; PIPERNO; PEARSALL, 1998; STAHL, 2005; BALÉE, 2006; OLIVEIRA, 2007). Na Região Neotropical sul-americana, as evidências de manejo mais tardias, por sua vez, são encontradas em sítios de caçadores-coletores (SILVEIRA, 1995; ROOSEVELT et al., 1996; ESPITIA; ACEITUNO BOCANEGRA, 2006; MAGALHÃES, 2005; 2008b).

Com isto, quando falo de “Cultura Neotropical”, deve-se entender que estou falando de sociedades “amazônicas” que possuíam o domínio técnico e econômico do cultivo de plantas neotropicais, por sua vez conquistadas por populações ancestrais nativas, que constituíram a Cultura Tropical. Em síntese, a agora “Cultura Neotropical Amazônica” não só é fruto da reorganização histórica de ações humanas anteriores (de Cultura Tropical), efetivadas na floresta úmida amazônica, bem como um fenômeno cultural que fez dos ecossistemas neotropicais, um objeto manufaturável! Por último, a perspectiva da ecologia histórica de que cultura e natureza não se antagonizam, mas são expressões diferentes do mesmo fenômeno, é uma abertura para se tentar compreender como a seleção cultural influenciou a seleção natural na evolução das espécies neotropicais.

REFERÊNCIAS

- ADANS, C. As Florestas Virgens Manejadas. Belém. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi; Sér. Antropol.**, v.10, n. 1, 1994.
- BALÉE, W. **Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany - the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People.** New York: Columbia University Press, 1994.
- BALÉE, W. Historical Ecology of Amazonia. In: SPONSEL, L. (Ed.). **Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world.** Tucson: University Press, 1995. p. 97-110.
- BALÉE, W. The research program of historical ecology. **Annual Review of Anthropology**, v. 35, p. 75-98, 2006.
- BATISTELL, M.; MORAN, E. F. Dimensões humanas do uso e cobertura das terras na Amazônia: uma contribuição do LBA. Manaus. **Acta Amazônica**, v. 39, n. 2, p. 239-247, 2005.

- BENDER, B. Place and Landscape. In: TILLEY, C.; KEANE, W.; KUECHLER, S.; ROWLANDS, M.; SPYER, P. (Eds.). **Handbook of Material Culture**. London: Sage, 2006. p. 303-312.
- BOURG, D. **Os sentimentos da natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BROWN, K.; BROWN, G. **Habitat alteration and species loss in Brazilian forest**: social, biological and ecological determinants. Campinas: Unicamp; Wisconsin: University of Wisconsin, 1991. Mimeografado.
- CALDARELLI, S. B.; COSTA, F. A.; KERN, D. C. Assentamentos a céu aberto de caçadores-coletores datados da transição Pleistoceno Final/Holoceno Inicial no Sudeste do Pará. **Revista de Arqueologia**, v. 18, p. 95-108, 2005.
- CARNEIRO, R. L. A theory of the origin of the state. **Science**, v. 169, p. 733-738, 1970.
- CHAUÍ, M. **Cultura e Democracia**. São Paulo: Cortez, 2003.
- COOKE, R.; PIPERNO, D. Native American Adaptations to the Tropical Forests of Central and South America, before the European Colonization. In: HLADIK, C. M. et al. **Tropical Forests, People and Food**. Paris: The Parthenon Publishing Group, 1993. p. 25-36.
- CRIADO BOADO, F. Del Terreno al Espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje. In: **CAPA 6** Criterios y Convenciones em Arqueología Del Paisaje. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1999.
- DENEVAN, W. **The Native Population of the Americas in 1492**. 2. ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1992. p. 17-38.
- DESCOLA, P. Ecologia e Cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Orgs.). **Faces do Trópico Úmido**. Belém: Cejup, 1997.
- DIAMOND, J. **Colapso: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso**. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2005.
- DICKAU, R. E. Alumni Report. **Trent Anthropology Newsletter**. v. 4. Peterborough; Oshawa: Trent University/Department of Anthropology, 2007. Jan.
- DIEGUES, A. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec; Nupaub, 1996.
- DUARTE, L. F. D. Formação e ensino na antropologia social: os dilemas da universalização romântica. In: OLIVEIRA J. P. de (Org.). **O ensino da antropologia no Brasil**: temas para uma discussão. Rio de Janeiro: ABA, 1995.
- DUFOUR, D. L. The Bitter is Sweet: a case study of Bitter Cassava (*Manihot esculenta*) use in Amazonia. In: HLADIK, C. M. et al. **Tropical Forests, People and Food**. Paris: The Parthenon Publishing Group, 1993. p. 575-588.
- DUIVENVOORDEN, J. Plantas, suelos y paisajes: ordenamientos de la naturaleza por los indígenas Miraná de la Amazônia Colombiana. **Acta Amazônica**, v. 37, n. 4, p. 567-582, 2007.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- DURAND, J. M. Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la Mer em Mésopotamie. **MARI 7**, Paris, n. 43, p.41-61, 1993.
- ESPITIA, N. C.; ACEITUNO BOCANEGRA, F. J. El Bosque Domesticado, el Bosque Cultivado: um proceso milenario em el valle médio del rio Porce em el noroccidente colombiano. **Latin American Antiquity**, v. 17, n. 4, p. 561-578, 2006.
- ESPITIA, N. C.; ACEITUNO BOCANEGRA, F. J. El Bosque Domesticado, el Bosque Cultivado: um proceso milenario em el valle médio del rio Porce em el noroccidente colombiano. **Latin American Antiquity**, v. 17, n. 4, p. 561-578, 2006.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- GONÇALVES, F. Bíblia e Natureza. A versão sacerdotal da criação (Gênesis, 1,1- 2,4a) no seu contexto bíblico e próximo oriental. **Cadernos ISTA**, n. 8, 1999.
- HAWKING, S. W. **Uma breve história do tempo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- HERDER, J. G. **Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit**. Stuttgart: Universal-Bibliothek Reclam, 1997.

- HOWELLS, W. **Getting here: the story of human evolution**. Washington: Company Press, 1997.
- KIPNIS, R.; CALDARELLI, S. B.; OLIVEIRA, W. C. Contribuição para a cronologia da colonização amazônica e suas implicações teóricas. **Revista de Arqueologia**, v. 18, p. 81-93, 2005.
- KOJÈVE, M. La Dialectique du réel et la Méthode Phénoménologique chez Hegel. In: **Introduction à Lecture de Hengel**. Paris: Gallimard, 1972.
- LANDA, F. Olhar-Louco. In: NOVAES, A. (Org.). **O Olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 425-432.
- LATHRAP, D. **O Alto Amazonas**. Lisboa: Verbo, 1975. (História Mundi, v. 40).
- LATHRAP, D. Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World. In: REED, C. (Ed.). **Origins of Agriculture**. Mouton: The Hague, 1977. p. 713-751.
- LATHRAP, D. The tropical lowlands of South America. In: CONGRESSO INTERNACIONAL AMERICANISTAS, 34, 1972, Lima. **Actas y Memorias**. Lima, 1972. p. 13-23.
- LEINER, P. O Exército e a Questão Amazônica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 15, 1995, p. 321-341.
- MAGALHÃES, M. P. **A Phýsis da Origem: o sentido da história na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2005.
- MAGALHÃES, M. P. Evolução Histórica das Antigas Sociedades Amazônicas. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, Belém, v. 1, n. 2, jan/jun. 2006.
- MAGALHÃES, M. P. Mudanças antropogênicas e evolução das paisagens na Amazônia. In: TERRA, C. G.; ANDRADE, D. de (Org.). **Coleção Paisagens Culturais**. v. 2. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes; UFRJ; EBA, 2008a.
- MAGALHÃES, M. P. O Mito da Natureza Selvagem. In: FURTADO, R. (Org.). **Scientific American Brasil**. São Paulo: Duetto, 2008b, p. 36-41. (Coleção Amazônia: origens).
- MAGALHÃES, M. P. **O Tempo Arqueológico**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- MARQUES, J. G. **Pescando pescadores: etnoecologia abrangente do baixo São Francisco alagoano**. São Paulo: USP/ Nupaub, 1995.
- MATURANA, H. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- MATURANA, H. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- MAYER, E. **Biologia, ciência única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MEGGERS, B. J. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. São Paulo: USP, 1987.
- MERLEAU-PONTY, M. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- MOURÃO, J. A. O Jardim do Éden. **Episteme**, Porto Alegre, n. 15, p. 29-42, ago./dez. 2002.
- NEVES, E. G. Duas Interpretações para Explicar a Ocupação Pré-Histórica na Amazônia. In: TENÓRIO, M. T. (Org.). **Pré-História da Terra Brasilis**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.
- NEVES, E. G. O Velho e Novo na Arqueologia Amazônica. Antes de Cabral: Arqueologia Brasileira I. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 88-111, 1999-2000.
- OLIVEIRA, R. R. Mata Atlântica, paleoterritórios e história ambiental. **Ambient. soc.**, Campinas, v.10, n. 2, jul./dez. 2007.
- PAPAVERO, N.; TEIXEIRA, D. M. Os Viajantes e a Biologia. **História Ciência e Saúde**. v. 8. p. 1015-37, 2001. Suplemento.
- PIPERNO, D.; PEARSALL, D. **The Origins of Agriculture in the Lowland Neotropics**. New York: Academic Press, 1998.
- POSEY, D. A. Temas e inquirições em etnoentomologia: algumas sugestões quanto à geração de hipóteses. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Sér. Antropol.**, v. 3, n. 2, p. 99-134, 1987.
- PRIGOGINE, I. **O Fim das Certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, 1996.
- REVENTLOW, H. G.; HOFFMAN, Y. (Eds.). **Justice and righteousness**. Biblical themes and their influence. Sheffield: JSOT Press, 1992. (Suppl. Ser., 137).

- RICHARDS, A. Bronislaw Malinowski. In: RAISON, T. (Org.). **Os precursores das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- ROOSEVELT, A. Sociedades Pré-Históricas do Amazonas Brasileiro. In: **Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno**. Lisboa: Ovetzal Editores; Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- ROOSEVELT, A. **The excavation at Corozal, Venezuela**: stratigraphy and ceramic seriation. New Haven: Yale University/ Department of Anthropology/Peabody Museum, 1997. (Yale University Publications in Anthropology, n. 83).
- ROOSEVELT, A.; MACHADO, C. L.; MICHAB, M.; MERCIER, N.; SILVEIRA, M. I.; HANDERSON, A.; SILVA, J.; RESSE, D. S. Paleo-Indian Cave Dwellers in the Amazon: the Peopling of the Americas. **Science**, v. 272, n. 19, p. 373-384. Apr. 1996.
- SILVEIRA, M. I. da. **Estudos sobre estratégias de subsistência de caçadores-coletores pré-históricos do sítio Gruta do Gavião, Carajás/PA**, 1995, XXX f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- SOARES, L. E. República: evocação da origem, reconstrução do princípio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 225-231, 1989.
- STAHL, P. An Exploratory Osteological Study of the Muscovy Duck (*Cairina moschata*) (Aves: Anatidae) with Implications for Neotropical Archaeology. **Journal of Archaeological Science**, v. 32, n. 6, p. 915-929. 2005.
- STAHL, P. Holocene biodiversity: an archaeological perspective from the Americas. **Annual Review of Anthropology**, v. 25, p. 105-126, 1996.
- STOCKING JR., G. The ethnographer's magic: fieldwork in british anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JR., G. **The Ethnographer's magic and other essays**. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- TATTERSALL, I. **The Fossil Trail**: how we know what we think we know about human evolution. Oxford: University Press, 1995.
- TZANAVARIS, P.; WEBB, J. K. et al. Limits on Variations in Fundamental Constants from 21-cm and Ultraviolet Quasar Absorption Lines. **Physical Review Letters**, v. 95, n. 4, 2005.