

“MITOS” OCIDENTAIS E COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS: SOBRE A RELAÇÃO HOMEM / NATUREZA¹

Homero Moro Martins²

Assim como quaisquer sociedades “primitivas”, as sociedades ocidentais também criam seus “mitos” a respeito da relação do homem com o seu meio ambiente. Historicamente, nossa cultura é marcada por um passado de relações extremamente depredatórias com os mundos animal e vegetal. “Na Inglaterra dos períodos Tudor e Stuart, a visão tradicional era que o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deviam se subordinar a seus desejos e necessidades” (THOMAS, 1989, p. 21). Esse sistema de pensamento que tem sua origem na Bíblia e no cristianismo foi perpetuado durante toda a Idade Média e Moderna na Europa. Uma filosofia tão antropocêntrica, que por séculos viu a natureza como serviçal do homem, levou não só ao cometimento de incontáveis atrocidades contra o meio natural, mas também à idéia de que o homem pertencia a um gênero diferenciado, superior e distinto dos outros animais.

Mas não se pode atribuir apenas ao cristianismo toda a culpa dessa relação exploratória. O antropocentrismo destrutivo não é uma exclusividade da sociedade ocidental, visto a ocorrência de diversas catástrofes ambientais dadas em locais e culturas que não estiveram colocadas sob influência cristã. De qualquer modo, foi na interpretação de que os animais não têm sensações e portanto, não sofrem, que a ideologia cristã se livrou da culpa pela exploração sofrida pelo mundo animal durante centenas de anos.

Na Idade Moderna, começa uma inversão decisiva na maneira pela qual seriam pensadas as relações entre o homem e o meio ambiente na Europa. O desenvolvimento de estudos de maior caráter científico passou a dividir espaço com a irredutível ideologia antropocêntrica, segundo a qual o símbolo da “civilização” estaria dado pelo domínio da natureza e sua total exploração pelo homem. Um gradual movimento de mudança se processou.

“O que é importante reter quanto aos primeiros naturalistas modernos é o fato de terem desenvolvido uma nova maneira de olhar para as coisas, um sistema novo de classificação segundo traços mais imparciais, mais objetivos e menos antropocêntricos que o do passado. Por sua vez, essa nova forma de olhar a natureza teve acentuado impacto sobre a percepção

¹ Esse texto origina-se de um trabalho final para a disciplina de Antropologia e Meio Ambiente do curso de Ciências Sociais da UFPR, e foi apenas ligeiramente alterado para essa publicação. Meus agradecimentos às colaborações dos colegas Leonardo Schiocchet, Maria Isabel Malinowski e Priscila Ludovico pelas discussões travadas durante o curso e aos professores Marcos Lanna e Edilene C. Lima pela leitura e comentários ao texto.

² Graduação Ciências Sociais – UFPR.

dos indivíduos comuns e não-cientistas, terminando por destruir muitos pressupostos populares” (idem, p. 63)

Inseridos em novos padrões de comparação, mais científicos, homens e animais, Homem e Natureza foram objeto de reflexão de diversos pensadores desde a Idade Moderna. O resultado foi uma inversão quase completa do quadro que se tinha na Idade Média: ainda que persistam de forma bastante geral – e em ritmo alucinante – as práticas depredatórias do meio ambiente no mundo contemporâneo, radicalizou-se a representação ocidental sobre esse meio. O que antes era prova de civilização tornou-se hoje objeto de condenação.

“A violência exercida contra os animais suscita uma reprovação crescente nas opiniões públicas ocidentais uma reprovação que, freqüentemente, se torna ainda mais vivaz à medida que diminui a familiaridade com as vítimas.(...) As atitudes de simpatia para com os animais também variam, é claro, segundo as tradições culturais nacionais. O horror legítimo ao sofrimento desnecessário, e mesmo a consciência de uma responsabilidade moral da espécie humana em assegurar o bem-estar dos seres com os quais ela partilha o planeta, são as principais motivações da sensibilidade ecológica nos países latinos. Em contrapartida, nos países do norte da Europa e nos Estados Unidos parecem ganhar terreno as teses mais radicais da *deep ecology*, que considera todos os componentes do meio natural como sujeitos de direitos homólogos aos humanos”. (DESCOLA, 1998, p. 23)

Mesmo com as ressalvas colocadas pelo próprio autor quanto a essa interpretação – e que veremos adiante –, percebe-se o grau da mudança. Em alguns séculos, o mito da natureza subserviente dá lugar ao mito da natureza cidadã, portadora de direitos jurídicos tão legítimos quanto os do homem. E a auto-condenação do Ocidente sobre suas próprias práticas em relação ao meio ambiente leva à exaltação, por parte de grupos ambientalistas, do comportamento indígena como modelo de respeito e convívio harmônico com a natureza.

O percurso da antropologia e sua interpretação sobre a natureza no século XX ilustram, em boa medida, a atual condição paradoxal da representação do Ocidente sobre o meio ambiente. Foi entre seus erros e acertos que se derrubaram diversos “mitos” ocidentais – e científicos – sobre a natureza, e que se inauguraram os debates acerca das cosmologias das populações indígenas e de suas leituras do mundo natural. Com isso, alargaram-se os pontos de vista para que possamos compreender o que se avançou e o que ainda falta compreender em nossa própria ótica a respeito de nosso meio ambiente.

Nesse trabalho, parto de dois “mitos” que penso fundamentais, criados e depois derrubados pela ciência antropológica, que serviram de propulsores à elaboração de diversas teorias sobre a relação homem/meio ambiente, a partir principalmente do estudo de grupos indígenas amazônicos.

O primeiro desses “mitos” diz respeito à interpretação da antropologia evolucionista a respeito do período paleolítico. A sua superação foi fundamental

para que se permitissem novas formas de pensar os grupos nômades, caçadores e coletores, bem como sua relação com o meio.

O segundo “mito” é simbolizado pela obra de B. Meggers, *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Sua interpretação funcionalista e evolucionista da relação do homem com seu meio ambiente foi a base da crítica, exercida por outros pensadores, que permitiu a elaboração de debates científicos a respeito de diversas cosmologias de tribos amazônicas e a interpretação simbólica da relação homem/natureza.

Analisando em linhas gerais os debates suscitados por ambos esses “mitos”, bem como seus desenvolvimentos posteriores, tentarei mostrar até que ponto a produção antropológica vem elucidando uma série de questões na compreensão da relação homem / meio ambiente em diversos grupos indígenas. Conseqüentemente, poderá se perceber a relação dessa produção com as próprias representações ocidentais sobre esse tema, especialmente na visão geral dos ambientalistas. Enfim, estaremos aptos a perceber o que se avançou e o que ainda é “mito” para o Ocidente no que diz respeito ao homem imerso em seu meio.

O “MITO” DO PALEOLÍTICO

Sob a predominância da escola evolucionista, a antropologia sempre pensou as sociedades caçadoras e coletoras como nosso estágio mais primário de desenvolvimento. No período paleolítico, as organizações sociais teriam adotado uma forma de vida muito difícil. Dentro deste tipo de análise, as sociedades caçadoras coletoras são vítimas constantes da fome e da procura incessante por comida. Estes problemas seriam derivados da sua incompetência técnica para “construir cultura” – no caso, cultura material.

Esta típica visão evolucionista coloca ainda a revolução neolítica, ou seja, o surgimento de sociedades que domesticavam os animais e plantas, como um fator positivo e fundamental, por distanciar os homens do estado próximo da “natureza” em que estavam os caçadores e coletores. Esta visão também se reflete em correntes posteriores ao evolucionismo.

Marshall Sahlins faz uma releitura de diversos antropólogos americanos das décadas de 40 a 60 para uma reinterpretação das sociedades paleolíticas. Em “A primeira sociedade da afluência”, ele altera a perspectiva evolucionista ao colocar tais sociedades sob outros parâmetros de análise.

Para Sahlins, a falha nas análises gerais sobre as sociedades paleolíticas está em interpretar a sua estrutura econômica através da sua mera pobreza material, ao invés de pensá-la de modo relacional. A escassez não é uma propriedade intrínseca dos meios técnicos, é uma relação entre os *meios e fins*, assim como a pobreza não deve ser definida unicamente no sentido material, mas também como uma *relação entre pessoas*: vivendo em sociedades sem classes, caçadores e coletores não vivem relações de desigualdade e carência na mesma proporção em que o mundo ocidental, industrializado e super capacitado. Para caçadores e

coletores, as necessidades humanas são *finitas* e os meios técnicos *limitados*, mas dentro do contexto adequado. Isso significa dizer que a concepção do *homo economicus*, como entendida por nossos economistas e alguns de nossos antropólogos, não pode ser aplicada indistintamente, já que não se trata de uma categoria universal, mas de uma construção de nossas ciências humanas *sobre nós mesmos*.

Tanto a teoria evolucionista como outras posteriores reprovaram a eficiência do paleolítico, valendo-se de categorias ocidentais para pensar estes povos. Imaginam os caçadores coletores dotados de impulsos consumistas, ao mesmo tempo em que são pobremente instrumentalizados com os recursos de suas sociedades; daí concluem que vivem em grande dificuldade, que são apáticos, ou que fizeram um voto de pobreza. Porém, este não seria o caso, simplesmente porque estes homens não instituem os mesmos valores que os das sociedades ocidentais. “Os caçadores e coletores, por força das circunstâncias, têm um padrão de vida objetivamente baixo. Mas, vistos de dentro de seus *objetivos* e dado seus meios de produção, todas as necessidades materiais das pessoas podem ser facilmente satisfeitas” (SAHLINS, 1978, p. 41). Para universos tão distantes, regidos por princípios distintos como a dádiva – na concepção maussiana – ou como as modernas relações financeiras, aplica-se um só modelo de análise econômica, que presume o homem como dotado de infinitas necessidades. Dessa forma, não se consegue compreender a lógica do sistema paleolítico, ou mesmo de quaisquer grupos indígenas em geral.

Ao apresentar a idéia de que as sociedades caçadoras e coletoras não estavam à beira da fome, Sahlins levanta uma discussão importante na antropologia, que na verdade tem a ver com o velho problema da utilização de categorias ocidentais para a análise de fenômenos locais. Na medida em que esses antropólogos transferiram concepções enraizadas em nossas disciplinas acadêmicas para a análise dessas sociedades, cometeram o erro de pensá-los sobre o prisma de uma economia e de um modo de produção tipicamente ocidentais.

Ao derrubar esse “mito” no campo científico, Sahlins abriu caminho para que se desenvolvessem análises que dessem conta das representações de mundo dos grupos indígenas sob uma nova luz. Entendidos dentro de uma lógica específica de relação com a natureza – pensada aqui ainda como mera relação de meios e fins - , povos nômades ou semi nômades puderam ser reconhecidos como portadores de uma “filosofia de vida” absolutamente distinta da nossa. Ainda que não tratando do plano simbólico, a leitura de Sahlins permitiria que se desenvolvessem estudos que dão conta de cosmologias extremamente complexas, como é o caso dos povos Achuar pesquisados por Descola. É só fora dos parâmetros do *homo economicus* que pode-se compreender as relações entre grupos indígenas – especialmente no caso da Amazônia – e seu meio ambiente.

DO DETERMINISMO DE MEGGERS À RAZÃO SIMBÓLICA

Amazônia, a ilusão de um paraíso, é a obra que simboliza o outro “mito” científico do qual pretendo tratar: o determinismo ecológico. A arqueóloga Betty Meggers traça aqui um painel de diferentes grupos indígenas amazônicos, espalhados sobre dois *habitats* bastante distintos: a terra firme e a várzea. Sua intenção é mostrar o determinismo do meio ambiente sobre quaisquer manifestações culturais expressas por esses grupos, como Darcy Ribeiro deixa claro em sua apresentação:

“É o caso de temas como a anticoncepção, o aborto, o infanticídio, a guerra, a feitiçaria, os costumes relacionados com a divisão sexual do trabalho. Todos eles comparecem, redefinidos por Betty Meggers, como mecanismos de controle do meio ambiente e reguladores da população. O mesmo ocorre com fatores aparentemente tão afastados da adaptação comportamental, como o etnocentrismo, as concepções do sagrado e do profano e o adultério. (...) Reexaminados como respostas culturais específicas a exigências do meio ambiente, estes velhos temas, tão trabalhados pela erudição etnológica, ressurgem à luz de novos questionamentos que iluminam suas faces ocultas” (RIBEIRO em MEGGERS, 1987, p. 13).

A analogia que perpassa toda a obra é entre o desenvolvimento cultural do homem e sua evolução biológica. Para Meggers, ambos os processos estão ligados: a cultura não é imune à seleção natural. Todo fato cultural consiste em adaptação a determinantes impostas pelo meio. Com efeito, são dois os pressupostos que norteiam Meggers ao longo do trabalho:

“(...) (1) o homem é um animal e, como os outros animais, deve manter uma relação de adaptação com o seu meio ambiente para poder sobreviver; (2) embora consiga essa adaptação, principalmente por meio da cultura, o processo é guiado pelas mesmas leis de seleção natural que governam a adaptação biológica. Um exame da interação da cultura com o meio ambiente requer uma compilação dos fatos importantes em ambas as categorias do fenômeno” (idem, p. 27).

No caso amazônico, as distintas condições oferecidas pelos dois ecossistemas diferenciados – terra firme e várzea – produziram respostas culturais também distintas. É o que Meggers acredita provar. Mas, dotado de um vasto vocabulário evolucionista – que inclui expressões como “processo geral de evolução cultural”, “significado evolutivo da adaptação” -, seu raciocínio confunde dois processos de natureza absolutamente distintas: a evolução do ser humano como espécie biológica e suas manifestações culturais, que nenhum compromisso têm com nenhuma espécie de “evolução”, nos termos propostos por Meggers.

Considerar as influências das características do meio ambiente sobre a cultura é algo que nenhum antropólogo pode deixar de fazer. Mas considerar toda e qualquer expressão cultural como uma resposta adaptativa ao meio, no caminho de uma evolução cultural, é um erro grosseiro, expresso em colocações como: “(...) a semelhança do comportamento de fenômenos biológicos e culturais indica que o

mesmo processo está subjacente à evolução cultural e orgânica” (idem, p. 223), ou ainda em comparações como essa, ao avaliar o “papel evolutivo” do surgimento do urbanismo:

“Uma cidade não é simplesmente uma aldeia grande, nem um bando sedentário, da mesma forma que o homem não é uma ameba inflada. Uma cidade difere de uma aldeia do mesmo modo que o homem difere de uma ameba. (...) Os mesmos tipos de pressões seletivas são subjacentes à tendência evolutiva de aumentar o tamanho e a complexidade tanto dos animais, quanto das culturas. (...) Entretanto, sem que se melhore a integração entre as partes, um aumento em tamanho teria em contrapartida a perda da eficiência operacional. Há necessidade também de algum tipo de hierarquia interna. (...) Nos organismos, isso conduziu ao desenvolvimento de um sistema nervoso central. Nas culturas, produziu uma classe dominante” (idem, p. 226).

Como se vê claramente, Meggers não está a par das peculiaridades dos processos culturais e de sua natureza diversa de fatores evolutivos ou biológicos. A adaptação cultural é tida aqui como processo determinado pelo meio ambiente e ditado por uma tendência evolutiva. O conceito de cultura, entendido como uma série de mecanismos adaptativos, não tem como explicar os casos de mal adaptação, por exemplo, de uma sociedade complexa a seu meio. E com todos esses erros, é a sua obra que suscita as respostas mais interessantes na discussão da relação entre o homem e seu meio ambiente.

Um exemplo é Carlos Fausto, que analisa comparativamente os grupos Parakanã Ocidentais e Orientais. Sua detalhada pesquisa histórica descreve o processo de separação desse povo. Mas o que nos interessa mais pontualmente aqui é o fato de essas duas “metades” habitarem um meio físico de características semelhantes, além de terem sua origem no mesmo universo social, e ainda assim possuírem estratégias e estilos de vida absolutamente diferenciados e opostos. Afinal, qual o papel do meio? Para Fausto, certamente não o papel determinista. “O objeto-sujeito sociedade é um híbrido natureza-cultura, isto é, é o produto da interação entre uma história ecológica e uma história sócio-cultural” (FAUSTO, 1997, p. 94). Portanto, enxerga-se a cultura como um vasto leque de possibilidades em um contexto social e um meio ambiente dados; não como uma resposta rígida a exigências naturais..

Quem traça uma quebra mais profunda com a linhagem de Meggers é Claude Lévi-Strauss. Frente a um quadro onde a cultura é vista como um mero instrumento adaptativo às determinações do meio, e portanto onde as relações entre homem e meio ambiente são colocadas apenas no âmbito da *necessidade*, da *funcionalidade* e da *utilidade*, Lévi-Strauss defende o caráter *simbólico* do pensamento e do conhecimento humano sobre seu meio. Seu contraponto é a obra de Marvin Harris – *Vacas, porcos, guerras e bruxas* -, que defendia a razão *prática* – funcional e utilitária - como sustentação dos hábitos culturais mais misteriosos e instigantes, como o amor indiano pelas vacas:

“Afirmo que a solução de cada um dos enigmas analisados nesse livro consiste numa melhor compreensão de circunstâncias de ordem prática. (...) até as crenças e práticas aparentemente mais extravagantes, quando atentamente examinadas, revelam-se baseadas em condições, necessidades e atividades comuns, banais ou mesmo vulgares” (HARRIS, 1978, p. 14).

O propósito de Lévi-Strauss é exatamente o contrário: mostrar que nenhum conhecimento ou classificação do mundo natural está fundado na utilidade que determinado elemento apresenta. Com efeito, qualquer classificação taxinômica sobre a natureza não pode definir o que é *útil* sem ao mesmo tempo designar o que *não é útil*. Lévi-Strauss mostra-nos através de diversos exemplos que o conhecimento dos grupos indígenas sobre seu meio não é dirigido apenas aos elementos que lhes são necessários. O “pensamento primitivo”, tanto quanto à ciência moderna, emprega um método rigoroso, e tem como objeto de reflexão a natureza. E é do conhecimento que daí se adquire que se determinam relações de utilidade. Enfim, “as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis porque são conhecidas” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 24). Portanto, a “ciência primitiva”, a visão do indígena sobre seu próprio meio, não está determinada por nenhum fator de ordem imediatamente prática – embora possa ligar-se a tal fator. “Ela antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer às necessidades” (idem, p. 24).

OS DEBATES RECENTES: A RESPEITO DAS COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS NA AMAZÔNIA

Vimos que o “mito” do determinismo ecológico - a idéia de que a relação entre o homem e a natureza não faz mais do que atender a necessidades adaptativas, ou ainda a visão de Harris de que toda cultura relacionada ao meio ambiente responde em última instância a preceitos de ordem prática, é questionado dentro da própria produção científica antropológica por uma corrente de pensamento que dará primazia à razão simbólica.

Mas Philippe Descola, ainda que adepto da posição de Lévi-Strauss, critica sua perspectiva. Segundo ele, tanto a preocupação exclusiva com a razão simbólica quanto a explicação determinista desconsideram a *praxis*, especialmente por separarem na análise os planos da prática e do pensamento.

“Si estas perspectivas contrastadas han podido aparecer a veces como dos formas de monismo, reproduciendo las aporías de un dualismo excesivo entre el espíritu y la materia, tal vez la razón sea que tanto uno como el otro no conceden sino un papel subalterno a la práctica. En un caso se interesa uno casi exclusivamente en las producciones de la mente, y la referencia a la práctica no interviene sino como uno de los medios para descifrar varios tipos de discurso codificados (mitos,

taxonomías...); en el otro caso, la práctica se reduce totalmente a su postulada función adaptativa y, por tanto, pierde toda autonomía significativa” (DESCOLA, 1989, p. 18).

Assim, Descola está incorporando aspectos práticos da relação entre os Achuar e seu meio ambiente à análise estruturalista de Lévi-Strauss, no intuito de compreender os planos do real e do simbólico juntos. “Una praxis es así una totalidad orgánica en la que se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales; si no es posible reducir los segundos a reflejos de los primeros, en cambio tal vez no es imposible evaluar la parte respectiva de unos y otros en la estructuración de las prácticas” (idem, p. 19).

O trabalho de Descola com os Achuar indica uma nova perspectiva no estudo de grupos ameríndios na Amazônia, ao demonstrar empiricamente que não existe uma relação “natural” com a natureza, como pensavam os deterministas ecológicos. Toda relação entre o homem e a natureza é necessariamente *social*. O caso dos Achuar – como o de várias outras cosmologias ameríndias - é exemplar. Em primeiro lugar, eles possuem um complexo sistema taxionômico, que engloba seu conhecimento detalhado da natureza em três tipos diferentes de classificação das espécies: de acordo com sua morfologia (por exemplo, *árvores*), utilidade (*árvores para construção de casas*), ou ainda de modo implícito e não nomeado (como a distinção entre *plantas e animais*). Além disso, os seres da natureza aqui são pensados como *dotados de condição humana*. Mitologicamente, homens, animais e plantas teriam uma origem comum, onde todos tinham aparência humana. Os mitos Achuar explicam como, mais tarde, os seres da natureza adquirem sua forma presente, sem entretanto perderem a humanidade como condição:

“(...) todos los seres de la naturaleza poseen algunos atributos de la humanidad y las leyes que los rigen son casi idénticas a aquellas de la sociedad civil. Los hombres e la mayor parte de las plantas, de los animales y de los meteoros son personas (aents) dotados de un alma (wakan) y de una vida autónoma. (...) Sin embargo, sólo los humanos son ‘personas completas’ (penke aents), en el sentido de que su apariencia está plenamente conforme con su esencia. Si los seres de la naturaleza son antropomórficos, es porque sus facultades sensibles son postuladas idénticas a aquellas de los hombres, aún cuando su apariencia no lo sea” (idem, p. 132).

Como se vê, as relações entre o homem e os seres da natureza estão colocadas no plano das relações sociais; Descola recupera a noção de “animismo”, como o uso de categorias sociais na organização das relações entre o homem e o mundo natural [OU “para pensar a organização das ...”]. Assim, características humanas e sociais são atribuídas a seres da natureza. Isso implica aos Achuar uma série de restrições alimentares, já que vários animais são portadores de espíritos de humanos mortos e metamorfoseados (os iwianch).

De forma similar, os Makuna – estudados por Kaj Arhem - estabelecem restrições e processos de “purificação” aos peixes e animais de caça antes de serem

comidos. Isso se deve ao fato de que esses animais *são gente*. Cada espécie vive, através de *sua* perspectiva, uma vida igual a de um ser humano. Onde nós vemos carniça, os *urubus* vêem peixes, por exemplo. Em suas “casas”, os peixes e animais de caça *vestem* suas próprias roupas, fazem suas próprias festas e rituais, não observáveis pelo olho humano. Ingerindo-os sem antes purificá-los, podemos estar matando um espírito no meio de um ritual, com tudo o que ele carrega consigo. Para os Makuna, os animais também têm a capacidade de se metamorfosear em outras formas, *conforme* sua necessidade.

Entre os Makuna vigora um sistema classificatório de três categorias: *yai* (comedor), *masa* (comida/comedor) e *wai* (comida). Todos os seres são colocados dentro dessa relação. *Masa* é a categoria central, que exprime em geral os seres humanos, *mas* pode também designar qualquer ser vivo enquanto dotado de uma existência espiritual – caso de peixes e animais de caça. Quando designados sob a categoria *masa*, os animais, tanto quanto os homens, expressam um ponto de vista, uma perspectiva sobre o mundo. Para Arhem, dependendo de que espécie ocupe a categoria *masa* – uma “ego-categoria”, que exprime a condição de “gente”-, temos diferentes visões de mundo, não necessariamente centradas no homem. Dessa forma, a cosmologia Makuna tornaria possível a convivência de diversas perspectivas sobre o mundo.

“Tal visión del mundo en la que, aparentemente, cada perspectiva es así mismo válida e verdadera, y donde existe la capacidad para ver el mundo desde el punto de vista de una clase de seres diferentes a la que uno pertenece, es, de hecho, fuente y manifestación de poder místico (como en el caso del chamán), de un hombre necesariamente ‘descentrado’; el punto de vista del hombre se convierte, simplemente, en uno de muchos puntos de vista. Una visión-del-mundo perspectiva es aquella que no está hombre-centrada. La humanidad está situada al lado de una variedad de otras clases de seres vivientes igualmente importantes y valorados” (K. ARHEM, In. CORREA, 1991, p. 120).

Mas não seria uma ilusão tomar o caso Makuna como um exemplo de cosmologia relativista? Afinal, existe uma multiplicidade de perspectivas, mas não uma multiplicidade de representações: *todas as representações são a representação do homem*. Seja qual for o ser a ocupar a categoria central *masa*, ele representa o mundo da mesma forma que o homem.

Entre a aceitação, em um pólo, desse relativismo, e do outro, do antropocentrismo que caracterizaria a presença geral da representação humana do mundo, insere-se a análise de Viveiros de Castro. Primeiramente, ele caracteriza o pensamento ameríndio como “multinaturalista”, em contraposição ao “multiculturalismo” ocidental. Para nós, a humanidade está caracterizada por uma unidade biológica, corporal, enfim, natural, ao mesmo tempo em que se particulariza através das diferentes culturas. De modo inverso, a *condição* (não a *forma*) humana é universal no pensamento ameríndio; é válida para todos os seres da natureza. A particularidade se dá aqui na *natureza* de cada espécie, na diferenciação do corpo.

Daí a recorrência dos mitos que falam de uma origem comum para humanos e animais nas cosmologias ameríndias. “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119).

Viveiros de Castro problematiza a noção de “animismo” colocada por Descola: “se o animismo depende da atribuição aos animais das mesmas faculdades sensíveis dos homens, e de uma mesma forma de subjetividade, isto é, se os animais são ‘essencialmente’ humanos, qual afinal a diferença entre os humanos e os animais?” (idem, p. 122). Isso implica retomar a questão a respeito do caráter do pensamento ameríndio: se ele não é relativista, dado que a possibilidade de múltiplas perspectivas recorre na mesma representação, não se poderia dizer, por outro lado, que ele é antropocêntrico. Segundo Viveiros de Castro, o animismo não consistiria numa “ampliação” do ponto de vista humano aos seres não-humanos, mas no reconhecimento da completa equivalência de condição entre homens e animais. “O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos” (idem, p. 127). Baseado nessa aceitação universal da condição humana, atribui-se aos ameríndios um caráter “cosmocêntrico”. “Antes se observava a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie” (idem, p. 124).

É preciso avaliar que tanto o relativismo quanto o antropocentrismo podem ser atribuídos a uma tal visão de mundo, dependendo da maneira como a observamos. Se por um lado a convivência de perspectivas de diferentes espécies – ainda que unificadas por uma única representação de mundo – dá um caráter relativista a esse pensamento, é preciso ter em vista que esta é uma concepção *fundada no homem*. Uma leitura relativista do mundo é possível, mas estará sempre baseada na comparação mental dos “outros” com a categoria central do “eu”. Relativismo e antropocentrismo podem dessa forma se constituir como os dois lados da mesma moeda; movimentos opostos de um mesmo processo.

O animismo implica portanto, numa “continuidade metafísica” entre homens e animais; explica sua semelhança, não sua diferença. Isso porque a distinção entre o homem e o animal, no pensamento ameríndio, não reside na *alma*, mas no *corpo*. Entre a *condição humana*, de que são dotados todos os seres, e o seu estado puramente material, o *corpo*, a *forma* do ser é o que lhe possibilita uma perspectiva sobre o mundo. Daí a alusão de Arhem às formas animais como “roupas” que eles vestiriam para camuflar sua essência humana. “Os animais vêm da *mesma* maneira que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (idem, p. 128).

Se no Ocidente é a alma o que nos garante condição humana e o corpo o que nos une ao patamar dos demais seres vivos da natureza, para o pensamento ameríndio a relação é oposta: a essência humana é o que integra a natureza; o corpo é o que diferencia as espécies, dotando-as de diferentes perspectivas.

CONCLUSÃO

Afinal, a que ponto toda essa discussão teórica nos leva? O que devemos apreender dessa forma de pensamento tão original e distinta para uma compreensão da relação do homem com a natureza?

Antes de mais nada, é preciso entender o cerne da questão: todo o comportamento desses grupos indígenas para com seu meio está fundado nessa concepção de mundo que coloca sob uma ótica completamente diferente da nossa os – nossos! – termos “natureza” e “cultura”. É para isso que precisam atentar os defensores das teses de *deep ecology*, como destaca Descola.

“Os mal-entendidos (...) entre minorias tribais e movimentos ecologistas devem-se ao fato de que, a despeito de similitudes superficiais e interesses táticos comuns, suas respectivas atitudes com relação à natureza são totalmente diferentes. Proteger os animais outorgando-lhes direitos – ou impondo aos humanos deveres para com eles – é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade. (...) Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão sobre matar um animal só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares” (DESCOLA, 1998, p. 25).

Com efeito, são inúmeros os casos de má compreensão, por parte dos ambientalistas, do pensamento indígena ou “tradicional”. Práticas de caça e de subsistência são freqüentemente condenadas por ecologistas, por intervirem nos direitos dos animais e dos meios “naturais”. Sob o “mito do bom selvagem”, da convivência harmoniosa do índio com seu meio – no qual a ação de várias organizações pretensamente se espelharia -, se camufla a ignorância a respeito de seu modo de vida e de sua concepção de mundo.

Enquanto o pensamento ameríndio atribui a todos os seres da natureza uma condição humana, as modernas práticas de defesa do meio ambiente tratam de assegurar direitos àqueles animais cuja familiaridade com o homem seja mais manifesta. Descola nos lembra que ninguém parece estar preocupado com os direitos dos bacalhaus ou das medusas, enquanto os golfinhos têm sido amplamente protegidos... De fato, na visão ocidental, “(...) alguns animais são dignos de proteção em nome de supostas faculdades muito próximas daquelas dos humanos: a sensibilidade, o altruísmo, o amor materno etc. Não se acha nada disso na Amazônia, onde o referencial comum às entidades que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição”³ (idem, p. 28).

³ Embora a afirmação de Descola seja coerente ao destacar a presença da condição humana de modo indistinto na natureza, talvez fosse o caso de nos perguntarmos se os povos indígenas também não têm formas de eleger seus animais “favoritos”, tanto no plano prático quanto no cosmológico.

E ainda que os animais sejam pensados como parte da humanidade, não poderíamos evocar nenhuma espécie de “má consciência” no indígena que caça e se alimenta de seu semelhante. Um tal preceito moral não existe como universalidade, assim como não há, por parte do indígena, o sentimento de ter cometido um ato canibal.

Não podemos nos esquecer que no plano da reflexão ameríndia, toda relação entre o homem e seu meio é uma relação *social*. Daí a existência dos tabus, das precauções, das metáforas empregadas para não evocar a vingança dos animais caçados – ou dos espíritos que os habitam. Desse caráter social é que também derivam as diferentes formas de relação com o animal na Amazônia, que segundo Descola seriam três: a reciprocidade, a predação e a dádiva.

No primeiro modelo, homens e animais são colocados em planos equivalentes, e os homens retribuem a caça através do retorno de suas almas ao mundo animal. Esse modelo simboliza a idéia da metamorfose, identificada anteriormente em certas cosmologias ameríndias. Sob o modelo da predação, o homem não assume nenhuma obrigação para com o mundo animal. A vingança só é aplicada aos homens no cometimento de excessos desnecessários. Já a dádiva aqui implica que a caça é dotada de bons espíritos, situados no mesmo patamar que os humanos, que se colocam à disposição dos índios sem pedirem nada em troca⁴.

“Em que esses modelos de comportamento diante dos animais manifestam uma dimensão sociológica? Justamente no fato de revelarem uma atitude mais geral perante outrem, humanos e não-humanos aí confundidos totalmente, típica de cada uma das culturas em questão” (idem, p. 38). É exatamente esse caráter social que diferencia quaisquer práticas ameríndias para com a natureza dos embates ecológicos levados a cabo com tanto radicalismo e precipitação por alguns grupos ambientalistas.

Mesmo a ciência tendo superado alguns de seus próprios “mitos” na análise do homem e de seu meio, nosso senso comum ainda os carrega como herança. Se em seu trajeto histórico da Idade Média até o presente o Ocidente foi capaz de, no plano das *idéias*, adquirir a “má consciência” quanto à depredação da natureza, isso ainda não significou nem uma mudança da *prática* predatória e muito menos um avanço significativo de nosso pensamento para uma compreensão *social* da relação entre o homem e o meio ambiente.

⁴ Como se vê, o termo “dádiva” empregado por Descola nada tem de semelhante com o conceito desenvolvido previamente por Mauss; nesse último caso, nenhuma dádiva seria gratuita: haveria sempre a premissa de reciprocidade nessa relação dos povos indígenas com a natureza ou seus deuses. Um bom maussiano certamente se perguntaria aqui se os modelos de predação e “dádiva” – no sentido de Descola – não são modelos menos explícitos de relação recíproca – ou até mesmo sacrificial – do homem com a natureza e suas entidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARHEM, Kaj. "Ecosofía Makuna". In: Correa, F. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, ICAN/FEN/Fondo Editorial CEREC, 1991.
- DESCOLA, Phillipe. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito, MLAL/Abya-Yala, 1989.
- _____. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia", *Mana*, 4 (1) : pp. 23-44, 1998.
- FAUSTO, C. *A dialética da predação e da familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia* (Capítulos 1 e 2). Museu Nacional, Tese de Doutorado, 1997.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A ciência do concreto". In: *O pensamento selvagem*. Campinas, Papirus, 1989.
- MEGGERS, Betty. *Amazônia, a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1987.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural* (Capítulos 1 e 2). São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2) : pp. 115-144, 1996.