

## NA DIREÇÃO DE UMA NOÇÃO DE ETNO/ECO-DESENVOLVIMENTO

Clóvis Cavalcanti

“Quem quer que se lance na empreitada de juiz no campo da Verdade e do Conhecimento é posto a pique pelo riso dos deuses.” —  
**A. Einstein.**

— I —

O conceito original de desenvolvimento econômico desde muito tempo que vem sendo criticado, avaliado e mesmo rejeitado (ver, por exemplo, Furtado, 1974; Burch e Borman, 1974; Mishan, 1974; Cavalcanti, 1977). Mesmo onde essa idéia sempre foi vista em termos de simples conquista material, tem havido ampliação do conceito, procurando-se dar-lhe significado mais profundo no sentido social e humano. O Banco Mundial, por exemplo, não usa mais apenas o produto interno bruto **per capita** como indicador do desenvolvimento, tal como fazia no passado. Duas idéias que surgiram no ambiente de crítica à noção prevalente de desenvolvimento são a do eco-desenvolvimento, associada ao nome de Ignacy Sachs (1974), e a do etnodesenvolvimento, esta última patrocinada por antropólogos (Cardoso de Oliveira, 1989) e formulada em uma reunião de antropologia em San José, Costa Rica, em 1987. Não é o caso agora de penetrar em uma compreensão desses dois conceitos. Basta situá-los como instâncias de um grande esforço das ciências sociais para melhor entenderem o que se pretende alcançar com o desenvolvimento. A suposição de que o desenvolvimento é desejável por si mesmo não faz sentido para número cada vez maior de pessoas em toda a parte no mundo. E perguntas são feitas com freqüência crescente sobre o sentido do desen-

volvimento: desenvolvimento para quê e para quem? (ver Joan Robinson, 1977).

Na minha experiência pessoal de pesquisador tenho tido dificuldade de conciliar certas generalizações sobre comportamento humano com a percepção que diferentes classes e grupos sociais possuem da vida. Como resultado da miscigenação de raças que nós, brasileiros, experimentamos, não me sinto dominado por uma forma de pensar exclusivamente européia ou ocidental. Na verdade, sinto-me mais índio que europeu ou africano — e isso deve refletir-se no meu sentir, no meu entendimento da realidade. Para mim, não faz sentido, ou faz pouco, adotar certos valores que são tidos como resultado do progresso científico e tecnológico. Nunca prei, por exemplo, um aparelho de TV para mim; nunca assisti a um filme-divertimento inteiro projetado em vídeo-cassete. Ora, essa rejeição deve ter um significado. Não necessito desses bens, como não necessito de muitos outros. Penso que devemos viver austeramente, com um mínimo de artefatos que permitam a satisfação de nossas necessidades básicas. Esse entendimento das coisas tenho encontrado em muitas outras pessoas. Em pesquisas de campo que fiz no Sertão nordestino, pude ver como o bem-estar humano real se consegue com um mínimo de coisas (uma boa safra de feijão e milho, um bom inverno, um forró de pé-de-serra). Lendo os antropólogos que estudam sociedades ditas primitivas, também observo constatações muito interessantes sobre modos de vida alternativos construídos sobre uma base muito sóbria de bens e com enorme respeito à natureza. São sobretudo sugestivas as conclusões de pesquisas na área de etnobiologia, as quais revelam a riqueza e relevância do conhecimento tradicional ameaçado pelo expansionismo econômico mundial (Posey, 1990, p. 1).

Partindo dessa experiência, e sentindo como o desenvolvimento material tal como nos foi ensinado desde a Revolução Industrial e especialmente transformado em ideologia — o “desenvolvimentismo” — no Brasil e na América Latina dos anos 50 deste século, tem se convertido em uma impossibilidade no Terceiro Mundo (ver Amin, 1990), julgo necessário refletir mais profundamente sobre o assunto, à procura de opções. Neste particular, a visão proporcionada pelo eco-desenvolvimento, pela luta ambientalista e pelos esforços de compreensão do desenvolvimento sustentável, ao lado da enorme importância de práticas culturais de sociedades consideradas como primitivas, têm me levado a imaginar uma

noção de desenvolvimento que combine a busca de progresso humano com respeito à biodiversidade, proteção ao meio ambiente e a culturas não-ocidentais. Uma dessas culturas, que tem sido sistemática e impiedosamente destruída é a dos índios brasileiros, destruição essa que implica não somente numa matança de indivíduos (com o drama humano a que isso equivale), mas também a extinção de formas de conhecimento necessárias para a vida global. Reichel-Dolmatoff (1990, p. 14), a esse respeito, é bastante enfático. Saliendo que nossa cosmovisão se baseia em nossa ciência e que a dos índios se apóia em seu conhecimento, ela assinala: "necessitamos do conhecimento dos índios", acrescentando:

"E aqui eu estou me referindo não somente ao conhecimento prático dos índios, ao tipo de coisas que um camponês ou qualquer colono amazônico conhece. O que estou tentando dizer é que o modo de vida dos índios revela-nos a possibilidade de uma **opção**, de uma **estratégia** separada de desenvolvimento cultural; em outras palavras, ele nos apresenta **alternativas** em um nível intelectual, em um nível filosófico. Devemos guardar na cabeça esses modelos cognitivos alternativos. É preciso coragem para se fazer uma opção e se nós olhamos para o presente estado das coisas no nosso mundo moderno, devemos admitir que, em algum momento, em algum ponto ao longo da estrada do progresso, fizemos as opções erradas. Ora, encarando a Amazônia, estamos diante de opções, de alternativas." (Reichel-Dolmatoff, 1990, p. 14).

— II —

Em abril de 1500 os portugueses chegaram ao Brasil pela primeira vez, tornando-se os descobridores oficiais do maior país da América Latina, muito embora, de fato, talvez não tenham sido os primeiros europeus a pisar aqui. E que encontraram os navegadores lusitanos chefiados pelo almirante Pedro Álvares Cabral na praia onde ancoraram e dias depois celebraram uma missa de ação de graças? Simplesmente, uma terra de luxuriante beleza, com uma vegetação

rica e diversificada, habitada por povos indígenas em primitivo estágio de civilização. As pessoas que os portugueses acharam na nova terra não usavam roupas de espécie alguma, mas ostentavam enfeites, com belos arranjos de penas coloridas de aves. E aparentavam saúde. Não tinham aspecto indigente. Não se dirigiram aos navegadores desembarcados para lhes pedir comida, presentes ou moedas de ouro. As pessoas mostravam uma condição de bem-estar que surpreendeu aos experimentados integrantes da frota cabralina.

Se um economista ou um sociólogo formado com as categorias atuais do conhecimento das ciências sociais fosse chamado a avaliar as condições dos indivíduos que moravam nas paragens descobertas, a que conclusões chegaria? Consideraria os nativos pobres, miseráveis? Ricos, de classe média? É difícil conceber uma resposta para essa questão. Afinal, os nativos pareciam bem nutridos, saudáveis, fortes, alegres. Mas não usavam roupas (talvez por isso mesmo...). E moravam em toscas habitações de palha e madeira. Seus utensílios eram primitivos. Desconheciam as armas de fogo, a roda — e também o direito de propriedade. Situação singular, essa. Calcula-se que, à época, viveriam uns 8 milhões de indivíduos em condição análoga no território brasileiro (Ribeiro, 1970). Seu conhecimento científico não possuía a dimensão escrita nem se guiava pelos cânones da lógica aristotélicotomista. Os índios brasileiros não desconheciam, porém, princípios de tratamento e cura de certas enfermidades (das que existiam entre eles). E obedeciam a regras por eles próprios descobertas e desenvolvidas no tocante a agricultura, silvicultura, caça, pesca, manejo do meio ambiente, etc. Enfim, eram pessoas que sabiam viver bem nos limites da sua realidade.

Seria interessante conhecer como os habitantes de Pindorama (ou seja, “terra das palmeiras”) — o primitivo nome do Brasil — viram a chegada dos portugueses e avaliaram de seu ponto de observação aquela gente diferente, com suas roupas estranhas (na verdade, gente vestida!), suas armas, seus navios, seus rituais. Em relação a ela, os nativos teriam se sentido inferiores, menos desenvolvidos, primitivos? Considerariam os portugueses mais ricos e afortunados? Que pensariam os primevos donos do Brasil se pudessem prognosticar o extermínio a que seriam submetidos — como, de resto, se verificaria também na América espanhola? O que aconteceu nas terras brasileiras a partir de abril de 1500 — tal como em todo o continente americano desde outubro de 1492

— foi algo que nunca acontecera antes e não aconteceria depois na escala em que ocorreu: o encontro não só de duas culturas completamente distanciadas no tempo e no espaço, como o de dois paradigmas, duas visões de mundo totalmente distintas. Foi um encontro traumático em que a parte conquistada não dispunha de qualquer sombra de idéia do que os conquistadores pretendiam fazer com ela, percebendo apenas o plano da conquista à medida que este se consolidava. A história é conhecida. A vitória foi dos europeus, que impuseram seu modo de ser civilização, suas concepções, suas crenças. Não houve possibilidade de a visão dos nativos condicionar o processo do conquistador. Tudo foi muito violento, dos brancos contra os índios. E até hoje continua sendo. No dia 19 de abril de 1989, vi na televisão (não era meu o aparelho), no **Bom Dia, Brasil** da Rede Globo, a propósito de violência na reserva Yanomami, o chefe índio Davi Yanomami protestar na sua própria língua: “O branco precisa saber que o índio é diferente ... O índio precisa viver”.

— III —

É impossível, com o conhecimento científico disponível, entender a verdadeira natureza do desejo moderno de desenvolvimento. Nenhuma espécie viva fora do homem age para desenvolver-se, para crescer no sentido do crescimento material que o homem moderno imagina para si. Esse crescimento, nas formas como é compreendido, conduz sempre a uma agressão contra a natureza. O próprio desenvolvimento sustentável constitui um conceito contraditório em si mesmo (uma contradição de palavras). Qualquer crescimento econômico significa, no nosso contexto, acumulação de capital e a utilização de recursos não-renováveis — como os combustíveis fósseis. Somente o crescimento das cidades e a expansão das estradas consomem, cada ano, em todo o mundo, cerca de 6 mil km<sup>2</sup> de terras agricultáveis, geralmente as de melhor qualidade. Dessa maneira, o crescimento que o mundo experimenta não pode ser genuinamente sustentável. Um modo aparentemente mais sustentável de desenvolvimento é o dos indígenas brasileiros. Quando o Brasil foi descoberto em 1500, as práticas indígenas, seu modo de vida, a satisfação das necessidades dos indígenas, tudo isso se valia somente de recursos renováveis da natureza. Os aborígenes brasileiros não faziam acumulação de capital em qualquer escala apreciável. Seu consumo era o de subsistência, com resultados

que pareciam satisfatórios em termos de bem-estar humano, como nos dá conta o escrivão da frota de Cabral, Pero Vaz de Caminha (in Cortesão, 1943). Segundo este, os índios encontrados em 1500 no Brasil eram bonitos, fortes e de aparência saudável.

Os esforços atuais para levar ao progresso material e a própria maneira de satisfazer necessidades básicas do homem no mundo de hoje são simplesmente insustentáveis. O uso que, para isso, se faz dos recursos ambientais tende a tornar estes últimos indisponíveis para as gerações futuras, anulando assim a idéia do desenvolvimento sustentável como aquele processo que “satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade de futuras gerações satisfazerem as suas próprias”. O que se realiza no mundo é tomar emprestado capital ambiental de futuras gerações sem intenção ou previsão de pagamento mais adiante. Para haver desenvolvimento sustentável, e que seja também menos vulnerável a crises, princípios mínimos de austeridade, sobriedade, simplicidade e não-consumo de supérfluos têm que prevalecer. Essa é a única forma efetiva de contornar a força com que atua no processo econômico a segunda lei da termodinâmica com a implacável degradação entrópica (Georgescu-Roegen, 1980). Os sistemas que interagem em harmonia com a natureza são os que praticam a sobriedade, a simplicidade, a austeridade: são eles que instintivamente respeitam os limites dos recursos ambientais. Um sistema algo assim havia no continente americano quando os ibéricos nele chegaram. Não se trata de dar uma visão idílica da vida na América — a Indo-América de José Carlos Mariátegui (Marchena, 1987, p. 12) —, mas unicamente registrar que as populações nativas do continente não dilapidavam os recursos que a natureza lhes oferecia. A inexistência de mercados como os conhecemos hoje não era impedimento para que alguma regra econômica fosse observada quanto ao uso dos recursos. Na caça e na pesca, por exemplo, o que se sabe é que os índios capturavam apenas aquilo de que necessitavam. Evitava-se dessa forma a geração de escassez. Ao contrário, as práticas modernas indicam que os preços das mercadorias obtidas a partir de recursos não-renováveis não impedem a sobreutilização dos últimos. Em outras palavras, os preços não refletem inteiramente os custos ambientais da base de recursos.

É preciso atentar aqui para a diferença que separa uma visão moderna de uma visão como a dos índios brasileiros acerca não somente do desenvolvimento como de todo o pro-

cesso econômico. No caso dos índios, a finalidade da organização econômica é manter o grupo vivo (dentro do que para ele se entende como bem-estar). No caso da visão moderna, mais que tudo, persegue-se o lucro imediato, de preferência o lucro fácil. É essa busca de lucro que atropela a adoção de formas austeras e sóbrias de vida, evitando que se atinja um verdadeiro desenvolvimento sustentável. Muitos bens produzidos por nossa sociedade industrial poderiam perfeitamente deixar de ser fabricados. Mas sua produção se impõe pelos lucros que proporciona. Por outro lado, os apelos da sociedade de consumo são muito fortes. Ninguém quer renunciar à possibilidade de, um dia, poder dispor de um novo videocassete, de um carro mais moderno ou de um forno de microondas. A alternativa de um desenvolvimento à la indígenas brasileiros pré-colombianos, dessa maneira, torna-se impensável. Quer-se desenvolvimento sustentável, mas sem deixar de produzir ar-condicionado, televisores cada vez mais sofisticados e todo tipo de geringonça que entulha um domicílio afluyente. Nossa vida pessoal é um incessante processo de aquisição de bens de consumo, comprados muitas vezes pelo automatismo dos hábitos consumistas e perdulários que nos são inculcados.

— IV —

Desenvolvimento significa mudança — mudança para melhor. O conceito desse “melhor”, contudo, não pode ser único para todo indivíduo. Até numa família é possível imaginar tonalidades diferentes de uma noção como essa. O melhor para algumas pessoas pode significar uma casa maior, um carro mais veloz, uma vida doméstica computadorizada. Para outras pessoas, o melhor talvez signifique viver numa aldeia, banho frio pela manhã e trabalho na agricultura. Assim, os objetivos do desenvolvimento não podem ser uniformizados. Eles têm que ser referidos às diferentes visões de mundo dos indivíduos, às suas éticas, religiões, culturas. Não faz sentido, portanto, querer homogeneizar os indivíduos, impondo o paradigma ocidental — imediatista, violento, materialista — como a única referência. Como diz Vadana Shiva (citada em de la Court, 1990, p. 128-129),

A ideologia do paradigma dominante de desenvolvimento deriva sua força condutora de uma teoria linear do progresso, de uma visão da evolução histórica criada na Europa Oci-

dental dos séculos 18 e 19 e universalizada por todo o mundo, especialmente nas décadas de desenvolvimento do [último] após-guerra. A linearidade da história, pré-suposta nessa teoria do progresso, criou uma ideologia do desenvolvimento que igualava desenvolvimento com crescimento econômico, crescimento econômico com expansão da economia de mercado, modernidade com consumismo, e economia sem vinculação com o mercado com atraso. As diversas tradições do mundo, com suas estruturas tecnológicas, ecológicas, econômicas, políticas e culturais distintas, foram conduzidas por essa nova ideologia para convergência com uma ordem monolítica homogênea modelada sobre a evolução particular do Ocidente.

A visão dominante do progresso obedece ao princípio cartesiano de que o homem é possuidor e dominador da natureza. Dessa forma, a perspectiva que prevalece é a de que, por exemplo, no tocante a propostas de irrigação para a agricultura em regiões semi-áridas do Brasil, elas se justificariam como “o mais potente conjunto de instrumentos para eliminar a influência do ‘relógio da natureza’ sobre as atividades agrícolas e pecuárias (Carvalho, 1991, p. 8), como se o “relógio da natureza” fosse uma maldição a ser exorcizada. Usando-se a perspectiva ecológica que dá ênfase ao papel da natureza, é possível concluir que o moderno tratamento da agricultura constitui um modelo anti-natural que privilegia o controle do homem e da tecnologia sobre fenômenos que obedecem à sua própria lógica. Não faz sentido, de fato, atribuir às empresas grandes do **agri-business** o comando da agricultura. Elas querem antes de tudo garantir seu lucro privado, as dores que isso possa causar ao homem e à natureza pouco ou nada importando. Por outro lado, se, como propõe o Relatório Brundtland (1988), o que se pretende com a estratégia do desenvolvimento sustentável é promover a harmonia entre os seres humanos e destes com a natureza, como aceitar a eliminação do relógio que regula a última? A esse respeito, é útil referir como agem os índios da Amazônia. Segundo estudos de Reichel-Dolmatoff (1990), eles consideram os rios e florestas como organismos vivos, mantido assim graças à energia cósmica proveniente do sol em contínua troca com

a terra. Entre os dois (a energia solar e o potencial de fertilidade da terra), segundo os índios, existe um circuito, de tal maneira que tudo aquilo que o homem subtrai dele para seu sustento, seja caça, pesca ou colheita, deve fazer retornar poupando energia mediante sacrifício pessoal. Este princípio de "poupança" consiste na conservação consciente e planejada dos recursos naturais. É óbvio que dentro do esquema ambientalista dos indígenas, jamais se pensaria em criar um conjunto de instrumentos que eliminasse a influência do "relógio da natureza" sobre as atividades humanas. Tal relógio, na verdade, é para ser respeitado e incluído nos cálculos que o homem faz (ver, a propósito, Fukuoka, 1978).

— V —

Sobre os índios brasileiros — não apenas os que habitavam o país no seu descobrimento, mas também os que ainda vivem em isolamento, ameaçados de extinção cultural e mesmo física —, nunca é demais ressaltar sua enorme habilidade para lidar com o meio ambiente. De fato, pesquisas recentes de etnoecologia mostram um impressionante e sofisticado conhecimento de processos ecológicos por parte dos índios. Entre os Mêbêngôkre, do Estado do Pará, por exemplo, investigadores do Museu Goeldi, de Belém, encontraram mais de 50 tipos de diarréia, ou disenteria, classificados pelos índios, cada um com sua forma de tratamento à base de ervas (Posey, 1987, p. 24) (eu só consigo imaginar uns dois ou três tipos dessa doença ...). Um desenvolvimento que implique o desaparecimento de grupos assim está produzindo perdas irreparáveis para a sociedade toda, levando à eliminação de culturas que souberam conviver harmonicamente com o ambiente natural, sem degradá-lo e dele sabendo extrair recursos indispensáveis para a sobrevivência. Importa se nesse meio humano hajam sido módicas ou desprezíveis as conquistas materiais? A resposta a essa questão é fundamental. Se o fato de não ter havido conquistas materiais importantes não representar muito, então o que se tem é de lamentar que culturas primitivas como a dos índios brasileiros sejam destruídas — e isso não somente do ponto de vista ambiental como também humano. Neste caso, um processo como o de aniquilamento dos Yanomami (Comissão de Ação pela Cidadania, 1989), no norte do Brasil (e penetrando pelo território da Venezuela), um processo em curso, apesar de iniciativas recentes do governo brasileiro para contê-lo, é

para servir de motivo aos maiores protestos, seja do ponto de vista humanitário, seja do científico e cultural. Voltando outra vez a Reichel-Dolmatoff (1990), vale a pena mencionar que a bacia amazônica tem sido habitada por milhares de anos por índios que têm sabido como conservar seu habitat. Para adquirir essa capacidade, os índios construíram uma ordem enormemente estruturada. Suas múltiplas sensações, experimentadas em um contato diário com a natureza, suas percepções, seus sentidos “estão consistentemente **codificados** e carregam significados específicos, a mensagem total de que é a vida, uma vida bem adaptada” (Reichel-Dolmatoff, 1990, p. 13). É por causa disso e do fato de que cada quilômetro quadrado de floresta contém uma biblioteca de importante informação biológica, cultural e psicológica — a qual, para ser completamente compreendida, necessita que se tenha a assistência de um índio bem informado auxiliando um estranho a investigar os segredos que a natureza oculta em suas entranhas —, que a morte de um índio velho que nunca teve oportunidade de compartilhar conosco seu saber, representa o desaparecimento de uma inteira biblioteca. Não é para se lamentar tal tragédia?

Uma justificativa bastante lógica para a defesa de um desenvolvimento que não ofenda os povos ditos primitivos pode ser encontrada na própria noção de defesa da biodiversidade. Ou seja, se se justifica defender a preservação das espécies vivas, pelo que elas representam para a sustentação da vida, não há como não defender em bases similares a preservação de tribos em estado selvagem (em nome da diversidade cultural e científica). Com efeito, se, como propõe o Relatório Brundtland (1988), a sobrevivência das espécies vegetais e animais tem apoio no fato de elas poderem contribuir sempre mais e de uma infinidade de maneiras para o bem-estar da humanidade, pode-se — e deve-se — esperar o mesmo das diversas culturas que servem de invólucro para o homem. Nenhuma razão convincente serve para demonstrar que somente a cultura ocidental, apesar de todos os seus contornos brilhantes, seja a única a ser adotada pelos homens. Propor que se salvaguardem os milhões de espécie da Terra, sem nelas incluir os povos chamados primitivos, é incorrer em enorme contradição. No entanto, não é comum que a mesma veemência usada para se propor a preservação da biodiversidade seja empregada como justificativa para zelar-se pela proteção às culturas de povos indígenas. Na verdade, pensa-se sempre que o homem “primitivo” esteja precisando

de ser trazido para o mundo civilizado, o mundo do consumo, da violência institucionalizada e do apego ao dinheiro. O grande político e pensador brasileiro José Bonifácio (de Andrada e Silva) comentava, a propósito, em 1823, que

O homem no estado selvático e mormente o índio bravo do Brasil, deve ser preguiçoso; porque tem poucas, ou nenhuma necessidade; porque vagabundo, na sua mão está arrancar-se sucessivamente em terrenos abundantes de caça ou de pesca, ou ainda mesmo de frutos silvestres, e espontâneos; porque vivendo todo dia exposto ao tempo, não precisa de casas e vestidos cômodos, nem dos melindres do nosso luxo; porque, finalmente, não tem idéia de propriedade, nem desejos de distinções e vaidades sociais, que são as molas poderosas, que põem em atividade o homem civilizado (apud em Pádua, 1987, p. 34).

Bonifácio defendia o aumento da riqueza nacional através do emprego do conhecimento científico. Sua formação forjou-se no Iluminismo, apoiada na Razão como origem de todo conhecimento. Pois bem: um pensador dessa estirpe imaginava a necessidade de tirar os índios de sua "preguiça" e "ignorância" para ligá-los ao progresso. É a mesma idéia que Caminha esposava em 1500, ao dizer no final de sua carta ao rei de Portugal, que o melhor fruto que se poderia tirar da nova terra seria "salvar esta gente" (Cortesão, 1943).

— VI —

Caminhar na direção de um conceito de **etno/eco-desenvolvimento** é como tomar o partido da natureza e do conhecimento tradicional do homem em face dos mecanismos destrutivos da moderna concepção do desenvolvimento. Ecologia e etnicidade são "parte da luta maior por **endogeneidade** num mundo ameaçado pelo empuxo homogeneizante de modernidade" (Kothari, 1989, p. xi). Aquelas duas dimensões significam a adoção de uma compreensão holista do progresso, além de abrirem espaço para a preservação da diversidade. Holismo e diversidade que são por sua vez **princípios básicos da natureza**. Adotar uma perspectiva centrada na cultura, respeitando a luta das minorias e das comunida-

des marginalizadas, é uma forma de proteger a vida em toda sua multiplicidade de manifestações, santificando-a. Não faz sentido tratar a vida de outra forma. Ela é uma dádiva superior que impõe lutar contra tudo aquilo que reprima sua manifestação. Uma ética da vida, dessa forma, é uma exigência humana e da natureza para evitar sua violação. Para evitar que se veja a natureza e o homem como máquinas e fontes de recursos a serem exploradas. Como diz V. Shiva (1989, p. xvii): “Uma ciência que não respeita os ditames da natureza e um desenvolvimento que não respeita as necessidades das pessoas ameaçam inevitavelmente a sobrevivência”.

Desenvolvimento no sentido moderno reduz-se a um processo de exploração e degradação da natureza e de exploração e degradação de culturas não-ocidentais através da adoção de um princípio homogeneizante. Tecnologias mais poderosas que são responsáveis por transformações econômicas radicais têm significado esgotamento de recursos e degradação ambiental (cf. Shiva, 1989, p. 2). Veja-se o exemplo do aproveitamento de bacias hidrográficas. Rios limpos são transformados em esgotos; barragens são construídas para aproveitamento hidrelétrico — tudo isso a um custo ambiental que nunca foi devidamente avaliado e a um custo humano igualmente alto. “Desenvolvimento, assim equivale a mau-desenvolvimento, um desenvolvimento destituído do feminino, da conservação, do princípio ecológico”. (Shiva, 1989, p. 4). Esse mau-desenvolvimento representa uma violação da interligade de sistemas orgânicos, interligados e independentes, fazendo acionar um processo de exploração, desigualdade, injustiça e violência.

Um desenvolvimento, centrado no meio ambiente e nas culturas humanas significa participar dos processos da natureza, ao invés de ir contra eles; significa usar a riqueza do mundo natural para a satisfação das necessidades básicas da vida em lugar de privatizá-las para fins de lucro. No modelo dominante, a eficiência de mercado e o lucro crescem à custa do capital da natureza (tanto recursos renováveis, tornados esgotáveis mediante sobreuso, quanto recursos não-renováveis). Isto não tem nada a ver com qualquer noção saudável do que seja uma boa qualidade de vida. Como não tem o desprezo com que são tratadas as culturas que não se orientam pelos padrões do mundo ocidental. Na verdade, apesar da enorme importância dos fatores culturais no desenho do desenvolvimento, quando a cultura é explicitamente levada em conta, é para se salientar seu caráter negativo como obstá-

culo ao desenvolvimento. Admitê-se em geral na teoria do desenvolvimento que, quando a mudança econômica se faz sentir, ela então causa uma subseqüente "adaptação cultural" (Amin, 1990, p. 76). Leia-se: o extermínio de culturas "atrasadas".

Pesquisas recentes no Brasil têm mostrado a riqueza e relevância do saber tradicional e a importância de sua aplicação para o desenvolvimento de opções socialmente justas e ecologicamente sãs para o planeta (Posey, 1990, p. 1):

O saber tradicional de plantas medicinais, de inseticidas e repelentes naturais, de drogas para regulação da fertilidade, de plantas comestíveis, de comportamento animal, de sazonalidade climática e ecológica de solos, manejo de florestas e de savanas, de tratamentos da pele e do corpo, só para citar uns poucos exemplos, atesta a diversidade de categorias de conhecimento que podem contribuir para novas estratégias de desenvolvimento sustentável ecológica e socialmente são (Posey, 1990, p. 1).

Por essa razão, ignorar o alcance da contribuição do conhecimento etnocientífico e permitir seu aniquilamento, representa uma tragédia global: "com o desaparecimento de cada grupo indígena o mundo perde uma riqueza acumulada de milênios de experiência e adaptação humana" (Posey, 1983, p. 891).

O conhecimento tradicional dos índios brasileiros não está escrito. Ele se transmite oralmente no aprendizado da vida a que cada índio é submetido. Isso torna ainda mais admirável o valor de tal conhecimento pela força de sua reprodução. Essa força é tanta que impregna o cotidiano das populações indígenas, dispensando bibliotecas, bancos de dados, sistemas computadorizados, etc. para que o conhecimento seja praticado. Não importa, por sua vez, como os índios justificam seu saber. Suas informações a esse respeito não satisfazem certamente à mente ocidental formada pela lógica científica. Veja-se, por exemplo, este depoimento do índio Ivanildo Wawanaweytheri Yanomami:

No começo, quando não tinha branco, não tinha avião, era só Yanomami. E chegou o

tempo em que o deus do branco fez o Nabé [forasteiro]. O nosso deus, Omame, morava com os Yanomami, ensinava eles. Quando mudou o tempo, apareceu Nabé, começou a voar avião, a andar barco no rio. Até nessa época, ninguém sofria com doenças, os Yanomami viviam muito bem, tinha muita alimentação, as crianças não sofriam como hoje. Os Yanomami começaram a ficar tristes [doentes] e Omame foi embora. (Yanomami, 1990, p. 1).

Mas se as explicações não obedecem à lógica do conhecimento racional, as constatações dos índios não são estúpidas. Por exemplo:

Nós Yanomami estamos morrendo por causa de doenças [de branco], malária, gripe, disenteria, doenças venéreas, sarampo, catapora e outras doenças que índio não conhecia, trazidas pelos garimpeiros que vêm de fora. Essas doenças a gente não consegue curar, os pajés não conseguimos. Doença de bala, pajé também não consegue curar. Doença de índio pajé pode curar, mas de branco a gente não pode curar (Davi Kopenawa Yanomami, in Yanomami, 1990, p. 22).

Por isso, mais do que um simples desenvolvimento (ecologicamente) sustentável, necessitamos de um etno/ecodesenvolvimento, algo que se assente numa visão holista do mundo e que respeite a diversidade biológica e cultural. Algo que signifique que não podemos isolar um aspecto da vida de outro aspecto. Darrell Posey (1990, p. 4) sugere que "Talvez o que é preciso é um reordenamento de prioridades e valores: um novo código de ECO-ETNO-ÉTICA". Certamente, a adoção de tal código deve implicar um desenvolvimento mais harmonioso em termos do meio ambiente, das minorias, da preservação de culturas, à custa porém de uma redução das conquistas materiais, como se pressupõe que ocorra com o emprego da noção de etno/ecodesenvolvimento.

Quando se fala na hipótese Gaia (Lovelock, 1979) ou se lembra que Paracelsus (1493-1541) considerava o mundo como um organismo vivo, não se pode ignorar que muitos

grupos indígenas sul-americanos sempre supuseram a mesma coisa (Reichel-Dolmatoff, 1990). Essa visão do homem primitivo não ocorre por acaso. Ela é fruto de um longo processo de aprendizado, que envolve troca de saberes e informações de modo não necessariamente informal e aleatório. Ao contrário, para que o conhecimento da natureza faça sentido e produza resultados, é necessário que o índio possa classificar, ordenar, sistematizar os dados que a experiência diária lhe oferece. Do mesmo modo, é preciso evitar que esse material informativo se perca de uma geração para outra. Tudo isso, na verdade, só faz aumentar a admiração que a etno-ciência provoca em quem dela se acerca com humildade e respeito.

Vale a pena referir o que Reichel-Dolmatoff (1990, p. 12) tem a registrar a respeito, com apoio em mais de meio século dedicado ao estudo dos índios colombianos (com pedido de desculpas pela longa citação):

A maioria das pessoas índias [adultas] estão bem cientes [do princípio da conservação consciente e planejada dos recursos naturais], mas o poder real de planejamento e tomada de decisões nessas matérias ecológicas recai nas mãos dos pajés e dos anciãos. Eu tenho visto pajés cuidadosamente medindo o montante **adequado** de veneno de peixe a ser posto em um riacho; tenho ouvido eles interpretar sonhos em termos de **conservação da caça**... Pajés controlam a derrubada de árvores, a queimada de clareiras; controlam a construção de casas, a confecção de canoas, a fermentação de cerveja, o processo diário de preparação de comida, e uma multiplicidade de outras atividades. É óbvio que o que estou dizendo aqui necessariamente envolve a omissão de uma grande dose de detalhes etnográficos.

A noite, os homens se sentam em volta de suas fogueiras e conversam, e nesses bate-papos noturnos referem-se à mudança de estações, às constelações aparecendo no horizonte, ao nível da água e à correnteza dos rios e riachos, aos animais que eles viram ou ouvirem, aos frutos que estão amadurecendo

nos campos ou na floresta. Em poucas semanas haverá uma ligeira mudança no assunto dessas conversações noturnas, e o ciclo sazonal de meses chuvosos e estiados marcará mudanças maiores de ênfase. Haverá conversa sobre as migrações de pássaros e de peixes; campos deverão ser queimados e plantados. E noite após noite as pessoas falam, enquanto os pajés e anciãos escutam, fazendo ocasionalmente algumas perguntas.

Nas mentes dos pajés toda essa informação será organizada sob a forma de **conhecimento estruturado**, o qual, daí por diante, nas próximas semanas, determina suas atividades... Para cada estação do ano, em cada distinto lapso de tempo mais curto, e em cada ecossistema, **todas as normas de comportamento têm que ser readaptadas e coordenadas novamente**.

É isso o que faz o conhecimento dos índios tão efetivo.

## — VII —

Toda esta reflexão sobre etno-eco-desenvolvimento tem a ver com algumas idéias que espelham o estado de espírito de quem percebe que os rumos da sociedade em que vivemos parecem nos levar a dificuldades cada vez mais insuperáveis. Países como o Brasil, onde a pobreza atinge proporções alarmantes (World Bank, 1990) e não tende a se abater, certamente fizeram opções erradas em algum momento de sua trajetória de crescimento. No caso brasileiro, combinam-se elementos de empobrecimento das massas com deterioração ambiental e desrespeito a valores culturais não apenas como os dos índios, mas igualmente como os de populações rurais, para gerar uma crise social que claramente pede alternativas socialmente justas, culturalmente sãs e ecologicamente balanceadas para que a qualidade de vida da população melhore. O caso brasileiro não é único, nem o pior. Sente-se que o estilo ocidental de fazer a economia crescer, privilegiando-se as conquistas materiais, não tem dado certo. É impossível generalizarem-se padrões de consumo **per capita** como os das elites brasileiras, que se moldam nos paradigmas do Ocidente. Se, por exemplo, todas as residências do Brasil

pudessem ter ar-condicionado em metade de seus aposentos, não haveria condições de atender à demanda de energia que então seria criada. E ao mesmo tempo que o progresso de estilo moderno não é acessível a todos os indivíduos (muito pelo contrário), patenteia-se um tipo de desenvolvimento que Amin (1990) classifica de "lumpen": maior desemprego e crescente miséria das massas. Assim, o projeto de desenvolvimento oferecido à população constitui-se uma ilusão, gerando frustrações, injustiças e violência cada vez maiores. No Brasil, hoje, há verdadeiros exércitos de menores abandonados e delinquentes nas ruas das grandes cidades, que causam pânico às pessoas que necessitam sair às vias públicas e provocam a reação de esquadrões da morte responsáveis pelo assassinio constante de miseráveis (Veja, 1991).

Esse desenvolvimento desigual, essa falência da proposta de progresso oferecida nos anos 50 e 60, representa uma insuficiência dos paradigmas em que se baseia. Necessita-se, portanto, de construir um tipo novo de sociedade, para o que é preciso uma diferente abordagem do desenvolvimento. Daí, a importância de se buscar apoio em práticas ecologicamente saudáveis e culturalmente harmoniosas que levem o processo econômico a produzir bem-estar humano verdadeiro. Trata-se de encontrar um paradigma com preocupações éticas profundas e uma visão orgânica e holista da vida, da qual o processo de desenvolvimento é apenas um aspecto — e um aspecto que não pode ser considerado superior nem ir contra os demais aspectos. O que se deve desejar é elevar a condição humana com dignidade e liberdade, abandonando-se a desenfreada perseguição de objetivos de cunho predominante ou exclusivamente materialista. Tal perseguição tem levado ao colapso de processos ecológicos essenciais, ao comprometimento da vida futura no planeta. A tentativa de generalizarem-se os padrões ocidentais de consumo — com sua sede insaciável de recursos naturais — tem causado um aumento da pobreza em muitas partes do mundo (de la Court, 1990) e a insustentabilidade do desenvolvimento. O planeta Terra é visto como uma máquina e um território que provê recursos e deve ser explorado para a maximização de produção visando-se lucros monetários no mercado. Nesse contexto, por exemplo, as florestas tropicais — que constituem sistemas integrados onde as cadeias biológicas se cruzam de todas as maneiras — não passam de fornecedores de madeira. Os povos que as habitam, para quem "a destruição de florestas tropicais equivale a nada mais do que etcno-

cídio" (de la Court, 1990, p. 48), não contam quando se pensa em extrair riqueza desse ambiente.

Faz sentido, pois, a importância que se deve atribuir à maneira de viver de grupos como o dos índios sul-americanos — um modelo alternativo não para ser copiado, evidentemente, o que é impensável hoje em dia, mas para servir de orientação em decisões a serem tomadas no tocante ao desenvolvimento. O primeiro contato desses índios com o Ocidente, na chegada dos portugueses ao Brasil, revelou um contraste extraordinário de formas de ser. Como diz Pero Vaz de Caminha (Cortesão, 1943), que foi quem primeiro os retratou em abril de 1500, os índios "eram nus, sem coisa algumas que lhes cobrissem suas vergonhas". Essa constatação era acompanhada de observações geralmente favoráveis aos indígenas:

"andam muito bem curados e muito limpos";  
"os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode ser mais";  
"todos tão dispostos, tão bem feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem";  
"andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos."

Do mesmo modo, a impressão da terra para Caminha foi positiva:

"os arvoredos são mui muitos e muito grandes;"  
"não duvido que por esse Sertão haja muitas aves;"  
"esse arvoredo... é tanto, tamanho, tão basto e de tantas prumagens, que homem as não pode contar;"  
"De ponta a ponta, é tudo praia-palma, muito chã e muito formosa."

Todavia, Caminha também registrou que os índios eram "gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva", assinalando ao rei de Portugal que o melhor fruto que se poderia retirar da nova terra lhe parecia ser "salvar essa gente" (leia-se: evangelizá-la). Com tal proposta, lançaram-se as bases da ocidentalização forçada dos índios, de seu aprisionamento

como escravos e da aniquilação de sua cultura. O Brasil e todo o continente americano são vítimas dessa visão conquistadora que, com base em uma suposta superioridade da ciência moderna, levou à extinção de práticas de vida que nunca puderam ser conhecidas e avaliadas em sua integridade. Até hoje mantêm-se vivos certos estereótipos sobre os índios, que são considerados preguiçosos e não adaptáveis às regras do trabalho civilizado. Laraia (1990) evidencia algumas dessas concepções equivocadas, as quais têm justificado todo tipo de agressão aos índios e a seu habitat.

É contra essa corrente de agressões que se deve procurar um paradigma de desenvolvimento que seja não apenas verdadeiramente sustentável no sentido ecológico, mas que respeite o homem em todos os seus estágios de ciência e civilização. Um paradigma que signifique a rejeição do materialismo crasso; que se oriente por valores de humanidade, saúde, beleza e permanência; que impeça a degradação do homem e sua conversão em indigente; que promova valores mais comunais; que respeite, não destrua, práticas adaptativas ao meio ambiente como a dos índios sul-americanos; que demonstre um respeito muito profundo por todas as culturas; que não deixe de enxergar a complexidade e os interrelacionamentos de todos os processos sobre a Terra; que considere cooperação mais pacífica (solidariedade) em lugar da competição, mais harmonia entre homens/mulheres e entre homens/mulheres e outras espécies vivas, mais auto-dependência, controle local e mais oportunidade de realização. Em suma, um paradigma que não faça vista grossa da santidade da vida como um princípio ordenador e seja holista, sustentável, orgânico. É a isto que estou chamando aqui de **etno/eco-desenvolvimento** (com toda a noção da limitação das palavras).

Fazenda do Tao, 2 de junho de 1991.

#### REFERÊNCIAS

- AMIN, Samir. 1990. **Maldevelopment; Anatomy of a Global Failure**; traduzido do francês por Michael Wolfers. Londres: Zed Books.
- BURCH, W., and BORMAN, F.H., orgs. 1974. **Growth Limits and the Quality of Life**. San Francisco: Freeman.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1989. "O Saber e a Ética — A Pesquisa Científica como Instrumento de Conhecimento e de Transformação Social", conferência na Fundação Joaquim Nabuco. Recife, 26 de setembro.
- CARVALHO, J. O. 1991. "Uma Nova Dinâmica Econômica para o Nordeste", trabalho apresentado no 1.º Seminário "Nordeste na Conjun-

Na direção de uma noção de etno/ecodesenvolvimento

- tura Nacional". Campina Grande: Mestrado em Economia, Universidade Federal da Paraíba, 6-7 de maio.
- CAVALCANTI, C. 1977. "Na Direção de uma Nova Concepção de Desenvolvimento: O Projeto Piauí". *Ciência e Cultura*, v. 29, n. 8, pp. 861-870.
- COMISSÃO de Ação pela Cidadania. 1989. *Roraima: O Aviso da Morte*. São Paulo, CCPY.
- COMISSÃO Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. 1988. *Nosso Futuro Comum*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas. Originalmente publicado em inglês em 1987. Conhecido como *Relatório Brundtland*.
- CORTESÃO, J. 1943. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal.
- DE LA COURT, T. 1990. *Beyond Brundtland; Green Development in the 1990s*; traduzido do holandês por Ed Bayens e Nigel Harle. Londres: Zed Books.
- EINSTEIN, A. 1973. *Ideas and Opinions*. New York: Dell.
- FUKUOKA, M. 1978. *The One-Straw Revolution. An Introduction to Natural Farming*; traduzido do japonês por Chris Pearce, Tsune Kurosawa, e Larry Korn; organizado por Larry Korn. Emmaus, Califórnia: Rodale Press.
- FURTADO, C. 1974. *O Mito do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. 1980. "The Entropy Law and the Economic Problem". In H. E. Daly, org., *Economics, Ecology, Ethics*. San Francisco: Freeman.
- KOTHARI, R. 1989. "Foreword". In V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books.
- LARAIA, R. 1990. "O Índio na Identidade do Brasileiro", trabalho apresentado na XIV Reunião Anual da ANPOCS. Caxambu. 22-26 de outubro.
- LOVELOCK, J. E. 1989. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- MARCHENA, J. 1987. *José Carlos Mariátegui*. Madrid: Quorum.
- MISHAN, E. J. 1973. *The Costs of Economic Growth*. Harmondsworth: Penguin.
- PÁDUA, J. A. 1987. "Natureza e Projeto Nacional: As Origens da Ecologia Política no Brasil". In J. A. Pádua, org., *Ecologia e Política no Brasil*, pp. 11-62. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo — IUPERJ.
- POSEY, D. A. 1983. "Indigenous Knowledge and Development: An Ideological Bridge to the Future". *Ciência e Cultura*, v. 35, n. 7, pp. 877-894.
- POSEY, D. A. 1987. *Alternatives to Destruction: Science of the Mênbên-gôkre*. Belém: Goeldi Museum.
- POSEY, D. A. 1990. "Introduction to Ethnobiology: Its Implications and Applications". In D. A. Posey et al., orgs., *Ethnobiology: Implications and Applications*. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988). Belém: Goeldi Museum.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1990. "A View from the Headwaters: A Colombian Anthropologist Looks at the Amazon and Beyond". In D. A. Posey et al., orgs., *Ethnobiology: Implications and Applications*. Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Belém, 1988). Belém: Goeldi Museum.
- RIBEIRO, D. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Rio: Civilização Brasileira.
- ROBINSON, J. 1977. "What Are the Questions". *Jornal of Economic Literature*, dez.

Clóvis Cavalcanti

- SACHS, I. 1974. "Ecodesarrollar". *Ceres, Revista FAO sobre el Desarrollo*, nov.-dez.
- SHIVA, V. 1989. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books.
- VEJA. 1991. Ano 24, n. 22, 29 de maio, pp. 34-44.
- WORLD BANK. 1990. *Poverty. World Development Report 1990*. New York: Oxford University Press.
- YANOMAMI: *A Todos os Povos da Terra*. 1990. São Paulo, Brasília: CCPY/Cedi/Cimi/NDI.

1. *Introduction*

2. *Methodology*

3. *Results*

4. *Discussion*

5. *Conclusion*

6. *References*

7. *Appendix*

8. *Index*

9. *Notes*

10. *Footnotes*

11. *Endnotes*

12. *References*

13. *Appendix*

14. *Index*

15. *Notes*

16. *Footnotes*

17. *Endnotes*

18. *References*

19. *Appendix*

20. *Index*

21. *Notes*

22. *Footnotes*

23. *Endnotes*

24. *References*

25. *Appendix*

26. *Index*

27. *Notes*

28. *Footnotes*

29. *Endnotes*

30. *References*

31. *Appendix*

32. *Index*

33. *Notes*

34. *Footnotes*

35. *Endnotes*

36. *References*

37. *Appendix*

38. *Index*

39. *Notes*

40. *Footnotes*

41. *Endnotes*

42. *References*

43. *Appendix*

44. *Index*

45. *Notes*

46. *Footnotes*

47. *Endnotes*

48. *References*

49. *Appendix*

50. *Index*

51. *Notes*

52. *Footnotes*

53. *Endnotes*

54. *References*

55. *Appendix*

56. *Index*

57. *Notes*

58. *Footnotes*

59. *Endnotes*

60. *References*

61. *Appendix*

62. *Index*

63. *Notes*

64. *Footnotes*

65. *Endnotes*

66. *References*

67. *Appendix*

68. *Index*

69. *Notes*

70. *Footnotes*

71. *Endnotes*

72. *References*

73. *Appendix*

74. *Index*

75. *Notes*

76. *Footnotes*

77. *Endnotes*

78. *References*

79. *Appendix*

80. *Index*

81. *Notes*

82. *Footnotes*

83. *Endnotes*

84. *References*

85. *Appendix*

86. *Index*

87. *Notes*

88. *Footnotes*

89. *Endnotes*

90. *References*

91. *Appendix*

92. *Index*

93. *Notes*

94. *Footnotes*

95. *Endnotes*

96. *References*

97. *Appendix*

98. *Index*

99. *Notes*

100. *Footnotes*

101. *Endnotes*

102. *References*

103. *Appendix*

104. *Index*

105. *Notes*

106. *Footnotes*

107. *Endnotes*

108. *References*

109. *Appendix*

110. *Index*

111. *Notes*

112. *Footnotes*

113. *Endnotes*

114. *References*

115. *Appendix*

116. *Index*

117. *Notes*

118. *Footnotes*

119. *Endnotes*

120. *References*

121. *Appendix*

122. *Index*

123. *Notes*

124. *Footnotes*

125. *Endnotes*

126. *References*

127. *Appendix*

128. *Index*

129. *Notes*

130. *Footnotes*

131. *Endnotes*

132. *References*

133. *Appendix*

134. *Index*

135. *Notes*

136. *Footnotes*

137. *Endnotes*

138. *References*

139. *Appendix*

140. *Index*

141. *Notes*

142. *Footnotes*

143. *Endnotes*

144. *References*

145. *Appendix*

146. *Index*

147. *Notes*

148. *Footnotes*

149. *Endnotes*

150. *References*

151. *Appendix*

152. *Index*

153. *Notes*

154. *Footnotes*

155. *Endnotes*

156. *References*

157. *Appendix*

158. *Index*

159. *Notes*

160. *Footnotes*

161. *Endnotes*

162. *References*

163. *Appendix*

164. *Index*

165. *Notes*

166. *Footnotes*

167. *Endnotes*

168. *References*

169. *Appendix*

170. *Index*

171. *Notes*

172. *Footnotes*

173. *Endnotes*

174. *References*

175. *Appendix*

176. *Index*

177. *Notes*

178. *Footnotes*

179. *Endnotes*

180. *References*

181. *Appendix*

182. *Index*

183. *Notes*

184. *Footnotes*

185. *Endnotes*

186. *References*

187. *Appendix*

188. *Index*

189. *Notes*

190. *Footnotes*

191. *Endnotes*

192. *References*

193. *Appendix*

194. *Index*

195. *Notes*

196. *Footnotes*

197. *Endnotes*

198. *References*

199. *Appendix*

200. *Index*

201. *Notes*

202. *Footnotes*

203. *Endnotes*

204. *References*

205. *Appendix*

206. *Index*

207. *Notes*

208. *Footnotes*

209. *Endnotes*

210. *References*

211. *Appendix*

212. *Index*

213. *Notes*

214. *Footnotes*

215. *Endnotes*

216. *References*

217. *Appendix*

218. *Index*

219. *Notes*

220. *Footnotes*

221. *Endnotes*

222. *References*

223. *Appendix*

224. *Index*

225. *Notes*

226. *Footnotes*

227. *Endnotes*

228. *References*

229. *Appendix*

230. *Index*

231. *Notes*

232. *Footnotes*

233. *Endnotes*

234. *References*

235. *Appendix*

236. *Index*

237. *Notes*

238. *Footnotes*

239. *Endnotes*

240. *References*

241. *Appendix*

242. *Index*

243. *Notes*

244. *Footnotes*

245. *Endnotes*

246. *References*

247. *Appendix*

248. *Index*

249. *Notes*

250. *Footnotes*

251. *Endnotes*

252. *References*

253. *Appendix*

254. *Index*

255. *Notes*

256. *Footnotes*

257. *Endnotes*

258. *References*

259. *Appendix*

260. *Index*

261. *Notes*

262. *Footnotes*

263. *Endnotes*

264. *References*

265. *Appendix*

266. *Index*

267. *Notes*

268. *Footnotes*

269. *Endnotes*

270. *References*

271. *Appendix*

272. *Index*

273. *Notes*

274. *Footnotes*

275. *Endnotes*

276. *References*

277. *Appendix*

278. *Index*

279. *Notes*

280. *Footnotes*

281. *Endnotes*

282. *References*

283. *Appendix*

284. *Index*

285. *Notes*

286. *Footnotes*

287. *Endnotes*

288. *References*

289. *Appendix*

290. *Index*

291. *Notes*

292. *Footnotes*

293. *Endnotes*

294. *References*

295. *Appendix*

296. *Index*

297. *Notes*

298. *Footnotes*

299. *Endnotes*

300. *References*