

Daíla

Edna Castro  
Florence Pinton  
(organizadoras)

Editores: Gengis Freire, Ana Rosa Cal Freire,  
Ana Carla Freire e Maria Miranda  
Assistente Editorial: Marcia Maneschy

Composto e impresso na Graficentro, Gráfica e Editora Ltda.  
- Rua Tiradentes, 392 -  
para a Editora Cejup

**Pará**  
- Trav. Rui Barbosa, 726 -  
6605.-260 - Belém - PA  
Fone: (091) 225-0355 / Fax: 241-3184

**São Paulo**  
- Alameda Campinas, 20 -  
01404-000 - São Paulo -  
Fone / Fax: (011) 288-2794 / 284-4263

UFPA/NAEA 1997

Capa: Agência Modelo de Publicidade da UFPA  
Giselle Aragão / Orlando Maneschy  
Foto da Capa: Sinval Garcia  
Revisão: Maria da Graça Leal  
Tradução: Maria da Graça Leal, Carlos Potiara Castro,  
Índio Campos, Pedro Mergulhão, Nathalie Frere  
Editoração: Lilian Leão

Endereço para Correspondência: Universidade Federal do Pará  
- Núcleo de Altos Estudos Amazônicos -  
Campos Universitário do Guamá - Setor Profissional  
Av. Perimetral s/n - Caixa Postal 8602  
Cep: 66.075.900 - Belém-Pará-Brasil  
Fone: (005591) 211-1676 / 211-1231  
Fax: (005591) 211-1677

## FACES DO TRÓPICO ÚMIDO

### Conceitos e questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente

6

## ECOLOGIA E COSMOLOGIA<sup>1</sup>

*Philippe Descola<sup>2</sup>*

A Conferência do Rio de Janeiro sobre o meio ambiente contribuiu para reforçar o sentimento de que existia uma ligação difusa entre as preocupações ecológicas contemporâneas e as interrogações sobre o destino da Amazônia. Para a opinião pública ocidental e para os meios de comunicação de massa, a floresta amazônica e seus habitantes mudaram radicalmente de natureza. O inferno verde da década de 60 tornou-se o pulmão do planeta e sua principal reserva de biodiversidade; quanto às tribos misteriosas e inquietantes, responsabilizadas até pouco tempo pelo desaparecimento de um Fawcett ou de um Maufrais, converteram-se em sociedades de botânicos e farmacologistas atilados. Mais recente avatar da figura filosófica do bom selvagem, a Amazônia encarna, no presente, mais do que qualquer outra região do planeta, esta aguda nostalgia que o mundo industrializado sente de um modo de vida em que o equilíbrio entre o homem e a natureza seria harmoniosamente preservado.

Como todo estereótipo, esta imagem da Amazônia não é de todo privada de fundamentos. É bem verdade que a idéia de que a Amazônia seria a última e a mais vasta região de floresta tropical climática que subsiste na face da Terra é agora amplamente contestada pelos trabalhos de ecologia histórica<sup>3</sup>. A abundância dos solos antropogênicos e sua

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão revista e consideravelmente sintetizada das Conferências Loubat, dadas no Collège de France, nos dias 4 e 11 de abril de 1996, a convite da Assembléia de Professores, por iniciativa do Professor Nathan Watchel. A todos, meus agradecimentos. Tradução de Maria da Graça Leal.

<sup>2</sup> Antropólogo, professor na École des Hautes Études en Sciences Sociales/EHÉSS e diretor de pesquisas no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, W. Balée, 1993, "Indigenous Transformations of Amazonian Forests: an Example from Maranhão, Brazil". *L'Homme*, 126-128: pp. 231-254.

associação com florestas de palmeiras ou de árvores frutíferas silvestres sugerem que a distribuição dos tipos de floresta e de vegetação na região resulta, em parte, de vários milênios de ocupação por populações cuja presença recorrente nos mesmos sítios transformou profundamente a paisagem vegetal. As próprias concentrações artificiais de certos recursos vegetais teriam influenciado na distribuição e na demografia das espécies animais que deles se alimentavam, de tal modo que a natureza amazônica é, na verdade, muito pouco natural, podendo ser considerada, ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora. Embora sejam invisíveis para um observador inexperiente, as conseqüências desta antropização estão longe de ser irrelevantes, sobretudo no que diz respeito à taxa de biodiversidade, mais elevada nas porções de floresta antropogênicas do que nas porções de floresta não modificadas pelo homem<sup>4</sup>.

Feita esta ressalva, é perfeitamente exato que as populações indígenas da Amazônia e das Guianas souberam aplicar estratégias de uso dos recursos que, mesmo transformando de maneira durável seu meio ambiente natural, não alteravam os princípios de funcionamento, nem colocavam em risco as condições de reprodução deste meio ambiente. Os estudos de ecologia e de etnoecologia, que têm sido realizados há aproximadamente trinta anos, mostraram, ao mesmo tempo, a fragilidade dos diversos ecossistemas amazônicos e a diversidade e a extensão dos saberes e das técnicas desenvolvidas pelos ameríndios para tirar proveito de seu meio ambiente e adaptá-lo a suas necessidades<sup>5</sup>. Sustentou-se

<sup>4</sup> W. Balée, *op. cit.* pp. 238-245.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, W. Balée, 1994. *Footprints of the Forest: Ka'apor Ethnobotany*. New York, Columbia University Press; P. Descola, 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme; M. C. van der Hammen, 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá, TROPENBOS.

também que, além dos conhecimentos técnicos, botânicos, agrônômicos ou etológicos empregados pelos índios em suas atividades de subsistência, era o conjunto de suas crenças religiosas e de sua mitologia que devia ser considerado uma espécie de saber ecológico transposto, como um modelo metafórico do funcionamento de seu ecossistema e dos equilíbrios a serem respeitados para que este se mantenha em um estado de homeostasia. Nesta perspectiva, as cosmologias amazônicas constituiriam transposições simbólicas das propriedades objetivas de um meio ambiente bem específico; elas seriam, pelo menos em sua arquitetura interna, o reflexo e o produto da adaptação bem sucedida a um meio ecológico de grande complexidade.

A idéia, à primeira vista, é sedutora. Com efeito, diferentemente do dualismo mais ou menos irredutível que, em nossa visão moderna do mundo, rege a distribuição dos humanos e dos não-humanos em dois campos ontologicamente distintos, as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza. Os Achuar da Amazônia equatorial, por exemplo, dizem que a maior parte das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) semelhante à dos humanos, uma faculdade que os coloca entre as 'pessoas' (*agents*), na medida em que lhes garante a consciência reflexiva e a intencionalidade, torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com outros membros de outras espécies, entre as quais os homens. Esta comunicação extralingüística torna-se possível graças à aptidão que o *wakan* possuiria de transmitir, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário, modificando assim, às vezes inconscientemente, seu estado de espírito e seu comportamento. Os humanos dispõem para isso de uma vasta gama de palavras mágicas, os *anent*, graças às quais podem agir à distância sobre seus congêneres, mas

também sobre as plantas e os animais, bem como sobre os espíritos e sobre certos artefatos.

No espírito dos Achuar, a habilidade técnica é indissociável da capacidade de criar um meio intersubjetivo, em que se desenvolvem relações reguladas de pessoa a pessoa: entre o caçador, os animais e os espíritos donos da caça, e entre as mulheres, as plantas do jardim e a personagem mítica que gerou as espécies cultivadas e que ainda hoje assegura-lhes a vitalidade. Longe de se reduzirem a lugares prosaicos provedores de alimentos, a floresta e as áreas destinadas ao cultivo constituem o palco de uma sociabilidade sutil em que, dia após dia, seduzem-se seres que somente a diversidade das aparências e a falta de linguagem distinguem na verdade dos humanos. As formas desta sociabilidade diferem, entretanto, quando se lida com plantas ou com animais. Donas dos jardins as quais dedicam grande parte de seu tempo, as mulheres dirigem-se às plantas cultivadas como a crianças que devem ser conduzidas com mão firme rumo à maturidade. Esta relação maternal inspira-se explicitamente na tutela exercida por Nunkui, o espírito dos jardins, sobre as plantas que ela outrora criou. Os homens, em contrapartida, consideram a caça um cunhado, relação instável e difícil, que exige respeito mútuo e circunspeção. Os parentes por afinidade formam, com efeito, a base das alianças políticas, mas também são os adversários mais imediatos nas guerras de *vendetta*. A oposição entre consangüíneos e afins, as duas categorias mutuamente exclusivas que regem a classificação social dos Achuar e orientam suas relações com o outro, encontra-se, assim, nos comportamentos prescritos para o trato com os não-humanos. Parentes pelo sangue para as mulheres, parentes por afinidade para os homens, os seres da natureza tornam-se plenamente parceiros sociais.

Mas pode-se realmente falar aqui de seres da natureza senão por comodidade de linguagem? Há um lugar para a natureza em uma

cosmologia que confere aos animais e às plantas a maioria dos atributos da humanidade? Pode-se mesmo falar de espaço selvagem em relação a esta floresta, apenas tocada pelos Achuar e por eles descrita como um imenso jardim cultivado com cuidado por um espírito? O que aqui chamamos de natureza não é um objeto que deve ser socializado, mas o sujeito de uma relação social. Prolongamento do mundo da casa, ela é verdadeiramente doméstica até em seus redutos mais inacessíveis.

Isto significa que os Achuar não reconheceriam nenhuma entidade natural no meio que ocupam? Não exatamente. O grande *continuum* social, misturando humanos e não-humanos, não é inteiramente inclusivo, e alguns elementos do meio ambiente não se comunicam com ninguém, por não terem uma alma própria. Assim, os insetos e os peixes, as ervas, os musgos e os fetos, os seixos rolados e os rios, em sua maioria, permanecem fora tanto da esfera social quanto do jogo de intersubjetividade; em sua existência maquinal e genérica, eles corresponderiam talvez ao que nós denominamos 'natureza'. É legítimo, assim, continuar a empregar esta noção a fim de designar um segmento do mundo que, para os Achuar, é incomparavelmente mais restrito do que aquilo que entendemos pela mesma designação? No pensamento moderno, além disso, a natureza só tem sentido por oposição às obras humanas, qualquer que seja o termo por nós escolhido para denominá-las: cultura, sociedade ou história, na linguagem da filosofia e das ciências sociais; ou espaço antropizado, mediação técnica ou ecúmeno, em uma terminologia mais especializada. Uma cosmologia em que a maior parte das plantas e dos animais está incluída em uma comunidade de pessoas, que partilham, total ou parcialmente, faculdades, comportamentos e códigos morais, ordinariamente atribuídos aos homens, não corresponde, de maneira alguma, aos critérios de uma tal oposição.

Os Achuar não constituem, de forma alguma, um caso excepcional no mundo amazônico. A alguns quilômetros mais ao norte, por exemplo,

na floresta da Colômbia oriental, os índios Makuna apresentam uma versão ainda mais radical de uma teoria do mundo decididamente não dualista<sup>6</sup>. Como os Achuar, os Makuna categorizam os humanos, as plantas e os animais como 'pessoas' (*masa*), cujos principais atributos – a mortalidade, a vida social e cerimonial, a intencionalidade, o conhecimento – são absolutamente idênticos. As distinções internas desta comunidade do vivente baseiam-se em características particulares, que a origem mítica, os regimes alimentares e os modos de reprodução conferem a cada classe de ser, e não na maior ou menor proximidade destas classes com o paradigma de realização que os Makuna poderiam oferecer. A interação entre os animais e os humanos é igualmente concebida sob a forma de uma relação de afinidade, embora ligeiramente diferente do modelo achuar, posto que o caçador trata sua caça como um cônjuge potencial e não como um cunhado. As categorizações ontológicas são, entretanto, ainda muito mais plásticas do que entre os Achuar, em razão da faculdade de metamorfose atribuída a todos: os humanos podem tornar-se animais, os animais podem converter-se em humanos e o animal de uma espécie pode transformar-se em um animal de outra espécie. A influência taxionômica sobre o real é, pois, sempre relativa e contextual, a troca permanente das aparências não permitindo atribuir identidades estáveis aos componentes vivos do meio ambiente.

A sociabilidade atribuída aos não-humanos pelos Makuna também é mais rica e complexa do que a que os Achuar lhes atribuem. Assim como os índios, os animais vivem em comunidades, em casas que a tradição situa no coração\* de certas corredeiras ou no interior de colinas precisamente localizadas; eles cultivam jardins de mandioca, deslocam-se em canoa e praticam, sob a direção de seus chefes, rituais tão elaborados

<sup>6</sup> Kaj Arhem, 1996. "The Cosmic Food Web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", in P. Descola & G. Pálsson (eds.), *Nature and Society: anthropological perspectives*. Londres, Routledge.

quanto os dos Makuna. A forma visível dos animais nada mais é, com efeito, do que um disfarce. Quando retornam às suas casas, é para se despojar de sua aparência, revestir-se com adornos de plumas e ornamentos cerimoniais e voltar a ser, de maneira ostensiva, as 'pessoas' que não tinham deixado de ser quando flutuavam nos rios ou revolviavam a floresta.

Cosmologias análogas foram descritas em grande número para as regiões florestais das terras baixas da América do Sul. Apesar das diferenças que manifestam em sua organização interna, todas estas cosmologias têm como característica comum o fato de não fazerem distinções ontológicas absolutas entre os humanos, de um lado, e um grande número de espécies animais e vegetais, de outro. As entidades que povoam o mundo, em sua maior parte, são ligadas umas às outras em um vasto *continuum* animado por princípios unitários e governado por um idêntico regime de sociabilidade. Além disso, as características atribuídas a estas entidades dependem menos de uma definição prévia de sua essência do que de posições relativas que ocupam umas em relação às outras, em função das exigências de seu metabolismo e, sobretudo, de seu regime alimentar. A identidade dos humanos, vivos e mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações ou a metamorfoses de acordo com o ponto de vista adotado, posto que cada espécie deve perceber as outras espécies de acordo com seus critérios e necessidades próprias. Este hiper-relativismo perceptivo dá às cosmologias amazônicas um caráter decididamente antropocêntrico, na medida em que a visão da humanidade sobre o mundo não é a de uma espécie dominante, que subordina todas as outras à sua própria reprodução, mas antes a que poderia ser própria de uma espécie de ecossistema transcendental, que teria consciência da totalidade das interações em seu interior.

Voltamos assim à questão inicial: esta concepção sistêmica da biosfera, que muitos povos da Amazônia parecem adotar, seria uma consequência das propriedades do meio ambiente deles? Os ecólogos definem, com efeito, a floresta tropical como um ecossistema 'generalizado', que se caracterizaria por uma enorme diversidade de espécies animais e vegetais, combinada com um fraco efetivo e uma grande dispersão dos indivíduos de cada espécie. Imersos em uma monstruosa pluralidade de formas de vida raramente reunidas em conjuntos homogêneos, os índios da Amazônia teriam talvez sido incapazes de apreender como um todo o conglomerado heteróclito que instigava permanentemente suas faculdades sensíveis. Cedendo por necessidade à miragem do diverso, eles não teriam, em suma, sabido dissociar-se de seu meio ambiente, por não discernir a unidade profunda da natureza atrás da multiplicidade de suas manifestações singulares.

É a uma interpretação deste tipo que poderia levar a observação feita por Claude Lévi-Strauss<sup>7</sup> ao sugerir que a floresta tropical é talvez o único meio ambiente que oferece um suporte à noção de 'mono-individualidade', isto é, à atribuição de características idiossincrásicas a cada indivíduo de uma espécie. Em um meio tão diversificado, talvez fosse inevitável que relações entre indivíduos, aparentemente tão diferentes, superassem, em importância, a construção de macro-categorias estáveis e mutuamente exclusivas. É a uma interpretação deste tipo que poderia igualmente conduzir a tese de G. Reichel-Dolmatoff, segundo a qual a cosmologia dos Desana da Amazônia colombiana constituiria uma espécie de modelo descritivo dos processos de adaptação ecológica, formulado em termos comparáveis aos da análise sistêmica moderna<sup>8</sup>. Segundo Reichel-Dolmatoff, os Desana concebem o mundo à maneira de um sistema

<sup>7</sup> *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, p. 284.

<sup>8</sup> Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1976. "Cosmology as ecological analysis: a view from the forest", *Man* 11: 307-318.

homeostático, no qual a quantidade de energia gasta, o *output*, está diretamente ligada à quantidade de energia recebida, o *input*. A energia para a alimentação do sistema provém de duas fontes principais: em primeiro lugar, da energia sexual dos indivíduos, reprimida regularmente por proibições *ad hoc*, a qual retorna diretamente ao capital energético global que irriga todos os componentes bióticos do sistema; em segundo lugar, do estado de saúde e do bem-estar, que resulta de um consumo alimentar rigorosamente controlado e que fornece energia para alimentar os componentes abióticos do sistema, permitindo, por exemplo, o movimento dos corpos celestes. Cada indivíduo teria assim consciência de ser apenas um elemento de uma rede complexa de interações, desenvolvidas não somente na esfera social, mas também na totalidade de um universo que tende à estabilidade, isto é, cujos recursos e limites são finitos. Isto dá a cada um responsabilidades de ordem ética, sobretudo a responsabilidade de não perturbar o equilíbrio geral deste sistema frágil e de jamais utilizar energia sem restituí-la o mais rapidamente possível através de diversos tipos de operações rituais.

É o xamã, todavia, que desempenha o papel principal nesta busca de uma homeostasia perfeita. Em primeiro lugar, ele intervém constantemente nas atividades de subsistência, a fim de garantir que estas não ponham em risco a reprodução dos não-humanos. Assim, o xamã controlará pessoalmente a quantidade e o grau de concentração de veneno vegetal preparado para uma pesca em um segmento de rio ou ainda controlará o número de indivíduos que podem ser mortos quando um grupo de pecaris é localizado. Mais ainda, os rituais que acompanham as atividades de subsistência seriam ocasiões oferecidas ao xamã para "fazer o levantamento dos estoques, avaliar custos e benefícios e proceder a uma redistribuição dos recursos" (p. 316); nestas circunstâncias, "o balanço contábil do xamã apresenta o conjunto das entradas e saídas de energia no interior do sistema" (*ibid.*).

Pode-se questionar a validade desta transposição, que faria do xamã o gestor judicioso de um ecossistema e, do sistema de crenças religiosas e dos rituais, uma espécie de tratado de ecologia prática. Com efeito, se a aplicação consciente pelo xamã de uma espécie de cálculo de otimização dos recursos raros corresponde, de fato, a certos modelos neo-darwinianos empregados em ecologia humana, parece difícil conciliá-la com o caráter muito metafórico dos esquemas intelectuais que, nesta região do mundo, servem para mediar as relações entre humanos e não-humanos. Não há dúvida de que os índios da Amazônia têm um extraordinário conhecimento empírico das inter-relações complexas entre organismos em seu meio ambiente e de que eles aplicam este conhecimento em suas estratégias de subsistência. Não há dúvida tampouco de que eles utilizam estes diferentes tipos de inter-relações – de simbiose, de competição, de parasitismo ou de comensalismo – como esquemas analógicos, a fim de qualificar e descrever relações sociais<sup>9</sup>, assim como se servem das relações sociais, sobretudo as de parentesco, a fim de definir metaforicamente toda uma gama de inter-relações entre organismos não humanos<sup>10</sup>. Parece, em contrapartida, improvável que o conjunto destas características possa decorrer da adaptação a um ecossistema particular que, por suas propriedades intrínsecas, teria, de certa forma, fornecido às sociedades ameríndias o modelo analógico que lhes permitiria pensar a organização do mundo.

A existência de cosmologias muito semelhantes, elaboradas por povos que vivem em um meio completamente diferente, é o principal argumento contrário a uma tal interpretação. É o caso, por exemplo, dos

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, L. E. Belaunde, 1994. "Parrots and oropendolas: the aesthetics of gender relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon", *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 80: 95-111

<sup>10</sup> Ver B. e J.-P. Chaumeil, 1992. "L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne)", *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2): 25-37.

índios da região subártica do Canadá que, contrariamente aos índios da floresta tropical sul-americana, exploram um meio ambiente extraordinariamente uniforme. As características da floresta boreal são exatamente inversas das características da floresta amazônica: um pequeno número de espécies coexiste neste ecossistema 'especializado', cada uma representada por um grande número de indivíduos. No entanto, apesar da homogeneidade evidente de seu meio ecológico, os povos subárticos não consideram seu meio ambiente um domínio de realidade autônomo que deveria opor-se às certezas da vida social.

É sobretudo em suas concepções do mundo animal que os índios da floresta boreal canadense apresentam uma maior convergência<sup>11</sup>. Apesar da diferença das línguas e das filiações étnicas, o mesmo complexo de crenças e de ritos rege, em todo lugar, a relação do caçador com a caça. Tal qual na Amazônia, os animais, em sua maioria, são concebidos como pessoas dotadas de uma alma, o que lhes confere atributos exatamente idênticos aos dos humanos, como a consciência reflexiva, a intencionalidade, a vida afetiva ou o cumprimento de preceitos éticos. Os grupos Cree são particularmente explícitos nesta área. Segundo eles, a sociabilidade dos animais é semelhante à dos homens e alimenta-se nas mesmas fontes: a solidariedade, a amizade e a deferência para com os antigos, no caso, os espíritos invisíveis que presidem as migrações da caça, gerem sua dispersão territorial e são responsáveis por sua regeneração. Se os animais diferem dos homens, é, pois, unicamente pela aparência, uma simples ilusão dos sentidos, posto que os invólucros

<sup>11</sup> R. Brightman, 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley, University of California Press; E. Desveaux, 1995. "Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature?", *Anthropos* 90: 435-444; F. J. Speck, 1935. *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press; A. Tanner, 1979. *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. St. John, Memorial University of Newfoundland.

corporais distintivos que eles ostentam habitualmente não passam de disfarces destinados a enganar os índios. Quando os animais visitam, em sonho, os índios, revelam-se como são na realidade, isto é, sob sua forma humana, assim como falam em línguas indígenas quando o espírito deles exprime-se publicamente durante o ritual da chamada 'tenda que treme'. Quanto aos mitos muito comuns, que encenam a união entre um animal e um homem ou uma mulher, só fazem confirmar a identidade de natureza de uns e de outros: uma tal conjunção seria impossível, dizem, se um terno sentimento não tivesse aberto os olhos do parceiro humano, permitindo-lhe ver, sob ouropéis animais, a verdadeira figura de um cônjuge desejável.

Seria errôneo ver nesta humanização dos animais um simples jogo do espírito, uma maneira de linguagem metafórica, cuja pertinência restringir-se-ia às circunstâncias próprias da realização dos ritos ou da narração dos mitos. Mesmo quando falam em termos bem prosaicos do cerco aos animais, do abate e do consumo da caça, os índios expressam, sem ambigüidade, a idéia de que a caça é uma interação social com entidades perfeitamente conscientes das convenções que a regem. Aqui, como na maioria das sociedades de caçadores, é dando provas de respeito aos animais que se obtém a certeza de sua convivência: é preciso, então, evitar o desperdício, matar de maneira limpa e sem sofrimentos inúteis, tratar com dignidade os ossos e os despojos, não ceder às fanfarrices, nem mesmo evocar, de modo claro demais, a sorte reservada às presas. Além destas marcas de consideração, entretanto, as relações com os animais podem expressar-se em registros mais específicos: a sedução, por exemplo, que representa a caça à imagem de uma amante, ou ainda a coerção mágica, que aniquila a vontade de uma presa, obrigando-a a se aproximar do caçador. Mas a mais comum destas relações, a que também melhor evidencia a paridade entre os homens e os animais, é o laço de amizade que um caçador mantém, ao longo do tempo, com um membro singular de uma espécie. O amigo das matas é concebido à maneira de um

animal de estimação e vai servir de intermediário junto a seus congêneres, para que eles se exponham, sem se queixar, ao alcance do tiro; pequena traição, sem dúvida, mas sem consequência para os seus, pois a vítima do caçador reencarna logo após em um animal da mesma espécie, se seus restos receberem o tratamento ritual prescrito.

Exatamente como os povos da Amazônia, os povos subárticos concebem seu meio ambiente à maneira de uma densa rede de inter-relações, regida por princípios que não discriminam os humanos e os não-humanos. Exatamente como os povos da Amazônia, igualmente, eles combinam, na caracterização desses princípios, modelos de comportamento, que teríamos tendência a reservar somente à esfera social, com modelos de comportamento emprestados à etologia de certas espécies animais. É bem verdade que, em razão do caráter objetivo de seu ecossistema, e, sobretudo, do pequeno número das espécies vivas, a rede de inter-relações, representada em sua cosmologia, não é tão rica e complexa quanto a dos povos da floresta tropical; mas as estruturas de uma e de outra rede são exatamente análogas, o que exclui a possibilidade de a segunda ser o produto de uma adaptação a um meio ambiente mais diversificado. Longe de serem específicas, as cosmologias amazônicas estão assim ligadas a uma família mais ampla de concepções do mundo, que não fazem distinções nítidas entre a natureza e a sociedade e que fazem prevalecer, como princípio organizador, a circulação dos fluxos, das identidades e das substâncias entre entidades, cujas características dependem menos de uma essência abstrata do que das posições relativas por elas ocupadas umas em relação às outras.

Um termo vem naturalmente ao espírito quando se busca qualificar tais sistemas, um termo sobre o qual a antropologia contemporânea lançou um véu pudico, talvez por ele lembrar, de maneira demasiado crua, os debates antigos da disciplina sobre a questão da origem das religiões e sobre as diferenças supostas entre o pensamento primitivo e o pensamento



científico. Este termo é o animismo. Entre outras coisas, o animismo é a crença de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de troca de serviços. Ora, sobre o animismo assim compreendido, a antropologia contemporânea manteve-se muito discreta, provavelmente em razão da grande mudança de perspectiva operada por Claude Lévi-Strauss na análise do totemismo<sup>12</sup>. Recusando as explicações psicologizantes, evolucionistas ou utilitaristas que se obstinavam em elucidar a ligação mística e participativa que se acreditava existir entre um grupo de filiação e o objeto natural que lhe servia de epônimo, Lévi-Strauss mostrou que o pretense totemismo nada mais era do que uma lógica classificatória que utilizava as descontinuidades empiricamente observáveis entre as espécies naturais, a fim de organizar conceptualmente uma ordem segmentar, delimitando unidades sociais. Plantas e animais oferecem um ponto de apoio ao pensamento classificatório, constituem os estímulos naturais da imaginação taxionômica e, em razão das qualidades sensíveis contrastadas, exibidas espontaneamente por sua descontinuidade morfológica e etológica, tornam-se signos, particularmente aptos a expressar metaforicamente as diferenças internas necessárias à perpetuação da organização do clã. Esta interpretação altera a explicação sociocêntrica outrora proposta por Durkheim e Mauss, em seu famoso ensaio sobre as classificações primitivas: não é a organização do clã que fornece o modelo da classificação dos objetos naturais, mas, ao contrário, são os espaços diferenciais perceptíveis entre os objetos naturais que vão

<sup>12</sup> Ver *La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962 e sobretudo *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

servir de método de pensamento para conceber as diferenças entre os clãs<sup>13</sup>.

Por resolver de maneira magistral a questão do totemismo, a demonstração de Lévi-Strauss contribuiu para fazer esquecer que a objetivação dos não-humanos pelos humanos podia ser concebida de maneira outra que sob a espécie de um dispositivo classificatório. Ora, o animismo é igualmente uma forma de objetivação social das entidades que chamamos naturais, na medida em que confere a estas entidades não somente disposições antropocêntricas – isto é, uma qualidade de pessoa, muitas vezes dotada de fala, que possui afetos humanos – mas também atributos sociais: a hierarquia das posições, dos comportamentos baseados no parentesco, o respeito por certas normas de conduta e a obediência a códigos éticos. Estes atributos sociais fazem parte do repertório de cada cultura, que vai assim caracterizar suas relações com este ou aquele segmento de seu meio ambiente em função dos modos de sociabilidade localmente dominantes: os diferentes graus de parentesco consanguíneo, o parentesco por afinidade, a autoridade do chefe sobre um grupo local ou de um filho mais velho sobre os mais novos, a amizade ritual, a hostilidade codificada, etc. Neste sentido, o animismo pode ser visto não como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas como um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não-humanos. Os sistemas animicos constituem, portanto, um simétrico inverso das classificações totêmicas, compreendidas no sentido de Lévi-Strauss, na medida em que não utilizam as relações diferenciais entre espécies naturais para ordenar conceptualmente a sociedade, mas se servem, ao contrário, das categorias elementares que estruturam a vida social para ordenar conceptualmente a relação dos homens com as espécies animais e, por derivação, as relações entre as próprias espécies

<sup>13</sup> E. Durkheim e M. Mauss, 1903. "De quelques formes primitives de classification.

naturais. Nos sistemas totêmicos, as plantas e os animais funcionam como operadores privilegiados do pensamento taxionômico; nos sistemas anímicos, plantas e animais aparecem propriamente como pessoas, são singularidades irreduzíveis, e não classes. Nos sistemas totêmicos, em suma, os não-humanos são tratados como signos; nos sistemas anímicos, são tratados como o termo de uma relação.

Assim compreendidos, o animismo e o totemismo constituem o que chamarei de **modos de identificação**, isto é, maneiras de definir as fronteiras de si e de outrem, como elas se expressam na conceptualização e no tratamento dos humanos e não-humanos. Apreendê-las como manifestações legítimas da ambição de dar um sentido ao mundo causa dificuldades de toda ordem, sobretudo em razão dos pressupostos que decorrem de nosso próprio modo de identificação, a saber, o naturalismo. O naturalismo é simplesmente a crença de que a natureza existe, ou seja, que certas entidades devem sua existência e seu desenvolvimento a um princípio alheio ao acaso, bem como aos efeitos da vontade humana. Típico das cosmologias ocidentais desde Platão e Aristóteles, o naturalismo produz um campo ontológico específico, um lugar de ordem e de necessidade em que nada advém sem uma causa, quer esta causa seja fruto de uma instância transcendente, quer ela seja imanente à textura do mundo. Na medida em que o naturalismo é o princípio diretor de nossa própria cosmologia e que ele impregna nosso senso comum, assim como nossa prática científica, tornou-se para nós um pressuposto, de certa forma 'natural', que estrutura nossa epistemologia e, em particular, nossa percepção dos outros modos de identificação. Considerados em uma perspectiva naturalista, o totemismo ou o animismo apresentam-se, assim, como representações intelectualmente interessantes, mas fundamentalmente falsas, como simples manipulações simbólicas deste

Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année Sociologique* 6: 1-72.

campo específico de fenômenos que chamamos de 'natureza'. Ao tentar abstrair este pressuposto, entretanto, somos forçados a constatar que a existência da natureza como um domínio autônomo é um dado bruto da experiência, da mesma forma que os animais que falam ou laços de filiação entre os homens e as araras. Ou ainda, as justificações objetivas que permitem afirmar que os humanos formam uma comunidade de organismos inteiramente distinta dos outros componentes bióticos e abióticos do meio ambiente, como nós mesmos pensamos, são tão pertinentes quanto as que consideram que os humanos, as plantas e os animais formam uma comunidade hierarquizada de pessoas inteiramente distinta dos minerais, como têm tendência a pensar inúmeras sociedades espalhadas pelo mundo. Enquanto nós usamos como critérios decisivos da humanidade o fato de se ter linguagem articulada e se andar sobre dois pés, outras culturas preferem optar por categorias mais envolventes, baseadas na animação, na locomoção autônoma ou na presença de traços mais particulares, como a dentição ou a reprodução sexuada.

A idéia de que a natureza é uma construção social em perpétuo vir-a-ser lança, entretanto, um desafio formidável à antropologia: devemos restringir nossas ambições à descrição, da maneira mais fiel possível, das concepções específicas do meio ambiente, construídas por sociedades diferentes em épocas diferentes, ou devemos buscar princípios de ordens que nos permitiriam comparar a diversidade empírica, aparentemente infinita, dos complexos de natureza-cultura? Faço reservas à adoção de uma posição relativista na matéria porque, entre outras razões, uma tal perspectiva pressupõe o que convém estabelecer. O relativismo, com efeito, tem como corolário implícito a crença em uma natureza universal que possuiria, em todo lugar, as propriedades e as fronteiras que nossa própria cultura lhe atribui e na qual se manifestaria uma proliferação de sistemas do mundo particulares, cada um definido por uma reunião arbitrária de símbolos com a função de codificar este substrato natural

considerado comum a todos. Em uma tal perspectiva, não somente a própria causa das diferenças nas conceptualizações do meio ambiente permanece não explicada, posto que é remetida aos caprichos de uma função simbólica ainda bem misteriosa, mas ainda, e apesar de todas as proclamações relativistas, torna-se impossível escapar ao etnocentrismo, isto é, ao privilégio dado unicamente à cultura, cuja definição de natureza serve de modelo implícito para medir todas as outras.

Suponhamos, então, que existam estruturas muito gerais que organizam a maneira pela qual as pessoas constroem representações de seu meio ambiente físico e social. Onde se deve começar a procurar para encontrar traços de sua existência e de seu *modus operandi*? O ponto de partida que me pareceu mais simples é o seguinte: um traço característico de todas as conceptualizações do meio ambiente é que elas se baseiam em um referencial antropocêntrico. Esta propriedade gera ou modelos nos quais as categorias e as relações sociais servem de gabarito mental para ordenar o cosmos, ou modelos nos quais as discontinuidades entre não-humanos só se tornam plenamente significativas como significante do social, ou, enfim, modelos como o nosso, em que a natureza é definida negativamente, como o segmento ordenado da realidade que se desenvolve independentemente da ação humana. Em todos os casos, ou seja, quer ela opere por inclusão, quer opere por exclusão, a objetivação social dos não-humanos não pode ser dissociada da objetivação dos humanos. Ambos os processos apoiam-se na configuração das idéias e das práticas que, no interior de cada sociedade, define as concepções de si e de outrem; ambos os processos implicam que fronteiras sejam traçadas, que identidades sejam atribuídas e que mediações culturais sejam elaboradas. Foi o que denominei modos de identificação.

Mas um passo suplementar deve ser dado, se quisermos pôr fim ao dualismo, e ao debate estéril entre universalismo e relativismo, que nada mais é do que uma relíquia da dicotomia natureza/cultura e a transcrição

desta em programas antitéticos. Ultrapassar o dualismo, rumo a uma antropologia plenamente monista, implica deixar de tratar a sociedade e a cultura, assim como as faculdades humanas e a natureza física, como substâncias autônomas e instâncias causais, precaução que permitiria assim abrir o caminho para uma verdadeira compreensão ecológica da constituição das entidades individuais e coletivas. É neste sentido original de uma ciência das relações, cuja fecundidade já foi mostrada por Gregory Bateson ou Claude Lévi-Strauss, que a ecologia pode inspirar as ciências sociais e humanas, e não sob a espécie do determinismo geográfico simplista, que se apropriou indevidamente do termo. Existindo por si próprias ou definidas do exterior, produzidas pelo homem ou somente por ele percebidas, materiais ou imateriais, as entidades que constituem nosso universo só possuem um sentido e uma identidade através das relações que instituem enquanto tais. Embora as relações precedam os objetos que conectam, elas atualizam-se no próprio processo pelo qual produzem seus termos. Uma antropologia não dualista deveria fixar-se como campo de estudo este processo de atualização, as circunstâncias e os contextos que o tornam possível, os elementos cada vez diferentes que ele objetiva.