

AMAZÔNIA, FILOSOFIA E INTERDISCIPLINARIDADE: CRÍTICA À MIOPIA DISCIPLINAR E À DELINQUÊNCIA ACADÊMICA DOS FUNCIONÁRIOS DA CIÊNCIA

José Alcimar de Oliveira¹

Resumo

Em forma ensaística, e num devir ontodialético, o artigo objetiva pensar a Amazônia de forma interdisciplinar e num confronto epistêmico ao parcelamento disciplinar que orienta as recorrentes abordagens sobre a relação natureza-cultura, conforme o prevalente paradigma instrumental cartesiano. À dicotomia natureza-cultura resultante de um sujeito inflado que a tudo quantifica e parcela, o texto articula uma compreensão do saber originário dos povos indígenas e da população cabocla como uma experiência perceptiva modulada pela sinergia entre o ser natural e o ser social. Por fim, elabora a crítica ontodialética ao procedimento do funcionário da ciência, tanto na medida de sua objetivação teórica quanto de sua intervenção prática sobre o mundo da Amazônia e aponta a necessidade de promover a justiça epistêmica entre os modelos de objetivação e o mundo complexo do ser natural e social da Hileia.

Palavras-chave: Amazônia; filosofia; interdisciplinaridade; crítica; miopia.

Abstract

In an ensaistic form, and in an ontodialectical becoming, the article aims to think the Amazon in an interdisciplinary way and in an epistemic confrontation with the disciplinary installment that guides the recurrent approaches on the nature-culture relationship, according to the prevalent cartesian instrumental paradigm. To the nature-culture dichotomy resulting from an inflated subject who quantifies everything and plots, the text articulates an understanding of the knowledge originating in indigenous peoples and the cabocla population as a perceptual experience modulated by the synergy between the natural being and the social being. Finally, it elaborates the ontodialectics criticism of the procedure of the official of science, both to the extent of its theoretical objectification and of its practical intervention on the world of the Amazon and points out the need to promote epistemic justice between the models of objectification and the complex world of the natural and social being of Hileia.

Keywords: Amazon; philosophy; interdisciplinarity; criticism; myopia.

¹ José Alcimar de Oliveira é Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas, teólogo sem cátedra, segundo vice-presidente da ADUA – Seção Sindical dos professores da UFAM e filho do cruzamento dos rios Solimões e Jaguaribe. Email: jalcimar1956@gmail.com

Considerações prévias

Neste pandêmico 2021, o Curso de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas completa 60 anos. Há dez anos, em 2011, nesta Universidade, na qual ingressei como docente em 1986, defendi meu trabalho de doutoramento no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, abrigado no Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais. Na tese, sob um título metafórico, *Igara, Uka, Makira Irúmu (A Canoa, a Casa e a Rede, em Nheengatu)* e um subtítulo filosófico, *Epistemologia e Barbárie na Amazônia em sete Ensaios Irredentos*, tomei como movente reflexivo o confronto epistêmico entre duas formas de apreensão do mundo da Amazônia: o paradigma de matriz cartesiana, cuja principal marca é a dicotomia natureza-cultura, e o paradigma originário dos povos indígenas e das populações caboclas, tecido pela sinergia entre natureza e cultura.

No presente ensaio, em forma de artigo refratário aos cânones acadêmicos e tecido a partir de um referencial ontodialético, retomo o fio condutor, mas não linear, que mobilizou minha intervenção epistêmica sobre o mundo natural e social da Amazônia nos *Sete Ensaios* da tese e elaboro a crítica epistêmica à miopia disciplinar e à delinquência acadêmica que consubstanciam as recorrentes objetivacões dos funcionários da ciência sobre a complexidade da Hileia.

Preliminarmente é preciso dizer que o sentido fundante do que no século XX tem sido pensado como exercício interdisciplinar da razão perde-se em variadas intervenções retóricas se não recuperar o princípio dialético e fundamental da totalidade, desde os belos e filosóficos fragmentos de Heráclito e a sábia recomendação de Platão em sua *Politeia*: é dialético o pensamento capaz elaborar uma visão (teoria) de conjunto. Quem não for, não é. E pronto. Da Grécia Antiga até hoje o percurso da dialética, por força de ser um método de objetivacão não positivista do real, é refratário à ideia de um devir linear. Ele avança em idas e vindas. Sartre sustentava que sempre pensava contra si mesmo. E o Mouro de Trier, numa carta, afirmava mover-se em contradições dialéticas.

1 - Educação, dialética e interdisciplinaridade: a Amazônia diante da gramática do capital

A educação, qualquer que seja sua modalidade, popular ou escolar, é indissociável de uma base interdisciplinar. O pensamento moderno, materializado no paradigma filosófico-científico cartesiano e galileano, instituiu as bases do discurso disciplinar à custa do sacrifício da tradição dialética. Kant, Hegel e Marx foram desabrigados pelo

positivismo comteano, que subtraiu ao iluminismo seu devir emancipatório. A ordem se impôs ao conflito e a disciplina à dialética. Nada mais disciplinar do que a abrangente didática do sistema do capital. A semiformação capitalista, dialeticamente objetivada por Adorno, tem como seus alicerces a unidimensionalidade da disciplina e o abandono do conceito de formação cultural, imprescindível à educação. Refratário ao materialismo histórico e dialético e presidido pela disciplina e pela ordem da produção capitalista, o processo educativo se estabeleceu pelo corte das raízes que dimensionam a interdisciplinaridade do saber. A disciplina é da ordem da superfície. A dialética é da constituição das raízes. O que é ser radical, como nos ensina Marx, senão compreender as coisas pela raiz? E o que é a raiz para o ser social senão o próprio ser social?

A lógica do capitalismo tem submetido a ciência e a técnica ao código restrito da forma mercadoria. O valor de uso oculta o valor de troca e ambos ocultam o valor-trabalho. Provavelmente Marx buscou inspiração para esta análise no sábio fragmento heraclítico, no qual enuncia que a natureza gosta de se esconder. Mas não há termo de comparação entre a magistral sentença de Heráclito sobre a natureza e o sentenciamento (escondido) que a lógica disciplinar da produção capitalista impõe sobre o trabalho do trabalhador. Os fins da ciência e da técnica, nessa lógica, se direcionam mais pelo que estabelecem os processos de mercantilização e de geração da mais-valia do que pelas exigências ético-antropológicas da formação. O mundo dos valores aí se reduz ao valor de troca. A educação, que deveria se materializar no desenvolvimento *omnilateral* das potencialidades humanas, perde seu estatuto de direito social indispensável ao livre exercício da cidadania e torna-se um serviço negociável: forma eufemística de mercadoria.

Na semiformação capitalista, caracterizada por sua visão disciplinar, unilateral, a subjetividade é expropriada do que Marx (1989, p. 157) denomina “sua vida genérica, sua subjetividade genérica efetivamente real”. Se a mercadoria se consolida pela relação de posse, só se possui o que se converte em mercadoria. Marx (1989, p. 173) assinala, no texto dos *Manuscritos*, que “a propriedade privada nos fez tão tolos e unilaterais que um objeto só é nosso quanto o temos, logo quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído [...]”. Adorno, por sua vez, afirma que “a semiformação passou a ser a forma dominante da consciência atual [...]”, o que exige um novo conceito de formação no qual a cultura seja “tomada pelo lado de sua apropriação subjetiva”, o que não é possível nos horizontes da sociedade burguesa, “pois já não se pode pensar que a sociedade burguesa represente a humanidade” (ADORNO, 1996, p. 389).

Ao unilateralismo da ciência e da técnica no regime da semiformação capitalista, unilateralismo que se expressa na miopia disciplinar, é necessário contrapor uma compreensão interdisciplinar da formação cultural, o que implica a necessária discussão ético-política dos fins da ciência e da técnica. A ciência e a técnica não pertencem ao reino dos fins. São meios, instrumentos, e como tais não podem prescindir de exigências éticas sobre suas condições de produção e de aplicação. Os supostos fins racionais da ciência e da técnica e sua pretensa neutralidade tornam-se insustentáveis quando confrontados com as formas de controle técnico-prático determinadas pelos interesses da produção capitalista. Nunca, como ocorreu no século XX, o poder do mercado logrou com tanto êxito submeter a ciência e a técnica aos interesses imediatos da mercantilização e da geração do lucro. Já nos anos 1930, em sua controvertida e desafiante *Rebelião das massas*, José Ortega y Gasset denunciava o que denominava “a barbárie da especialização”, cujo corolário mais visível configurou-se no aparecimento do sábio-ignorante que, na definição do célebre pensador espanhol, “não é um sábio, porque ignora formalmente tudo quanto não faz parte de sua especialidade; mas tampouco é um ignorante, porque é um homem de ciência e conhece muito bem sua porciúncula de universo” (ORTEGA y GASSET, 1987, 125). Ao denunciar o caráter desumanizante e embrutecedor da produção capitalista, Marx (1978, p. 62) aponta seu direcionamento unilateral como causa da mutilação das faculdades humanas do indivíduo:

Enquanto as circunstâncias em que vive este indivíduo não lhe permite senão o desenvolvimento unilateral de uma faculdade à custa de todas as outras e lhe não fornecem senão a matéria e o tempo necessários ao desenvolvimento desta única faculdade, este indivíduo só atingirá um desenvolvimento unilateral e mutilado. Nenhuma pregação moralizante alterará aí alguma coisa.

A formação unidimensional (semiformação) do homem da ciência e da técnica e a ausência da compreensão interdisciplinar do trabalho pedagógico continuam a formar sábios ignorantes, especialistas herméticos, alienados e satisfeitos em sua visão limitada do mundo (cf. ORTEGA y GASSET, 1987, p.125). Se Nicolau de Cusa, célebre pensador do final da Idade Média, referia-se à atitude da douta ignorância (*de docta ignorantia*) dos sábios, não é menos lícito falar atualmente de uma inculta ciência dos especialistas. Ao referir-se às consequências não compensadas da barbárie da especialização, o autor de *A Rebelião das massas* afirma “[...] que hoje, quando há maior número de homens de ciência que nunca, há menos homens cultos do que, por exemplo, por volta de 1750” (ORTEGA y GASSET, 1987, p.126).

Ao processo da fragmentação do saber, cultivado no regime da miopia disciplinar e que concorre para uma compreensão igualmente fragmentada do homem e do mundo, deve suceder o cultivo da unidade do saber e da ciência como exercício interdisciplinar. Segundo Gusdorf (1984, p. 25), “toda ciência do homem é consciência do homem”. Essa nova compreensão está a exigir um novo intelectual, talvez conforme observa Sartre (1984, p. 35) “um técnico do universal”, alguém capaz de perceber “que, em seu próprio domínio, a universalidade ainda não está pronta, está perpetuamente a fazer”. A “barbárie da especialização” disciplinar perdeu de vista que a verdade da unidade da ciência encontra-se no homem, pois é de se admitir que não há ciência que não seja ciência do homem. E não será o somatório das visões especializadas que irá reconstituir a unidade do homem: “[...] o homem, uma vez cortado em pedaços, nunca mais será um homem pelo bom motivo que começaram por matá-lo”, conforme observa Gusdorf (1984, p. 26). Para este autor, a questão reside em “passar das ciências humanas à ciência do homem”, o que implica uma unidade dialética de movimentos complementares entre uma “pedagogia da especialização” e uma “pedagogia da unidade [...]” (GUSDORF, 1984, p. 29).

Para a cultura interdisciplinar não é admissível a ciência sem o cultivo da reflexão filosófica, nem a filosofia sem o cultivo do conhecimento científico. Em carta datada de 10 de novembro de 1837, o jovem Marx escrevia a seu pai que se lhe tornara impossível compreender a ciência “sem a filosofia” (apud FLICKINGER, 1985, p 14). Ciência sem sabedoria é ciência insensata. A cultura interdisciplinar pressupõe a superação de uma visão inculca da ciência e a constituição de uma ciência com consciência, ciente de seus limites e possibilidades. Não podemos prescindir da verdade científica nem do poder da técnica, mas a ciência não tem o monopólio da verdade, como queria o projeto positivista comteano. Neste 2021, aos 60 anos do nosso Curso de Filosofia, mais velho que a Universidade Federal do Amazonas que lhe dá sempre ameaçado abrigo, temos mais a resistir do que comemorar. Diante do atual ódio à ciência e aversão à teoria, já seria algum fôlego contar com o programa positivista de Comte. Dessa forma, a seguir sua fundamentação triádica, ter-se-ia o amor e não ódio como princípio, a ordem racional e não o autoritarismo sociopático como base e, por fim, o progresso e não a distopia regressiva como finalidade. País, como já se disse, em que até o passado é imprevisível, o Brasil de 2021 é um projeto pré-comteano.

Marx aponta como “uma consequência imediata do fato de o homem estar alienado do produto do seu trabalho, da sua atividade vital, do seu ser genérico, é o

homem estar alienado do homem” (1984, p. 158). Se para a tradição do pensamento materialista, histórico e dialético, o trabalho é a categoria que funda o ser social, é sobre esta categoria ontológica que a alienação capitalista imprime seu mais agressivo mecanismo de desumanização. Trabalho alienado é trabalho desumanizado, que interdita seu princípio teleológico de potência educativa.

2 - A Amazônia sob a miopia disciplinar dos funcionários da ciência e da delinquência acadêmica

Ao funcionário da ciência, que objetiva o mundo da Amazônia sob a medida ôntica e disciplinar do capital, é necessário contrapor o intelectual que pensa a Amazônia como uma unidualidade ontológica, dialética e irreduzível ao *nómos* instrumental da *episteme* funcionalizada pela axiologia mercantil. Enquanto o funcionário da ciência se move pela dicotomia natureza-cultura, reduzindo a natureza à condição da cartesiana *res extensa* e invisibilizando o saber tradicional de seus povos originários, o intelectual orgânico à Hileia, por força de se relacionar de forma ontológica com o ser natural e o ser social da Amazônia, não apenas se contrapõe ao sistema do capital, como busca a partir do diálogo e da solidariedade de classe contribuir para que a ciência e a técnica, apropriadas coletivamente, se convertam em mediações a serviço da emancipação humana. Além do mais, como sustenta José Martí, “trincheiras de ideias valem mais do que trincheiras de pedra” (2011, p.12).

Assim, o espírito deste breve ensaio está muito aquém da pressa, do produtivismo e da regularidade serial que hoje, no universo acadêmico, sustentam o sempre reclamado estatuto de cientificidade. Pressa, solidez objetiva do conceito, realidade empiricamente observada, esquadrinhamento epistêmico, e tantas e variadas pontuações cognitivas, passam a fetichizar como nunca, a territorialidade canônica e indexada da atividade intelectual hoje, o que não deixa também de influenciar pesquisas e leituras na e sobre a Amazônia. Não desdenho desses procedimentos, mas não me move o espírito de indexação. Creio que também há vida intelectual fora do universo indexado. Antes definido pelas instâncias eclesiais, o *index* hoje segue a canônica da racionalidade exigida pelo capital, para cujo abrigo se movem as Academias e considerável séquito de intelectuais áulicos.

Sob esse abrigo a Amazônia estará sempre em perigo. Em seu texto *A delinquência acadêmica: o poder sem saber e o saber sem poder*, mais perversamente atual neste 2021 do que que na época de sua publicação em 1979, Maurício Tragtenberg

já denunciava esse espírito áulico e espúrio: “o problema da responsabilidade social é escamoteado, a ideologia do acadêmico é não ter nenhuma ideologia: faz fé de apolítico, isto é, serve à política do poder” (TRAGTENBERG, 1979, p. 21). Esse *Zeitgeist* acadêmico, tão jovialmente produtivista e pós-moderno, domina hoje consideráveis zonas da produção científica no Brasil e na Amazônia. Pródigo em produzir *pappers* e artigos para publicação em revistas de impacto, mas em grande medida alheio e demissivo diante da barbárie alargada pela irracionalidade do sistema do capital.

Na peça *Vida de Galileu*, Brecht assinala que não vê outra finalidade na ciência que a de minorar o sofrimento humano. Muito da riqueza sapiencial do homem da Amazônia continua invisibilizada e desautorizada pela intelectualidade acadêmica. O saber dos povos originários e das populações tradicionais da Amazônia, a despeito de sua não recepção pelo *index academicus* oficial, procede em grande medida de sua natureza indiciária, feito de lentidão e meditação de fundo ontológico, pacientemente tecido na unidialidade entre natureza e cultura. Por força de sua ontologia venatória, é capaz de no menor vestígio identificar o que segue opaco à soberba epistemologia instrumental. Na ciência instrumental, em regra, não há acolhida para a cognição auditivo-visual do mundo indígena e caboclo da Amazônia. Em Dalcídio Jurandir, a quem Gunter K. Pressler considera “o maior romancista da Amazônia” (2010, p. 235), encontro uma afirmação que dá a medida do quanto na Amazônia o aparentemente trivial é carregado de universal: “tentei captar o trivial, o não heróico, o dia a dia da vida marajoara, vida que parece tão coisa nenhuma e é, no entanto, tão todo mundo” (apud PRESSLER, 2010, p.252).

O mais longo e mais importante movimento social da Amazônia indígena e cabocla, a Cabanagem, que aporta em Manaus em 1936, encontra recepção literária e militante no grande romance *Belém do Grão-Pará*, de Dalcídio Jurandir. Num artigo intitulado *O que significa elaborar o passado*, Adorno aponta a necessidade de que esse exercício seja feito sob a forma de gerar esclarecimento. O poder tende a recorrer ao passado com o fito de destruir a memória e falsificar a história. Segundo Adorno, “quando a humanidade se aliena da memória, esgotando-se sem fôlego na adaptação ao existente, nisto reflete-se uma lei objetiva do desenvolvimento” (1995, p. 33). A Manaus da Amazônia foi disciplinada a se espelhar no colonizador, sobretudo o colonizador interno, que a rejeita, continua a vampirizar suas energias emancipatórias e manipula suas raízes identitárias, indígena e cabocla, pela distopia mercantil e oscilante entre a extrativa Paris dos Trópicos dos finais e inícios dos séculos XIX e XX e a artificialmente industrializada Miami Tropical da segunda metade do século XX e início do século XXI. E a balizar

euforia e depressão, no intervalo de um século, Manaus é sacudida por duas pandemias sociais sob disfarce natural: a Gripe Espanhola e a Sindemia de Covid-19.

A força do sociometabolismo do capital parece presidir atualmente a derrota de um pensamento dialético, estético, interdisciplinar e emancipatório sobre o mundo da Amazônia. A Amazônia do capital não quer estetas nem pensadores dialéticos, mas funcionários da ciência. A medida racional que hoje demarca o mundo da Amazônia cada vez mais se fecha ao paradigma estético. Para essa medida, a Hileia é uma conformação objetiva que se define pela exclusividade do cálculo apolíneo e do progresso prometeico. Mesmo retalhada pela racionalidade do fetiche do campo, que multiplica campos sobre campos de estudo empírico sobre o seu ser natural e social, é preciso dizer que a Amazônia sempre transborda dessa violência objetivante. Em geral as pesquisas se voltam contra os povos pesquisados, dão generoso retorno aos pesquisadores e se omitem da crítica ao processo, em curso, de conversão mercantil da unidualidade natureza-cultura na Amazônia.

Edgar Morin, pensador cosmopolita, e seguramente o mais importante intelectual francês em atividade, que neste sindêmico 2021 completou 100 anos de vida, tem-se notabilizado mundialmente pelo empenho ontológico de contribuir para a regeneração da racionalidade por meio da religação dos saberes da tradição científica com os saberes da tradição filosófico-humanista. Ao valorizar, por exemplo, a tradição literária, Edgar Morin chega a conferir a esse exercício estético da razão o estatuto de uma “verdadeira escola do entendimento humano”, ou “escola da complexidade humana”. Quem ousaria dizer, por exemplo, que uma obra como *Crime e castigo* seja inferior em complexidade, sob qualquer medida comparativa, à *Crítica da Razão Pura*? Se esta parte do universal abstrato para entender o particular empírico, aquela nos leva ao universal a partir da análise de uma particularidade individual. Mais do que um russo da época czarista, é a complexidade da condição humana que transborda da figura de Raskolnikóv.

Diante da agressiva irracionalidade do capital, cuja legitimidade racional encontra guarida em largos ambientes acadêmicos, está mais do que na hora ou quase passando a hora, de recuperar a contribuição do mundo ficcional da Hileia como forma de compreender e potencializar a defesa de sua unidualidade. Como assegura Gunter Pressler, “a Amazônia continua sendo objeto de pesquisa dos cientistas naturais, de linguistas, antropólogos, viajantes, mas raramente de estudiosos de literatura ficcional” (2010, p. 239). Penso, por exemplo, em obra da estatura de *A selva*, de Ferreira de Castro, sobre a qual o então jovem acadêmico Djalma Batista dissera: “A Selva é

indiscutivelmente o que de mais real, de mais notável, de mais dantesco, de mais belo, já se escreveu sobre a vida do homem na selva selvagem” (BATISTA apud PINTO, 2006, p. 222). A propósito dessa perspectiva de compreensão, Renan Freitas Pinto, um intelectual que pensa a Amazônia com o olhar da inteligência e da complexidade – cuja maior parte da obra permanece ainda dispersa em artigos de elevada qualidade intelectual, mas ainda e sem o justo e devido reconhecimento –, assinala que “muitas vezes foi um romancista e mesmo um poeta que conseguiu penetrar com mais profundidade na trama de processos sociais e espirituais de um momento particular da história humana” (2006, p. 219). Com igual força analítica e visão dialética, Marilene Corrêa é outra referência de intelectual do pensamento social e interdisciplinar sobre a Amazônia. Diz, com percuciência em seu *O paiz do Amazonas* que “a Amazônia põe questões singulares, é certo, mas nunca isoladas. Como um espaço de diversidades e de desigualdade, os fundamentos organizativos da sociedade regional são também uma dimensão da sociedade brasileira” (1996, p. 1).

Sob os limites da *episteme* exigida pelo capital, a Amazônia estará sempre enredada pela natureza ôntica que domina o desempenho da positividade científica. Se a pergunta que move o sujeito assenta nessa conformação, também a resposta virá carregada por essa determinação positiva e intelectualmente curta. Não é da natureza do capital imprimir à pergunta a expectativa ontológica da resposta. Sob o domínio universal do valor de troca não há percepção capaz de manter viva a exigência ontológica e necessária da pergunta intelectual sobre a Amazônia. Ao contrário da *episteme* ôntica do cientista funcionário da ciência, para quem a Amazônia se limita ao mundo objetivo dos entes, a sabedoria ontológica indígena e cabocla, tecida pela simbiose natureza-cultura, habita e se subjetiviza pelo ser natural e social da Amazônia. Não há aí lugar para a subjetividade distanciada e positivada que caracteriza a postura ôntica do cientista funcional, porque o que rege o saber originário da Amazônia é a sensibilidade perceptiva do mundo, em que se apaga a diferença entre o ôntico e o ontológico. Para o sujeito inflado da *episteme* cartesiana a Amazônia é invariavelmente objetivada pelo parcelamento disciplinar.

O desafio epistêmico e intelectual diante do ser da Hileia configura-se por um bívio constituído, de um lado, pelo caráter ôntico da intervenção do capital e, de outro, pela irrenunciável natureza ontológica do mundo da Amazônia. O capital tende a condicionar a ciência e o cientista pela medida ôntica da posse privativa e da predação da vitalidade da Amazônia. A forma capitalista da intervenção constitui-se sempre pelo

primado do ôntico. Por tratar-se de um sistema intrinsecamente ôntico, o escopo dessa intervenção teórico-prática (mesmo quando sob o verniz da sustentabilidade) se define por uma objetivação da Amazônia segundo exige a medida axiológica da quantificação mercantil. O princípio ontológico é a um só tempo salvaguarda e estratégia a que o trabalho do intelectual não poderá abdicar se, radical e intransigentemente, quiser defender o mundo da Amazônia. Fora do primado ontológico não haverá na Amazônia ôntico que possa subsistir.

Não podemos retroceder a um mundo pré-científico. A ciência já se incorporou ao nosso ser social. Para onde quer que voltemos nosso olhar, estaremos rodeados pela objetivação que ela proporciona, mesmo que a maior parte das coisas que fazemos no cotidiano não o façamos à luz de uma teoria científica. É o aspecto ôntico de nossa relação com a ciência. O que é o senso comum científico senão o ontológico da ciência convertido em ôntico? Não temos necessidade de dominar a teoria e a técnica de comandos elétricos para acender uma lâmpada. Segundo o Mito de Protágoras, de Platão, no Diálogo homônimo, ao ser indagado por Hermes se as artes especializadas deveriam ser indistintamente distribuídas a todos os homens como o foram as virtudes do respeito e da justiça, Zeus responde que não, pois que não seria necessário que na cidade todos fossem médicos, carpinteiros, alfaiates, ourives. No entanto, em relação àquelas virtudes, Zeus ordenou: quem não for capaz de viver conforme o respeito e a justiça, “sofrerá a pena capital, por ser considerado um flagelo da sociedade” (2002, p. 66). Aí temos o que deveria ser a medida ética e política do cientista na Amazônia.

A Amazônia necessita da ciência e da técnica, inclusive para reverter as consequências danosas que esse modo abrangente de intervenção, por força de sua subserviência aos imperativos do capital, produziu no corpo e alma da Hileia. Necessita de cientistas e de técnicos, não de funcionários da ciência ou de técnicos servis à axiologia ditada pelo reino da mercadoria. A quem devem servir a ciência e a técnica na Amazônia? À emancipação humana, à afirmação positiva e genérica do ser social originário, ao intercâmbio simbiótico entre sua humanidade e o seu ser inorgânico (a natureza) ou à míope teleologia do metabolismo do capital? Diante da natureza ontodialética dessa pergunta não há neutralidade possível, porque nenhuma resposta dada estará isenta de consequências. Ao contrário da causalidade natural, a causalidade do ser social não comporta isenção valorativa. A mesma Amazônia olhada por um funcionário da ciência e por um cientista que opera a ciência com discernimento nunca será igual à Amazônia

resultante dessa objetivação. Pela ótica do capital o sujeito tende a visibilizar no objeto as determinações funcionais ao capital.

O poder do capital não é apenas o poder objetivo e material de produzir mercadorias. A mercadoria antecede o modo de produção capitalista. Seu poder maior é o de expropriar os seus produtos de qualquer outra natureza que não seja a natureza dominante e determinante da mercadoria em que necessariamente devem se converter. É uma relação de encantamento a que Marx chamava de fetiche. O senhorio da mercadoria não admite concorrente. Seu imperativo é o do exclusivismo servil, porque *Nemo potest dominis pariter servire duobus* (ninguém pode servir igualmente a dois senhores). Seria possível reorientar o olhar do capital sobre o mundo da Amazônia? Alguma pregação, moral ou religiosa, teria o poder de substituir a teleologia de seu olhar pecaminoso e interesseiro pela visão casta e desinteressada que atribuímos ao mundo infantil?

3 - O intelectual dialético e o funcionário da ciência: o ôntico e o ontológico

O funcionário da ciência, cuja atividade é heteronomizada pelo regulamento da produção capitalista, está crente de que sua objetivação é capaz de dissecar a Amazônia e recodificá-la inteiramente pela racionalidade instrumental. Sob esse modelo de racionalidade, quase mítica, ele crê na possibilidade de se apropriar do ser da Amazônia. A ciência, a técnica e seus produtos também são condutores ideológicos. Na mais distante e pequena cidade da Amazônia quando um adolescente assassina um outro adolescente para roubar um par de tênis grifado por uma etiqueta, ele não comete esse crime para satisfazer a necessidade básica de calçar os pés, mas porque a ideologia do consumo imprimiu em sua mente a identificação reificante entre o produto e uma forma de afirmação social. Tal identificação não seria possível sem a instrumentalização da ciência pelo capital, condição para que a ideologia publicitária adquira ares de cientificidade. Segundo Adorno e Horkheimer, “[...] assim como os dominados sempre levaram mais a sério do que os dominadores a moral que deles receberam, hoje em dia as massas logradas sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem sucedidos. Elas têm os desejos deles. Obstinadamente, insistem na ideologia que as escraviza” (1985, p. 125).

Pensar a Amazônia sob o primado do ontológico não implica prescindir da contribuição das “pesquisas ônticas das ciências positivas”, tal como designa Heidegger (1988, p. 37), mas antes trazer ao campo da positividade científica que se debruça sobre o mundo da Amazônia a necessidade radical do “questionamento ontológico” como “fio condutor” ao qual cabe reivindicar sua primazia e natureza originária sobre toda e

qualquer atividade positiva da *ratio*. Esse primado, do qual cada vez mais se afasta a ciência moderna, não é estranho à tradicional sabedoria do mundo indígena e caboclo da Amazônia. Apesar da atual forma operatória e pedante do exercício da cientificidade, cuja relação com o saber originário opera pela indiferença e desautorização cognitiva, é no interior desse universo perceptivo, indígena e caboclo, que a Amazônia constitui o autêntico devir de sua identidade ontológica.

Há precisos 130 anos, em 1891, José Martí dava a lume *Nuestra América*, texto referencial e paradigmático para quantos ainda hoje, em nossa América e em nossa Amazônia, nesses tempos de resignação áulica e cinismo servil, navegam a contrapelo da maré pós-moderna e se conduzem pela radicalidade da crítica, pela liberdade do espírito e pela autonomia da inteligência. Nos breves e intensos 42 anos de uma existência marcada pela militância política e sensibilidade poética, José Martí (1853 - 1895) ao seu tempo se insurgia contra “o livro importado”, que na América “[...] tem sido vencido (...) pelo homem natural. Os homens naturais têm vencido aos letrados artificiais” (2011, p. 17). “O perigo maior da nossa América é o *desdém* (grifo nosso) do vizinho formidável, que não a conhece” (*idem*, p. 32). Sua visão cosmopolita o impelia a denunciar a mediocridade dos “pensadores pequenos, os pensadores de lâmpadas” que “[...] introduzem e requentam as raças de livraria”. Para ele, “[...] não há ódio de raças, porque não há raças” (*idem*, p. 32).

O intelectual da Amazônia de 2021, passadas 13 décadas da publicação desse pequeno, universalista e crítico manifesto, ainda pode aprender de José Martí o quanto permanece atual seu libelo epistêmico em favor de uma América livre e cosmopolita. “A alma emana, anota Martí, igual e eterna, dos corpos diversos na forma e na cor. Peca contra a Humanidade aquele que fomenta e propaga a oposição e o ódio das raças” (2011, p. 33). Se em Bacon o conhecer é o pressuposto do poder, para Martí “[...] conhecer é resolver. Conhecer o país e governá-lo conforme o conhecimento é a única forma de livrá-lo das tiranias” (*idem*, p. 20). Move-o o senso ontológico que deve animar o intelectual autêntico e orgânico: “Nossa Grécia é preferível à Grécia que não é nossa. É mais necessária para nós. Os políticos nacionais têm de substituir aos políticos exóticos. Enxerte-se nas nossas repúblicas o mundo, mas o tronco tem que ser o das nossas repúblicas” (*idem*, p. 21). Martí parece indigenizar a célebre imagem cartesiana da filosofia comparada a uma árvore, cujas raízes seria a metafísica, o tronco a física e os ramos as ciências existentes no século XVII.

Funcionais à barbárie da civilização do capital, muitos funcionários da ciência medem e quantificam a Amazônia sob os imperativos da ganância mercantil. Quando aplicado ao devir da natureza e da cultura na Amazônia, esse modelo de inteligibilidade lógica empobrece a uma e a outra, porque protagonizado por cientistas funcionais ao positivismo científico e às demandas do capital e para quem a medida da cultura é a medida da barbárie. Quem pensa objetivar a Amazônia pelo exclusivo domínio da ciência especializada, recusando-se a pensar sua forma de objetivação a partir da filosofia e da ética da ciência, será sempre um cientista secundário, imitador, funcionário da ciência, conforme bem o observa Collingwood (1976, p. 10). Míope em sua constituição e danosa em sua aplicação, essa epistemologia identifica natureza à barbárie e, por força de sua obtusa objetividade, não percebe que alarga o campo da barbárie a cada intervenção dita civilizadora sobre os processos da natureza e da cultura na Amazônia.

Questões epistemológicas são também questões ambientais. Ao funcionário da ciência interessa uma Amazônia saneada e adrede preparada para a livre incursão da *episteme* do capital. A presença do saber indígena-caboclo do mundo da Amazônia é um estorvo a ser removido para que opere a barbárie civilizada da jovial virtualidade do modo de vida pós-moderno. Se falta o saneamento básico na quase totalidade da cultura urbana da Amazônia - e na Amazônia atual o urbano não se demarca por limites territoriais, porque a cultura urbana em sua configuração capitalista hoje recobre toda a região -, não podemos dizer o mesmo sob o aspecto cognitivo, porque nesse campo o sociometabolismo do capital tem sido eficiente em sanear a Hileia da riqueza ontológica de seu modo de ser e pensar indígena-caboclo. A esse processo Dalcídio Jurandir denominava de “desmatamento cultural”.

4 - A resistência do ser natural e social da Amazônia passa pela luta de classes

A semicultura é a grande arma ideológica do capital para promover essa violência cognitiva. Sua ação opera defensivamente: “[...] exclui os contatos que poderiam trazer à luz algo de seu caráter suspeito” (ADORNO, 1996, p. 407). A indústria cultural não teria poder algum de modelagem ideológica sobre os indivíduos sem que lhes extirpasse seu potencial de suspeição e de filtragem da informação. Criados e aprimorados sob a condição do curso autônomo, livre e crítico da vida cultural, os filtros culturais funcionam como anticorpos - anteparos de discernimento, não de isolamento defensivo -, a salvaguardar e conferir liberdade e autonomia ao livre devir da cultura. Sob o monopólio da indústria cultural e do registro semiculto de sua linguagem, o que antes era possível

denominar de criação do espírito migrou da livre esfera do invento para a compulsão repetida de eventos. A multiplicação de eventos é hoje a vitrine venal que a tudo despe de alma, do artefato mais simples ao mais elevado produto da inventividade humana. Nada mais condizente ao espírito e ao discurso pós-moderno, “[...] que concilia o gosto pelo acontecimento sem história, simples *happening* sem passado nem futuro, com o gosto pela fluidez sem crise, pela continuidade sem ruptura, pelo movimento sem objetivo” (BENSAÏD, 2008, p. 29).

É certo que o complexo mundo da Amazônia não pode prescindir da objetivação construída pela racionalidade científica, tal como a exercem os cientistas, mas não é menos certo e admissível que tal objetivação permanecerá restrita e pobre se não incorporar a interpretação oriunda da matriz tradicional do pensamento em suas expressões mítica, poética, religiosa e filosófica. O saber tradicional, longe de definir-se pelo estatuto de alternativo, como insiste uma visão epistêmica restrita, pertence ao que de mais essencial é à vida e deita suas raízes nos constitutivos ontológicos do ser e do pensar da Amazônia índia e cabocla. Mais do que cientistas e “funcionários da ciência”, a Amazônia requer pensadores, porque o que demarca a diferença epistêmica entre o pensador e o cientista, é que este tem o olhar condicionado pela construção monológico-disciplinar, enquanto aquele, ao ultrapassar a disciplina, funda e exercita um campo de saber constituído pela razão transdisciplinar e ambiental.

Fora do campo da contradição e da luta de classes as pontuais etnodefesas da identidade terminam por ocultar e reforçar a universalidade da ofensiva epistêmico-mercantil. De predominante extração pós-moderna, refratários à contradição e à luta de classes, muitos cientistas que hoje hegemonomizam o discurso e as iniciativas de defesa das identidades comunitárias na Amazônia cumprem a consigna política do dividir para reinar. Funcionais à venalidade universal, promovem “[...] o particularismo, a fragmentação, a dissociação e a dispersão dos vários movimentos identitários – culturais, étnicos, de gênero ou de orientação sexual” e ao substituírem a luta de classes pelo particularismo identitário, “[...] rejeitam qualquer proposta de unificação, articulação ou universalização das lutas como uma tentativa anacrônica de reviver as grandes narrativas do passado” (LÖWY, 2008, p. 172).

Não existe identidade imune ao poder desagregador do capital. Marx, no texto dos *Manuscritos*, descreve precisamente o dinheiro como “*meio universal de separação*” (2006, p. 159). O poder do capital, para além dos limites financeiros, alcança e mercantiliza de forma universal o mundo objetivo da natureza-cultura, o mundo

subjetivo-humano e o mundo das relações humano-sociais. Diante da sociabilidade venal do *ethos* capitalista e fora da arena histórica da práxis, serão frágeis e equivocadas as lutas de resistência e de afirmação do que denomino de tradição mítico-sapiencial do sujeito social indígena e caboclo. A ciência precisa indigenizar-se e fazer-se cabocla, tanto quanto o saber originário dos povos indígenas e das populações tradicionais da Amazônia necessitam se apropriar do paradigma tecnocientífico.

O enfrentamento a esse *ethos*, que condiciona e degenera desde as entranhas os modos identitários de ser e de pensar da Amazônia, não pode encontrar sustentação no ecologismo fetichizado da sustentabilidade, refratário que é à luta de classes. E aqui, como alega o equívoco da crítica pós-modernizante, não se trata de responder a suas etno inquietudes com o recurso à totalidade por cima do concreto histórico, “mas de admitir – como observa Bensaïd – que a destotalização reivindicada pelas micronarrativas, pela micro-história ou pela microssociologia pressupõe a totalização concreta à qual ela se opõe” (2008, p. 52). Afinal, ainda com Bensaïd, se “a luta de classes é irreduzível às identidades comunitárias” (*idem*, p. 35), estas, sob o cerco do capital, não resistirão sem aquela.

A coincidência entre essência e aparência, se existisse, tornaria, de fato, supérflua a ciência, como indica Marx? Mas postular a coincidência como inexistente não implica também admitir uma problemática dicotomia entre essência e aparência? Que ciência nos garante uma essência isenta de aparência ou uma aparência isolada da essência? Não estou certo de que a necessidade da ciência derivaria da imputada não coincidência entre a essência e a aparência das coisas. Ou se a ciência, com todo seu aparato técnico e teórico, mas sempre humano, poderia demarcar tal fronteira. Acredito que a aporia marxiana é impensável sob o estatuto indígena e caboclo do saber. Para essa tradicional forma de saber o real é uno e irreduzível à dicotomia essência-aparência. Nela não há aparência, por mais particular que seja, destituída de essência; nem essência, por mais universal que seja, isenta de aparência.

Quando nos diz o salmista que todo homem é mentiroso (*omnis homo mendax* – SALMO 116, 11) me interessa aí mais a simbologia epistêmica do que a explicitada referência moral do texto. Penso tratar-se de uma mendacidade de condição a que nem a natureza escapa. Como apenas exercito a suspeição, creio-me desobrigado do *onus probandi*. Mas o recurso mimético comum à diversidade dos seres vivos não seria indício forte de que é impossível subtrair ao ser sua dita aparência enganosa, pensada como destituída de estatuto ontológico, conforme o postulado parmenídico? Ainda que a tese

heraclítica da natureza inclinada ao abscondito igualmente ocorra na Hélade e na Hileia, vale dizer que à diferença da *episteme* moderna o saber indígena e caboclo, por força de sua raiz ontológica, guarda a decifração dos arcanos da Amazônia. À revelia da objetivação ocidental e alheio ao seu aparato técnico e científico, o saber originário indígena e saber tradicional caboclo guardam um domínio ainda pouco reconhecido sobre os códigos de leitura dos sinais da natureza da Amazônia.

É digna de nota a comparação que Ferreira de Castro, em *A selva*, estabelece entre a fortaleza e sabedoria do caboclo, desprovido de ganância, e a massa de aventureiros que demandava o mundo da Amazônia em busca da riqueza fácil: “[...] o caboclo via-os chegar, tão infelizes e desprotegidos, como diligentes e cobiçosos; via-os, com indiferença, ocuparem a terra dele, como se tudo aquilo lhes pertencesse e estivesse ali para seu regalo” (1972, p. 159). Com os povos indígenas o caboclo tomou conhecimento dos segredos da selva e aprendeu a respeitar os seus mistérios, sabedor de que ela “[...] não perdoava a quem pretendia abrir os seus arcanos e somente esse homem bronzado, de cabelo liso e negro, que nascera já renunciando a tudo e se comprazia numa existência letárgica, junto de copiosas riquezas, encontrava nela vida fácil” (*idem*, p. 159). O *nómos* que rege o *óikos* da Hileia não é homólogo à gramática que rege o sociometabolismo do capital.

Giancarlo Stefani, em *Educação e diálogo interétnico: ensaiando com o Yautí*, lembra que do longo contato, em condições sempre desiguais, mantido entre os povos indígenas da Amazônia com os europeus, resultou “[...] uma alta taxa de ‘introjeção’ do dominador” no ser social dos povos tradicionais da Hileia. Por serem “menos organizados e tecnologicamente evoluídos” do que os Incas, Mayas e Aztecas, os grupos societários amazônicos sofreram, não sem opor resistência, a desagregadora violência do colonizador, “que resultou em alienação das suas culturas, a qual só poderá ser superada a partir de uma relação educativa na perspectiva dialógica” (2009, p. 148). Para religar-se de forma autônoma e autêntica à sua herança ontológica, e resistir à abrangente ofensiva da globalização capitalista, os povos indígenas da Amazônia necessitam da ciência e da técnica, sem as quais correm o risco de serem assimilados pela irracionalidade da civilização do capital. Por força dessa necessidade é que “o domínio da escrita, como observa Giancarlo, é a condição indispensável para” que esses povos possam se apropriar da ciência e da técnica, porque “[...] o índio quer dominar o conhecimento da ‘civilização’, quer aprender a fazer ciência. Em razão disso se submete ao doloroso processo de escolarização” (*idem*, p. 174). Esse processo não seria tão “doloroso” aos

indígenas se a sociedade abrangente tivesse acesso à tecnociência e à filosofia como mediações emancipatórias, o que lhe permitiria antecipar conceito a preconceito.

Não podemos prescindir do modo discursivo-objetivo da razão. Pensar para além disso é, no mínimo, querer saltar sobre a própria sombra. Em qualquer plano de intervenção cognitiva não temos como pensar e nos aproximar da realidade sem o concurso das mediações discursivas. Nossa razão, condicionada socialmente, se estrutura no discurso. Fora do discurso nos resta o mutismo. Mas o discurso (ou seu mutismo) não possui sua gênese na razão, mas na base social constituída de relações sociais historicamente definidas. O sujeito do conhecimento, como acertadamente afirma o materialismo histórico e dialético, é sempre um sujeito social. O mundo da objetivação não é unívoco, porque unívoca não é a razão que o constrói. Aristóteles já percebera a saída para a antinomia epistêmico-objetiva ao intuir que o ser pode ser dito de modo diverso. Essa forma *omnidimensional* da razão, contrariamente à racionalidade instrumental e disciplinar que fixa o homem unidimensional, objeto da crítica marcuseana, é que deveria informar a relação entre a tecnociência e o mundo indígena e caboclo da Amazônia, com sua prevalente estrutura mítico-perceptiva. Promover essa saudável relação epistêmica é um desafio a ser pensado e trabalhado pelo intelectual que pensa a Amazônia pelo itinerário dialético da práxis.

A condição do intelectual na Amazônia, se desejar manter-se distante dos reiterados apelos e mecanismos de sedução advindos do capital, será necessariamente a de um exilado, de “um exilado metafísico”, conforme Edward W. Said se refere a Adorno “[...] antes de ir para os Estados Unidos, pois já se revelava extremamente crítico ao que era considerado o gosto burguês na Europa” (2005, p. 62 - 63). Ele jamais será um funcionário da ciência, modelo que interessa à objetivação que o capital opera sobre a Amazônia. Conforme ainda Edward W. Said, “[...] uma vida intelectual é fundamentalmente conhecimento e liberdade” (*idem*, p. 66). Quem abdica da liberdade não pode colocar-se como guardião da Amazônia, nem da *ratio* necessária para pensá-la contra a instrumentalidade da razão capitalista.

O intelectual é também um educador. A reflexão sobre a formação científica, cujo espírito adquiriu significativo estatuto pedagógico na epistemologia de Bachelard, não pode se limitar à estreiteza da discussão curricular. O autor de *A formação do espírito científico* considera mesmo “[...] surpreendente que os professores de ciências, mais do que os outros se possível fosse, não compreendam que alguém não compreenda. Poucos são os que se detiveram na psicologia do erro, da ignorância e da irreflexão” (1996, p.

23). Para pensar com Bachelard, para quem a Amazônia nunca esteve como objeto de sua intervenção epistêmica, ousar dizer que a atitude prévia para quem deseja compreender a Amazônia é compreender como a Amazônia se compreende em seu modo de ser e pensar indígena e caboclo.

Considerações finais e abertas à dialética do interdisciplinar e da necessária justiça epistêmica

Nas questões epistemológicas estão sempre em jogo a equidade cognitiva entre o espaço-tempo do sujeito e o espaço-tempo do objeto. A razão não é um ente soberano. Nela tudo é história, tanto a memória quanto o esquecimento. Conforme Ricoeur, “[...] é no caminho da crítica histórica que a memória encontra o sentido da justiça” (2007, p. 507), e o mesmo procedimento vale também para a ordem da representação. A crítica baconiana aos *idola theatri* já nos alertava sobre os excessos e o falseamento da representação, sobretudo quando o objeto representado o é em detrimento ontológico do que lhe constitui. Toda representação é de algum modo subtração. À natureza é um direito retrair-se ao conhecimento, inclinar-se ao ocultamento, segundo Heráclito. Não é certamente na concepção antropogênico-cognitiva do bispo Berkeley, para quem a condição de ser é ser percebido, dissecado, representado, mas no *logos* heraclítico que a Amazônia pode encontrar uma natural salvaguarda epistêmica.

A lógica do colonialismo epistêmico implica sempre que o retrato do colonizado seja precedido pelo retrato do colonizador. A barbárie do neocolonialismo epistêmico desnaturaliza e despersonaliza. Uma característica da violência exercida do colonizador sobre o colonizado é o que Albert Memmi chama de a *marca do plural*: “O colonizado (aqui penso no indígena e no caboclo da Amazônia, tanto quanto na Mãe Natureza em que habitam e se deixam habitar) jamais é caracterizado de maneira diferencial: só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo” (1977, p.81). Se o aluno indígena não vem à aula, não se pergunta o motivo nem será admissível que algo lhe tenha ocorrido. Previamente a qualquer razão diferenciadora assomará sempre a barbárie do marcador universal: “não veio porque é índio, não sabe o valor da cultura, é incapaz de aprender”. O marcador universal da razão dita civilizada não lhe reconhece a existência como indivíduo. Sua existência é subtraída de qualquer substância personalizadora, diluindo-se no anonimato universal do estigma.

Eficiente em simplificar o mundo, a mecânica do olhar cartesiano opera pela permanente subtração da unidade. Ao dividir para reinar, termina por interditar à ciência

o caminho da unidade. Sobre a Amazônia incide hoje em extensão e intensidade o regime da fragmentação efetivada pelo desdobramento disciplinar da grave ciência do especialista e da formação média, própria dos aposentos acadêmicos. Boa parte da excessiva erudição tecnocientífica produzida sobre a Amazônia permanece estranha e não raro agressiva ao mundo indígena e caboclo. São poucos os que pensam a Amazônia a partir do que pensa a Amazônia. Afinal, para o jargão acadêmico a Amazônia não pensa. Lugar de heteronomia cognitiva, espaço-tempo enredado na menoridade, seu mundo em seu modo de ser e de pensar, e por carecer de estatuto epistêmico, não é autorizado a falar. Sua fala habita uma zona de limbo à espera de tradução, mas a prepotência do especialista não lhe faculta a voz. Por que deveria falar a Amazônia, se por ela deve sempre falar a ciência do erudito, do especialista, do arianismo intelectual?

Se fora do texto carimbado e qualificado não há pensamento, conforme a canônica do especialista, como reconhecer estatuto epistêmico ao saber originário, mítico-sapiencial, de que é tecida a oralidade dos povos indígenas e das populações tradicionais? A propósito e quase a fazer eco a esse devir mítico-sapiencial, Nietzsche afirmava não ser daqueles que só pensam com livros. Bem ao contrário: “[...] é nosso hábito pensar ao ar livre, andando, saltando, subindo, dançando, preferivelmente em montes solitários ou próximo ao mar, onde mesmo as trilhas se tornam pensativas” (2001, p. 267). Quem pensa ao ar livre está imune à corcunda do especialista. Sim, reconhece Nietzsche, “[...] todo especialista tem sua corcunda. Um livro erudito sempre espelha igualmente uma alma entortada: todo ofício entorta” (2001, p. 268). É possível subtrair arrogância e gravidade à seriedade do especialista? Sua pressa grave o torna preso de uma objetividade retentiva, linear, incapaz de experimentar atalhos, perceber trilhas, descobrir furos que interligam rios, nos quais e pelos quais o indígena e o caboclo habitam e se fazem habitar pelos mistérios da Amazônia.

Em escrito memorável e inacabado – *Seis propostas para o próximo milênio* – Italo Calvino afirmou que o propósito que moveu sua intervenção como escritor foi a de subtrair peso: “[...] ora às figuras humanas, ora aos corpos celestes, ora às cidades; esforcei-me sobretudo por retirar peso à estrutura da narrativa e à linguagem” (1990, p. 15). O jargão científico atualmente se debruça em reduzir o mundo da Amazônia em guetos sempre mais especializados e ciosos de seu patrimonialismo acadêmico. Antonio Candido, numa entrevista ao *Jornal Brasil de Fato* (2011), e inclusive por força de sua crença no socialismo, reprova o uso do jargão científico, sobretudo nas ciências humanas, que “[...] apesar de serem chamadas de ciências, são ligadas à nossa humanidade [...]”.

“Posso dizer o que tenho para dizer nas humanidades com a linguagem comum”, afirma. Por isso, a necessidade da clareza impõe-se para que a mensagem não se converta em privilégio e possa “se tornar um bem comum”.

Kafka, numa curta, enigmática e esclarecedora narrativa (*Um Relatório para uma academia*), e numa ironia desadjetivada, registra a experiência de um símio recém-adentrado “no mundo dos homens” e convidado pela Academia a apresentar um relatório sobre a sua “pregressa vida de macaco”. Desse texto só posso dizer que Kafka nos oferece uma lição – ao arrepio dos cânones acadêmicos – do quanto nossas Academias são pontificadas pelo saber de aposento. Faço questão de ceder a palavra ao símio recém-humanizado (e violentado): “[...] consumi muitos professores, alguns até ao mesmo tempo”. Depois, “[...] seguro de minhas aptidões e (ciente de que) o público acompanhava meus progressos, contratei pessoalmente os professores, mandei-os sentarem-se em cinco aposentos enfileirados e aprendi com todos eles, simultaneamente, à medida que saltava de modo ininterrupto de um aposento a outro”; e “[...] através de um esforço que até agora não se repetiu sobre a terra, cheguei à formação média de um europeu” (1990, p. 57 - 66). Essa medianidade abusivamente pós-moderna. Segundo Adorno e Horkheimer, “[...] a heroificação do indivíduo mediano faz parte do culto do barato” (1985, p. 146).

Em defesa da unidualidade da Amazônia indígena e cabocla, submetida aos recorrentes recortes do dominante exercício especializado da razão, podemos mobilizar no interior da mesma razão ocidental forças epistêmicas não domesticadas pela opressiva e grave ciência do especialista. A despeito do domínio do que Ortega y Gasset, na década de 1930, já denominava de “barbárie da especialização” e do atual modelo dos aposentos acadêmicos com sua formação aligeirada, produtivista, média e burocrática, não descreio de que, subjacente à razão, sobretudo se não renunciamos à liberdade do espírito e à autonomia da inteligência, sempre haverá espaço para o exercício da dúvida e da suspeita. Ainda que o modelo da analítica cartesiana siga por mão única, tomado pela vontade de divisão e míope para o que há de uno em cada singular atingido pela fragmentação disciplinar, não abduco do direito epistêmico de ir além do singular empírico, porque diante da simples folha que cai sobre a terra úmida da Amazônia, mais do que uma folha, temos aí a presença miniaturizada da complexa teia que perfaz o devir do ser natural e do ser social da Hileia.

Sem o concurso do originário saber indígena e do tradicional saber caboclo, ainda que destituídos do prestígio de que desfruta a autossuficiente *episteme* ocidental, um cientista cartesiano estaria literalmente falto de coordenadas caso se encontrasse perdido

na floresta amazônica. Um indicativo do autoengano dessa *episteme* reside em sua demasiada confiança objetiva, crente de que os limites da natureza coincidem com os limites do sujeito epistêmico. Refém da regra cartesiana do desmembramento, que acredita que diante de cada situação ou fenômeno é possível fazer “enumerações tão exatas e revisões tão gerais” que nada do objeto escape à vidência do sujeito, essa *episteme* não admite que a síntese, por mais completa que seja, está sempre aquém da totalidade. O saber originário não se move pela vontade retensiva. Ainda que Francis Bacon tenha advertido que só se vence a natureza obedecendo-a, custa muito a um espírito cartesiano admitir a obediência que rege a relação do saber indígena e caboclo com a natureza da Amazônia. Afinal, a surdez é um elemento caracterizador do *cogito* cartesiano. *Cogito, ergo non audio*.

Não haverá futuro, nem para a luta de classes nem para a humanidade, se à natureza e à luta ambiental não for conferido estatuto de sujeito histórico e epistêmico. Onde estiver, a despeito do prometeísmo que muitos lhe querem imputar, Marx será o primeiro a encampar essa necessária frente de luta, afinal, como oportunamente observa Jacob Gorender (1983, p. XXV), em sua percuciente apresentação ao *Capital*, foi ele “dos primeiros a apontar o caráter predador da burguesia, com reiteradas referências, por exemplo, à destruição dos recursos naturais pela agricultura capitalista”. Antes relegada a capítulo morto da história e reduzida a *res extensa* pelo projeto cartesiano, a natureza nesse decisivo século XXI parece de repente se reconstituir “como soma de suas partes” e nos golpear de volta, como observa Michel Serres (2010, p. 181). Não estaria ela (a natureza), indaga Serres, “reunindo suas forças, como os tão denegridos animistas ou xamãs diriam?”

Tertuliano, polêmico apologista latino do século II e um spinozista e anti-hegeliano *avant la lettre*, notabilizou-se por afirmar que o real é material e, por decorrência, Deus é da ordem de uma substância corpórea. E quem nega que Deus é corpo, também nega que seja espírito. Por sua reconhecida formação jurídica, “de gênio feroso e colérico” e a despeito de ver nos filósofos gregos a fonte de todas as heresias (“que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia (platônica) com a Igreja? Ou os hereges com os cristãos?”, cf. BOEHNER; GILSON, 1982, pp.130 - 138), se vivesse na Amazônia Tertuliano aplicaria, como o fez em relação ao primado da Igreja primitiva sobre a legítima interpretação das Escrituras, o argumento da *prescriptio* como forma de afirmação do ancestral direito do ser social indígena e caboclo sobre o mundo da Hileia. Muito possivelmente antípodas, Tertuliano concordaria com Gramsci sobre a necessidade

de socializar entre os indígenas e caboclos da Amazônia a mesma consciência jurídica e política que a seu tempo ambos, de modo distinto, defendiam, respectivamente, para os cristãos e proletários. Conforme Antonio Gramsci “[...] os burgueses podem até ser ignorantes. Mas não os proletários. Os proletários têm o dever de não ser ignorantes”. A construção do socialismo, onde não haverá privilégios, para que de fato e plenamente se realize, “[...] exige que todos os cidadãos saibam controlar o que seus mandatários decidem e fazem em cada caso concreto” (2004, p. 117).

Referências

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Mar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

_____. *Teoria da semicultura*. Educação & Sociedade: revista quadrimestral de Ciência da Educação/Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). N. 56, 1996. Campinas: Papirus, 1996 V. XVII, f. III. 388-411.

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*; tradução: Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2ª ed. revisada. Madrid: Editorial Cremos, 1990.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BATISTA, Djalma. *O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento*. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, EDUA e Inpa, 2007.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. Tradução de Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2008.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier, O. F. M. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

BRECHT, Bertolt. *Teatro completo*. Vol. 6. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1991.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio*. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras.

CANDIDO, Antonio. Entrevista ao *Jornal Brasil de Fato*. Ano 9, n. 435, São Paulo, 30 de junho a 06 de julho de 2011.

CASTRO, Ferreira de. *A selva*. São Paulo: Editora Verbo, 1972.

COLLINGWOOD, R. G. *Ciência e filosofia*. Tradução de Frederico Montenegro. 2. ed. Lisboa: Martins Fontes, 1976.

FLICKINGER, Hans. *Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1985.

GORENDER, Jacob. *Apresentação à obra O capital, de Karl Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GRAMSCI, Antonio. *Escritos políticos*. Vol. I. Organização, introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GUSDORF, Georges. *Para uma pesquisa interdisciplinar*. Tradução de Alda Baltar. Revista Diógenes, n. 07, Editora da UnB, 1984, pp. 25-44.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

KAFKA, Franz. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Brasiliense, 1990.

LÖWY, Michael. *Resistências culturais à dominação imperial: a alternativa socialista*. In: Theotônio dos Santos (Coord.). Países emergentes e os novos caminhos da modernidade. Brasília: Cátedra UNESCO em Economia Global e Desenvolvimento Sustentável, UNESCO, 2008.

MARTÍ, José. *Nossa America / Nuestra América*. Edição bilíngue. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: Marx/Engels, Florestan Fernandes (org.), São Paulo: Editora Ática, 1989.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Crítica da educação e do ensino*. Introdução e notas de de Roger Dangeville. Lisboa: Editora Moraes, 1978.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizador precedido pelo retrato do colonizado*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ORTEGA Y GASSET, Ortega. *A rebelião das massas*. Tradução de Marylene Pinto Michael. Revisão da tradução: Maria Estela Heider Cavalheiro. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PINTO, Renan Freitas. *Viagem das ideias*. Manaus: Editora Valer / Prefeitura de Manaus, 2006.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

PRESSLER, Gunter Karl. O maior romancista da Amazônia - Dalcídio Jurandir - e o mundo do arquipélago do Marajó. In: BOLLE, Willi et al. (Org.). *Amazônia: região universal e teatro do mundo*. São Paulo: Globo, 2010.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SERRES, Michel. Um retorno ao contrato natural. In: *Fazendo as pazes com a terra: qual o futuro da espécie humana e do planeta?* / Editado por Jérôme Bindé. Brasília: UNESCO, Editora Paulus, 2010. 173-184.

SILVA, Marilene Corrêa da. *O paiz do Amazonas*. Manaus: Edua, 1996.

STEFANI, Giancarlo. *Educação e diálogo interétnico: ensaiando com o Yauty*. Manaus: EDUA, 2009.

TRAGTENBERG, Maurício. *A delinquência acadêmica: o poder sem saber e o saber sem poder*. São Paulo: Rumo Editora, 1979.

Recebido em: 10/04/2021

Aprovado em: 08/06/2021