



Marivaldo Aparecido de CARVALHO*

RESUMO: O presente artigo faz parte de uma pesquisa em nível de mestrado sob a orientação da profª dª Silvia M. S. de Carvalho, desde 1997, e com o financiamento da Fapesp desde 1998. Pretendemos, de forma sucinta, discutir a relação humano e não humano dentro da teoria antropológica contemporânea, conjuntamente com o pensamento clássico das ciências sociais, principalmente, com os pressupostos teóricos levantados por Karl Marx.

PALAVRAS-CHAVE: Natureza-cultura, marxismo, perspectivismo, imaginário, humanos e não humanos.

Introdução

O processo de reflexão do homem sobre si mesmo esteve sempre, de certa maneira, relacionado com as outras formas de vida. É com elas que os modos de representação sempre se confrontaram. A maneira como esse confronto é refletido torna-se um dos elementos que diferencia as várias concepções de "ser humano". A reflexão acadêmica sobre essas visões de mundo que caracterizam outros povos, teve como resultado a formulação de várias teorias, como por exemplo: o naturalismo, o animismo, o estruturalismo, o perspectivismo, etc.

A diferenciação entre "nós" e "outro" (homem-natureza) se expressa no processo de interferência, de dominação do homem sobre o mundo natural; processo esse que acompanha todas as formas de cultura, mas que as diferencia naquilo que poderíamos chamar de uma ética para com o outro¹. Esta ética que se baseia numa moral, que norteia a relação dos seres humanos com os outros seres não humanos, é que vai distinguir as várias formas de se relacionar ou

*Mestrando do Prog. De Pós-Graduação em Sociologia - Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - 14800-901 - Araraquara - SP.

pensar o mundo não humano; já que este pensar do mundo não humano é, e sempre será, uma criação do homem.

Durante um grande período da história do pensamento ocidental, a filosofia sempre buscou qualificar o homem como um ser que se distancia, que rompe com o mundo natural. Ou seja, ser humano é ser o mais possível distante do mundo da natureza, possuindo de todas as formas o domínio sobre a mesma. Esta concepção de certa forma "dominou" o pensamento europeu. Tanto que, no contato com outros povos (os dos continentes descobertos no início dos tempos modernos), muitos dos defensores desses povos se esforçaram para demonstrar que as populações tradicionais também possuíam o seu distanciamento do mundo natural e, portanto, seriam humanos. É claro que o pano de fundo, aqui, é mais político do que científico (se podemos distinguir um do outro), pois num primeiro momento do encontro do homem europeu com as outras formas de cultura, houve por grande parte dos primeiros afirmação de que os indígenas não seriam humanos, mas formas diferenciadas dos animais que habitam o mundo da natureza; seriam aqueles que não possuíam: cultura, lei, rei, religião, etc., características sociais segundo esses europeus, essenciais ao ser humano.

Apesar destas concepções que povoavam o imaginário de homens do povo, mas também de alguns filósofos da Europa, surgiu uma atitude que se afastaria desta visão: como exemplo podemos citar Rousseau e a sua idéia do bom selvagem, idéia esta que, combatendo a concepção pejorativa do indígena, o idealiza, enquadrando-o numa visão parasidiaca. Aparentemente, é contra essa visão ingênua que algumas pessoas têm dos indígenas, que se direcionam as discussões de Descola, no que ele, sem dúvida, tem razão.

Este texto tem como finalidade, se assim podemos dizer, refletir teoricamente sobre o tema da relação do homem com a natureza e das representações oriundas dessa relação: apresentaremos uma reflexão sobre os elementos teóricos que nos orientaram no desenvolvimento do projeto e na construção de nossa hipótese.

¹ Por mais que nos digam que existem várias concepções cosmológicas que não diferenciam o mundo dos humanos do dos não humanos, há mesmo assim uma relação de alteridade que só é possível com a consciência de que existe o outro, e que esse outro possui sua forma de ser. E a partir dessa tomada de conhecimento do outro é que se pode pensar o mesmo como uma forma diferenciada da expressão humana. Percebemos até que esta noção de que tudo é humano ou cultura, é uma leitura antropocêntrica do mundo, e que, de certa forma, ainda abre um espaço para aquilo que chamamos de natureza. (Vide Descola).

A práxis e a representação do mundo não humano.

Para Marx, o homem é, antes de mais nada, a capacidade de transformar e recriar o mundo através do trabalho, sendo este compreendido como a capacidade criadora e transformadora da realidade pela qual o homem realiza seu processo de humanização:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (Marx, 1996,.27).

Hoje sabemos que não podemos diferenciar o humano das outras formas de vida pelo fato do primeiro possuir uma sociedade e os outros não; sabemos da complexidade das sociedades das abelhas, formigas, elefantes, etc. Achamos que este pressuposto marxista, no que se refere às culturas humanas também poderia ser utilizado no que se refere às outras formas de sociedades não humanas, ou seja, que a organização corporal das várias formas de vida, determina de certa forma a sua própria vida material².

Dentro da perspectiva marxista (pois compreendemos que a caça e a coleta têm como finalidade produzir meios de vida), é possível realizar reflexões que nos dêem respostas ou, ao menos, novas indagações sobre a condição humana e a sua práxis. Acreditamos que a produção da vida material não se dê de uma só forma, como bem colocou Lévi-Strauss (1983): cada cultura representa uma ocorrência única, e só um estudo profundo poderia demonstrar

...quais são os factos, e os critérios, variáveis de uma cultura para a outra, em virtude dos quais cada uma delas escolhe certas espécies animais ou vegetais,

² É interessante observamos que, para Marx, a formação corporal do ser humano é um elemento fundamental para a construção do seu processo histórico. E segundo alguns estudos sobre a vida e o comportamento animal, é fato comum que a formação corporal dos animais está intimamente associada com o seu modo vida e de suas relações com o meio ambiente.

certos corpos celestes e outros fenômenos naturais, para os dotar de uma significação e pôr em forma lógica um conjunto acabado de elementos.(...) Cada cultura constitui em traços distintivos somente alguns aspectos do seu meio ambiente natural, mas não há quem possa predizer-lhes quais e nem para que fins. Além disso, os materiais brutos que o meio ambiente oferece à observação e à reflexão são, ao mesmo tempo, tão ricos e tão diversos que, de todas essas possibilidades, o espírito não é capaz de apreender senão uma fração. Ele serve-se deles para elaborar um sistema entre uma infinidade de outros igualmente concebíveis; nada predestina um qualquer de entre eles a um destino privilegiado (Levi-Strauss,1983,.151-2).

Cabe-nos perguntar como o espírito apreende, e por que ele apreende somente uma fração do mundo envolvente? Marx nos daria uma resposta:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm de reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se muito mais de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado modo de vida dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são, coincide, portanto, com sua própria produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (Marx,1996,.27-8).

Então, segundo Marx, a diversidade das culturas estaria alicerçada nas diferentes maneiras que os grupos humanos possuem para organização e reprodução do seu modo de ser, ou seja, de como "manifestam suas vidas". Assim sendo, o pensamento marxista não se apresentaria simplesmente como

um enfoque redutor da vida às suas manifestações estritamente econômicas, mas seria, antes de tudo, uma maneira de pensar o homem como um ser que se realiza física e historicamente.

Neste sentido as populações indígenas, ao atuarem em seu processo de vida, se relacionam política e socialmente, constroem um mundo que será regido por representações culturais, fruto das relações dos homens entre si e destes com as outras formas de vida. É neste processo que se origina a comunicação, a linguagem, e por conseguinte, a produção das idéias do imaginário, ou seja: a construção da visão de mundo, da representação do mundo que, de certa forma, vai organizar as ações desses grupos com o seu meio ambiente, o seu mundo envolvente. O homem e a terra são elementos inseparáveis e, segundo Marx, a necessidade da reprodução humana insere o homem enquanto elemento histórico e social sempre em conjunto com a natureza.

Esta reflexão do natural se expressa no imaginário social, nas representações que a mente humana produz sobre o mundo natural. Entendemos o imaginário como ...parte da representação, como tradução mental de uma realidade...(Laplantine & Trindade, 1996,.25).

Não entendemos o imaginário simplesmente como um processo de alienação, ... solução fantasiosa das contradições reais..." (Idem,.24) e sim, que ele é o produto dessas contradições, mas carrega em si elementos que vão além da representação intelectual ou cognitiva, pois, A representação imaginária está carregada de afetividade e de emoções criadoras e poéticas (Laplantine & Trindade,. idem).

E, como nos lembra Sader, essas representações afetivas e carregadas de emoções criadoras servem como instrumento de resistência para as outras formas de culturas que

... na transmissão oral de suas lendas, crenças e vidas, buscam a continuidade de uma cultura, portanto uma solidariedade entre seus membros, e também uma solidariedade entre gerações. (Sader,1990,.117).

Desta forma, o imaginário se apresenta, não como uma alienação da realidade, ou como um processo fantasioso dos conflitos do mundo real, mas como uma outra alternativa de um processo de abstração mental da realidade envolvente e, conseqüentemente, como um elemento capaz de nos oferecer subsídios para um estudo que nos permita uma compreensão das relações humanas e dessas com a natureza.

Cultura x Natureza: uma necessária contradição ou um traço singular do pensamento ocidental?

As cosmologias amazônicas, segundo Descola, apesar de diferirem na sua arquitetura interna, não possuem uma separação entre o mundo da cultura (humano) e o mundo da natureza (animais, plantas, etc.); na verdade o universo da natureza é percebido como formado por pessoas (sujeitos sociais), possuidoras de instituições e comportamentos similares aos dos homens.

...no cotidiano plantas e animais são interlocutores legítimos; a despeito das aparências enganadoras, eles não vivem em um plano ontológico distinto daquele dos humanos (Descola, 1998, 28).

Mas, segundo este mesmo autor, seria um erro atribuímos a estas cosmologias uma visão ecológica como a pregada pela novas sensibilidades ecológicas.

O antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com não- humanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana, parece assim constituir a tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas, inclusive entre aqueles que professam as teorias mais radicalmente anti-humanistas. Tal atitude poderia lembrar a maneira como os povos pré-modernos representam suas relações com o ambiente: respeito pela natureza, atitude benévola para com as plantas e os animais ou cuidado de não pôr em perigo o equilíbrio dos ecossistemas foram erigidos em atributos ostensivos das populações tribais, motivando em grande parte a simpatia que se lhes dedica. Muitas organizações ecológicas, aliás, encontram uma fonte de inspiração nas visões de mundo dos índios da Amazônia ou da América do Norte, convertidos pela mídia em símbolos da convivência harmoniosa com uma natureza cada vez mais ameaçada. A "mãe terra" ou a "floresta sagrada" tornam-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, mas seria bem difícil encontrar

seu equivalente exato na maior parte dos povos a quem se atribui esse tipo de noção, pois tais transposições em mão dupla não estão livres de quiproquó: freqüentemente, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime menos as concepções cosmológicas tradicionais- complexas e diversificadas, logo difíceis de formular no código simplificador de nossa economia política da natureza- do que um desejo de obter apoio de organizações internacionais influentes, graças a um discurso facilmente reconhecível, e com a finalidade de conduzir lutas de reivindicação territorial (Descola 1985; Albert 1993). De selvagens, espera-se que tenham a linguagem de filhos da natureza; como eles deixariam de fazê-lo se, por aí, podem precaver-se da espoliação fundiária?" (Descola,1998,.24).

Duvidar que os indígenas possam se aperceber que um discurso ecologista os ajuda em suas lutas de reivindicação territorial, seria realmente duvidar da inteligência e da capacidade de articulação política de suas lideranças. No entanto, Isto não significa que as sociedades indígenas não tenham sabido, muitíssimo mais do que as "civilizadas", estabelecer um certo reequilíbrio dentro do ecossistema que, tradicionalmente, elas exploraram. É também verdade que estes ecossistemas podem ter se alterado pela presença e práxis indígenas, pois nenhuma sociedade deixa de interferir no meio ambiente, do qual retira sua subsistência. Assim Descola está correto quando observa:

...e não são raros os casos em que povos autóctones se defrontam com a interdição de seu acesso a fontes de reservas, erradamente ditas "naturais", já que foram eles que, por sua presença multissecular, contribuíram sutilmente para transformar sua ecologia (idem,.25).

Contudo, o fato dos civilizados recorrerem à designação de "naturais" para essas áreas significa já por si só que a presença "multissecular" indígena soube acionar mecanismos para preservar um ambiente de rica biodiversidade florestal. Como exemplo podemos citar uma reportagem do caderno Mais do jornal Folha de São Paulo, dia 3 de outubro. Nessa reportagem se falava do

seminário realizado em Macapá, que discutia a questão da biodiversidade na Amazônia e a necessidade de se criarem novas unidades de conservação ambiental. O levantamento dessas novas unidades de conservação demonstrou um fato muito importante para o nosso estudo, principalmente no que se refere a ligação entre povos indígenas e a preservação da biodiversidade:

" Índios e biozeladores."

Com o mapa final, surgiram algumas surpresas. Descobriu-se, por exemplo, que 121 das 378 áreas definidas coincidem com terras indígenas. No início do seminário, isso ainda provocava arrepios nos "biólogos", os que põem a conservação de ecossistemas e espécies acima de tudo.

'Estamos ferrados', chegou a dizer um desses conservacionistas extremados ao notar o número de superposições no primeiro (e único) dia dedicado à identificação de áreas só com base em sua importância biológica. No último dia todos já propunham o estudo de uma nova figura jurídica - algo como reservas naturais indígenas - para garantir a preservação de recursos biológicos e, também, seu usufruto exclusivo pela população indígena.

Nada parece mais racional do que incluir populações indígenas no esforço de conservação. Certamente é mais fácil tê-los como aliados do que, por exemplo, madeireiros com os quais poderiam firmar acordos prejudiciais"(Folha de São Paulo).

Lévi - Strauss, examinando outro nível, o do inconsciente (inconsciente de toda humanidade) percebe que o inconsciente:

...não é apenas uma razão; também é natureza, pois suas estruturas são homólogas às que organizam o psiquismo animal, a vida, a matéria inorgânica. Lévi Strauss postula a unidade das leis do espírito e das leis do mundo físico. Esta tese tende a anular a oposição entre natureza e cultura, formulada em *Les structures élémentaires de la parenté* como a diferença entre a universalidade da lei natural e o caráter particular e obrigatório da regra convencional" (Lepine,1974,.11-12).

No entanto, quando Lévi-Strauss escreve, tanto o *Pensamento Selvagem*, quanto as *Mitológicas*, escreve para leitores ocidentais, e não pode deixar de utilizar conceitos ocidentais, como cultura, natureza, etc. As oposições estabelecidas a nível inconsciente, que Lévi-Strauss detecta na análise dos mitos, se referem, não a oposições drásticas de essência, mas a oposições de posições; A águia e o corvo, por exemplo possuem oposições de graduação, a águia = o alto, o corvo = o baixo; mas se pensarmos o corvo em relação a um peixe, poderíamos dizer que o corvo representaria o alto, e o peixe o baixo. Deste modo, pensamos que as oposições entre os elementos ditos não humanos e os ditos humanos possuiriam também uma oposição de graduação. Da mesma forma que Descola demonstra, no que se refere aos Achuar, que o caçador é o cunhado da caça e a mulher é a mãe da planta, há uma oposição de graduação, e neste exemplo a mulher se aproxima mais do mundo que nós entendemos por natural (e que o indígena entenderia como mais biológico), do que o homem, ligado simbolicamente por relações políticas de aliança.

Como aparentemente toda discussão iniciada por Descola parte de uma crítica a seu antigo orientador Lévi-Strauss, achamos que esta crítica não é pertinente. Aliás, em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss aborda também a questão da representação dos animais pelos indígenas como "pessoas" com que os humanos se comunicam, aproximando este relacionamento com o que encontramos entre os civilizados com referência aos animais domésticos (cães e gatos, etc) e no relacionamento entre tratadores e animais de zoológicos.

Parece que a observação de Descola de que o caçador concebe o animal como "cunhado", não se restringe aos Achuar, desde que se entenda que o "cunhado" é o espírito-animal (ou senhor dos animais) que entrega a sua irmã (isto é a caça) ao caçador que cumpre as regras, que é caçador "politicamente correto" (como diríamos hoje). Vários antropólogos observaram que os animais caçados pelos indígenas, independentemente do seu sexo, entram na classificação nativa como algo "feminino". Assim, os Bororo representam as antas nos seus cantos de caça como se elas fossem suas namoradas (Albisetti & Venturelli). Assim também os homens Desana, quando vão caçar ou pescar dizem que vão "cohabitar" (Reichel-Dolmatoff, 1968).

Não é esta uma forma de disfarçar o antagonismo real (entre homem e animal) para que os espíritos-animais não contra-ataquem?

E não representam esses eufemismos uma consequência da práxis? Aliás, a relação entre cunhados, nas sociedades indígenas, é conhecidamente uma relação de antagonismo. São geralmente relações tensas embora, ou até justamente, por

implicarem no trânsito de uma mulher de um grupo a outro. Parece que Descola percebe esta questão, pois observa que o caso da afinidade oferece elementos de instabilidade e conflitos, o que gera uma possibilidade metafórica riquíssima para as relações exteriores. A categoria genérica de afinidade serve como um modelo para se pensar as relações com os animais caçados; pensando-se os animais como afins e as plantas domésticas como consangüíneos.

Queremos dizer com isto que uma criação imaginária do mundo não humano se estruturaria numa perspectiva de uma práxis que envolvesse o homem e as suas necessidades com este mundo não humano:

Assim, os meios de subsistência de um grupo não podem ser compreendidos separadamente do conjunto das "reações culturais", desenvolvidas sob o estímulo "das necessidades básicas". Em nenhuma outra parte vemos isto melhor do que na alimentação, que é o recurso vital por excelência. Com efeito, há necessidades inadiáveis que não encontram correspondente na organização social, como a respiração; e outras que se processam conforme padrões definidos, mas cuja satisfação pode ser suspensa sem acarretar cessação da vida, como impulso do sexo. A fome, todavia se caracteriza por exigir satisfação constante e requerer organização social adequada. (CÂNDIDO,1977,28).

Tal práxis não seria determinada pelo meio ambiente que envolve estas populações, mas as relações que fazem a manutenção da vida dentro de uma ideologia de caça e coleta se expressariam pelos vários povos que subsistiram em vários locais durante milhares de anos, baseado num modo de produção de caça e coleta, que de certa forma estruturou as visões de mundo que acompanharam e acompanham as cosmologias indígenas.

Parece evidente que os povos indígenas não reestabelecem o equilíbrio com o outro na forma de uma reciprocidade tipo "dá cá - toma lá"; a cosmovisão corresponde muito mais à de um universo fluido concebido como se alimentando de trocas indiretas. Existe nas sociedades indígenas uma concepção de trocas de bioenergias, que evidentemente não representa uma reciprocidade direta caçador-animal. Por outro lado, a crença de que os animais oferecem sua vida aos humanos de maneira deliberada, como "dádiva", de acordo com Descola, nos faz recorrer

às discussões de Mauss sobre o dom, em sociedades nativas. Percebemos que nessas sociedades, no fundo, nada é pensado como presente (dádiva), pois são sociedades de trocas e partilhas.

A idéia de que o animal se oferece deliberadamente é, pois, uma ideologia que camufla o antagonismo que o caçador sabe muito bem que existe.

Para Descola não haveria uma preocupação na mente dos povos pré-modernos, um sentimento de culpa, que se referisse à sua atitude de caça, pois o ato da caça expressaria uma contribuição para o processo de metamorfose dos animais, não havendo em si a violência imaginada pelos povos modernos.

Efetivamente cremos que Descola tem razão quando diz que não há violência na caça, ou melhor, que o indígena não tem uma atitude violenta ao matar um animal. Mas a oposição existe. O caçador indígena sabe que ele precisa matar para dar sustento à sua comunidade e se isto efetivamente não implica em sentimento de culpa, implica, contudo, em uma regra de respeito para com o animal.

O mundo dito natural é sempre percebido por uma construção social, da mesma forma que a sua representação se dá de forma cultural; mas, ao ser pensado, ele é um 'objeto' em si mesmo. Ou seja, possui existência por si mesmo num "certo sentido de realidade"; para ele ser transfigurado em cultura é necessária sua percepção concreta, como elemento observável, constituído de vida própria.

Para Descola, o animismo é também uma forma de objetivação³ social dos elementos da natureza, não só por colocar valores antropocêntricos, ou seja, qualidades de pessoas, mas também atributos sociais, como respeito a códigos éticos, hierarquização, etc, atributos que fazem parte do repertório de cada cultura. Descola continua dizendo que em vez de classificação, o totemismo e o animismo se constituem em modos de identificação, traçando fronteiras entre si e outrem.

Nesse processo de observação do mundo natural e de sua relação com o mundo da cultura, abrem-se novas concepções e conceitos, e entre estes podemos citar o perspectivismo que é visto como um aspecto

...do pensamento ameríndio que manifesta sua "qualidade perspectiva"(Arhem 1993): trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente,

³ Descola critica Levi-Strauss pelo fato de este levar em consideração somente as formas classificatórias; supõe que as relações de objetivação do não humano para com o humano passa por outros aspectos além da classificação.

segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Os pressupostos e consequências dessa idéia são irreduzíveis (como mostrou Lima 1995: 425-438) ao nosso conceito corrente de relativismo, que à primeira vista parecem evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, de modo perfeitamente ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a conseqüente transportabilidade das partições cosmológicas que os alimentam. Em particular, como antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre natureza e cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (Viveiros de Castro, 1996, .115).

Viveiros de Castro apresenta uma idéia de um multinaturalismo como traço contrastivo do pensamento ameríndio em relação às cosmologias "multiculturalistas" modernas. O autor não supõe o fim da dicotomia entre cultura e natureza, mas afirma que é necessário uma crítica dessa dicotomia. O perspectivismo é concebido como uma teoria indígena amazônica. Anteriormente mostramos que a questão da oposição entre cultura e natureza para o pensamento indígena, não se caracterizaria por ser uma oposição drástica, mas sim uma oposição de graduação, onde haveria, sim, uma diferenciação entre cultura e natureza, diferenciação esta que passaria por outros valores diferentes dos nossos valores ocidentais. Tentamos demonstrar essa dicotomização pela existência de vários tabus e restrições para o caçador com referência à caça e como nessa relação predatória se criam formas ideológicas que tentam camuflar a relação do caçador com a caça.

Mas esse ver o animal como humano, necessariamente pressupõe um paradigma do que seja o humano, e esse paradigma, parece-nos, é dado pela cultura, que é por seu lado organizada dentro da sociedade humana. Com Marx, acreditamos que os conceitos, e a própria percepção de como seja o outro, se criam socialmente. A própria figura do xamã tem o sua razão de ser dentro de uma comunidade que vai, de certa forma, dar significância ao papel do xamã

como interlocutor de mundos diferentes, como aquele elemento social que vai ligar o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, ou o mundo dos seres humanos com o mundo dos animais de caça e até mesmo de certos seres vegetais.

Estamos de acordo com Elizabeth Reichel que, ao discutir a relação homem e animal entre os grupo yukuna-matapé, busca relacionar o modo de cognição com o modo de produção e reprodução das sociedades indígenas do noroeste amazônico, e levanta como hipótese:

...que el chamán, em su transformación en varios animales depredadores (gavián, jaguar, caimán, anaconda, víbora, etc.) está recorrienedo mentalmente varios ecosistemas, "dialogando"y "negociando"intercambios de energía/materia. Negocia com primus inter pares con los "Dueños de la Maloca"de cada microhábitat, "pagando"por la energía que le "extrae" a la naturaleza, ya que los indígenas consideran que la naturaleza "trabaja" en la producción de sus elementos y recursos. Propongo que en el área cultural yukuna-matapé hay dos tipos de chamanes: el chamán defensivo y el agresivo; y que estos chamanes, en conjunción con el Dueño de la Maloca, y el cantor, y sus respectivas esposas, administran cual especialistas al grupo doméstico maloquero. La jerarquía misma entre malocas, las redes de malocas, como cacicazgos mínimos, unen a nivel regional a cada etnia indígena. Este modelo maloquero se plasma como código clasificatorio a los biomas del ecosistemas, constituyéndose así la Naturaleza y el Universo en complejos de malocas superpuesta y yuxtapuestas (Reichel,1989,69-70).

Reichel afirma que em muitas sociedades indígenas, os animais, assim como as plantas e mesmos objetos da cultura material, têm sidos utilizados como símbolos no sentido de orientações dominantes e comportamentos específicos. E tais símbolos tem sidos utilizados, em cada cultura de forma diferenciada, como veículos de transformação entre culturas e sociedades, e entre estas e a natureza.

La manera como se crean relaciones metafóricas y metonímicas entre supuestas estructuras de la

Natureza y de las sociedades, lleva a coisificar, animalizar, vegetalizar o mineralizar a personas y a otorgar características sociales a elementos naturales a la vez (Reichel, 1989, 70).

No perspectivismo o ponto de vista cria o sujeito.

O modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo é o corpo animal; e se do ponto de vista do sujeito a cultura é a forma genérica do "eu" e a natureza do "ele", a objetivação do sujeito para si mesmo exige singularização dos corpos - o que naturaliza a cultura, isto é, a incorpora-, enquanto a subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos - o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza. A problemática ameríndia da distinção Natureza/Cultura, nesses termos, antes de ser dissolvida em nome de uma socialidade anímica humano-animal, deve ser relida à luz do perspectivismo somático (Viveiros de Castro, 1998, .131).

Viertler, ao apresentar uma síntese metodológica do que seja a ecologia cultural, parte da idéia central de que a formação humana está inter-relacionada, em dois campos: O cultural como criação do homem, e do habitat natural, a cultura é em si um reflexo das criações humanas; padrões de comportamento econômico e social e também das relações com o habitat natural, ou seja, a cultura não é só um movimento endógeno das comunidades mas também exógeno, se relaciona com a natureza e as condições físicas. Isto não significa que a ecologia cultural caminhe para um determinismo ambiental. Ela simplesmente não renega a segundo plano as atividades materiais (atividades estas que se relacionam diretamente com o mundo natural) que possibilitaram a existência e a sobrevivência de comunidades humanas. Assim, não é um estudo que se limite ao pensamento simbólico, mas o complementa. O real concreto e a criação imaginária, são pensados dentro de um ecossistema envolvendo o humano e o natural. Dessa forma, a criação imaginária é o elemento regulador nesta relação homem e natureza.

Neste sentido se faz necessário relacionar os dois ambientes de vida: O ambiente natural { Fauna, flora, recursos minerais, hidrográficos, o solo, clima,

onde a comunidade humana sobrevive e mora.}. E o ambiente humano {oriundo da habilidade tecnológica, antecedentes históricos, soluções técnicas socialmente herdadas; e os elementos sociológicos, econômicos e políticos} desencadeados pela convivência, amistosa ou hostil de diversas comunidades culturalmente semelhantes ou não (Viertler,1988,.20).

A ecologia cultural reformula o conceito de cultura como um todo sistêmico fechado

...Cujas partes se encontram funcionalmente interligadas, referencial para o comportamento humano até certo ponto destacável dos fenômenos biológicos, psíquicos e físicos que afetam a vida dos seus portadores. Pelo contrário, a abordagem ecológica reforça a concepção da cultura com um referencial dinâmico, muito sensível a mudanças extraculturais de origem biológica ou inorgânica, fazendo com que as diversas culturas representem sistema abertos e não logicamente fechados sobre si mesmo"(IDEM,.22).

Discordando da interpretação que percebe as idéias cosmológicas como uma projeção da sociedade humana, Carvalho (1980) observa que a questão do sexo e do alimento se apresentam como um interesse por parte do indígena pelo processo de reprodução e alimentação do animal caçado, como das plantas coletadas, pois este tipo de preocupação orienta de certa forma as relações de caça e coleta, que estão interligadas com o processo de reprodução e manutenção da vida humana.

Há uma interligação entre a reprodução humana e a reprodução da natureza.

Quanto ao mais, tudo leva a pensar que se estabelecem estreitas relações de equivalência entre a caça e a cópula, ambas geradoras de vida para a espécie humana. A arte ocidental gosta de assimilar zagaia/falo e ferida/vulva: as feridas infligidas aos animais são sexos abertos e estes signos femininos estão geralmente associados aos signos masculinos (Lévêque,1986,.22).

Segundo Lévêque, os caçadores e coletores concebem uma cadeia de poderes sobrenaturais, com forças difusas que formam a estrutura vital do universo, e para tanto precisam estar em conexão:

Sob este ponto de vista, o acto sexual desempenha uma função capital: a cópula é, por sua própria natureza, interconexão, entre parceiros, claro está, mas também entre o passado e o futuro da espécie. Consequentemente o mundo sobrenatural duplo vitalizado e personalizado do mundo da natureza, revela-se essencialmente como um sistema de relações. É o que eu chamo a concatenação (encadeamento) universal. Revela-se não só entre os poderes diferentes que a sua acção revela do inanimado, do não humano ou do humano, da natureza ou da cultura, como também entre poderes do presente e os do passado (IDEM,,28).

Diante destas últimas considerações de Lévêque, compreendemos que os trabalhos de Descola, Viveiros de Castro e outros tentam ressaltar a diferença de interpretação do mundo envolvente por parte das cosmologias ameríndias em relação ao pensamento ocidental. Parece-nos que esta diferença - segundo os dois antropólogos - é expressa pela visão ameríndia de uma não dicotomização da natureza; ou pelo fato de que, para as sociedades indígenas, a humanidade seja a condição fundamental de todas as formas de vida, visão esta que se opõe diretamente ao pressuposto cartesiano, o qual que fundamentou, e ainda fundamenta, a prática e o pensar capitalista de dominação e controle da natureza.

Se assim for, concordamos em parte com a resposta dada por estes autores: concordamos que os povos indígenas interpretam a natureza, ou melhor dizendo, os não humanos, de uma forma bem diferente dos povos ocidentais, mas achamos que esta concepção é decorrente do modo de produção e reprodução destes povos, modo de produção pré-capitalista, que insere uma lógica e uma representação do mundo que não muda de forma mecânica, quando mudam as relações de sobrevivência ou de ocupação do espaço vivido. É por isso que acreditamos que mesmo diante da ação devastadora do capitalismo, as culturas indígenas cristalizaram seus processos de representação do mundo e, pelo fato deste processo de representação também significar a própria autodefinição do grupo, ele não muda de uma forma mecânica.

Este tipo de prática simbólica e real nos faz ver que os indígenas possuem um conhecimento que transcende sua necessidade imediata, projetando-o para uma estrutura do futuro e da continuidade da vida na terra e da própria vida no planeta e de todos os elementos não humanos que fazem parte deste universo.

Parece-nos, portanto, que a relação "cultura" e "natureza" também pode ser vista dentro de uma cosmologia indígena, onde a oposição humano versus não humano se dá por um fluxo necessário de troca de energia.

Referências Bibliográficas

CÂNDIDO, Antonio. Os parceiros do Rio Bonito. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia, in: *Mana* 4 (1), 1998.

LÉPINE, Claude. O inconsciente na antropologia de Lévi Strauss. São Paulo: Ática, 1974.

LÉVEQUE, Pierre. Animais deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O olhar distanciado, Lisboa: Edições 70, 1983.

LIMA, Tânia Stolze. O pássaro de Fogo, in: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 42 nº1 e 2, 1999.

MARX, Karl. A ideologia alemã (Feuerbach). São Paulo: Hucitec, 1996.

VIERTLER, Renate Brigitte.. Ecologia Cultural: uma antropologia da mudança, São Paulo: Ática, 1988.

VIVEIROS DE CASTRO. Os pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndios, in: *Mana* 2(2), 1996.

Bibliografia Consultada

ÁRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna, in: Correa F. (org.), *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa En El Trópico Húmedo Colombiano*, Bogotá: Inst. Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, 1993.

CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger de. Resenha/9 REICHEL-DOLMATOFF, G. Desana - Simbolismo de los índios Tucanos del Vaupés. 1968. 216 p., in: *Perspectiva Revista de Ciências Sociais* v. 3 p 169-174, 1980.

- _____ Reflexões sobre "Pensamento Tradicional" e "Pensamento Selvagem", in: *Perspectiva Revista de Ciências Sociais* v. 6: São Paulo, UNESP, 1983.
- DESCOLA, Phillipe. *Ecologia e Cosmologia*, in: Edna C. & Florence P. (org.), *Faces do Trópico Úmido*. Belém: Cejup, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *Algumas Formas primitivas de classificação* in: José A. R. (Org.), *Émile Durkheim*. São Paulo: Ática, 1984.
- GODELIER, Maurice. *A antropologia Económica*. In *Antropologia: Ciência das sociedades primitivas?*. Lisboa: Ed 70, 1971.
- _____ *O marxismo e as ciências dos homens*. in: HOBSBAWN, E. J. (Org.), *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v. 11, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- _____. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos- filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção. Os Pensadores, 1978.
- _____. *As formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - *Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*, in: Manuela, C. C (org.), *Amazônia, Etnologia e História*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1993.