Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original: *A desnaturalizagáo da natureza*

- *esboço de uma teoria ameríndia*

Author(s)/ autor(es):

Gilton Mendes dos Santos

Published originally as/ Publicado originalmente en: *Estudios Latinoamericanos*, 26, pp. 6-26.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2006.v26.art1>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

A desnaturalização da natureza – esboço de uma teoria ameríndia

Gilton Mendes dos Santos

“É preciso desformar o mundo:
Tirar da natureza as naturalidades.”

Manoel de Barros, *Livro sobre Nada*

Introdução

O par-oposição Natureza e Cultura é um daqueles tantos característicos de nosso pensamento – como interior e exterior, objetivo-subjetivo, corpo e alma, consciente e inconsciente. O rótulo “Natureza” diz respeito àquilo que é da ordem do objetivo, do mundo exterior, ao ambiente, às plantas e animais; a Cultura é do domínio da subjetividade, a ela pertence o que é produzido, a técnica, a arte, o trabalho. A Natureza é a porção física, material e real do universo, a Cultura, por outro, o metafísico, o mental e o simbólico. O homem é o único ser (dotado pela natureza, pela biologia), portador de uma linguagem e de uma alma (animal racional, político, consciente); é aquele que carrega a ambigüidade de pertencer à Natureza, mas de produzir cultura.

O conceito de Natureza apresenta uma genealogia profunda na história do pensamento ocidental. Conforme nos lembra Kesselring [2000], ele pode ser identificado já na Antiguidade Grega com a noção de *physis*, referindo-se ao cosmo e tudo o que nele existe. Tal noção aparece aí contraposta àquela de

téchne, como capacidade humana de construir coisas. À luz da tradição bíblica característica da Idade Média, o conceito de Natureza ganha expressão no âmbito da *criação*. Mas é no período moderno que seu sentido exacerba-se enquanto exterioridade social, constituindo-se no palco profano e privilegiado da observação e experimentação científica.

Já a noção de Cultura, tal como compreendemos hoje, tem sua gênese no século XVIII, ganhando expressão no confronto com a idéia de civilização, perpetrada pela tradição francesa. Para Kuper [2002: 54] “a noção de *Kultur* desenvolveu-se em tensão com o conceito de uma civilização universal associada à França”. Seu sentido antropológico, no entanto, ganhará nítidos contornos em finais do século XIX, a partir da definição de E. B. Tylor, na obra *Primitive Culture*, produzida na atmosfera do pensamento evolucionista. A pluralidade desta noção, no entanto, só ganhará terreno a partir de meados do século XX, com os estudos da escola boasiana.

Sobre estes domínios, distintos e irreduzíveis, se assentaram abordagens antropológicas sobre as sociedades e seu mundo exterior. Postos frente a frente, natureza e cultura aparecem justamente assim, numa posição assimétrica e hierárquica nas primeiras análises sobre o tema no continente sul americano. À luz dos princípios da ecologia cultural [Steward 1946-1950] a situação das sociedades ameríndias em seus *habitats* é vista como uma relação de causa e efeito, em que o ambiente aparece como elemento definidor das morfologias sociais indígenas. Os desdobramentos destas análises fizeram emergir uma série de estudos antropológicos baseados nos princípios naturalistas (ou materialistas) da ecologia humana, em que a dimensão cultural das sociedades aparece como um epifenômeno das leis e dos fatores ecológicos.

As teorias indígenas serviram para colocar em questão o dualismo natureza e cultura, típico das concepções ocidentais. Tais teorias e formulações foram exploradas com pioneirismo pela obra Lévi-Straussiana, sendo tal oposição remetida para o interior das cosmologias indígenas e extraídas em seus próprios termos [Lévi-Strauss 1962 e 1964-1971].

Por outro caminho, menos diretamente focalizado sobre algum material etnográfico, as idéias de Latour [1983, 1994] foram, e têm sido, uma fonte inspiradora para se colocar em questão a universalidade (e mesmo o alcance ontológico) do pensamento moderno, teoricamente sustentada no dualismo irreduzível – mas na prática indissociável, segundo o autor – entre os domínios de natureza e cultura tal como apreçoado pela tradição científica.

O debate em torno do tema, na Amazônia indígena, continua latente e longe de um ponto final. Nas últimas décadas, seguindo a vereda aberta por Lévi-Strauss,

novos matizes e meandros das cosmologias indígenas têm sido perscrutados [conf. Descola 1996, 1997, Descola e Gísli Palsson 1996 e Viveiros de Castro 1996, 2002].

Este artigo, baseado num estudo etnográfico dos Enawene-Nawe [Mendes dos Santos 2006], levanta e tenta explorar um aspecto crucial de seu pensamento abrigado sobre o tema da interface natureza/cultura. Os Enawene-Nawe são um pequeno grupo Aruak da Amazônia Meridional, habitantes da sub-bacia do rio Juruena, formador do rio Tapajós, afluente da margem direita do rio Amazonas. Localizados na zona de transição entre o Cerrado e a Floresta Tropical, contam com uma população de aproximadamente 500 indivíduos, vivendo numa única aldeia.

Fazendo coro à mitologia ameríndia, os Enawene-Nawe postulam que no passado mítico humanos e não-humanos partilhavam das mesmas condições e *status* sócio-antropocêntricos, isto é, falavam a mesma língua, comportavam-se da mesma maneira e se vinculavam por relações de parentesco. Com base neste primado, eles descrevem e analisam como originaram os seres da natureza e como se deu o processo de diferenciação de humanos em não-humanos.

Há, porém, nessa emanação diacrônica, um importante detalhe a se destacar: os animais superiores não foram animais com *status* de humano, eles são, na verdade, o resultado de *transformação* humana. A segunda e mais eloquente singularidade desse pensamento é a prática da transgressão de regras sociais como o dínamo do fenômeno diferencial, que resultou não apenas na origem dos animais, mas também de outros seres e dos corpos celestes. A infração social como a responsável pelo processo de diferenciação instaurou um gradiente cultural, que posiciona humanos e não-humanos numa escala decrescente de sociabilidade, distribuídos ao longo de uma linha que parte da própria sociedade enawene – considerada como autêntica representante da humanidade e protótipo por excelência do social – em direção àquelas esferas mais longínquas, onde se acham seres completamente excluídos do regime de sociabilidade, mas não fora do fundo infinito de cultura, condição primeira e universal sobre a qual todos os seres estão assentados.

Em outros termos, tais postulados sugerem uma “passagem” da cultura para a natureza, mas não na forma de um fosso que os separa em duas margens paralelas e infinitamente incomunicáveis, mas como uma dissimilação em *dégradé*; uma distinção menos de *natureza* e mais de *grau*: a cultura como submetida a um processo de diferenciação, em que os seres vivos possuem mais ou menos proximidade dos humanos enquanto sujeitos sociais. Temos, aqui, pois, os fundamentos ontológicos de uma socialidade que os norteiam e os fazem

posicionar-se diante de si, das outras sociedades humanas e de todos os demais seres do cosmos.

***Ayawa*, diferenciação cultural ou fabricação da natureza**

Dizem os Enawene-Nawe que os primeiros seres humanos habitaram o interior de uma grande pedra. Esta pedra foi atingida por um raio, que nela provocou uma rachadura, a partir da qual seus habitantes puderam se livrar. Assim que deixou a pedra, este grupo teve que enfrentar um marcante dilema: apossar-se do machado de aço e ter uma vida futura marcada pelo esplendor tecnológico, mas sujeita à fome, desigualdades e doenças, ou continuar com o machado de pedra e constituir uma sociedade ideal, equilibrada e justa. Acabaram optando por esta segunda alternativa, mas um de seus heróis, *Laleokoto*, contrário à decisão dos demais, resolveu tomar posse do aço e seguir um outro caminho, dando origem à prolifera e materialmente desenvolvida sociedade dos Brancos.

A primeira referência aos animais superiores na mitologia do grupo aparece quando os homens ainda habitavam o interior da grande pedra. Junto com os heróis culturais, a cutia, o macaco, o pica-pau e o minúsculo pássaro *wayalanese* viviam sob as mesmas condições sociais, todos falavam a mesma língua e se comportavam segundo as relações de parentesco. Graças a estes vínculos e à capacidade de comunicação, o pequeno grupo conseguiu deixar aquele mundo primitivo.

Mas a versão mais contundente e usual sobre o aparecimento dos animais superiores é aquela que diz serem estes o resultado de transformações (*ayawa*), decorrentes de atitudes insólitas e anti-sociais por parte dos humanos. Seu ponto de partida foi o memorável incidente que levou à morte do peixe *dokose*, uma espécie de jaú gigante.

Antes disso, porém, no começo dos tempos, os peixes já existiam e falavam a língua dos humanos e se comportavam exatamente como eles: viviam em aldeias e aí realizavam rituais, tocavam, dançavam e cantavam. A corimba, o pacu e o matrinxã eram tocadores de flauta do tipo *yayrina* (de sopro direto, sem furos longitudinais, cuja abertura para embocadura sustenta um pequeno conector, que emite um som estridente e rachado); além tocar a flauta leroise, tipo pã, o peixe cascudo também era “soprador” (*hoenaytare*), e a traíra e o tucunaré admiráveis puxadores de canto (*sotakatare*) nas cerimônias de certos rituais.

Maior e mais admirável de todos os peixes, *dokose* era o chefe-representante de todos eles. Certa vez, uma mulher engravidou e deu à luz uma criança muito bonita de nome *Maroyrare*. Assim que cresceu, o menino perguntou pelo seu pai,

e a mãe respondeu que deveria estar por perto e apontou ao filho seu arco-e-flecha. Em seguida a mãe morreu, e ele foi obrigado a sair à procura do pai. Depois de muito caminhar, o garoto teve sede, indo saciá-la no rio mais próximo. Quando aí chegou, encontrou com *yolotawa*, uma espécie de periquito, que lhe advertiu: – “Meu cunhado, para beber desta água é melhor você voar, flanando, sobre ela. Tome este prato e utilize-o para pegar a água”. Enquanto caminhava em direção ao rio, *Maroyrare* avistou também alguns pequenos gaviões (*tui-tui*) que lhe aconselharam a não voar muito rapidamente, e sim devagar. Dessa maneira, flanando sobre as águas do rio, o menino foi surpreendido pelo gigante *dokose*, que emergiu à superfície e, num só golpe, o devorou – do mesmo jeito que já havia feito, anteriormente, com vários gaviões.

Tempo depois, sob a liderança da grande harpia (*ayridini*), a comunidade de gaviões, em combinação com os Enawene-Nawe, resolveu vingar-se do peixe traiçoeiro. Atiraram larvas de marimbondo no rio, ao mesmo tempo em que um gaviãozinho *tui-tui* piava baixinho, dando a impressão de que os se encontravam distantes dali, o que levaria *dokose* a imaginar que estivesse livre para comer. Quando *dokose* emergiu para capturar a isca, a harpia investiu contra ele, fincando-lhe as unhas pelo corpo e arremessando-o para fora d’água. Decidiram levá-lo para o céu, o patamar acima da superfície terrestre, bem distante dos homens. Dona de fortes e invejáveis garras, a harpia se encarregou do ofício. Não suportando, porém, o peso do peixe gigante, uma de suas asas fraturou-se, e *dokose* caiu, espatifando-se no chão. De dentro do seu corpo surgiram cobras (*ui*), aranhas (*dowa*), formigas (*kotahuno*), escorpiões (*akola*), lacraias (*larehi*) e inúmeros outros animais peçonhentos, genericamente classificados pelos Enawene-Nawe como *yakakare*.

Com a morte de seu herói, os peixes quedaram-se tristes e revoltados, quebraram suas flautas, perderam a fala e esqueceram seus rituais, abandonaram a aldeia e dispersaram-se pelos rios. Também as aves, que até então falavam a língua dos homens e sabiam tocar e cantar e guardar palavras mágicas, veiculadas com o sopro (como agia o tucano, capaz de desfazer nuvens carregadas, anunciadoras de chuvas), viram-se destituídas de seus poderes.

Basicamente, com a morte de *dokose* os peixes perderam sua memória histórica – o que lhes causou a erosão de todo o aprendizado, da música, do canto e dos papéis sociais. Outro aspecto da vida social comprometido, depois do falecimento do peixe gigante das águas, foi a capacidade de comunicação dos peixes com os humanos. Com isso, foram relegados a uma condição quase negativa de sociabilidade (mas não de socialidade) com os seres humanos. É o que enfatiza outro episódio mítico:

Dokoi, filho do grande herói *Datamare*, possuía uma rede mágica, chamada *hiala*, e com ela capturava, sem esforço, enormes quantidades de peixe. Precavendo-se do seu uso pelo tio paterno *Ayarioko*, pediu-lhe que não tocasse na rede, pois ela podia causar-lhe mal. Na ausência do sobrinho, *Ayarioko* aproximou-se e pegou a rede. Esta, imediatamente começou a enrolá-lo com suas fortes malhas, derrubando-o no chão, apertando-o cada vez mais e sufocando sua voz. Foi tanta sua dor que ele chegou a defecar. Ao procurar por sua rede, *Dokoi* deparou-se com aquela cena. Apanhou uma vara e começou a bater no corpo enredado de *Ayarioko* até que a rede se desprendesse dele. *Dokoi* então falou: – “Eu te alertei, você não podia ter pego a rede. Só eu posso tocá-la”. Consternado, *Ayarioko* caminhou até a margem do rio, e pegando uma peneira tingiu-a de vermelho (com a tinta do urucu) e preto (com a resina do jenipapo), “fabricando”, assim, o pacu de manchas pretas e vermelhas (*Myleus* sp). Retornando para a aldeia disse o tio paterno: – “*Dokoi*, meu filho, lá no porto tem peixe”. *Dokoi* respondeu: – “Você buscar minha rede mágica”. – “Não é preciso usar a rede, os peixes estão no raso”, retrucou *Ayarioko*. Assim, *Dokoi* pegou seu arco e flechas e foi para o porto. Aí alvejou um pacu (*kayare*), que apenas atingido, fugiu, junto com outros peixes, para o meio do rio. – “Vá buscá-lo!”, ordenou *Ayarioko*. Imediatamente o menino transformou-se num peixe e foi atrás do fujão. Durante a busca foi abordado por um cardume de pequenos peixes, e com ele trava um diálogo: – “Quem é seu pai?” – “Sou filho da areia”. Retornaram a pergunta e então *Dokoi* responde: – “Sou filho das árvores”. De novo a pergunta, e o filho do herói novamente omite: – “Sou filho das árvores, das folhas e dos frutos”. Já desconfiados, os peixinhos começaram a mordiscá-lo, dizendo: – “Sabemos, você é filho de *Datamare*!” *Dokoi* pede para que deixem de mordê-lo, pois suas veias são o veneno do cipó *aykyuna*, e que todos os peixes poderiam morrer se caso ele esguichasse o seu veneno. E completou: – “Quando eu soltar o *aykyuna*, também vou sujar a água e todos vocês vão morrer”. Os peixes então respondem: – “Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito, somente poucos morrerão”, e acrescentaram: – “Se nós o devorarmos, o que mais você poderia nos causar?” – “Usarei o meu testículo, *halulase*” (o veneno do pequiá, cujo fruto tem a forma de um escroto), responde *Dokoi*. Os peixes usaram, de novo, o mesmo argumento: – “Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito forte, poucos de nós morrerão. O que mais você pode usar se caso o comermos?” *Dokoi* responde que usará seus olhos, *dalala*, (outro tipo de planta ictiotóxica, cujo fruto assemelha-se a um olho humano), ao que os peixes novamente retrucam e de novo perguntam: – “O que mais você pode usar se o devorarmos?” – “Usarei minhas unhas, *wahô*” (outro tipo de planta ictiotóxica), disse *Dokoi*. Os peixes voltam a usar o mesmo argumento: – “Se alguma mulher estiver menstruada...” e de

novo perguntam: – “O que mais você pode usar...?” Por fim, então, *Dokoi* responde: – “Usarei minha poderosa cintura, o *mata*” (as armadilhas da barragem de pesca). Com esta resposta, os peixes são tomados de muito medo, e reagem agarrando o menino *Dokoi*. Em seguida o peixe-agulha (*Ctenoluciidae*) desfecha-lhe um golpe furando-lhe a barriga. Abatido e morto, *Dokoi* é levado até a margem do rio e aí é devorado pelos peixes. Após refestelarem-se com a carne de *Dokoi*, os peixes maiores, com medo de seu pai *Datamare*, fogem em direção ao rio Juruena. Dando pela falta do filho, *Datamare* sai a procurá-lo pelos igarapés. Ao encontrar o peixinho *iriro* mordendo um osso pergunta: – “Onde está meu filho, você por acaso o comeu?” Ao que *iriro* responde: – “Não fui eu, foram os peixes grandes que o mataram”. O herói, então, expulsa dali o peixinho com um pontapé e, indignado, vai até as áreas alagáveis e margens dos rios onde planta inúmeras árvores cujos frutos atraem os peixes. Em seguida, transforma-se num *hoxikya*, matrinxã (*Brycon sp.*), e sai à procura dos peixes pelos grandes rios. Ao encontrá-los, convida-os para subirem o rio, pois há muitos frutos e flores comestíveis. Desconfiado, o peixe *dokose* alerta os demais para que não aceitem o convite. Não convencidos, os peixes sobem o rio a convite do matrinxã. Enquanto os peixes estão ocupados em comer, *Datamare* desce o rio e constrói, miraculosamente – apenas arremessando os paus dentro d’água – uma grande barragem, *wayti*. Em seguida, constrói os jiraus (*uera*) de defumagem e fabrica cestos de palha de buriti (*lulaité*). *Datamare*, então, retorna para junto dos peixes alertando-os para descerem, porque os frutos escassearam e que a água encontra-se muito fria e já baixando por falta de chuva. Desconfiado, um peixe disse: – “Esse matrinxã é *Datamare*, agora vamos ser pegos e mortos, ele vai acabar conosco”. *Datamare* sai de dentro d’água, transforma-se novamente em humano e convida seu irmão *Ayarioko* e os Enawene-Nawe para irem até a barragem para pegar os peixes capturados nas armadilhas. Alguns peixes, porém, conseguiram criar asas e, como o gavião, voaram até o céu (*eno*), onde se reproduziram e voltaram a povoar os rios.

O texto acima reforça os fundamentos ontológicos de socialidade definidos pelos Enawene-Nawe e aponta, especificamente, para uma práxis pesqueira. Isto é, se o peixe estava, até então, ausente e distante de sua culinária, e próximo demais da condição humana, ele passa a ser alvo, duplamente, de vingança e de predileção alimentar. O interesse pelo peixe, maior que por qualquer outro animal, faz imbricar um sentido prático e uma dimensão ontológica privilegiada de conexão entre o presente e o passado. Bom para comer e bom para pensar, em torno dele se mobiliza com fervor toda a sociedade enawene, instituindo-o como fonte do mais virtuoso simbolismo, bem como da mais vigorosa fonte alimentar.

O peixe é a principal fonte de proteína animal consumida pelos Enawene-Nawe – de sua dieta é excluída a carne de animais de caça, de quelônios e de quase todas as aves. Considerado como o mais nobre e desejado alimento, ele é usado como símbolo maior do pagamento do “preço da noiva” e da conquista sexual, como retribuição aos serviços de cura xamânica e às ervas fitoterápicas receitados aos doentes e adolescentes “iniciados”. Ele é, sobretudo, o mais importante tributo destinado aos deuses e espíritos: aos *enore-nawe* (Super-consangüíneos) pela proteção, e aos *iakayreti* (Super-afins) para que não causem a doença ou a morte das pessoas.

O corpo humano, por sua vez, aparece como o modelo e o lócus sobre o qual o pensamento mitológico recorre na sua busca de apoio concreto: destróçado pelos peixes, conforme nos conta o mito, seus órgãos e outros componentes são lembrados e reconstituídos, fazendo aproximar, também dessa maneira, homens e peixes. Similar à associação feita pelos Enawene-Nawe entre o corpo da mulher e a planta de mandioca, como veremos adiante, o corpo masculino se apresenta não apenas como paradigma analógico, item a item, com a anatomia pisciforme, mas relacionados a todos os elementos envolvidos no universo da pesca, seus recursos e técnicas. O corpo-referência é o da personagem *Dokoi*:

Relação metafórica entre elementos da pesca e as partes do corpo masculino

Elementos da pesca	Nomenclatura enawene	Partes do corpo
veneno vegetal (fruto)	<i>dalala</i>	olho
veneno vegetal (fruto)	<i>halolase</i>	testículo
veneno veg. (cipó)	<i>lololayhi</i>	vaso sangüíneo
veneno veg. (cipó)	<i>xayhi</i>	músculo
veneno veg. (cipó)	<i>aikyuna</i>	veia
veneno veg. (cipó)	<i>waho</i>	unha
veneno veg. (casca)	<i>ketayti</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>lotahitanese</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>tayri</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>kasewakatata</i>	pele
sedimento de lagoa (lodo)	— —	nuca
armadilha (casca)	<i>mata</i>	tórax/abdome
furo do anzol		lóbulo da orelha
corpo do anzol	<i>mayraytihi</i>	contorno da orelha
armadilha (folha)	<i>mataxi</i>	cílio
armadilha (folha)	<i>kinore</i>	ânus

A partir da morte do peixe *dokose*, teve início um processo de transformação de humanos em animais. Foi assim, por exemplo, que ao sair à noite para coletar frutos de bacaba (*Oenocarpus bacaba*), um jovem viu-se, imediatamente, no alto da palmeira, transformado num macaco. Na margem de um rio, um homem que cortava a pele da própria mão, atirando-a aos pedacinhos na água para alimentar os peixes, ao ser flagrado por um cunhado seu, transformou-se numa capivara. Uma mulher que decidiu ir à roça, já tarde do dia, para colher mandioca e milho, transformou-se num porco do mato. Assim também uma mulher que, sozinha, saiu para colher amendoim, quando cavava a terra em busca da semente, transformou-se numa cutia. Também um rapaz, que desacompanhado partiu para pescar, transformou-se numa ariranha. E assim, sucessivamente, surgiram todos os animais superiores conhecidos da mitologia enawene. Digo conhecidos porque as espécies tidas por nós como “domésticas”, a exemplo do cão, do gato, do boi, da galinha, do porco etc., não têm sua origem explicada nesse processo de transformação – Alguém me adiantou que certamente sua existência deveria ter sido o resultado também de transformações (*ayawa*), mas que não saberia dizer como isso havia se dado. Um de meus interlocutores, voltando-se para mim, perguntou: “diga-me, você, como se deu a transformação dos Brancos em cachorro, gato, boi...”. Esta passagem ilustra bem a indiferença atribuída àquelas espécies alheias ao seu ambiente tropical; elas não fazem parte das teorias e fabulações indígenas, isto é, funcionam aqui como não muito boas para pensar.

A onça (*ixini*) é, talvez, o único ser que mantém, desde sempre, sua (talvez ambígua) condição de animal-gente ou gente-animal, não sendo originária da transformação humana. Dizem os Enawene-Nawe que a onça é, na verdade, um animal travestido com roupa (de onça) tecida por uma divindade celeste, o espírito *Werori*.

Em suma, a morte do peixe *dokose* figurou como um evento primordial, desencadeador do fenômeno da diferenciação da cultura, referência de ruptura entre humanos e não-humanos; com ela se inaugura a dinâmica do gradiente entre cultura e natureza. Esse fato não só instaurou o processo de transformação de seres humanos em animais, mas também fez rebaixar a patente social de outras espécies, como a das aves e a dos peixes. E mais, fez surgir novos seres, como aqueles da classe *yakakare*, os animais peçonhentos, desprovidos completamente de qualquer traço social: vieram ao mundo sob condições de exclusão e sem nenhuma comunicação ou relação de sociabilidade com os humanos.

A transformação de humanos em animais, como vimos, é marcada pela infração de regras sociais. Executar tarefas – como as de agricultura, pesca ou

coleta – sozinhos e/ou em horários inapropriados são situações evitadas e reprovadas pelos Enawene-Nawe. Atitude aparentemente insignificante para tamanha consequência, é, no entanto, o bastante para nos informar que o que está em questão neste contexto ontológico da socialidade é a diferença e não a semelhança cultural entre humanos e não-humanos, uma vez que esta é o fundo comum de ambos. Um mínimo que seja de anti-sociabilidade caracteriza a diferença, que pode ser para mais ou para menos na gradação de sociabilidade geral.

Aliás, não apenas a transformação, mas o próprio fenômeno mais geral de diferenciação cultural se deve a rupturas de regras sociais. Vale lembrar que *dokose* devorou aves (gavião) e humanos (os jovens *Maroyrare* e *Dokoi*), seres de mesmo estatuto ontológico e condição social: infração das infrações.

A subjugação dos peixes, comprometendo sua condição social plena, se deu justamente pela supressão de qualidades especiais: aí está em questão a perda da memória (o esquecimento definitivo das práticas sociais), da capacidade da intercomunicação e das habilidades musicais (tocar, cantar e dançar) etc.

Os animais, tais como são atualmente, não possuem nenhum indício de vida social semelhante à dos humanos e nem a capacidade de fala articulada. Sua linguagem é compreensível apenas entre aqueles indivíduos de uma mesma espécie, e se limita a assobios, gritos, grunhidos, pipios, rosnos etc. Eles carregam, porém, certas qualidades herdadas daquela condição primeira, como o pensamento (há quem diga, porém, que os animais não pensam, pois não falam, ou vice-versa), a emoção e uma parte da alma (*hesekonase*), que renascerá no patamar superior, após a morte, com a mesma morfologia e etologia em que viveu na terra.

E o que pensam, o que falam e o que sentem os animais? Dizem os Enawene-Nawe que eles se limitam a pensar sobre o que comem e o que fazem no seu universo restrito: os caminhos por onde percorrem, as habitações onde moram, falam, a seu modo, sobre a copulação e sentem saudade, raiva e afeto. Araras, papagaios, mutuns e gaviões julgam belos os objetos construídos com suas penas; os porcos do mato, a cutia, a capivara e a anta pensam que o milho e a mandioca são alimentos apetitosos. O que vemos como minhoca, para o cateto é peixe; para a onça o sangue morno é (como) o *oloyti*, bebida levemente fermentada ingerida no dia-a-dia da aldeia.

Embora apareçam aqui certos traços “perspectivistas” [cf. Viveiros de Castro 1996], o que mais se salienta nesse contexto conceitual é o processo de distanciamento – e não de proximidade – dos animais, uma exclusão do universo de sociabilidade humana. A existência de um *continuum* entre eles, assegurada por um passado mítico, não obriga os Enawene-Nawe a imputar certas qualidades antropocêntricas aos animais superiores, e nem a manter com eles relações

de cunho sociável. Pelo contrário, eles estão relegados a uma distância considerável na escala de gradação da cultura, cujo processo de diferenciação parece bastante depurado entre os mamíferos.

A estes, os Enawene-Nawe não dão a menor importância, não os criam nem mantêm com eles qualquer relação, amistosa ou venatória. Uma vez ou outra – quando facilmente encontrado num acampamento, ao longo de um caminho ou próximos às roças – algum filhote é capturado e levado para a aldeia. Sua vida aí, porém, é curta, seja pelo total desprezo dos moradores ou pelas brincadeiras agressivas de crianças e adultos. Quando as roças de milho, cultivadas em áreas distantes da aldeia, são ameaçadas pelos predadores (antas, capivaras, porcos-do-mato etc.), seus donos logo tomam providências para protegê-las, cercando-as com pau-a-pique e/ou montando armadilhas em suas bordas. Os homens comem, imitam ataques, irritam-se com as visitas indesejadas às suas roças, muitas delas severamente comprometidas pelas varas de porcos-do-mato. Os animais capturados nas armadilhas ou alvejados são sumariamente mortos e enterrados.

É bastante comum encontrarmos nas aldeias papagaios, araras, maritacas, periquitos e gaviões, quase todos criados como estoque de penas para a confecção de adereços para o corpo, para os instrumentos musicais, bordunas e flechas. As maritacas e os periquitos são geralmente mantidos soltos, como “bichos de estimação” das crianças, sendo alimentados à boca por homens e mulheres, com papas e mingaus mastigados. Os gaviões, em número bem menor que os demais, são criados em pequenos cativeiros nos fundos das casas, alimentados à base de ratos e outros pequenos animais, caçados exclusivamente para este fim. Com os papagaios, o maior desejo de seus donos é o de submetê-los à tapiragem, uma prática pacienciosa e repetida, que consiste na introdução de um líquido avermelhado, de maceração vegetal, misturado a uma secreção translúcida recolhida da pele de algumas espécies de rãs – cuidadosamente criadas e alimentadas, atualmente, dentro de garrafas plásticas –, nos lóculos das penas retiradas de sua cauda. Nestas cavidades brotarão, tempos depois, plumas amarelas, tingidas de vermelho-sangue na sua porção central.

Quando morre, um papagaio é enterrado no chão da casa de seu dono, exatamente sob o poleiro onde dormia, da mesma maneira como se procede com uma pessoa, sepultada no terreno sob sua rede. O papagaio terá, também, a principal parte de sua alma (*hesekonase*) destinada ao patamar celeste (*eno*), onde renascerá e ganhará forma tal qual era na terra, (re)vivendo entre os deuses do clã de seu dono. Este, por sua vez, assegura que reencontrará seu papagaio no *eno* – local que habitará na condição de divindade, *status* facultado depois da morte de uma pessoa –, e onde continuará cuidando e usufruindo dele.

O dualismo doméstico-selvagem, típico da classificação ocidental, não faz o menor sentido para as concepções enawene. Como vimos, os chamados animais domésticos, além de alheios ao ambiente (tropical) onde vivem os Enawene-Nawe, alojam-se no limbo de sua cosmologia, ocupando um lugar mais distante ainda que aqueles que denominamos “selvagens” no gradiente de diferenciação cultural: estão completamente excluídos de qualquer sociabilidade. Recentemente introduzidos na região, estes animais, por nós reconhecidos como “domésticos”, são vistos pelos Enawene-Nawe como completamente diferentes daqueles nativos, levando uma vida dependente dos humanos e deveras estranha: confinados, alimentados e multiplicados pela ação dos Brancos.

Em suma, os Enawene-Nawe são parcimoniosos quando o tema convoca sua interação com os animais superiores. Eles pouco lhes interessam, não apenas porque não sejam bons para comer – uma vez que são proscritos de sua alimentação – mas porque sua práxis e sua ontologia lhes conferem baixo valor heurístico, atribuindo significativas perdas de qualidades antropológicas e sociais, situando-os muito distantes do núcleo cultural (da própria sociedade enawene) e de suas relações de sociabilidade. Nenhum vínculo, também, é estabelecido pelos Enawene-Nawe com supostos “donos dos animais”, entidades caras e profícuas nas cosmologias amazônicas.

Ainda segundo a mitologia enawene, a planta de mandioca é originária do corpo de uma adolescente enterrada pela própria mãe. Menos por uma reação de tristeza ou indignação, essa transformação humana é vista como um gesto de recompensa. As concepções em torno dessa espécie não cessam, contudo, na sua origem, elas se estendem na práxis e no simbolismo que movimentam homens, mulheres e plantas cultivadas.

Todos os processos envolvidos na sua reprodução (cultivo) encontram-se mediados por uma relação concebida entre sujeitos sociais. O papel das mulheres, responsáveis pela colheita, os cuidados com a roça e o beneficiamento da mandioca são pensados como um tipo de interação entre mães e filhas, isto é, como relações de consangüinidade. E mais: a mandioca é a espécie privilegiada no mecanismo de conceituação analógica para a compreensão e explicação de importantes fenômenos da vida social¹, como se vê no mito a seguir.

¹ Em trabalhos anteriores [Mendes dos Santos 2003a e 2003b], explorei o conceito de *analogismo* como o mecanismo do pensamento ameríndio (baseado nas qualidades do sensível) de lançar mão, como ponto de apoio, das espécies naturais na explicação de fenômenos orgânicos e sociais, como a gestação, anatomia e fisiologia do corpo humano, formação e hierarquia de grupos, nos tabus alimentares e outras regras de organização social.

Certo dia, *Atolo*, uma menina adolescente, pediu à sua mãe *Kokotero* que a enterrasse. Diante da insistência e tomada de profunda tristeza, a mãe, por fim, atendeu ao pedido da filha, enterrando-a até a cintura numa terra fofa e fria. Após seu enterro, a menina pediu à sua mãe que não olhasse para trás, devendo regressar para visitá-la somente depois das primeiras chuvas. Recomendou, por fim, que não esquecesse de lhe trazer peixe, e que mantivesse o terreno a sua volta sempre limpo e bem cuidado. *Kokotero* fez tudo conforme pediu a filha *Atolo*, e ao voltar ao local, encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina havia brotado uma nova planta, dando origem às variedades de mandioca hoje cultivadas pelos Enawene-Nawe. A mãe visitava frequentemente a roça, limpava em volta das plantas e retirava com cuidado suas raízes levando-as para a aldeia, onde todos se alimentavam. Ao assistirem ao enterro de *Atolo*, e notando que tinha sido bom seu resultado, outras mães resolveram também enterrar suas filhas, e foi assim que surgiram a batata doce, o cará, a araruta e o inhame. Porém, tomada de inveja e percebendo que *Kokotero* desfrutava com alegria da colheita de menina-mandioca, sua irmã *Atanero* entrou desautorizadamente na roça e arrancou com brutalidade as raízes da planta. A menina mandioca gritou forte de dor, e todas as outras plantas também gritaram. Ao ouvi-la, *Kokotero* partiu correndo em direção à roça. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pôde fazer. Desse dia em diante, a mandioca nunca mais se multiplicou por conta própria, caindo na dependência dos Enawene-Nawe de cultivá-la ano após ano.

A narrativa acima inaugura um pensamento conceitual sobre a planta de mandioca: antes de vegetal ela foi um ser humano. Sua origem, portanto, não diz respeito a um processo de seleção agrícola, como postula o pensamento ocidental, de que anterior ao seu cultivo (domesticação), esta espécie existia em estado natural (silvestre). Pelo contrário, a planta foi primeiramente doméstica, e sua existência só foi possível graças ao plantio de uma pessoa humana. Aliás, é importante assinalar que os verbos plantar e sepultar (um morto), glosados pelo termo *ahotene*, significam para os Enawene-Nawe uma única e mesma coisa.

A personagem *Atanero* protagoniza um segundo deslocamento nessa sequência de “transformações” (a primeira foi a de uma pessoa em vegetal): seu gesto de violação, arrancando abruptamente as raízes da mandioca-menina, fez com que os homens, doravante, deixassem de ser abastecidos de maneira benevolente e mágica por *Atolo*. Manifestação autônoma e integralmente humana, a planta, agora, necessita ser cultivada, passando à completa dependência dos homens.

Esta seqüência de atos – o enterro de um ser humano e uma ação anti-social –, a exemplo do que aconteceu com os peixes e em tantas outras transgressões recorrentes na mitologia enawene, instaura um gradiente de diferenciação da cultura. Isto é, a condição plena de humanidade (presente no tempo inicial) vai sendo laminada, sempre em função de atitudes anti-sociais, fazendo com que diminua o grau (mas não a natureza) de sociabilidade entre os seres, fazendo aumentar certas diferenças. É exatamente isto o que acontece com quase todas as espécies e outros itens do “domínio da natureza” (animais, peixes, plantas, corpos celestes etc.). Entretanto, ainda que a maioria dos não-humanos tenha sofrido perdas significativas (uns mais, outros menos, e outros completamente, chegando às raias da exclusão sociável), muitos deles carregam atributos e prerrogativas antropocêntricas.

A planta de mandioca não parece situar muito longe nessa escala de graduação de sociabilidade. Pelo contrário, ela goza, no pensamento enawene, de condições particulares, de subjetivação social, ontologicamente concebida com status antropocêntricos, partícipe da condição primordial humana, base comum (cultural) de todos os seres. O cultivo da mandioca mobiliza particularmente a ação das mulheres, imprimindo um tipo de relação pessoa a pessoa, entre sujeitos. Para além das referências morais ou abstratas, elas ganham sentido no próprio corpo – no modelo do corpo humano. É o que expressam os Enawene-Nawe sobre a interface analógica de simetria estrutural entre os componentes do corpo feminino e os da planta de mandioca:

Parte vegetal	Partes do corpo
gemas apicais	cabeça
gemas laterais	seio
haste	abdomen
peciolo	braço
folha	mão
folíolos	dedo
entre-gemas	perna
raiz	pé
floema/xilema	estômago/intestino
casca	pele

Tais relações intersubjetivas estão ainda explícitas nas atitudes de homens e mulheres em suas roças de mandioca, no seu trato com a planta, na observância do comportamento mútuo, no potencial de suas ações, na oferta de seus frutos e no perigo de seus atos. Elas estão imiscuídas na dinâmica da vida social, e sua mais eloqüente expressão encontra-se tematizada na prática agrícola, princípio desencadeador de toda a dinâmica aqui anunciada.

O culturalismo ameríndio

Esta *découpage* de fatos mitológicos revela o processo primordial de diferenciação da cultura, que tem no ato de transgressão das regras sociais a instauração de um gradiente hierárquico de sociabilidade. Seu ponto de partida, o grau máximo desse gradiente, é o próprio modelo social enawene, e à medida que nos distanciamos desse núcleo para regiões mais distais, a cultura vai, regressivamente, atenuando-se em direção ao infinito, abarcando sociedades e indivíduos completamente excluídos de um regime sociável modelar.

Se a regra inaugura a cultura, extraída da condição primeira de natureza – como já demonstrou Lévi-Strauss [2003: 47]: “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura” –, sua infração, completam os Enawene-Nawe, faz retroceder em direção à natureza.

Ainda que a grande maioria das espécies naturais esteja com suas qualidades sociais e antropomórficas comprometidas justamente pela prática da anti-regra, ela encontra-se assentada numa base comum de cultura, fazendo-se partícipe da comunidade geral que congrega todos os seres. A diferença entre humanos e não humanos – e as diferenças entre estes – não é, portanto, de natureza e sim de grau, como bem já registrou Philippe Descola:

i

Com efeito, diferentemente do dualismo mais ou menos irreduzível 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.
[Descola 1997: 245]

A pesca e a agricultura dos Enawene-Nawe são uma manifestação eloqüente de suas concepções, indicando os fundamentos ontológicos de sua socialidade. As práticas de pesca são executadas como um ato de vingança, consumado primordialmente através de um acordo entre os homens e os *iakayreti*. Espíritos “criadores dos peixes”, estes seres são compensados com sal vegetal e grandes quantidades de alimentos, oferecidos durante os banquetes cerimoniais na aldeia, por terem conduzidos os peixes até as armadilhas. Na pesca com ictiotóxicos (timbó), o que entra em ação são as partes do corpo mutilado do menino: as substâncias vegetais são suas veias e seus órgãos, responsáveis pelo envenenamento e morte dos peixes.

O cultivo da mandioca, por sua vez, é caracterizado por uma relação filial, entre mulheres e plantas. No ato do plantio oferece-se peixe, mingau e bebidas fermentadas às manivas de mandioca. Também lhes são dirigidas palavras mágicas proferidas pelo *hoenaytare* (soprador), para que durante a emanação sangüínea das mulheres, em períodos de nascimento e menstruação, a planta não ataque as pessoas, aprisionando-lhes a alma. Durante estes períodos, por sua vez, também as pessoas devem ser submetidas às palavras profiláticas do *hoenaytare* e cumprir com as obrigações de *kadena*, um conjunto de regras alimentares e comportamentais incididas sobre homens e mulheres particularmente em sua primeira fase pubertária. Uma vez que a planta de mandioca é uma adolescente púbere, ela necessita dos mesmos cuidados que se tem para com as meninas da aldeia.

Com base nesta mito-práxis, tomando alguns casos-exemplos, podemos traçar um diagrama que representa este gradiente cultural de sociabilidade do qual tanto falamos:

Longe de uma mitologia adormecida no passado ou meramente relegada a um simbolismo ornamental, este tipo de pensamento confere aos Enawene-Nawe os fundamentos ontológicos que definem seus princípios de socialidade, o recurso fundamental de seus argumentos e as balizas de sua relação sincrônica com os seres do cosmos.

Apoiado nas reflexões de Wagner [1981] sobre as diferentes formas que assume o contraste entre o “dado” e o “construído” nas diferentes tradições, Viveiros de Castro confere à afinidade amazônica a condição do “dado”, e a consangüinidade à província do “construído”. Suas análises sobre o processo de construção do parentesco amazônico tomam a afinidade como valor genérico, a partir da qual a consangüinidade é extraída. Para o autor, ainda, além de uma realidade incidente sobre as terminologias do parentesco, a afinidade (potencial) seria a configuração por excelência da socialidade ameríndia, uma “manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos” [Viveiros de Castro 2002: 423].

Estas idéias inspiraram-me a refletir acerca da interface natureza/cultura como pensada pelos Enawene-Nawe e, assim, formular um modelo cuja pertinência poderia ser aprofundada entre eles, e quiçá, testada em outros contextos etnográficos.

Para este povo, o valor primeiro e universal é a cultura, sobre a qual (ou a partir da qual) se desencadeia a fabricação da condição de não-cultura, um processo de diferenciação do estado integral anterior cujo resultado talvez pudesse corresponder ao que denominamos “natureza”. Se todos os seres partilham ou provém de uma base comum, a diferença entre humanos e não humanos é manifestada pela perda, por parte destes, de importantes qualidades, motivadas por transgressões de normas sociais. Tais rupturas os fizeram distintos e distantes dos humanos, seja pela carga de ingredientes antropogênicos ou pelo grau de sociabilidade. Neste gradiente cultural não estariam situados apenas os seres com os quais se mantém uma interação de sociabilidade, mas também aqueles totalmente excluídos de qualquer condição sociável – e ainda aí existiria cultura, como metaforizou Viveiros de Castro [op. cit.: 430] sobre a onipresença da afinidade: “o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do (e não apenas no) oceano”.

Este “culturalismo enawene” (ou ameríndio) pressupõe que a cultura seja global, englobante e hierárquica frente à “natureza”. Esta, por sua vez, é extraída do fundo cultural, “construída” – ainda que isto seja uma desconstrução, um processo de aculturação –, resultado de infrações sociais. Em outros termos, antes de qualquer coisa, a natureza é a não-cultura. Sendo aqui cultura mais que um contraste antagônico, ela é um “fundo” infinito em que tudo o mais se situa, como “forma”, em maior ou menor grau de depuração.

Tratar a interface cultura/natureza nestes termos me pareceu mais apropriado e profícuo, uma vez que os Enawene-Nawe, a exemplo da grande maioria das sociedades ameríndias não costumam conceituar este binômio (se é que o conceituam) colocando-o lado a lado, vis a vis, como domínios opostos e irreduzíveis. O problema colocado aí pela relação natureza/cultura é abordado a partir da sua própria condição humana e social, centrada numa enawenecidade, aquilo que, em última instância, define o gradiente de cultura sobre o qual se assentam todos os humanos e não-humanos.

Poder-se-ia admitir que esta desnaturalização da natureza, tal como aqui formulado, evoca o (ou poderia ser o próprio) *animismo*, noção recuperada por Philippe Descola, que postula a objetivação da natureza, na medida em que confere aos seres naturais não somente disposições antropocêntricas, mas também atributos sociais, e que:

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 consangüíneo, 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.

E completa:

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. [Descola 1997: 257 – grifo meu]

Numa visada geral, é certo, ambos tratam de coisas semelhantes, focalizando a continuidade social entre os domínios de cultura e natureza, mas um olhar mais aproximado poderia notar diferenças cruciais. Para o animismo, as qualidades sociais e antropocêntricas de plantas e animais pressupõem, necessariamente, relações de sociabilidade com os humanos, uma vez que ele é organizado por *categorias elementares que estruturam a vida social*, ou seja, consangüinidade e afinidade – é o que se passa, por exemplo, para os Achuar equatorianos, entre homens e animais, relações pautadas pela afinidade, e entre plantas cultivadas e as mulheres, ligadas por laços de sangue [cf. Descola 1986]. Talvez em consequência disso o animismo não dê conta daquela faixa residual – que pode ser inclusive a mais extensa do gradiente – ocupada por seres completamente desprovidos de atributos sociais e humanos, fora da esfera social e do jogo de intersubjetividades.

O culturalismo, pelo contrário, ao estabelecer um gradiente hierárquico e infinito, pretende alcançar a posição e condição de todas as espécies naturais, uma vez que elas participam ou provêm de um “fundo de cultura”, do qual cada uma se diferenciou (“forma”). Para a cosmologia enawene, por exemplo, animais superiores são portadores de uma alma e também de qualidades de pessoa (afetos, sensações, consciência reflexiva e intencionalidade), mas isso não lhes assegura nenhuma prerrogativa *a priori* de sociabilidade. O culturalismo pode ser visto menos como um sistema de categorização, e mais como um sistema de posições, cuja referência é o modelo humano de sociedade. Talvez pudéssemos admitir que o animismo é uma variação do culturalismo, ou vice-versa.

O animismo ainda está, para Descola, numa posição diametralmente oposta ao totemismo lévi-straussiano, uma vez que, segundo este autor,

Não explora as relações de diferença entre as espécies naturais para conferir uma ordem conceitual na sociedade, mas antes usa das categorias elementares que estruturam a vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre seres humanos e espécies naturais. Os sistemas animicos não tratam plantas e animais como meros signos ou como operadores privilegiados do pensamento taxonômico, eles os tratam como pessoas, como categorias irreduzíveis. [Descola 1992: 114]

Em artigos subseqüentes, inseridos num modelo de “ecologia simbólica”, Descola reafirma as teses do animismo, mantendo-o em oposição de simetria inversa às classificações totêmicas, e introduz em seu modelo analítico um terceiro *modo de identificação*, o *naturalismo*. Típico das cosmologias ocidentais, o naturalismo é uma perspectiva ontológica que supõe a dualidade entre natureza e cultura como dois domínios distintos e irreduzíveis, sendo a cultura um caso particular e diferencial da natureza, tida como o elemento universal e englobante, anterior e exterior ao social. Sendo nosso próprio pressuposto epistemológico, o naturalismo estrutura nossa percepção dos outros modos de identificação, tidos como falsos, como simples manipulações simbólicas deste campo específico de fenômenos que chamamos ‘natureza’.

Para Eduardo Viveiros de Castro, o animismo se opõe ao naturalismo e não ao totemismo, pois ambos são efetivamente ontologias e pressupõem *relações*, ao contrário do totemismo, um sistema que sugere *correlações*, sendo antes classificatório que cosmológico e em que os domínios de natureza e cultura estão dados tal como os define o pensamento moderno. Para o autor, animismo e naturalismo são estruturas hierárquicas e metonímicas, distinguindo-se do totemismo, estrutura equípolenta e metafórica [cf. Viveiros de Castro 1996: 120-121].

A leitura de Viveiros de Castro deste aspecto da proposição de Descola estimulou-me a pensar o culturalismo colocando-o no lugar do animismo, mas não enquanto oposto simétrico do totemismo, como faz Descola, e sim em oposição ao naturalismo, tal como procede aquele autor.

Ainda que o animismo seja uma ontologia – ou seria ele, efetivamente, um simétrico inverso (ainda que não tão simétrico) ao totemismo, como defende seu autor? –, esta interpretação pode ser também reconhecida na glosa: “o animismo não passaria da metáfora de uma metonímia, permanecendo cativo de uma leitura ‘totêmica’ ou classificatória” [Viveiros de Castro 1996: 122] – o culturalismo, de

pressupostos igualmente ontológicos, tende a abrir mais o espectro da interface natureza/cultura, alcançando aqueles domínios também desprovidos de sociabilidade.

Em suma, o culturalismo reconhece suas semelhanças, mas também seus traços de diferença, com o animismo. E nesta posição de “mais aberto”, ele aproxima-se definitivamente, como seu oposto, do naturalismo. Para o naturalismo, porém, a natureza é um domínio regido pela gradação, onde a cultura é um fenômeno particular e de diferenciação, aliás, um recurso da própria natureza: o homem só foi capaz de criar cultura (linguagem e simbolismo) por meio de uma prerrogativa fisiológica concedida pela biologia. Para o culturalismo enawene, a situação é idêntica, porém situada no lado inverso: a condição de natureza, caso particular, é uma diferenciação da cultura, que é, por sua vez, um fenômeno geral e anterior, estabelecendo um gradiente onde se posicionam os seres cuja condição inicial foi-se laminando em razão das infrações de regras sociais.

Se partirmos do axioma wagneriano de que toda e qualquer sociedade define aquilo que é da ordem do “dado” e aquilo que é da ordem do “construído” [cf. Wagner 1981], para os Enawene-Nawe, a cultura ocuparia o lugar do dado, e a natureza o lócus do construído. Tais domínios, porém, não estariam numa relação de equidade ou simetria, antes pelo contrário, suas posições hierárquicas e assimétricas são evidentes: a cultura, como dada, é o elemento universal, anterior e de fundo, enquanto que a natureza, construída, é um caso particular, diferencial e extraída da cultura – a natureza é aqui parte integrante da sociedade humana. Exatamente como manifesta, para o naturalismo, o par antitético natureza/cultura, que, em sentido inverso, postula a natureza como dada e anterior, geral e englobante da cultura, sendo esta última um elemento secundário e construído no universo da natureza.

Para o naturalismo, a natureza é o elemento universal não apenas porque explica o fenômeno social em termos naturais – a cultura existe por causa de uma dádiva da natureza –, mas também porque o traço natural perpassa, como um fio, por todos os domínios, fazendo dos seres partícipes de uma idêntica comunidade natural. Em outros termos, a interface natureza/cultura é natural porque os humanos, à semelhança de todas as demais espécies, fazem parte da mesma cadeia vital, igualmente submetidos às leis ecológicas. É a um mecanismo biológico (para o naturalismo), e não a uma diferenciação social (o que é para o culturalismo), que se atribui o marcador da distinção entre a natureza e a cultura, assim como é a biologia, e não o fenômeno social, a fonte da explicação do *continuum* entre humanos e não humanos. Essa continuidade é explicada, pelo naturalismo, por meio da teoria da evolução, e pelo culturalismo, ao menos o dos Enawene-Nawe, através da “teoria da transformação”.

O que aproximam humanos e não humanos, para o naturalismo, são as semelhanças entre seus corpos, seus tecidos e células, suas cadeias de carbono, seus códigos genéticos etc. Para o culturalismo, ao contrário, o que torna os animais, plantas e astros semelhantes ou não aos humanos é o seu valor social, suas qualidades sensitivas, como a capacidade de ouvir e entender os humanos, a habilidade xamânica e musical, a presença de uma alma, a comunicação pela linguagem etc.

Pesquisas recentes na área da genética apontam uma diferença entre o genoma do chimpanzé e o do ser humano na ordem de 4%, sendo boa parte dessa percentagem aparentemente sem função, o que faz reduzir e concentrar em apenas 1% tal diferença. E é essa ínfima porção biológica que, do ponto de vista naturalista, explica a diferença (eminentemente cultural) entre as duas espécies. Para os Enawene-Nawe, ao contrário, o macaco é um (ex-) humano, plenamente dotado de cultura no passado, que rompeu com uma regra social ao sair à noite para coletar frutos na mata, hora e lugar impróprios para a movimentação das pessoas. Também esta infração, aparentemente insignificante, fez imprimir toda a diferença entre eles. Assim, dessocializado e irremediavelmente excluído de todo e qualquer regime de sociabilidade (mas não de socialidade), o macaco, transformado em animal, ainda mantém muito de matéria cultural de um passado humano. É isso o que parece dizer o etnólogo, contrapondo os fundamentos de socialidade das cosmologias ocidental e ameríndia: “a humanidade pretérita dos animais nunca é completamente evacuada, ela está lá como um potencial – justo como, para nós, nossa animalidade ‘passada’ permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” [Viveiros de Castro 2002a: 483].

BIBLIOGRAFIA

- DESCOLA Philippe, 1986, *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de L'Homme.
- DESCOLA Philippe, 1992, Societies of nature and the nature of society, en: KUPER, Adam (ed.), *Conceptualizing society*, London, Routledge.
- DESCOLA Philippe, 1996, Constructing natures – symbolic ecology and social practice, en: DESCOLA, P. e PALSSON, Gísli (orgs.), *Nature and society – Anthropological perspectives*, London, Routledge.
- DESCOLA Philippe, 1997, Ecologia e cosmologia, en: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs.), *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém, Museu Paraense E. Goeldi.
- DESCOLA Philippe, 1998, Estrutura e sentimento: a relação com o animal na Amazônia, en: *Mana* vol. 4, n.1, pp. 23-45
- DESCOLA Philippe e PALSSON, Gísli (orgs.) 1996, *Nature and society – Anthropological perspectives*, London, Routledge.

- KESSELRING Thomas, 2000, O Conceito de Natureza na História do Pensamento Ocidental, en: *Episteme*, nº. 11, pp. 153-172
- KUPER Adam 2002, *Cultura – a visão dos antropólogos*, São Paulo, EDUSC.
- LATOUR Bruno, 1983, Comment redistribuer le grand partage, en: *Revue de Synthèse*, Paris, IIIs, n.110, pp. 203-236
- LATOUR Bruno, 1994, *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica*, Rio de Janeiro, editora 34.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1964-1971, *Mythologiques*, vol.1-4, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1980 [1962], *Totemismo hoje*, 2ª. ed, São Paulo, Abril Cultural.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2002 [1962], *O pensamento selvagem*, 3ª. ed, São Paulo, Papirus.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2003 [1949], *As estruturas elementares do parentesco*, Petrópolis, Vozes.
- MENDES DOS SANTOS Gilton, 2003a, Analogismo: a natureza no social, en: *Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social*, vol.12, n.11, pp. 37-47
- MENDES DOS SANTOS Gilton, 2003b, Naturezas e culturas, en: COELHO, M. F. B; COSTA JÚNIOR, P. e DOMBROSKI, J. L. (orgs.), *Diversos olhares em etnobiologia, etnoecologia e plantas medicinais*, Anais do I Seminário Mato-grossense em Etnobiologia e Etnoecologia e II Seminário Centro-Oeste de Plantas Medicinais, Cuiabá, UNICEN.
- MENDES DOS SANTOS Gilton, 2006, *Da cultura à natureza – um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- STEWART Julian (ed.), 1946-1950, *Handbook of South American Indians*, vol.1-6. Washington, Smithsonian Institution.,
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1996, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, em: *Mana*, vol. 2, n.2, pp. 114-144
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2002, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.
- WAGNER Roy, 1981, *The invention of culture*. 2ª ed, Chicago, University of Chicago Press.