

DOI: [https://doi.org/ 10.22456/1982-8136.95698](https://doi.org/10.22456/1982-8136.95698)

## “ANIMISMO” REVISITADO: PESSOA, MEIO AMBIENTE E EPISTEMOLOGIA RELACIONAL<sup>1,2</sup>

*“ANIMISM” REVISITED: PERSONHOOD, ENVIRONMENT,  
AND RELATIONAL EPISTEMOLOGY*

*Nurit Bird-David<sup>3</sup>*

**Resumo:** O animismo se projeta na literatura como uma religião simples e uma epistemologia falha, em grande medida porque até hoje foi visto a partir perspectivas modernistas. Neste artigo, teorias da antropologia, das clássicas às mais contemporâneas, são criticadas. A partir do caso etnográfico de um povo caçador-coletor, explora-se como funcionam as ideias animistas no contexto das práticas sociais, com atenção às construções locais de pessoa relacional e suas relações com as percepções ecológicas do meio ambiente. Oferece-se uma reformulação do animismo enquanto uma epistemologia relacional.

**Palavras-chave:** Animismo; Pessoa relacional; Epistemologia.

**Abstract:** “Animism” is projected in the literature as simple religion and a failed epistemology, to a large extent because it has hitherto been viewed from modernist perspectives. In this paper previous theories, from classical to recent, are critiqued. An ethnographic example of a hunter-gatherer people is given to explore how animistic ideas operate within the context of social practices, with attention to local

---

<sup>1</sup> Estou em dívida com Ingrid Jordt por suas percepções e comentários penetrantes. Agradeço a Tim Ingold por comentários instrutivos, alguns dos quais aguardam o desenvolvimento. Eu reconheço, com gratidão, todos os comentários sobre versões anteriores deste artigo, generosamente feitos por Kalman Applbum, Debbi Bernstein, Eva Illouz, Steve Kaplan, Yoram Carmeli, Nira Reiss e Zvi Sobel.

<sup>2</sup> Tradução de Kleyton Rattes. [N.T.] Agradeço a José Cândido e a Orlando Calheiros que discutiram comigo algumas escolhas e soluções de tradução. Artigo originalmente publicado em: *Current Anthropology*, v. 40, n. S1, Special Issue Culture — A Second Chance? (February 1999), p. 67-91.

<sup>3</sup> University of Haifa, Israel.

constructions of a relational personhood and to its relationship with ecological perceptions of the environment. A reformulation of their animism as a relational epistemology is offered.

**Keywords:** Animism; Relational personhood; Epistemology.

*“Onde quer que haja Nayaka, há também devaru,  
porque os Nayaka querem tê-los e sempre que os encontra”*

*Karriyen, um Nayaka de Nilgiri-Wynaad*

O conceito de animismo, que E. B. Tylor desenvolveu em sua obra prima de 1871, *Cultura Primitiva*, é um dos primeiros conceitos da antropologia, se não o primeiro<sup>4</sup>. A genealogia intelectual dos debates centrais a respeito liga-se a esse marco. Os manuais de antropologia continuam introduzindo o conceito como uma noção básica, para citar um caso, nos seguintes termos “a crença de que dentro dos corpos comuns, visíveis e tangíveis, há um ser normalmente invisível, intangível: a alma... cada cultura [tem] seus próprios seres animistas distintivos e sua própria elaboração específica do conceito de alma” (Harris 1983, p. 186). Por exemplo, as coletâneas didáticas de antropologia apresentam esse conjunto de ideias como “crenças religiosas que envolvem a atribuição da vida ou divindade a fenômenos naturais como as árvores, os trovões ou os corpos celestes” (Hunter; Whitten, 1976, p. 12). A noção é empregada amplamente na linguagem geral da etnologia (por exemplo, Sahlins, 1972, p. 166-180, Gudeman, 1986, p. 44, Descola, 1996, p. 88) e tem se tornado importante também em outras disciplinas acadêmicas, especialmente nos estudos da religião (e a questão das crenças em seres espirituais), e na psicologia do desenvolvimento (referindo-se à tendência das crianças a considerarem coisas como vivas e conscientes). Além do mais, a palavra passou a ocupar uma parte do vocabulário euroamericano geral sendo utilizada nas conversas cotidianas e nos meios de comunicação de massa. O termo animismo aparece em muitos dicionários, incluindo os populares

<sup>4</sup> O livro levou Tylor à nomeação como *Reader in Anthropology* na Universidade de Oxford, a primeira posição desse tipo no mundo acadêmico (Preus 1987, p. 131).

*Compact School & Office Edition of Webster's New World Dictionary* (1989), que, especificamente, o define como a “crença de que toda vida é produzida por uma força espiritual, ou que todos os fenômenos naturais têm almas”. Encontra-se, ainda, em coletâneas de grande difusão, tais como o *Dictionary of social Sciences* (1965), que resume assim “a crença na existência de uma entidade destacável da alma, potencialmente distinta e à parte de qualquer incorporação concreta em um indivíduo vivo ou em um organismo material”. O termo está presente em dicionários de ocultismo: a *Encyclopedia of ghosts and spirits* (1992), por exemplo, o define como “o sistema de crenças sobre as almas e os espíritos que se encontram tipicamente nas sociedades tribais”; e o *Dictionary of Mysticism and the occult* (1985) como “a crença comum entre muitas sociedades pré-literárias de que as árvores, as montanhas, os rios e outras formações naturais possuem um poder de animação ou espírito”.

Surpreendentemente, o conceito tyloriano de mais de um século aparece em todas essas fontes diversas – populares e acadêmicas, gerais e específicas – pouco ou nada revisado. O animismo, uma representação do século XIX de uma prática etnograficamente rastreável, particularmente destacada entre povos indígenas, mas que de nenhuma maneira se limita a eles, é representado, em todos os casos, como um “objeto” que está no mundo. A sobrevivência da representação tyloriana é enigmática, porque sua lógica subjacente é hoje questionável. Tylor não era um positivista tão rígido, quanto comumente é retratado (ver Ingold, 1986, p. 94-96; Leopold, 1980). Entretanto, ele desenvolveu essa representação dentro de uma dicotomia positivista espiritualismo/materialismo, típica do século XIX, em oposição direta à ciência materialista, na crença (e como parte de um esforço em prová-la) que só a ciência produz conhecimento verdadeiro do mundo. Ademais, as implicações morais dessa representação são inaceitáveis nos dias de hoje. Tylor postulava que os “animistas” compreendiam o mundo de modo infantil e errôneo, e, sob a influência do evolucionismo do século XIX, os entendia como cognitivamente subdesenvolvidos. Contudo, o conceito ainda persiste.

De igual modo surpreendente, o referente etnográfico – as práticas culturais investigáveis que Tylor denotou com o significante/significado do “animismo” – permaneceu um quebra-cabeça<sup>5</sup> apesar do grande interesse que o tema tem atraído. Os etnógrafos continuam trazendo à tona novos materiais, mais ricos do que os que Tylor havia desenvolvido (ou poderia haver imaginado possível), dentro de categorias semelhantes às tylorianas, tais como “religião”, “espíritos” e “seres sobrenaturais” (por exemplo, Endicott, 1979; Howell, 1984; Morris, 1981; Bird-David, 1990; Gardner, 1991; Feit, 1994; Povinelli, 1993; Riches, 1994). Ao mesmo tempo, eles geralmente têm evitado a questão do animismo e até mesmo o próprio termo, deixando de lado a necessidade de pôr em revista essa noção prevalente, à luz de etnografias novas e mais ricas<sup>6</sup>.

A consequência é a produção de um duplo círculo vicioso. Quanto mais se usa o termo em seu sentido antigo, o tyloriano, sem o benefício da revisão crítica, mais a perspectiva historicamente situada de Tylor é tomada como “real”, como o fenômeno que apenas glosa, como um “signo que representa a si mesmo” (Wagner, 1981). Por sua vez, o êxito da antropologia na universalização do uso do termo, em si, reforça as imagens depreciativas de povos indígenas, cuja tradução apropriada desses grupos é uma de suas tarefas principais.

Este artigo intenta uma solução que se assenta em uma síntese das teorias sobre o meio ambiente contemporâneas (insistindo que meio ambiente não consiste, necessariamente, na dicotomia de um mundo físico e humano) e em uma concepção de pessoa (afirmando que a pessoa não se traduz, de modo imprescindível, na concepção dualista corpo e espírito). Essas concepções dualistas são construtos históricos de uma cultura específica que, na falta de um termo melhor, será referida, daqui em diante, com a circunvolução

---

<sup>5</sup> Trata-se de “um dos mais antigos quebra-cabeças antropológicos”, para citar Descola (1996, p. 82).

<sup>6</sup> Uma exceção aproximada é a revisão da noção feita por Hallowell (1960); uma exceção liminar é a recente revisão realizada por Guthrie (1993); e Descola (1992, 1996) contrasta os “sistemas totêmicos” e os “sistemas anímicos”, mas não aborda de modo aprofundado o animismo como tal.

“modernista” (“modernista” não denota aquilo pensado como oposto ao “primitivo”, nem o equivalente “científico”, senão, tão somente, as ideias e práticas que dominaram a paisagem cultural euro-americana do século XVII ao século XX. Além do mais, os “conceitos modernistas de pessoa” serão utilizados como uma objetificação do que, comumente, é só um fragmento de uma identidade compósita, isto é, uma parte de sua consciência, ao passo que os conceitos locais de pessoa serão utilizados como uma objetificação das identidades indígenas complexas de hoje e, de modo parcial, de partes das identidades ocidentais, também). O argumento se desenvolverá em três seções subsequentes e chegará à sua dupla conclusão: uma nova visão para o conceito de animismo e para os próprios fenômenos indígenas. Colocar-se-á uma pluralidade de epistemologias ressignificando o chamado animismo primitivo como uma epistemologia relacional. A perspectiva a ser empregada não se apresenta como mais válida que qualquer outra, e sim como aquela, agora, necessária nos estudos dos fenômenos complexos que Tylor denotou como “animismo”.

A primeira parte oferece uma perspectiva crítica sobre a “conversação textual” (de acordo com a expressão de Gudeman; Rivera, 1990) relevante para o animismo até hoje, destacando as teorias de Tylor (1958), Durkheim (1960, 1915), Lévi-Strauss (1962, 1966) e Guthrie (1993). O cerne do argumento é o de que as ideias positivistas sobre os significados de “natureza”, “vida” e “pessoa” direcionaram, de maneira confusa, as tentativas anteriores de entender os conceitos locais. Os teóricos clássicos (argumenta-se) atribuíram suas próprias ideias modernistas de pessoa aos “povos primitivos”, enquanto afirmavam que os “povos primitivos” conferiam sua ideia de pessoa às outras coisas. Isto levou os teóricos a prejudicarem a atribuição de “pessoa” a objetos naturais como algo empiricamente infundado e, conseqüentemente, a dirigirem o esforço analítico para explicar o motivo pelo qual determinados povos assim o fazem, como também “por que” e “como” (contra todas as aparências) suas “crenças” não constituíam parte de seu conhecimento prático, senão, na melhor das hipóteses, uma parte de suas representações simbólicas, ou uma conjectura equivocada.

A segunda parte do artigo oferece uma análise etnográfica do fenômeno que Tylor denominou de “animismo”, em grande parte derivada de meu trabalho com os caçadores-coletores Nayaka, no sul da Índia<sup>7</sup>. Um caso é desenvolvido por meio do material etnográfico, partindo do notável artigo de Halowell (1960), *Ojibwa ontology, behavior and world view*, e eludindo as dicotomias modernistas “espírito/corpo” e “natural/sobrenatural”, que, geralmente, se apresentam em outras descrições etnográficas a respeito de temas como “espíritos”, “sobrenatureza” e “religião”. Os *devaru* (super pessoas) dos Nayaka são abordados como um conceito e um fenômeno, compostos e complexos, de uma maneira tripla. Em primeiro lugar, utilizando a noção de Strathern (1988) de “divíduo” (uma pessoa constituída de relações) e a de Marriot (1976) de “dividual” (uma pessoa constituída de partículas transferíveis que formam sua substância), eu argumento que os *devaru* são pessoas individuais. Eles são constituídos de relações compartilhadas reproduzidas pelos Nayaka com elementos de seu meio ambiente. Os *devaru* são objetificações dessas relações e as tornam conhecidas. Em segundo lugar, tomando como base Gibson (1979) e Ingold (1992), postulo que, em outro sentido, os *devaru* são uma parte constitutiva do meio ambiente nayaka, nascidos das *affordances*<sup>8</sup> (das “identificações”, dos “reconhecimentos”) de eventos no mundo. A atenção dos Nayaka é voltada para perceber ecologicamente mudanças mutuamente responsivas nas coisas no mundo e, de modo concomitante, em si mesmas. Essas relacionalidades são os *devaru* no mundo, colocadas pelos Nayaka como

<sup>7</sup> O trabalho de campo foi conduzido em 1978-79 e foi seguido por uma outra visita em 1989. A pesquisa foi apoiada pela *Smutz Visiting Fellowship*, uma bolsa da *Anthony Wilkin*, outra da *HM Chadwick*, e pelos fundos da Fundação de Jerusalém para Estudos Antropológicos e o Instituto Horowitz para Pesquisa de Países em Desenvolvimento. Para um pano de fundo etnográfico, ver Bird-David (1989, 1996).

<sup>8</sup> [N.T] Termo sem tradução atual para o português e, via de regra, mantido no original nas traduções acadêmicas. Grosso modo, pode ser traduzido como “reconhecimento”, “identificação”; e, na teoria de Gibson (1979) da qual Nurit Bird-David retira o conceito, denota a qualidade de algo no ambiente que possibilita uma pessoa reconhecer, ou identificar, suas características, sempre em devir, de modo experiencial ou, digamos, fenomenológico.

modo de atuar no (ao invés de pensar sobre o) mundo. Por último, eu sustento que as performances de *devaru* – nas quais sujeitos em transe “dão vida” a personagens *devaru*, com os quais os participantes socializam (conversando, brincando, discutindo, cantando, partilhando ou simplesmente demandando partilha, e pedindo conselho e ajuda) – são experiências sociais que estão aninhadas dentro da prática socioeconômica (não são dissociadas dela). Essas práticas são fundamentais tanto para “educar a atenção” em relação aos *devaru* no mundo, quanto para a reprodução dos *devaru* como pessoas individuais.

A terceira parte do artigo teoriza o animismo como animismos, argumentando que o animismo caçador-coletor constitui uma epistemologia relacional (não uma falha epistemológica). Essa epistemologia trata de conhecer o mundo centrando-se, primordialmente, na relacionalidade, de um ponto de vista relacionado, dentro dos horizontes cambiantes do observador implicado. O conhecimento cresce da relacionalidade e é a habilidade do conhecedor em mantê-la com o conhecido. Essa epistemologia é considerada pelos Nayaka (e provavelmente por outros povos que chamamos de caçadores-coletores) como autoridade perante outras formas de conhecer o mundo. Ela funciona em outros contextos (incluindo o ocidental) com, contra e, às vezes, apesar de outras autoridades epistemológicas locais. Diversos tais como os conceitos de pessoa e as práxis ambientais, os animismos não se engendram por confusão, nem por conjecturas errôneas, senão, antes, pelo emprego de destrezas cognitivas calcadas na socialidade humana.

## ANIMISMO NO ESPELHO MODERNISTA

Edward Burnett Tylor (1831-1917), o pai fundador da antropologia, tomou sua noção de animismo do alquimista Stahl, do século XVII, que, por sua vez, recuperou o termo da teoria clássica (Tylor 1958, 1871). Com base em relatos de terceiros a respeito dos povos “primitivos” (para usar o termo do período), Tylor observou que muitos deles atribuíam vida e personalidade aos animais, vegetais e minerais. Ele desenvolveu uma teoria

a respeito desse fenômeno, em uma série de artigos escritos entre os anos de 1866 e 1870, que culminou no *Cultura Primitiva*. Tylor ofereceu uma perspectiva situada, circunscrita pelas etnografia e teoria do período, e que deveria ser estudada em seu contexto.

À medida que desenvolvia sua teoria do animismo, Tylor se interessou pelo movimento espiritualista moderno, em voga naquele tempo. Inclusive foi a Londres, de Somerset, durante um mês para pesquisar as seitas espiritualistas (Stocking, 1971). Em 1869, argumentou que “o espiritualismo moderno é uma sobrevivência e um renascimento do pensamento selvagem” (Tylor, 1869 apud Stocking, 1971, p. 90). Esse argumento provavelmente influenciou sua visão do “pensamento selvagem”, que havia adquirido somente através de leituras. Em um revés singular, construiu a origem do “pensamento selvagem”, mas a partir de seu conhecimento de primeira mão, a partir do que supôs ser seu equivalente – o espiritualismo moderno europeu. Inclusive considerou usar o termo “espiritualismo” ao invés de “animismo”, mas se opôs àquele ao concluir que o termo havia se “convertido na designação de uma seita moderna particular” (Tylor, 1958, 1871). Sob a provável influência de seu conhecimento do “espiritualismo moderno”, Tylor inferiu que, na visão do selvagem, cada homem tinha, além de seu corpo, uma “alma fantasma”, uma “imagem humana tênue e não substancial”, a “causa da vida ou do pensamento no indivíduo que ela anima”, capaz de “deixar o corpo” e “seguir existindo e aparecer aos homens depois da morte daquele corpo” (Tylor, 1869 apud Stocking, 1971, p. 192). Sendo “um racionalista científico convicto”, Tylor sugeriu que essa visão era uma ilusão, da mesma maneira que considerava os cultos espirituais, de seu tempo, uma ilusão.

O trabalho de Tylor, provavelmente, também foi influenciado por observações dos comportamentos das crianças (ver Stocking, 1971, p. 90). Ele sustentou que os “selvagens” estavam duplamente equivocados, crendo em suas próprias “almas fantasmas”, como as crianças que atribuíam o mesmo às coisas que as rodeiam. Durkheim (1915, p. 53) claramente coloca a questão da seguinte maneira:

Para Tylor, essa extensão do animismo deveu-se à mentalidade particular do primitivo, que, como uma criança, não pode distinguir o animado e o inanimado. Posto que os primeiros seres a partir dos quais a criança começa a ter uma ideia são os homens, isto é, ela mesma e aqueles que a rodeiam, é sobre este modelo de natureza humana que ela tende a pensar em tudo[...]. Dado que o primitivo pensa como uma criança, por conseguinte, também está disposto a dotar a todas as coisas, incluso às inanimadas, uma natureza análoga à sua.

A visão de Tylor se conformava com a identificação, corrente na época, dos povos antigos com o estado infantil da sociedade (cujos membros animam!) e com a identificação dos “primitivos” contemporâneos com os povos antigos, logo, também com o estado infantil. Entretanto, enquanto argumenta que, ao pensar como uma criança, o primitivo “dota todas as coisas, inclusive as inanimadas, com uma natureza análoga à sua”, Tylor projeta, dentro da visão primitiva, a compreensão espiritualista-modernista europeia de “sua própria natureza”, e não a compreensão do primitivo ou a da criança de “sua própria natureza”.

Neste período, a questão central do debate intelectual euroamericano era como a religião havia evoluído e como devia relacionar-se com a ciência. Esta pergunta evolucionista envolveu e interessou Tylor, a ponto de ele sugerir que a religião moderna havia evoluído em estágios a partir de crenças animistas. Os povos primitivos haviam tratado de explicar o mundo a si mesmos e estas crenças haviam “sobrevivido” no presente e (re)aparecido universalmente entre as crianças e os povos primitivos, assim como em certos cultos modernos. Na visão de Tylor, como disse um de seus comentadores, “era como se o homem primitivo, numa tentativa de criar ciência, houvesse criado acidentalmente a religião, e a humanidade havia passado o resto do tempo evolutivo tratando de retificar o erro” (Stocking 1987, p. 192).

Na perspectiva de Tylor, o animismo e a ciência (em uma “competição de longa duração”, Tylor, 1886 apud Stocking, 1987, p. 192) eram fundamentalmente antitéticos. Portanto, as crenças anímicas apresentavam ideias

“errôneas” segundo Tylor, que, por sua vez, solucionou o caso explicando, em termos evolutivos (como era o costume da época), como o primitivo chegou a ter esse sentido espiritualista de sua “própria natureza”. Tylor sugeriu que os sonhos, com parentes mortos e com os próprios primitivos em lugares distantes, levaram-nos a formar essa ideia de pessoa. A tese projetou o primitivo como um ser delirante e que percebe o mundo tal qual uma criança.

A teoria de Tylor teve uma influência profunda e duradoura na teoria antropológica. Foi crucial em seu tempo, assim como para as teorias posteriores desenvolvidas em relações dialéticas com ela, que, por sua vez, se converteram em teorias influentes, em relações dialéticas, com as quais se formularam teorias adicionais. Eu quero assinalar, para o meu estudo, uma tendência teórica crítica que persiste, por meio de vários exemplos (selecionados pela diversidade temporal, não necessariamente centrados em pesquisas de campo) das teorias clássicas às recentes. Meus argumentos avançam, cronologicamente, a partir do trabalho de Émile Durkheim sobre a religião (1960, 1915), passando pela obra de Claude Lévi-Strauss a respeito do totemismo e do “pensamento selvagem” (1962, 1966) e chegando a um trabalho recente, sobre o antropomorfismo, de Stewart Guthrie (1993).

Durkheim salvou o primitivo da imagem tyloriana de um ser humano delirante, mas ao fazê-lo emaranhou-se, ainda mais, no(s) modelo(s) modernista(s). Em um artigo intitulado, de maneira significativa, “O dualismo da natureza humana e suas condições sociais” (1960), argumentou que o modelo primitivo de pessoa não é um “conceito mitológico vago que carece de fundamentos na realidade” (Tylor, 1960, p. 329) – “em todas as épocas”, o homem havia tido um modelo dualista, originado em uma experiência social básica e universal, i.e., o sentido simultâneo das sensações corporais e do fato de ser parte da sociedade. O modelo primitivo de pessoa, em seu juízo, era um caso específico deste modelo universal (modernista). Ele argumentou que o primitivo torna tangível, para si mesmo, a sociedade que é abstrata, por meio de um totem e, portanto, vê a sua própria pessoa como dualista, i.e., como constituída por um corpo e partes totêmicas (e não como corpo/mente, presente na concepção de pessoa modernista). Durkheim restaurou

a credibilidade no modelo da pessoa primitiva, mas continuou sendo crítico, junto com Tylor, à atribuição de animação a entidades outras que não seres humanos. Ele continuou entendendo esta atribuição (outra vez com Tylor) tal como a operação mental errônea e infantil.

Durkheim também transferiu seu próprio sentido de parentesco modernista (biológico) em argumentos que sugeriam que os “povos primitivos” consideravam parentes e amigos algumas entidades que eram na verdade animadas por eles mesmos. Baseando-se em fontes etnográficas mais ricas que as disponíveis para Tylor, ele assinalou que “os primitivos” acreditavam que os vínculos entre eles e estas entidades naturais eram “como os que unem os membros de uma família” (Tylor, 1915, p. 139): laços de amizade, interdependência e características e acasos partilhados<sup>9</sup> (Tylor, 1915, p. 158-160). Para explicar isto, argumentou que os “primitivos” confundiam a unidade espiritual da força totêmica, que “realmente” existia, com a unidade corporal carnal [flesh], que não existia. O próprio Durkheim, obviamente, confundiu o parentesco dos “primitivos”, com a sua construção na concepção modernista, enquanto material biológico compartilhado (carne, sangue, DNA ou qualquer outra conexão biológica descoberta pelos cientistas [Schneider, 1968, 1984]).

Claude Lévi-Strauss se referiu à categoria antropológica “totemismo”, que abarca aspectos do fenômeno que Tylor denominou “animismo”. Sua obra propôs a primeira explicação moderna que aceitava e valorizava o conhecimento indígena do mundo. Não obstante, a explicação se baseava em dissociar esse conhecimento das noções totêmicas, reduzindo estas últimas a representações simbólicas. Lévi-Strauss não questionou a autoridade da visão objetivista ocidental da realidade, que aceita a priori o dualismo natureza / sociedade. Para positivar os primitivos durkheimianos, argumentou que os povos indígenas também percebiam o mundo desta maneira. A saber,

---

<sup>9</sup> Durkheim distinguiu entre entidades naturais ou “totens individuais”, considerados amigos e parentes, e “grupos totêmicos”, as representações artificiais de entidades naturais, adoradas em rituais.

percebiam a descontinuidade entre a natureza e a sociedade e viam a natureza mesma como um mundo de objetos discretos; desse modo, eles utilizavam a natureza como “algo bom para pensar” as divisões encontradas na sociedade. Eles traçavam analogias entre as coisas na natureza e os grupos na sociedade (Lévi-Strauss, 1962). Eles se preocupavam com as mesmas representações das coisas no mundo, tal como os ocidentais, mas seu “pensamento totêmico” mesclou imaginariamente essas representações com relatos míticos, como o *bricoleur*, ao passo que o nosso “pensamento científico” se classificou logicamente, tal qual o engenheiro (Lévi-Strauss, 1966). As concepções indígenas sobre as relações de parentesco com entidades naturais, sustentou Lévi-Strauss, evidenciavam a natureza analógica e totêmica de seu pensamento, que não é nem uma epistemologia errônea, nem uma alternativa adequada à nossa. Ele criticou a teoria anterior que alocava os povos indígenas no lado “natureza” da divisão dualista natureza/cultura. Entretanto, enquanto ele os alocava corretamente no lado “cultura”, colocava também a divisão dualista natureza/cultura modernista dentro do “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss, 1966). Lévi-Strauss não explicou o animismo, mas explicou isto. Os animistas, pela sua teoria, não percebiam o mundo natural de maneira distinta da de outros povos.

Uma tentativa recente de encontrar uma solução ao problema centenário, a saber, por qual motivo outros povos animam o que nós consideramos objetos inanimados, é a de Stewart Guthrie (1993), que define os atos de animar coisas com estas palavras: “ao escanear o mundo pelo que mais nos afeta – seres vivos e, especialmente, humanos – encontramos muitos casos aparentes. Alguns deles se revelam ilusórios. Quando assim procedemos, estamos animando (atribuindo vida ao não vivo) ou antropomorfizando (atribuindo características humanas ao não homem)” (Guthrie, 1993, p. 62). A expressão “atribuir vida ao não vivo” relega, em um só golpe, as crenças animistas à categoria de “erro”, retrocedendo a um patamar aquém dos avanços realizados por Lévi-Strauss. Guthrie considera os significados

modernistas, para noções tais como “vida”, “não vivo” e “humano”, como naturalmente dados<sup>10</sup>.

Guthrie reduz o que Tylor ofereceu como categoria cultural universal (Preus, 1987) a uma categoria biológica universal. Ele vê o pensamento animista como uma “estratégia perceptiva” natural para a sobrevivência de qualquer animal (Guthrie, 1993, p. 38-61):

Não é raro que duvidemos se algo está vivo. Quando estamos em dúvidas, a melhor estratégia é assumir que está vivo [...] colocando em risco a sobre interpretação apostando na possibilidade mais significativa[...] porquanto se estamos equivocados perdemos pouco e se temos razão ganhamos muito[...]. O animismo, portanto, resulta de uma forma simples de teoria dos jogos empregada aos animais que variam, pelo menos, de sapos a pessoas[...]. É um resultado inevitável da incerteza perceptiva normal e de uma boa estratégia de percepção[...]. O erro encarnado no animismo – um erro que só podemos descobrir após o fato – é o preço a se pagar dada a nossa necessidade de conhecer os organismos vivos. É um custo ocasionalmente incorrido a qualquer animal que percebe.

Esta explicação cognitiva evolucionista do animismo parece engenhosamente simples. Assumindo, com Tylor, que as interpretações animistas são errôneas, Guthrie sustenta que a *realização* de interpretações animista em si é parte de uma “boa estratégia perceptiva”. As interpretações animistas são erros “razoáveis” que “só podemos descobrir após o fato”.

Contudo, a tese de Guthrie é fraca em seus próprios termos<sup>11</sup>. Precipitamo-nos em assertivas animistas quando estamos na zona da incerteza,

---

<sup>10</sup> Guthrie discute perceptivamente as fronteiras “vida” / “não-vida” e “humano” / “animal”, pois são diversamente construídas em cada cultura (por exemplo, Guthrie, 1993, p. 86-113), mas faz essa observação de acordo com o seu argumento de que é difícil diferenciar entre essas entidades.

<sup>11</sup> Guthrie se concentra no que ele chama de “ocidente” porque o “animismo é geralmente atribuído a sociedades simples”. Seus exemplos, tomados fora de contexto, variam desde a arte das cavernas francesa e espanhola até às filosofias gregas, romanas e medievais, assim como as artes para a ciência moderna, as ciências sociais, a literatura e a propaganda,

porém utilizamos tais expressões, mais e mais consistentemente, quando nos ocupamos, de modo regular e direto, com coisas das quais não duvidamos: as plantas que cultivamos, os carros que amamos, os computadores que usamos (o próprio Guthrie menciona estes exemplos). Mesmo os etólogos profissionais, treinados a considerar seus animais de estudo como objetos, os consideram como pessoas quanto mais interagem com eles (ver Kennedy, 1992, p. 27). Em qualquer caso, a teoria não resolve o enigma clássico da persistência de crenças animistas entre os chamados povos primitivos. No melhor dos casos, a questão segue sendo a razão pela qual (se os povos reconhecem retrospectivamente suas interpretações animistas como erros) eles respaldam e elaboram culturalmente estes “erros”. No pior dos casos, a teoria rebaixa a capacidade cognitiva indígena, já que eles sequer sabem o que os sapos podem fazer, isto é, “após o fato” são incapazes de reconhecer seus “erros”. Neste caso, a teoria até regride dos avanços feitos por Tylor.

## OS SENTIDOS LOCAIS DE DEVARU

Os conceitos de pessoa e a percepção ecológica são duas áreas fecundas para reavaliarmos nossas teorias a respeito das práticas e crenças animistas. A etnografia de Irving Hallowell sobre os Ojibwa (fruto de um trabalho de campo conduzido na área do Lago Winnipeg no norte do Canadá durante a década de 1930) e, em especial, o seu artigo *Ojibwa ontology, behavior, and world view* (1960) são pontos de partida provocativos para a nossa reavaliação de teorias do animismo. Hallowell observou que o sentido ojibwa de pessoa – o qual eles atribuem a algumas entidades naturais, animais, ventos, pedras, etc. – é fundamentalmente diferente do sentido modernista. Este último considera essencial a divisão axiomática entre “humano” e “não-humano”, sendo “pessoa” uma subcategoria de “humano”. Os Ojibwa concebem

---

a “vida cotidiana” nos Estados Unidos de hoje. Suas escassas referências a “sociedades simples” não se baseiam em um quadro etnográfico mais rico e recente, e sim em fontes secundárias datadas, como Thompson (1955) e Ehnmark (1939).

a pessoa como sendo uma categoria abrangente, dentro da qual “pessoa humana”, “pessoa animal”, “pessoa vento”, etc., são subcategorias. Fazendo eco ao relato de Evans-Pritchard (1937) sobre a magia azande, Hallowell argumenta, além disso, que, ao contrário da sabedoria recebida e na ausência de dogma objetivista, a própria experiência não exclui as ideias animistas ojibwa. Ao contrário, ele argumenta (um ponto reiterado por etnólogos posteriores [ver Scott, 1989; Feit, 1994]), a experiência é consistente com sua leitura das coisas, dado um dogma animista.

A contribuição de Hallowell é, primeiro, liberar o estudo de crenças e práticas animistas dos conceitos de pessoa modernistas e, segundo, da pressuposição de que aquelas noções e práticas são errôneas. Entretanto, faz-se necessário ir além disto. Ele afirma que o sentido ojibwa de pessoa é diferente, sem explorar de modo suficiente o seu sentido, talvez porque, embora o conceito remonte à obra de Marcel Mauss de 1938<sup>12</sup>, antes da década de 1960 as pesquisas sobre a noção de “pessoa”, como uma categoria transcultural, raramente existiam. Ele sustenta que o engajamento ojibwa no mundo não recusa seus pontos de vistas animistas, porém não explica como tais crenças se engendram e se perpetuam. Eu segurei as veredas por Hallowell reabertas, usando dados etnográficos extraídos, em grande medida, do meu trabalho com os Nayaka, uma comunidade de caçadores e coletores do bosque de Gir Valley na região de Nilgiri, ao sul da Índia<sup>13</sup>. Meu objetivo será entender os sentidos daquilo que eles chamam de *devaru*, um conceito que não é somente uma palavra nativa que requer tradução linguística, e sim também um conceito enigmático para o pensamento positivista. Nem os “espíritos” (que derivam do dualismo espírito/corpo do conceito de pessoa modernista), nem os “seres sobrenaturais” (que refletem a ideia ocidental

---

<sup>12</sup> O trabalho de Mauss foi traduzido pela primeira vez para o inglês somente em 1979 (e ver 1985). Para alguns trabalhos recentes sobre a “noção de pessoa”, ver Morris (1994), Carrithers, Collins e Lukes (1985), e Shweder e LeVine (1984).

<sup>13</sup> Gir Valley é um nome fictício para um dos vales de Nilgiri-Wynaad.

de natureza)<sup>14</sup> são um equivalente adequado em nosso repertório conceitual, embora sejam as traduções comuns das noções correspondentes em outros estudos<sup>15</sup>. A alternativa de Hallowell, “pessoas outras que humanas” [other-than-human persons], escapa das armadilhas que ficam sempre à espreita quando se traduz aquelas noções com o vocabulário modernista, porém ainda conserva a principal preocupação objetivista, a saber, aquela referente às classes (humano e não humano). Eu faço uso da noção “super-pessoas” (pessoas com poderes extras) como forma de tradução e referência geral e deixo que os significados compostos locais emerjam do contexto concreto.

### DEVARU COMO OBJETIFICAÇÕES DAS RELAÇÕES COMPARTILHADAS

Strathern (1988), em sua comparação criticamente orientada entre as noções de pessoa melanésia e euro-americana, argumenta que a irredutibilidade do indivíduo é uma noção modernista peculiar<sup>16</sup>. Não é em todo lugar que o indivíduo é considerado como “uma entidade única”, “delimitada, integrada e definida de forma contrastante com outras entidades de igual natureza, assim como pensada e vivida de través aos entornos natural e social” (Geertz apud Strathern, 1988, p. 57). A “pessoa” melanésia é uma combinação de relações, um microcosmo homólogo à sociedade em geral (Strathern, 1988, p. 13-131). Essa pessoa objetiva as relações que a constituem e as torna conhecidas. Strathern nomeia esta noção de pessoa como “dividual”, em contraste com a de “individual” (euro-americana)<sup>17</sup>. Trata-se de uma noção bem conhecida nos estudos antropológico sobre o

<sup>14</sup> Ver Durkheim (1915), Lovejoy (1948), Saler (1977), Descola (1996).

<sup>15</sup> Ver Endicott (1979), Howell (1984), Morris (1981), Bird-David (1990), Gardner (1991), Feit (1994), Povinelli (1993) e, para uma comparação, Mageo e Howard (1996).

<sup>16</sup> Ver também Dumont (1966).

<sup>17</sup> Ingold (comunicação pessoal) aponta que o uso de Strathern do conceito “dividual” não é satisfatório. Ela defende uma noção de pessoa relacional, mas o conceito pressupõe

sul da Ásia, por meio dos trabalhos de McKim Marriott e Ronald Inden<sup>18</sup>, que estão de acordo com Dumont (1966) que afirma que “o indiano é mal descrito caso seja representado como um indivíduo, menos porque a pessoa tem uma identidade holística coletiva, e sim porquanto, de acordo com o modo de pensar e explicar indianos, cada pessoa é um compósito de partículas transferíveis que formam sua substância pessoal” (Mines, 1994, p. 6).

Eu derivo do “dividual” de Strathern (uma pessoa constituída de relações) outro neologismo, o verbo “dividuar”, o qual é crucial para a minha análise. Quando eu individuo um ser humano, sou consciente dele “em si mesmo” (como uma entidade única separada); quando eu o divido, sou consciente de como ele se relaciona comigo. Isto não quer dizer que eu seja consciente da relação com ele “em si mesmo”, como uma coisa. Antes, sou/estou consciente da *relacionalidade* com meu interlocutor ao engajar-me com ele, atenta ao que faz em relação ao que faço, a como me fala e me escuta enquanto lhe digo e lhe escuto, o que ocorre, de modo simultâneo e mútuo, comigo, com ele, com nós.

Os Nayaka, eis meu argumento, viviam em um ambiente social que foi facilitado e reproduzido dividuando seus companheiros da comunidade nayaka<sup>19</sup>. Contabilizando, nos anos 1978 e 1979, menos de 70 pessoas, eles moravam em cinco núcleos cujas distâncias variavam de 2 a 10 quilômetros entre um povoamento e outro. O maior era formado por cinco habitações, já os outros tinham de uma a três. As habitações (cabanas de palha com paredes feitas com tiras de bambu entrelaçadas) eram próximas umas das

---

que a pessoa é uma espécie de entidade substantiva, divisível ou indivisível. Talvez seja necessário outro termo.

<sup>18</sup> Ver Marriott (1976), Marriott e Inden (1977); ver Daniel (1984), Raheja (1988a, 1988b) e Barnett (1976) para explorações etnográficas da noção.

<sup>19</sup> Em outros trabalhos, eu examinei outros aspectos deste ambiente social, chamando-o de “ambiente social imediato” (Bird-David, 1994), tomando a noção de “imediateidade” de Schutz e Luckmann (1973) e o sentido antigo da palavra, utilizado por acadêmicos, em estudos sobre povos caçadores-coletores (especialmente Meillassoux, 1973, e Woodburn, 1980, 1982).

outras, embora o território permitisse sua dispersão. Elas continham um, dois ou, às vezes, três espaços de convivência, mal separados uns dos outros, cada qual ocupado por uma família nuclear. Se o clima permitisse, as famílias descansavam, comiam e dormiam ao ar livre junto a fogueiras a poucos metros de distância. Eles manejavam suas vidas domésticas em conjunto, compartilhando o espaço, as coisas e as ações. Experimentavam, simultaneamente, o que sucedia a eles próprios e a seus parceiros nayaka. Este era o caso da maioria dos Nayaka na área do Gir, que não residiam somente em seu próprio local, visto que havia muito deslocamento entre os lugares e as pessoas passavam dias, semanas ou, mesmo, meses em outros sítios.

A ideia da partilha do espaço, das coisas e das ações com os demais era fundamental para a visão nayaka da vida social. Esperava-se, normativamente, que um Nayaka compartilhasse com todos, quando estivesse presente, especialmente (mas não só) uma grande caça, independentemente da preexistência de laços sociais, critérios e direitos. Partilhar com alguém co-presente era tão importante, senão mais importante, que a distribuição de coisas entre as pessoas. Ademais, se esperava que um Nayaka desse aos outros o que pedissem, seja o que fosse, para evitar as negativas e, desse modo, incentivar o sentimento “aqui todos nós compartilhamos uns com os outros”. A ideia e a prática de compartilhar constituíam um *habitus* no qual a negociação agentiva, a manipulação e a não conformidade tomavam lugar central nas relações entre eles (ver Bird-David, 1990). Por exemplo, normalmente eles compartilhavam as coisas que lhes pediam, mas quando, excepcionalmente, não queriam se desprender de algo, ao invés de interromper o sentido comum de partilha – o ritmo da vida social cotidiana – ocultavam determinada coisa ou evitavam certas pessoas. Dessa forma, antecipavam as possibilidades dos pedidos de compartilhamentos e das recusas. De igual modo, eles excessivamente solicitavam coisas daqueles que queriam envergonhar ou manipular por meio de dádivas persistentes.

Conforme entendo, essa experiência comum de partilhar espaço, coisas e ações contextualizava o conhecimento que os Nayaka têm um do outro: eles se dividuavam. Pouco a pouco, chegavam a saber não como cada um falava, e

sim como cada um *falava com os companheiros*, não como cada um trabalhava, e sim como cada um *trabalhava com os companheiros*, não como cada um partilhava, e sim como cada um *partilhava com os companheiros*, etc. Eles não conheciam nenhum outro Nayaka em si mesmo, mas antes *Nayaka enquanto inter-relacionados com outros*, Nayaka em relacionalidade com partes Nayaka. Por meio de experiências cumulativas, se percebiam uns aos outros como personalidades dividuadas, cada uma com uma forma relativamente persistente de se engajar com as demais contra a relativa mudança envolvida nesse seu mútuo compromisso com os outros. Os narradores Nayaka, por exemplo, descreviam comumente seus companheiros pela forma em que se mostravam vis-à-vis, como, por exemplo, “Mathen, que ri muito”, “Mathen, que escuta atentamente”, etc. (Mathen é um dos poucos nomes pessoais em circulação. Ver Bird-David, 1983).

Os Nayaka comumente se objetivavam, de modo mútuo, não como a “persona” maussiana – “o *locus* [na vida cotidiana] de diferentes direitos, deveres, títulos e nomes de parentesco dentro do clã” (Carrithers; Collins; Lukes, 1985, p. 7), e sim como parentes, “um relacionado com o outro”. Na interação social cotidiana, normalmente se referiam e se dirigiam a outros com termos de parentesco (“meu tio grande”, “meu irmão”, “minha cunhada”, etc.). Qualquer pessoa com quem eles, de modo persistente, compartilhavam (inclusive a um não-nayaka, como o antropólogo) era considerada pelos próprios como parente<sup>20</sup>. Calculavam, relacionalmente, qual termo de parentesco era apropriado para cada momento (por exemplo, chamando de “meu tio paterno” o parente que “meu pai” chamava de “meu irmão” [ver Bird-David, 1994, p. 591-593]). Em geral, eles se referiam às pessoas com as quais compartilham lugar, coisas e ações como *sonta* (“parente”, um termo usado, de modo frequente, com o prefixo *nama*, “nosso”), uma noção parelha presente em povos caçadores-coletores, como, por exemplo, a

---

<sup>20</sup> Este é um fenômeno comum entre os caçadores-coletores, que têm, o que Alan Barnard (1981) chamou de, “um sistema universal de parentesco”; Woodburn (1979) descreveu este sistema como aquele em que todos na comunidade política são considerados parentes.

“*walytja*” dos Pintupi e a “*ila*” dos Inuit (cf. Myers, 1986; Guemple, 1988). As noções de parentesco foram feitas e refeitas, principalmente, por ações sociais recorrentes de partilha e relação, não por sangue ou por descendência, não pela biologia ou por mito ou genealogia.

Transcendendo fluxos de significados idiossincráticos, processuais e múltiplos, o sentido *nayaka* da pessoa parece, geralmente, não se encaixar na divisão modernista sujeito/objeto, ou na preocupação objetivista pelas substâncias, e sim, antes, no sentido de parentesco acima mencionado. A pessoa é percebida como “alguém com quem compartilho”. Isto é sentido como um parentesco e normalmente se objetiva como parente, usando terminologia do sistema de parentesco local. A frase *nama sonta* é usada no sentido generalizado da frase proverbial “nós, o povo”<sup>21</sup>. Seu uso estende-se para além do grupo *nayaka* (família, parentes, vizinhos), alcançando o agregado local de pessoas (os *Nayaka* e outros) com quem eles se engajam estreitamente. Voltando ao *dividuo* de Strathern (uma pessoa que objetiva as relações e as torna conhecidas, salientes), no contexto *nayaka*, o *dividuo* objetiva relações de certo tipo, relações de parentesco locais que são objetificações da partilha mútua de espaço, coisas e ações. Ao referirmos analiticamente a essas relações como “relações compartilhadas” (porque a expressão “relações de parentesco” evoca de modo inevitável associações de parentesco biológico e jurial), podemos dizer que o *dividuo* *Nayaka* objetiva relações compartilhadas e as torna conhecidas. Este *dividuo* é *emergente*, constituído por relações que, nas palavras de Fred Myers (1986, p.159), “não são totalmente dadas, [e sim que] devem ser elaboradas em uma variedade de processos sociais”.

Nós não podemos dizer – como Tylor fez – que os *Nayaka* “pensam” com essa noção de pessoa sobre o meio ambiente para chegarem por projeção à ideia de *devaru*. A noção de “pessoa” como uma “representação mental” aplicada ao mundo em busca do conhecimento é uma concepção modernista. Eu sustento que os *Nayaka* não individualizam, e sim, no sentido

---

<sup>21</sup> O nome *nayaka* é muito usado e, provavelmente, foi introduzido por povos vizinhos.

especificado antes, dividualizam outros seres em seu meio ambiente. Eles estão atentos à e trabalham na criação da relacionalidade. À medida que se movem e atuam geralmente no meio ambiente, em seu entorno, estão atentos a comportamentos e eventos mútuos. Periodicamente, convidam *devaru* locais para visitá-los e compartilhar com eles. Sua pessoa composta é constituída das relações partilhadas não só com os companheiros Nayaka, como também com os membros das outras espécies no entorno. Eles fazem sua pessoa produzindo e reproduzindo as relações compartilhadas com os seres circundantes, humanos e não humanos. Eles não dicotomizam os outros seres *vis-à-vis* a eles mesmos (ver Bird-David, 1992a), e sim consideram-nos, embora diferenciados, como aninhados entre si. Reconhecem que os outros seres têm seus diferentes “afetos”, suas diferentes “afecções”, e que são de classe distinta, algo que é indicado, dentre outras formas, pelas diferentes palavras usadas para referenciá-los (colinas, elefantes, etc.). Não obstante, os Nayaka também apreciam a partilha do ambiente local com alguns destes seres que sobrepõem essas diferenças e absorvem suas discretudes dentro de uma “nós-idade” [we-ness]. Seres que estão absorvidos nessa “nós-idade” são *devaru* (super-pessoas), e enquanto se diferenciam dos *avaru* (as pessoas), eles e *avaru*, em alguns contextos, são absorvidos na “nós-idade”, que os Nayaka também chamam de *nama sonta*. Os *devaru* são frequentemente objetivados por termos de parentesco, especialmente *ette* e *etta(n)* (avó e avô) e ocasionalmente *dodawa* e *dodappa* (“grande” mãe e pai). O uso de termos de parentesco para super-pessoas, especialmente os “avós”, é comum também entre outros grupos caçadores-coletores (por exemplo, ver Hallowell, 1960, p. 27).

Manter relações com outros Nayaka, assim como com outros seres locais, é fundamental para manter a identidade nayaka, porque é crucial conservar a personitude. Eles mantêm um compromisso imediato com o meio ambiente e mantêm as performances *devaru*, mesmo quando trabalham em outros ofícios, como trabalho casual. Isto é comum entre muitos outros povos caçadores-coletores, inclusive entre aqueles bem integrados em suas respectivas sociedades nacionais, vivendo com diferentes benefícios estatais ou trabalhos na burocracia

do Estado (ver Tanner, 1979; Povinelli, 1993; Bird-David, 1992b). Ao manter relações com outros seres locais para reproduzir sua personitude, os Nayaka reproduzem a *devaru-idade* dos outros seres com os quais compartilham. Os outros seres são colocados dentro de interrelações e partilhas com os Nayaka e, por via de consequência, das relações de parentesco nayaka. Essas relações constituem os seres particulares como *devaru*.

Para resumir este ponto do argumento, os *devaru* objetivam as relações compartilhadas entre os Nayaka e outros seres. Uma colina *devaru*, digamos, objetifica as relações dos Nayaka com a colina; ela faz conhecer as relações entre os Nayaka e aquela colina. Os Nayaka mantêm relações sociais com outros seres não porque, como sustentava Tylor, eles *a priori* os consideram pessoas. *Como, quando* e o *porquê* se envolvem e mantêm relações, com outros seres, é o que os constitui como tipos de pessoa: se fazem “parentes” compartilhando com eles e assim os fazendo pessoas. Diferente do argumento de Durkheim, eles não consideram os outros seres como pessoas para, posteriormente, considerarem como parentes. Em um sentido básico dessa noção complexa, os *devaru* são parentes no sentido literal de ser, “isto é, com quem se inter-relaciona” (não no sentido reduzido do inglês moderno de “humanos conectados com os outros por laços sangue ou afinidade”)<sup>22</sup>. Eles são super-parentes que necessitam e podem ajudar os Nayaka de maneiras extraordinárias.

## DEVARU NO MUNDO

Os *devaru* existem no mundo, de acordo com os Nayaka, e esta visão é compreensível nos termos do enfoque ecológico de Gibson (1979) para a percepção visual (introduzido e popularizado entre os antropólogos por Ingold, 1992, 1996 [ver Crool; Parkin, 1992]). Gibson se interessa pela “visão ambiental”, “obtida quando o observador gira a cabeça e olha ao seu

---

<sup>22</sup> No *Shorter Oxford English Dictionary*: sobre princípios históricos (1973). Curiosamente, no inglês pré-moderno “parente” significava “uma coisa (ou pessoa) em alguma relação com outra”.

redor”, a visão pela qual as pessoas (como outros animais) percebem seu meio ambiente na vida cotidiana. Ele reconceitualiza o meio ambiente em termos ecológicos. O meio ambiente é invariável em alguns aspectos e cambiante em outros; “os ‘objetos invariantes’ do mundo são na realidade só objetos que permanecem durante muito tempo” (Gibson, 1979, p. 13). Consiste em “lugares, objetos unidos, objetos e substâncias[...] ao lado dos eventos que são as mudanças dessas coisas” (Gibson, 1979, p. 240). As pessoas percebem isso registrando sua “persistência relativa” (ou persistência-sub-mudança ou “invariantes”) e sua “mudança relativa” (ou mudança-sob-persistência ou “variantes”). As coisas são percebidas nos termos daquilo que *oferecem ao ator-receptor pelo que são para ele* (Gibson, 1979, p. 138)<sup>23</sup>. Seu reconhecimento, *affordances* como chama Gibson, “atravessa a dicotomia sujeito-objeto[...] é igualmente um fato do meio ambiente e um fato do comportamento. É a um só tempo físico e psicológico, mas não é só isto. Um “reconhecimento” [*affordance*, ver nota 7] aponta para ambas as direções de modo concomitante, isto é, ao meio ambiente e ao observador” (Gibson, 1979, p. 123).

O significado não está “imposto” às coisas – não está pré-dado na consciência –, mas, antes, é algo “descoberto” no curso da ação; é “de maneira simultânea físico e psicológico, mas não é só isto”. Há infinidade de “informação” no meio ambiente, que Gibson exprime como “a especificação do meio ambiente do observador, e não [...] das recepções [passivas] do observador ou dos órgãos do sentido” (Gibson, 1979, p. 224). As pessoas continuamente “captam” informação atuando dentro do meio ambiente, por meio da “atenção”. A “atenção” gibsoniana é “uma habilidade que pode ser educada” (Gibson, 1979, p. 246) para otimizar a captura de informação de modo cada vez mais sutil, elaborado e preciso (Gibson, 1979, p. 245). Conhecer é desenvolver essa habilidade; o conhecimento é contínuo com a percepção, da qual é uma extensão.

---

<sup>23</sup> Gibson frequentemente cai em uma linguagem essencializadora – como neste caso, em que ele se refere “ao que é” e não “ao que é para o ator-perceptor”. Eu acrescentei a qualificação posterior.

Segundo Gibson, a atenção é “educada” por meio da prática e também com o “auxílio da percepção”, como histórias e modelos de coisas, palavras e imagens. Não se trata do “conhecimento em si mesmo, como somos tentados a pensar. Tudo o que eles podem fazer é facilitar o conhecimento” (Gibson, 1979, p. 258). Eles nunca podem “copiar” ou “representar” a realidade, mas eles conservam alguma “informação” (imagens mais do que palavras, imagens em movimento mais do que imagens estáticas). Eles “colocam o espectador na cena” (Gibson, 1979, p. 282) ao induzir “não a uma ilusão da realidade, e sim a uma consciência de estar no mundo” (Gibson, 1979, p. 284). Eles “transmitem à próxima geração as habilidades do ofício humano. Os trabalhos realizados pelos primeiros perceptores foram armazenados para seus descendentes. A extração e a abstração das invariantes que especificam o meio ambiente se fazem muito mais fáceis com essas ajudas à compreensão” (Gibson, 1979, p. 284).

Os eventos são ecológica e perceptivamente como “qualquer alteração de uma substância, lugar ou objeto, químico, mecânico ou biofísico. A alteração pode ser mais lenta ou mais rápida, reversível ou irreversível, repetitiva ou não repetitiva. Os eventos incluem o que sucede com os objetos em geral, além do que os objetos animados fazem acontecer. Os eventos são aninhados em eventos superordenados[...]. Os eventos de tipo diferente são percebidos como tais...” (Gibson, 1979, p. 242). Enquanto a análise de Gibson enfoca explicitamente as coisas (evidenciando premissas ocidentais), sua tese se ocupa das coisas e dos eventos; e, usando sua linguagem, o meu argumento é que os Nayaka se centram nos eventos. A atenção deles é voltada para se deter nos eventos. Eles estão atentos às transformações das coisas no mundo em relação com as mudanças em si mesmas. À medida que se movem e atuam na floresta, coletam informações sobre as variações relativas no fluxo da interrelacionalidade entre eles próprios e outras coisas em contraste com as invariantes relativas. Quando captam uma coisa relativamente cambiante com suas personidades relativamente mutantes – e, ainda mais, quando ocorre de um modo relativamente não usual – consideram como *devaru esta* coisa particular dentro *desta* situação específica. Este é o outro sentido

da complexa noção *devaru*, e emerge, muitas vezes, das histórias que os Nayaka contam<sup>24</sup>.

Por exemplo, uma mulher nayaka, Devi (40 anos), apontou para uma pedra em particular – ao lado de outras pedras similares, em uma pequena plataforma de barro entre as cabanas – e disse que estava cavando profundamente as raízes na floresta quando, de repente, este *devaru* veio em direção a ela. Outro homem, Atti-Mathen (70 anos), assinalou outra pedra de pé ao lado da mencionada e disse que sua cunhada estava sentada debaixo de uma árvore, descansando durante uma incursão, quando, de repente, “este *devaru* saltou sobre seu colo”. As duas mulheres levaram os *devaru* de pedra de volta a suas habitações “para viver” com eles. As pedras particulares eram *devaru* “quando vieram” e “pularam” sobre as Nayaka. As outras pedras na área não eram *devaru*, senão somente pedras. A concepção ojibwa acerca de algumas pedras guardam certa semelhança. Hallowell relata como, certa vez, perguntou a um homem ancião ojibwa se “todas as pedras que vemos perto de nós estão vivas”. Ainda que as pedras sejam gramaticalmente animadas na língua ojibwa, o homem (recorda Hallowell) “refletiu por um longo tempo e depois respondeu: ‘Não! Mas *algumas* são’” (Hallowell, 1960, p. 24). Das histórias que Hallowell proporciona, as pedras “vivas” parecem ser as que “se movem” e “abrem uma boca” em direção aos Ojibwa (Hallowell, 1960, p. 25).

A mesma narrativa subjacente aparece entre os Nayaka, em relação aos animais *devaru* no mundo. Os quatro seguintes casos sobre os elefantes nos fornecem uma compreensão mais clara da complexidade das percepções nayaka sobre os *devaru* no mundo. Um homem, Chathen (50 anos), cuja casa estava ao lado da que eu morava, disse uma manhã que durante à noite havia visto um elefante *devaru* “caminhando inofensivamente” entre nossas casas, e foi assim que ele soube, explicou, de que se tratava de um *devaru*,

---

<sup>24</sup> Ver Pandya (1993) para um estudo fascinante a respeito do foco entre os Adamanese nos movimentos. Os caçadores-coletores geralmente são conhecidos como grupos não preocupados com taxonomias, e sim com comportamento (ver, por exemplo, Blurton Jones; Konner, 1976).

e não somente um elefante. Outro homem, Chellan (35 anos), relatou, de modo similar, para dar outro exemplo, que uma vez um elefante *devaru* passou por ele, enquanto caminhava na floresta buscando mel, e “o olhou diretamente nos olhos”. Como as pedras, esses elefantes específicos eram *devaru*, já que “caminhavam sem perigo” e “olhavam diretamente nos olhos”, isto é, em eventos, trata-se de *como* e *quando* responsabilmente se relacionavam com os Nayaka. Em contraste, Kungan (50 anos) me levou uma vez a uma expedição, e ao ouvir um elefante e saber por seus sons que estava só e era perigoso, voltou para trás e o evitou. Ele não interagiu com este elefante e nem se referiu a ele como “elefante *devaru*”, senão simplesmente como “elefante”. A ausência de compromisso mútuo impediu o tipo de relação que haveria constituído aquele elefante (naquele momento) como *devaru*, ao passo que poderia ser percebido como *devaru* em outras ocasiões.

Uma situação mais complexa é exemplificada em um relato de Atti-Mathen sobre como um elefante pisoteou duas cabanas, em um lugar próximo dos Nayaka, felizmente não ferindo nenhum Nayaka, ausentes naquela noite. Atti-Mathen referiu-se ao elefante ofensor como simplesmente “elefante”. Meses mais tarde, durante um ritual *devaru*, ele perguntou ao *devaru* presente se ele “tinha algo a ver” com o ocorrido. O *devaru* respondeu que tinham “feito” aquilo em resposta a um *nayaka aaita* (uma falta, um desvio do costume). O *devaru* não especificou a natureza da falta em questão – embora algumas vezes tenha feito, mencionando, por exemplo, que aqueles Nayaka haviam oferecido menos comida, em comparação com os anos anteriores, durante o último ritual *devaru*, ou que haviam começado a cerimônia tardiamente. Esse elefante particular (nessa situação particular) não foi evitado, nem foi estabelecida uma relação de partilha com ele. Antes, foi percebido como um instrumento, um objeto, que os *devaru* utilizaram no curso da interação com os Nayaka. Nesse caso, ilustrando a visão nayaka em seus limites, os Nayaka ainda enquadram o que aconteceu em termos de eventos mutuamente responsivos, contudo estão conectados narrativamente de uma maneira mais complexa.

Essas quatro histórias mostram como os elefantes (um exemplo dentre outros) podem ser considerados ora como pessoas ora como objetos, dependendo do que sucede entre eles e os Nayaka, algo que depende dos *affordances* dos eventos que encompassam os elefantes e os grupos nayaka. Uma característica importante do *devaru* no mundo surge. Os *devaru* não se limitam a certas classes de coisas. Eles são certas coisas-em-situações de qualquer classe ou, melhor, de certas situações. São eventos que implicam na responsividade mútua e no compromisso entre as coisas, os acontecimentos, e além do mais implicam, prototipicamente, o sujeito-perceptor nos eventos. Perceber os *devaru* depende dos *affordances* dos eventos e das coisas no meio ambiente e (como direi mais à frente) de uma maior atenção a eles por meio de tradições de práticas específicas.

## DEVARU COMO PERSONAGENS ATUANTES

Os rituais *devaru* são fundamentais para desenvolver a atenção com relação ao *devaru* no mundo e reproduzir conceitos de *devaru* como objetivações de relações. Essas performances são questões complexas que, no sentido modernista, envolvem “possessão espiritual” pelos *devaru*, mas também muito mais, envolvem uma reunião social comunitária, uma prática de cura, um estado alterado de consciência, a comunicação com os ancestrais, um segundo enterro para as pessoas que morreram desde o último ritual, além da música e da dança. Cada ritual dura dois dias e uma noite. Os Nayaka realizam estes rituais todo os anos, em cada aldeia, uma após outra, cada qual assistido, ajudado, por pessoas de toda região que participam de vários rituais todo ano. Os Nayaka não parecem referir-se a esse evento com um só nome, ou destacá-lo da experiência cotidiana. “*Pandalu*”, a palavra que eu aplico ao caso, às vezes é utilizada para este propósito, referindo-se à cabana especialmente construída para o ritual como uma acomodação para os *devaru* visitantes<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> “*Pandalu*” significa “templo” para povos hindu vizinhos.

Ao examinar um evento *pandalu*, limitando-me a somente um *devaru*, eu adoto um enfoque centrado na performance, a partir da perspectiva, dentre outras, de Tambiah (1970,1985). Diferente da tradição geertziana, essa perspectiva centra-se no que o *pandalu* faz, ao invés de no que ele significa. Trata-se de focar o *pandalu* como um acontecimento no mundo ele próprio, e não como um “texto”. O ponto liga-se à extensão em que tais eventos fazem algo no mundo, em vez de se referir ou falar. Eu vou mais longe, eu tomo o *pandalu* (seguindo os Nayaka), sem pestanejar, como uma experiência, uma performance, um evento social no mundo, que é contínuo e coerente com este, e ainda aninhado com outras experiências nayaka (não se trata de pensar o fato como “ritual” *em contraposição* à “prática”, assim, adoto corretivamente uma perspectiva centrada na performance). A análise preenche uma lacuna no trabalho de, por exemplo, Ingold (1996), que, como Gibson, presta uma atenção inadequada à “ação” inter-humana no mundo em favor da ação em direção a outras espécies<sup>26</sup>; claramente, a ação em direção a outros seres humanos constitui uma parte importante do “meio ambiente”.

Nove de junho de 1979, na casa de Kungan<sup>27</sup> (onde eu vivi, naquela época, com sua família): as pessoas chegam casualmente durante o dia, cada família em seu próprio tempo. Eles se envolvem com os moradores locais nas atividades diárias, conversando, compartilhando alimentos, indo ao rio, pegando lenha, etc. No fim da tarde, no meio da ação, Kungan (50 anos) fica na frente da cabana do *devaru* e se curva em quatro direções, convidando o *devaru* do local a vir. Algumas poucas pessoas mudam as pedras do *devaru* – originalmente, trazidas da floresta – de seu lugar habitual em uma plataforma de barro entre as casas frente à área da cabana. Colocam juntas às outras várias coisas dos *devaru* (incluindo facas, sinos, braceletes, copos e estatuetas de origem hindu na forma elefante-humano), tirando

---

<sup>26</sup> Ingold (1997) questiona a autonomia das relações sociais.

<sup>27</sup> Os Nayaka não têm nomes fixos para lugares e se referem a eles mencionando um marco proeminente na paisagem, ou o nome de uma pessoa importante que vive lá.

essas coisas de uma caixa na qual guardam e mantêm em segurança entre um ritual e outro. A comida e as nozes de betel são postas diante de todos estes *devaru*, assim como artigos de puja hindu comprados com dinheiro arrecadado com os participantes<sup>28</sup>.

À medida que a noite cai, vários homens começam a entrar em e sair de transes, geralmente um de cada vez, e segue por toda a noite até o dia seguinte. Cada um se envolve com um pano especial, ergue alguns ramos e os agita no ar, em quatro direções, arqueia-se nas quatro direções convidando o *devaru* a vir e começa a se sacudir em transe. De forma intermitente, os sons ritmados dos tambores e das flautas, ao lado das danças, ajudam a estabelecer o estado alterado. À medida que as pessoas vão entrando em transe, “dão vida” a uma variedade de *devaru*<sup>29</sup>. Elas são avaliadas nos termos de como habilmente trazem os *devaru* à vida, ao mesmo tempo em que atendem as pessoas *engajadas* com os *devaru* que os agentes rituais evocam.

*Devaru* de todos os tipos podem “vir à vida” durante a performance. Os Nayaka estendem a eles um convite aberto, através de arcos presentes nas quatro direções. Eles se envolvem com as agências *devaru* que aparecem, que são *devaru* na medida em que aparecem e se relacionam com os Nayaka. Os Nayaka identificam cada *devaru* visitante por sua personalidade dividuada: pelo modo como eles se relacionam, idiossincriticamente, com os Nayaka (como riem, falam, enraivecem, respondem aos Nayaka, etc.). Às vezes, vários homens se reúnem em um grupo, evocados pelo mesmo agente da performance, que muda de gestos, estilos de fala, dialetos e mesmo de línguas (nayaka, malayalam e tamil)<sup>30</sup>. Alguns *devaru* são vivificados pelos

---

<sup>28</sup> Ver Bird-David (1996) para um exame detalhado de como os Nayaka incorporam influências hindu dentro de sua tradição *pandalu*.

<sup>29</sup> Eles também “trazem à vida” ancestrais, que por falta de espaço não são discutidos aqui.

<sup>30</sup> Da mesma forma, Brightman (1993, p. 172) descreve um ritual dos Cree, da seguinte maneira: “ele apresenta um estoque recorrente de caracteres, variável até certo ponto entre diferentes operadores e agentes rituais e distintos pelo mesmo operador. Muitos personagens possuem características de fala ímpares, familiares ao público por meio de boatos e de outras atuações [...]. Hoje, a maioria dos espíritos fala em cree, e outros

intérpretes com grande habilidade e são reconhecidos pela maioria, ou, mesmo, por todos os Nayaka. Outros *devaru* são tão cruamente especificados que acabam sendo apenas discerníveis, e são identificados por poucos Nayaka, e algumas vezes de maneira distinta. Os *devaru* são objetivados por termos de parentesco; ocasionalmente por nomes; às vezes, só por suas características dividuadas (como “o que sempre pede aves selvagens para comer” ou “aquele agita a faca”, etc.), outras só como *devaru* em geral. Os *devaru* mais presentes e conhecidos são os *devaru* da colina, cuja existência parece se fundar em um passado longínquo (entre os caçadores coletores vizinhos, os Pandaram e Paliyan, também se destacam a colina *chavu* e a colina *devi* [Morris, 1981; Gardener, 1991]). Outros *devaru* frequentes são os *devaru*-elefante, deidades menores hindus veneradas localmente e uma deidade do povo *Kurumba* que viveu na localidade há algumas décadas. Geralmente, quanto mais os *devaru* aparecem ano após anos e de modo relacionado, mais intensamente eles são invocados, mais conhecidos e, mais, em certo sentido, eles “existem”. Pouco se diz sobre os *devaru* no mito ou outra tradição oral, seja dentro ou fora da performance (Morris reporta o mesmo para os Hill Pandaram, 1981, p. 208).

Os *devaru* evocados frequentemente improvisam a partir das mesmas frases repetitivas. O dito, a expressão, o gesticular são importantes. Esses aspectos principais de sua conduta são, nos termos de Bateson (1979), a metacomunicação, isto é, ao comunicar que os *devaru* estão se comunicando, porque os *devaru* estão presentes *na medida em que* se movem, falam, fazem gestos, etc. Eles se fazem presentes *à medida em que* comunicam e interagem socialmente com os Nayaka. Nos horários de pico, todos se reúnem ao redor dos *devaru* visitantes, participando ativamente na conversação ou a

---

usam inglês, francês, saultaux e chipewyan, ou línguas humanas desconhecidas”. “Durante o curso do ritual, eles [os espíritos] conversaram entre si, com o operador e com os membros do público, respondendo a perguntas em línguas conhecidas ou em uma linguagem ininteligível que exige tradução por outros espíritos ou pelo agente da performance ritual” (Brightman, 1993, p. 171).

escutando de modo atento. Em outras ocasiões, só umas poucas pessoas o fazem, enquanto as demais se ocupam de seus próprios assuntos domésticos. A conversa precisa ser mantida em marcha todo o tempo. Quando se afrouxa, o *devaru* se queixa e exorta mais pessoas para que se juntem. No extremo, nos momentos maçantes do calor do dia e do fundo da noite, este ou aquele Nayaka, com relutância, se envolve e participa da conversação (eu fui útil em vários momentos, permitindo que os Nayaka cuidassem dos seus assuntos, enquanto gravava e escutava o *devaru* sozinha). Manter a conversa é importante porque mantém a interação *nayaka-devaru* e, em certo sentido, os próprios *devaru* “vivos”.

A conversa com o *devaru* é muito pessoal, informal e amistosa, incluindo piadas, brincadeiras, barganhas, etc. Em sua estrutura idiomática, assemelha-se ao discurso do compartilhamento da demanda, que é característico dos Nayaka e dos povos caçadores-coletores em geral (ver David, 1990). Com numerosas repetições ou pequenas variações sobre um tema, os Nayaka e os *devaru* resmungam e provocam uns aos outros, louvam-se e lisonjeiam-se, culpam e persuadem uns aos outros, expressando e demandando cuidado e preocupação. Por exemplo, os Nayaka enfatizam que estão cuidando de modo apropriado dos *devaru* (ou desculpando-se por não dar mais ou queixando-se por não poder dar mais, etc.) e também queixando que os *devaru*, por sua vez, não cuidam deles (ou não o suficiente, ou não como em anos anteriores, etc.). Os *devaru* destacam o quanto cuidam dos Nayaka e solicitam uma melhor hospitalidade (mais oferendas, começar o ritual mais cedo, mais danças, etc.). Os Nayaka solicitam cura para as doenças.

A jornada comum de assuntos do dia-a-dia continua durante os dois dias do *pandalu*. As tarefas domésticas não são marginalizadas devido à ocasião, antes constituem uma parte significativa de sua estrutura. Ao largo dos dias, as famílias nayaka continuam com suas atividades domésticas, compartilhando frequentemente entre si e, de alguma forma, com seus *devaru* visitantes. A cabana dos *devaru* se assemelha às casas normais dos Nayaka. Alguns homens, de vez em quando, fazem a sesta ali, compartilhando a cabana com os *devaru*. Pela manhã, quando as pessoas vão tomar

banho no rio e buscar água, se inclinam nas quatro direções, convidando o *devaru* local a se unir com elas. As mulheres, em seu caminho de retorno, polvilham um pouco de água de seus potes, nas quatro direções, compartilhando a água com os *devaru* entorno. No curso da conversa, os *devaru* pedem as castanhas ao seu interlocutor *nayaka*. Uma mulher *nayaka* anciã entra em um transe. Ela não pronuncia palavras coerentes; em seu estado alterado, somente varre o chão ao redor da cabana dos *devaru* e começa a tirar as roupas (impedida de imediato pelas pessoas presentes). Uma refeição comunal de arroz, cozido pela filha de Kunga e seu marido, põe fim ao evento. A comida é compartilhada de modo igualitário entre os presentes, e alguns alimentos são distribuídos nas quatro direções.

O *pandalu* faz conhecer as relações *nayaka-devaru* e, ao mesmo tempo, as reproduz. Objetivadas como relações de parentesco, as relações reconstituem a todos os participantes como *sona* e cada um deles como pessoa (pessoa *nayaka*, pessoa colina, pessoa pedra, etc.). Além disso, o *pandalu* constitui-se (no sentido gibsoniano) como “ajudas à percepção” que “colocam o espectador em cena” (Gibson, 1979, p. 282, citado anteriormente). “Educa-se a atenção” para perceber e especificar o meio ambiente (ao mesmo tempo que se relaciona com ele) de uma maneira relacional. O *pandalu* “preserva a informação” (de modo tão eficaz quanto os livros ou filmes); ademais, ele encoraja o aprendiz a engajar interativamente com esta informação já experimentada socialmente. O compromisso com as agências *devaru* “educa a atenção” para notar os *devaru enquanto eles interagem consigo mesmo*. Melhora a habilidade de compilar informações sobre o próprio compromisso, dentro de seus confins, do ponto de vista comprometido.

Se os *Nayaka* só *subsistissem* pela caça e pela coleta em seu meio ambiente, eles somente poderiam perceber suas ações utilitaristas: um animal como algo comestível; uma pedra como algo que pode ser arremessado; uma rocha como algo que alguém pode se refugiar embaixo. Dentro da prática de engajamento com os *devaru* no *pandalu*, eles são educados para perceber que os animais, as pedras, as rochas, etc., são coisas com as quais uma pessoa pode se relacionar – que têm engajamentos relacionais, isto é, o que

acontece com eles (ou como eles mudam) pode afetar e ser afetado pelo que acontece com as pessoas (ou como elas mudam): um animal que me evita em relação ao meu ato de perturbá-lo, uma pedra que vem em minha direção em relação à minha aproximação da pedra, uma rocha me dando segurança em relação ao ato de eu buscar abrigo na rocha. Os participantes aprendem a conversar e compartilhar com as agências *devaru* para discriminar mutuamente transformações responsivas entre eles próprios e as coisas com as quais se relacionam; se tornam cada vez mais conscientes das redes de relações entre eles e aquilo que os rodeia. Da barganha e do compartilhamento da demanda com as agências *devaru*, aprendem a perseguir os interesses individuais dentro dos limites de uma relacionalidade – a negociar o que necessitam, enquanto, simultaneamente, têm cuidado de reproduzir a relação enquadrante dentro da qual a fazem. Após anos e anos de conversas, que em parte se repetem e em parte se transformam, os participantes se sensibilizam cada vez mais para coletar informações sobre as qualidades emergentes, processuais, históricas e recíprocas das relacionalidades. Em suma, podemos dizer que o *pandalu* implica “fazer os [*devaru*] vivos”, isto é, conscientizar as pessoas de sua existência no mundo e, dialeticamente, produzir e ser reproduzido por isso, ao socializar com eles.

## O ANIMISMO COMO EPISTEMOLOGIA RELACIONAL

Dentro do paradigma objetivista que informa as tentativas prévias de resolver o problema do “animismo”, é difícil dar sentido às práticas e ideias de pessoas que “falam”, “cantam”, “dançam” ou “socializam” com coisas, de formas distintas do que o que se dá a entender quando eu, por uma questão de abreviação na tradução, uso o verbo “falar” ou “cantar”. De acordo com esse paradigma, a aprendizagem envolve adquirir o conhecimento das coisas por meio da separação do conhecedor e do conhecido, e, geralmente, além disso, da segregação do conhecido de suas partes para conhecê-lo. Para estudar, por exemplo, a floresta tropical – o tipo de floresta na qual vivem

os Nayaka e com a qual “falam” –, os botânicos, dessa tradição epistemológica, cortam uma faixa de árvores com machados, classificam a vegetação recortada em espécies, colocam pedaços característicos de cada espécie em sacos pequenos e levam-nos para fora da floresta, a um herbário para proceder a classificação botânica (ver Richards, 1952). Comparado a este método, “falar com as árvores” parece um ritual sem conexão possível com o sério assunto de aquisição do conhecimento sobre árvores.

Se “cortar árvores em partes” simboliza a epistemologia modernista, “falar com árvores”, eu argumento, resume a epistemologia animista dos Nayaka. “Falar” é a abreviação para uma relacionalidade responsiva bidirecional com uma árvore – antes de ser uma “fala” de mão única com ela, trata-se de compreender como se pudesse escutá-la e entendê-la. “Falar com” significa ter atenção intensificada às variações e às invariações no comportamento e estar responsivo às coisas no estado de relacionalidade, e desse modo alcançar o conhecimento das coisas que se transformam por meio das vicissitudes, ao longo do tempo, do compromisso com elas. “Falar com uma árvore” – ao invés de cortá-la – é perceber o que acontece quando alguém age em direção a ela, responsivamente, sendo consciente, a um só tempo, das mudanças em si mesmo e na árvore. Trata-se de esperar a resposta e responder, crescer dentro de uma mútua responsividade e, possivelmente, também de uma mútua responsabilidade.

Se o objeto da epistemologia modernista é um esquema totalizador de essências separadas, abordado idealmente a partir de um ponto de vista distanciado (separado), o objeto deste conhecimento animista é a relacionalidade do entendimento a partir de um ponto de vista relacionado dentro de horizontes transformacionais do observador implicado (relacionado). O conhecimento, no primeiro caso, é ter, adquirir, aplicar e melhorar as representações das coisas no mundo (ver Rorty, 1980). Já o conhecimento, no segundo caso, é o desenvolvimento das habilidades de estar no mundo com outras coisas, fazendo com que a consciência do meio ambiente e de si próprio seja mais fina, mais ampla, mais profunda, mais rica, etc. O saber, no segundo caso, cresce e é mantido por meio da relacionalidade com outras

adjacências. Trata-se de dividir o ambiente, ao invés de dicotomizá-lo, e voltar a atenção à “nós-idade”, que absorve as diferenças, antes que à “alteridade”, que ressalta as diferenças e eclipsa os pontos comuns. Contra o “eu penso, logo existo” coloca-se o “eu relaciono, logo existo”, “eu sei quando me relaciono”. Contra a concepção materialista do meio ambiente, entendido como coisas discretas, coloca-se o enquadramento relacional do meio ambiente enquanto relacionalidades aninhadas. As duas formas são reais e válidas. Cada qual tem suas limitações e forças.

Enquadrar o meio ambiente de maneira relacional não constitui a única forma dos Nayaka de conhecer seu entorno, ainda que, no meu entendimento, eles a considerem como autoridade frente a outras. Tampouco ela é única para os Nayaka. Eu colocaria como hipótese que as epistemologias relacionais desse tipo gozam de autoridade nas culturas de povos que, comumente, chamamos de caçadores-coletores. Estes povos normalizam o compartilhamento com as pessoas parceiras. Eles se engajam intimamente com seu meio ambiente (mesmo que só periodicamente, quando rompem com outras atividades econômicas [Bird-David, 1992b]). Eles celebram ritos animistas. Suas tradições de rituais – por exemplo, o “ritual da tenda tremulante” dos Cree (ver Hallowell, 1960; Feit, 1994; Brightan, 1993), a dança médica “kung” (ver Woodburn, 1982), a seção de canto da estação de frutas dos Batek (ver Endicott, 1979) e a “possessão espiritual” dos Paliyan e Pandaram (ver Gardner, 1991; Morris, 1981) – são funcionalmente similares ao *pandalu* dos Nayaka. Estes ritos envolvem a visita de super-pessoas que aparecem por meio do transe e da dança, ou fazem ouvir sua voz<sup>31</sup>. Os Nayaka consideram essas super-pessoas como amigas e parentes e, muito frequentemente, se dirigem e se referem a elas com termos de parentesco. Aproximam-se delas de forma pessoal, amistosa e imediata. Estes eventos são os assuntos cotidianos centrais dessas comunidades e, de modo frequente, os

---

<sup>31</sup> Em alguns casos, os *devaru* são adicionalmente invocados por objetos, com os quais falam, comem, cantam, dançam, etc. Isso é menos comum do que sua invocação pelos agentes rituais, mas de todo modo é de considerável importância teórica.

principais rituais celebrativos a partir dos quais sustentam seus sentidos de identidade<sup>32</sup>. Cada um constitui um “enquadre participativo” (Lave; Wenger, 1991) que, junto com o quadro participativo das próprias práticas dos povos caçadores-coletores, nutre uma complexa articulação de habilidades, um compromisso de duplo-vínculo que coprivilegia o uso e o respeito às “coisas” animadas, o interesse próprio e a cooperação dentro da qual esse interesse pessoal pode ser alcançado<sup>33</sup>.

Além disso, as epistemologias relacionais funcionam em contextos diversos, em que outras epistemologias gozam de autoridade, incluindo os contextos ocidentais (em maior grau que a autoridade da ciência permite). Quando (voltando aos exemplos de Guthrie) animamos os computadores que usamos, as plantas que cuidamos e os carros que dirigimos, nós os enquadrados relacionalmente. Aprendemos o que fazem em relação ao que nós fazemos, como respondem ao nosso comportamento, como atuam frente a nós, qual comportamento situacional e emergente (mais que sua matéria constitutiva). Assim como os Nayaka conhecem os aspectos animados do meio ambiente em que vivem, nós também damos a conhecer essas coisas animadas enfocando-as em nossa relacionalidade com elas dentro dos confins dessa relação desde um ponto de vista relacional. Esse tipo de quadro relacional articula-se com outras epistemologias, de formas

---

<sup>32</sup> Em seus respectivos momentos, esses eventos foram, frequentemente, realizados semanalmente entre os !Kung, mensalmente entre os Hadza e “sempre que necessário” entre os Pandaram. Duravam um período significativo de tempo, por exemplo, “toda a noite” entre os !Kung, “duas a três noites consecutivas” entre os Hadza e “de uma noite a outra” entre os Paliyan. Os eventos envolviam toda a comunidade como espectadores ativos e uma porcentagem considerável de agentes rituais, por exemplo, “um terço dos homens” entre os !Kung, um oitavo dos homens entre os Pandaram e 28% dos adultos entre os Paliyan. No caso dos Nayaka, cerca de um quinto dos homens atuaram como agentes rituais.

<sup>33</sup> Comparar Briggs (1982) e Guemple (1988) sobre o ensino de crianças inuit para se relacionar com outras pessoas na forma de duplo-vínculo, e a pesquisa de Myers (1986) sobre a frágil articulação da autonomia pessoal e a relacionalidade entre os Pintupi habitantes no território australiano.

complexas, variáveis e transformacionais que merecem estudo (o exemplo dos etólogos mencionado anteriormente é um dos casos: ao considerar como pessoas os animais estudados com os quais vivem, acabam enquadrando-os relacionalmente, além do fato de fazer deles objeto de seu estudo científico).

Como uma hipótese, ainda, estou disposta a concordar com Tylor, não menos porque Guthrie vai de certo modo substancializar a questão, que a tendência de animar as coisas é compartilhada pelos seres humanos. Entretanto, eu sugiro que esta tendência comum é engendrada pelas habilidades cognitivas socialmente fundadas, e não devidas a uma “sobrevivência” da confusão mental (Tylor) ou às conjecturas perceptivas errôneas (Guthrie). Estudos recentes relacionam a evolução da cognição humana com a interação social com outras partes humanas. O argumento subjacente, em questão, é que as relações interpessoais, que requerem planificação estratégica e antecipação da ação-resposta-reação, são mais exigentes e desafiantes que os problemas de sobrevivência física (Humphrey, 1976). Como consequência, as habilidades cognitivas têm sido envolvidas dentro de e para um tipo de engajamento social e são “socialmente fundadas” (Goody, 1995). Nós empregamos de modo espontâneo essas habilidades em situações nas quais não podemos controlar ou prever o comportamento de nosso interlocutor, quando seu comportamento não está predeterminado, senão em uma “conversação” com o nosso. Empregamos essas habilidades nessas situações, independentemente de envolver seres humanos ou outros seres (cuja classificação respectiva é às vezes parte do conhecimento reflexivo, seguindo, e não precedendo, a situação do compromisso). Nós não personificamos, primeiro, outras entidades e, depois, socializamos com elas, e sim as personificamos *como, quando e porque* socializamos com elas. Reconhecer uma “conversação” com um contra-ser – que equivale a aceitá-lo dentro de relações de parceria, antes que no reconhecimento de uma essência comum – o converte em uma pessoa na relação com nós mesmos.

Finalmente, a disposição humana comum de enquadrar as coisas relacionalmente nessas situações é culturalmente intermediada e contextualizada em modos específicos historicamente (e não menos em relação com as noções

culturais de pessoa). Há uma diversidade de animismos, cada projeto animista contém seu status local, sua história e sua estrutura (no sentido de Sahlins, 1985). Seguem-se questões intrigantes que merecem um estudo, por exemplo: como se compara o animismo caçador-coletor com os atuais discursos ambientalistas radicais (por exemplo, Kovel, 1988; Leahy, 1991; Regan, 1993; Tester, 1991) que alguns estudiosos têm descrito como o “novo animismo” (Bouissac, 1989, ver também o “novo antropomorfismo” de Kennedy, 1992)? Que outras formas de animismo existem<sup>34</sup>? Como se articulam, em cada caso, com outras cosmologias e epistemologias<sup>35</sup>? Como os projetos animistas se relacionam com as práticas fetichistas? Certamente, entretanto, a pergunta mais intrigante é por que e como o projeto modernista se distanciou da tendência de animar as coisas, se isto é, de fato, universal. Como e por que se estigmatizou a “linguagem animista” como uma prática infantil, contra uma massiva evidência (ver Guthrie, 1993) contrária? Como conseguiu deslegitimar o animismo enquanto um meio válido para o conhecimento, evitando constantemente o impulso de empregá-lo e considerá-lo como uma “enfermidade incurável” (ver Kennedy, 1992; Masson; McCarthy, 1995)? As respostas devem ser complexas. Ernest Gellner (1988) argumentou que nada menos que “uma concatenação quase milagrosa das circunstâncias” pode explicar a mudança cognitiva que ocorreu na Europa ocidental, em torno do século XVII. Ironicamente, a história diz que Descartes – um homem solitário – foi trancado acidentalmente em uma sauna, onde, sob alucinação, teve a visão dualista sobre a qual se funda o projeto moderno (ver Morris, 1991, p. 6). Pode ser que uma espécie de “tese de sonho” tyloriana ajude a explicar não o surgimento do animismo primitivo, e sim, ao contrário, o rompimento modernista com ele?

---

<sup>34</sup> Por exemplo, comparar o animismo caçador-coletor com o “animismo” ocidental pré-moderno, como descrito em Merchant (1980) e Burke (1972).

<sup>35</sup> Devo a formulação desta questão à Ingrid Jordt, presente em seu trabalho, no prelo, sobre a articulação de epistemologias budistas e animistas na Birmânia.

## CONCLUSÕES

Como chegamos a conhecer as coisas está aninhado dentro da cultura e da prática e adquire múltiplas formas. Os Nayaka enquadram relacionamente aquilo que os preocupa como sua maneira autorizada (mas não única) de conhecer as coisas. Eles buscam entender as relações a partir de um ponto de vista relacionado dentro dos horizontes transformacionais do observador implicado (relacionado). Sua epistemologia relacional, seu estudo de como as coisas-em-situação se relacionam com o ator-perceptor e, a partir do ponto de vista do ator-perceptor, entre si, estão encorpados nas práticas que Tylor batizou como “animismo primitivo”, articulado com uma noção de pessoa relacional e uma percepção relacional do meio ambiente. As teorias anteriores do animismo, tomando as noções de pessoa modernistas e as percepções do meio ambiente como universais, compreenderam grosseiramente o animismo como uma simples religião e uma epistemologia falha.

---

## COMENTÁRIOS / DEBATE

### EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO: MUSEU NACIONAL – UFRJ

Bird-David rejeita os entendimentos modernistas, mas se mantém firme em um que é a quintessência moderna, a saber, a preocupação com a epistemologia. A conversão maciça de questões ontológicas em epistemológicas é uma característica da filosofia moderna. Ela não aceita as respostas modernas, mas a questão de como chegamos a conhecer as coisas é considerada como natural para ser posta como referência para os Nayaka, que são assim englobados por esse “nós” ambíguo e espera-se deles que “nos” forneçam uma resposta. A resposta é que o saber é relativo e o *cogito* é relacional. O problema permanece formulado em termos de conhecimento,

embora a resposta possa ser tomada para implicar que o conhecimento, sem falar o *cogito*, tem pouco a ver com isso. Os antropólogos persistem em pensar que, para explicar uma ontologia não ocidental, devem extraí-la (ou reduzi-la) de uma epistemologia. O animismo é certamente uma ontologia, preocupada com o *ser* e não com a forma *como* chegamos a conhecer. Bird-David cai na armadilha tyloriana e se sente compelida a avaliar a validade desta epistemologia e a justificá-la com base em sua naturalidade cognitiva.

A autora tem uma queda pelo uso das aspas, mas receio que esse tipo de desconstrução de bolso dificilmente seja suficiente para manter alguém a salvo da essencialização e da projeção modernista. A noção de “caçadores-coletores” é um exemplo. Bird-David considera o conceito suspeito, mas, ainda assim, ela atribui aos caçadores-coletores uma série de características também encontradas em muitas sociedades agrícolas. Há, então, uma sugestão de que a prevalência de epistemologias do tipo descrito para os Nayaka é de alguma forma (causalmente?) derivada do fato de que “[caçadores-coletores] normalizam a partilha com os outros”; em outras palavras, o compartilhamento é tomado como a essência da vida social dos caçadores-coletores. Isso parece próximo da noção tradicional segundo a qual há uma projeção metafórica das relações humanas no meio ambiente — uma ideia que já foi persuasivamente criticada por Ingold. Ademais, ela não gosta de dualismos e dicotomias, mas isso não a impede de postular uma dicotomia entre uma epistemologia modernista dicotômica e uma epistemologia relacional não dicotômica. Ela contesta, em particular, os conceitos de sujeito e objeto — mas de qual lugar vem a noção de “objetificação”?

Eu acho que a tentativa de combinar as teorias de Strathern e Ingold é muito problemática. Os “dividuais”, no caso, coincidem apenas no plano do vocabulário, porquanto, dentre outras coisas, a noção de relação de Strathern, como a entendo, tem pouco em comum com a noção de relacionalidade de Bird-David. As relações stratherneanas *separam*, enquanto a relacionalidade de Bird-David se baseia na *absorção* da diferença por meio de noções voltadas às convergências e totalidades. Há aqui, portanto, em contraste

com o uso feito por Strathern, uma suposição implícita de que o modo de relação fundamental ou prototípico é a “nós-idade” enquanto semelhança.

Bird-David é mais uma expressão do recente sentimento generalizado contra a diferença, que a vê como inimiga da imanência, como se a diferença fosse um estigma da transcendência e a alteridade um presságio da opressão. Esse sentimento não está sendo projetado aqui sobre o que os caçadores-coletores devem experimentar? Toda diferença é lida como oposição e toda oposição como a *ausência* de uma relação: “opor” é tomado como sinônimo de “excluir” — uma ideia estranha que só posso atribuir à suposição culpada de que outros concebem a alteridade da mesma maneira que nós a concebemos. Bem, eles não fazem isso: os outros são “outros” precisamente porque eles têm outros “outros”.

Eu acho inspiradora a ideia de Bird-David de que os *devaru* são situacionais e determinadas pelos eventos, assim como a tese de que os *devaru* são pessoas à medida que se envolvem em relações com as pessoas e não o contrário. Contudo, também tenho várias questões com relação a isto.

Bird-David se opõe ao uso que Halowell faz da expressão “*pessoa outra que humana*”, com o argumento de que deixa transparecer uma preocupação com as classes (humanos/não humanos), e ela prefere chamar os *devaru* de “*super pessoas*”. Mas, o que é a “pessoa” que torna o *devaru* “super” pessoa — seria uma pessoa *humana*? Do mesmo modo, a ideia de que a *devaruidade* é uma atribuição situacional e contextual parece depender de um contraste implícito com a *avaruidade* (pessoa) que é independente do contexto.

A ideia de que os *devaru* são objetificações de relações compartilhadas parece ir contra à “situação mais complexa” (mais complexa para quem?) do elefante *devaru* relativo ao animal que pisoteou as cabanas. Bird-David diz que este caso ilustra “a visão dos Nayaka em seus limites”, mas isto soa como uma imputação de culpa aos Nayaka pelos limites da própria visão teórica da autora.

Bird-David enfatiza a natureza particularista e derivada do evento *devaru*, contudo também diz que muitos dos que aparecem na performance são, de modo muito cru, especificados e que alguns são reconhecidos “genericamente”

apenas como *devaru*. Mas o que é um *devaru* em geral? E se a interação com o *devaru* é uma forma de “educar a atenção” para discriminar as mudanças nas relações entre os seres humanos e o meio ambiente, então a especificação esquemática de alguns *devaru* os tornaria bastante inúteis.

Em sua conclusão, Bird-David diz que nossas habilidades cognitivas humanas, socialmente condicionadas, seriam espontaneamente (naturalmente) aplicadas em situações “em que não podemos controlar ou prever totalmente o comportamento do nosso interlocutor”. Aplicadas aos não humanos, no entanto, essas habilidades nos dariam algo muito parecido com a teoria da magia entendida como um dispositivo contra-ansiedade. Da mesma forma, a menção da *devaruização* de relacionais insólitas me parece semelhante à velha ideia de que os “primitivos” atribuem um espírito a qualquer coisa fora do comum. Podemos também indagar sobre os respectivos limites e pontos fortes das visões materialistas e relacionais. Quais *são* os limites de uma epistemologia relacional?

Para provar que o animismo não é uma epistemologia cultural (equivocada), Bird-David deve argumentar que é ele uma atitude humana natural. Ao fazê-lo, ela consegue culturalizar e particularizar o “projeto modernista”, mas somente pagando o preço de uma prévia naturalização e universalização da posição animista. Assim, a epistemologia relacional é ontologizada, mas em termos de um conceito de natureza humana que está firmemente situado dentro do privilégio modernista da epistemologia.

ALF HORNBERG: UNIVERSIDADE DE LUND, SUÉCIA.

Esta é uma contribuição bem-vinda em vários aspectos: ela readmite a diferença entre o “pré-moderno” e o “moderno” em uma época em que tais polaridades são cada vez mais descartadas como construções modernas; ela também defende o vínculo entre os estudos das relações homem e meio ambiente e a teoria antropológica mais recentemente constituída sobre as noções de pessoa; finalmente, ao considerar seriamente a validade das epistemologias pré-cartesianas, ela mostra como a antropologia pode

ressuscitar sua crítica, agora fundadora, da modernidade. Em todos estes aspectos, estou fundamentalmente de acordo com a autora (ver Hornborg 1994, 1996, 1998). Minhas observações focarão, portanto, sobre alguns pontos que ela poderia ter levado mais adiante.

Para começar, gostaria de ver uma distinção entre “relacionalidade” ou “epistemologia relacional”, por um lado, e animismo ritualizado como *pandalu*, por outro. Bird-David confunde os dois em vez de problematizar suas relações. O primeiro evoca uma experiência humana muito geral que inspirou, por exemplo, uma crítica fenomenológica de longa data ao objetivismo cartesiano, dentro da própria sociedade ocidental moderna; o último é uma expressão cultural específica em certas sociedades pré-modernas que podem nos dizer algo sobre “relacionalidade”, mas não pode ser qualificado como um simples índice dela. Uma questão relevante teria sido em que condições a “relacionalidade” deve ser objetificada no ritual. O dado de Bird-David de que os Nayaka se envolvem intimamente com o meio ambiente “apenas periodicamente, durante uma interrupção de outras atividades econômicas”, sugere que o *pandalu* pode ser uma tentativa de revitalizar uma relacionalidade diária que ameaça se dissolver ou desaparecer.

Se a presença ou ausência de “relacionalidade” é um problema existencial geral, Bird-David abordou nada menos que o problema da própria modernidade. No entanto, há poucas indicações de que o argumento pertença a uma tradição mais ampla do que a uma preocupação antropológica bastante paroquial com o animismo. Não se menciona, por exemplo, o “desencantamento do mundo” de Weber, o “ser-no-mundo” de Merleau-Ponty ou as relações “Eu-Tu” de Buber. Estas são conexões que merecem ser elaboradas. É curioso como o jargão fenomenológico do “ser-no-mundo” se infiltrou na antropologia ecológica (ver também Ingold, 1996) sem qualquer menção às fontes desses conceitos (ver Gooch, 1998).

O exemplo dos etólogos, que chegam a ver seus objetos animais como sujeitos, ilustra como a “relacionalidade” é algo que as pessoas são capazes de *realizar* em contextos experienciais específicos de alguma duração mínima. Isto é sem dúvidas fundamental, *em todos os lugares*, para as dimensões locais

e integradas da vida humana. Por que exotizá-lo em algo que “eles” — “os Nayaka” — têm? Mais uma vez, o olhar antropológico corre o risco de reduzir-se à perspectiva da classe dos cosmopolitas urbanos que constroem suas carreiras a partir da objetificação do rural e do local.

Existe uma contradição entre o pressuposto conclusivo de Bird-David segundo o qual “o projeto moderno se afastou da tendência de animar as coisas” e a sua observação anterior de que podemos animar nossos computadores e carros. A “animação” é uma das características do fetichismo, na teoria de Ellen (1988), e, para Marx, o fetichismo era crucial para o capitalismo moderno. É realmente relevante perguntar como o animismo se relaciona com o fetichismo. Existe uma diferença entre representar as relações entre as pessoas como se fossem relações entre as coisas (fetichismo marxista) e experimentar relações com as coisas como se fossem relações com as pessoas (animação). O primeiro é uma ilusão cognitiva/ideológica, o último, uma condição de ressonância fenomenológica/experiencial. Tenho sugerido (Hornborg, 1992) que “o fetichismo da máquina”, no nível ideológico, é tão crucial para o capitalismo como o fetichismo monetário ou de mercadorias. As máquinas podem, sem dúvida, ser animadas em um sentido fenomenológico, como sugere Bird-David. Nós provavelmente precisamos distinguir entre a animação de coisas vivas, como árvores (animismo, mais estreitamente definido) e de coisas não vivas, como pedras ou máquinas (fetichismo). O objetivismo e o fetichismo cartesiano emergem aqui como inversões estruturais um do outro: o primeiro nega agência e subjetividade nos seres vivos, enquanto o último atribui tais qualidades a objetos mortos. Neste pano de fundo, uma categoria de animismo mais estritamente definida seria reservada para a suposição intermediária e bastante razoável de que todos os seres vivos são sujeitos.

A situação epistemológica codificada por Descartes não era tanto uma “mudança cognitiva” inovadora, desde o animismo até o objetivismo como a emergência — ou generalização sem precedentes — de uma condição social de alienação. Ao invés de uma inovação cerebral que desde então se difundiu, ela é o reflexo de um conjunto de circunstâncias sociais que está

sendo continuamente reproduzido e expandido. A ambição programática de Bird-David para articular as relações ambientais e a pessoa é extremamente valiosa, mas em quais lugares neste texto estão os insights da autora sobre as noções de pessoa que ela deseja empregar? Um aspecto altamente relevante da pessoa que poderia ter iluminado o contraste relacionalista/objetivista é a tendência das pessoas “não-ocidentais” (locais?) de ancorarem seus sentidos de pessoa em pontos de referência concretos e não em abstratos (ver Shweder; Bourne, 1984; Hornborg, 1994). É a longa imersão nas *especificidades* concretas e experienciais *do lugar* que produz as condições favoráveis à “relacionalidade”. Se isso tem sido estigmatizado como “uma prática infantil”, como é o caso do conceito burguês de maturidade de Piaget, não é por que nascemos pré-modernos? A abstração, o destacamento e a objetificação são produtos de biografias modernas das classes médias e altas.

Bird-David observa que as epistemologias relacionais são performativas, pois seus significados dependem mais do que elas *fazem*, e menos do que elas representam. Ironicamente, em outro nível lógico, o mesmo se passa com o conhecimento objetivista, contudo precisamente *por não admitir isso*. Ao colocar as questões como mera representação, ele realiza um ato de alienação, uma renúncia à responsabilidade, através da qual uma racionalidade instrumental e incorpórea é liberada para exercer suas ações no mundo.

Finalmente, isto pode restringir o nosso campo de visão para concluir que a tendência humana de animar as coisas é engendrada por “habilidades cognitivas socialmente condicionadas”. Se a cognição humana evoluiu para nos equipar para “relações interpessoais” com interlocutores imprevisíveis, talvez também tenha sido porque as relações ecológicas são fundamentalmente comunicativas (von Uexküll, 1982). Ingold (1996) argumenta que as relações sociais são um subconjunto das relações ecológicas e que há um sentido no qual as criaturas não-humanas são também “pessoas”. Poderíamos, assim, revirar o argumento evolutivo e sugerir que a sociabilidade humana foi engendrada por habilidades cognitivas que foram *ecologicamente* condicionadas. Isso proporcionaria uma evidência ainda mais forte para a validade essencial do animismo.

TIM INGOLD: UNIVERSIDADE DE MANCHESTER, INGLATERRA.

Tenho bastante simpatia pelo o argumento apresentado neste artigo admirável e limito meu comentário a um ponto nele com o qual discordo substancialmente. O ponto é, de modo relativo, tangencial ao argumento como um todo, contudo tem implicações importantes para as direções em que pode ser aprofundado. Bird-David está certa, penso eu, ao ressaltar que a diferença entre caçadores-coletores e cidadãos das nações ocidentais modernas não é que os primeiros tenham uma epistemologia relacional enquanto os últimos se inscreveram no projeto modernista. Afinal, muitos caçadores-coletores contemporâneos *são* cidadãos de estados-nação ocidentais. A diferença é que, no contexto do estado moderno e suas instituições políticas, econômicas e educacionais, os modos relacionais de conhecimento perderam grande parte da sua autoridade. Entretanto, apesar de tudo, elas continuam a operar e permanecem profundamente ancorados na experiência da vida cotidiana. Como uma hipótese especulativa, Bird-David sugere que essas formas de conhecimento são, de fato, comuns aos seres humanos em todos os lugares. Estou inclinado a concordar. No entanto, não acredito que a explicação para isso seja encontrada nas teorias da evolução da inteligência social do tipo originalmente proposto por Humphrey (1976) e, posteriormente, desenvolvido por, *inter alia*, Goody (1985). Essas teorias são partes integrantes de uma concepção modernista de mente e comportamento que batem de frente com a visão relacional da noção de pessoa e da percepção do meio ambiente que Bird-David e eu aderimos. Seguir a rota explicativa ao longo da qual elas sinalizam nos levariam, inevitavelmente, às mesmas falácias que ela identifica, de modo correto, no trabalho de pesquisadores como Guthrie (1993).

O que Humphrey argumentou, em essência, foi que as demandas cognitivas para um indivíduo gerenciar estrategicamente as interações com os congêneres ultrapassavam em muito as necessárias para se lidar com outros componentes do meio ambiente na luta pela subsistência e, portanto, as pressões seletivas que impulsionavam a evolução da inteligência humana

foram, acima de tudo, sociais e não técnicas. Essa distinção entre as funções sociais e técnicas do intelecto baseia-se, no entanto, em uma divisão mais essencial entre os domínios da sociedade e da natureza. Os parceiros sociais *são* seres *com* quem um indivíduo pode interagir, enquanto na natureza existem apenas coisas *sobre* as quais se pode agir. No entanto, precisamente porque sua inteligência foi projetada pela seleção natural especificamente para lidar com a interação social, os seres humanos estão predispostos a tratar objetos da natureza, também, como se fossem parceiros sociais. E, ao fazê-lo, diz Humphrey, “eles certamente cometerão equívocos”. Um dos mais óbvios, típico dos povos “primitivos – e dos não tão primitivos assim –”, é o “recurso ao pensamento animista em relação aos fenômenos naturais”. As pessoas que pensam dessa maneira tentam interagir com a natureza como interagiriam umas com as outras. Tais tentativas são bastante compreensíveis, porém, sem dúvidas, falaciosas. “A natureza não trans aciona com os homens; ela segue seu próprio curso, independentemente” (Humphrey, 1976).

Portanto, tanto para Humphrey como para Guthrie, o animismo é baseado em um erro: a atribuição de características sociais aos objetos do mundo natural. E para ambos, a prevalência do erro é colocada em predisposições evoluídas que têm uma base racional no cálculo de custos e benefícios seletivos. No entanto, como Bird-David mostra de modo convincente, uma epistemologia relacional causa uma reviravolta em argumentos desse tipo. O erro, ao que parece, assenta-se nos seus teóricos, em suas suposições de que o mundo é dividido, a priori, entre o inanimado e o animado, entre o não humano e o humano, e entre o natural e o social. Mas acima de tudo, eles cometem o erro de assumir que a vida e a mente são propriedades interiores de indivíduos que estão dadas, de forma independente e antes de seus engajamentos no mundo. A percepção, portanto, é entendida como uma questão de construção de representações internas sobre o que o mundo poderia ser, com base na informação limitada possibilitada por meio dos sentidos, enquanto a ação é entendida como a execução dos planos alcançados através da manipulação estratégica de tais representações. Na interação social, supõe-se, cada parte deve ser capaz de representar a provável resposta da

outra às suas próprias ações pretendidas: isto é o que Goody (1995) chama de “planejamento interativo antecipatório” (AIP).

O tipo de responsividade previsto no planejamento interativo antecipado, no entanto, é fundamentalmente diferente do que Bird-David tem em mente quando fala da “relacionalidade responsiva de mão dupla” com os componentes do ambiente, como as árvores, uma relação que vem de uma história de envolvimento íntimo entre seus participantes. “Conversar com uma árvore”, como ela ressalta, não é uma questão de atribuir (erroneamente) à mesma uma inteligência interna e, em seguida, configurando como ela pode decidir reagir ao que se faz, e sim de perceber “o que *ela* faz quando alguém se engaja com ela, estando simultaneamente consciente das mudanças em si mesmo e na árvore”. A responsividade, nesta visão, equivale a uma espécie de participação sensorial, a um acoplamento do movimento da atenção ao movimento dos aspectos do mundo. Se há inteligência em funcionamento, ela não está dentro da cabeça do ator humano, muito menos dentro da estrutura da árvore. Antes, ela é imanente no sistema total de percepção e ação constituído pela co-presença do ser humano e da árvore dentro de um meio ambiente mais amplo. Para desenvolver esta ideia ainda mais, a primeira coisa que devemos descartar é a concepção cognitivista da inteligência como um dispositivo computacional mental responsável pelo processamento dos dados de percepção e pelo controle das ações (ver Ingold, 1993). Os seres humanos, em todos os lugares, percebem seus entornos de modo responsivo, não por causa de uma predisposição cognitiva inata, e sim porque, para perceber, eles já devem estar situados em um mundo e comprometidos com as relações que tal situação pressupõe.

BRIAN MORRIS: GOLDSMITHS COLLEGE, NEW CROSS, LONDRES,  
INGLATERRA.

Eu li o lúcido e valioso artigo de Bird-David com grande interesse e ofereço as seguintes reflexões críticas no sentido de colaboração:

O “modernismo”, como Bird-David o define, implica uma concepção da pessoa humana como envolvendo uma divisão radical corpo/espírito (alma, mente?); um dualismo radical entre seres humanos e natureza; e a noção de que a pessoa humana é uma coisa individual, uma entidade vinculativa restrita (um organismo). Essas concepções, é claro, saíram em grande parte da metafísica cartesiana e da teoria liberal burguesa do século XVII e eram intrínsecas, como ideologias, ao surgimento do capitalismo. Uma crítica dessas concepções — que Bird-David liga às “teorias atuais” sobre ecologia e sobre a noção de pessoa — remonta dois séculos à época de Goethe, Hegel e Marx. Os filósofos, os historiadores, os sociólogos, os antropólogos, os socialistas, os poetas românticos, os biólogos evolucionistas e os naturalistas já concluíram, há muito tempo, que os seres humanos são parte da natureza e que as pessoas em todos os lugares não são nem egos incorpóreos (Descartes) nem indivíduos abstratos (os organismos sociais do liberalismo burguês), nem simplesmente um reflexo da metáfora da mercadoria (Strathern), e sim intrinsecamente sociais, isto é, seres relacionais. A ideia de que as pessoas humanas são “*dividuais*” foi estabelecida, portanto, há bastante tempo. Mas, é claro, as pessoas também são *individuais*, entidades ou unidades reais e devem ser assim lógica e dialeticamente para serem *dividuais*. Configurar o *indivíduo* e o *divíduo* como se fossem categorias opostas, como Bird-David parece fazer (?), é algo bastante enganoso.

De fato, como Fitz Poole e eu mesmo temos enfatizado, a individualidade é uma característica distintiva da pessoa e não deve ser confundida com o individualismo (a noção cultural de que somos organismos associais delimitados pela nossa pele). As pessoas nas culturas ocidentais, como os Nayaka e os povos em todos os lugares, são pessoas *dividuais* e se reconhecem como tais. Mesmo o muito atacado Descartes reconheceu isso em suas correspondências, mas o melhor relato da pessoa “dividual” foi dado há muito tempo por outro estudioso também amaldiçoado, Radcliffe-Brown (1952): “O ser humano como uma pessoa é um complexo de relações sociais. Ele é um cidadão da Inglaterra, um marido e um pai, um pedreiro, um membro de uma congregação metodista particular, um eleitor em um determinado

círculo eleitoral, um membro de seu sindicato, um militante do Partido Trabalhista, e assim por diante. Note-se que cada uma dessas descrições se refere a uma relação social”. Portanto, a palavra “dividual” parece ser apenas um sinônimo elegante e bastante escolar para a palavra *pessoa*?

Bird-David parece conceber a ideia de que certos conceitos, como espírito, coisa, religião, possessão, implicam em uma metafísica dualista. Dessa forma, ela negligencia o simples fato de que todos os conceitos são relacionais e que qualquer distinção — homem/mulher, humanos/natureza, corpo/mente, espírito/mundo, nós/eles — pode ser interpretada de várias maneiras. Por exemplo, a distinção que muitas pessoas fazem entre Deus (espírito) e o mundo finito pode ser interpretada de modo dualista (como no platonismo, gnosticismo, deísmo e formas mais estridentes do teísmo) ou vista como uma descontinuidade relacional (como no neoplatonismo cristão de Eriugena e Eckhart, na filosofia de Hegel, no esoterismo, no hermetismo e na espiritualidade baseada na Criação de Matthew Fox) ou ainda repudiando completamente o dualismo (como no panteísmo de Bruno, Spinoza e Heine, a filosofia de identidade de Schelling e o monismo espiritual de Parmênides e Advaita Vedanta). E o mesmo se dá com qualquer outro conceito. Sugerir, como muitos pós-modernos fazem – e Bird-David parece estar seguindo essa trilha –, que certos conceitos (razão, cultura, mente, religião, espírito, natureza ou outros) implicam uma perspectiva “modernista” e uma metafísica dualista é algo bastante simplista. Tudo depende de como eles são interpretados e utilizados na análise. Por exemplo, em seu seminal artigo (1955) sobre os Gahuku-Gama, é possível ver o conceito de pessoa “modernista” implicando um sujeito individualizado e, deste modo, uma noção rejeitada.

A própria Bird-David parece estar presa em uma perspectiva dualista, pois não há só uma dicotomia entre *indivíduo* e *divíduo*, mas também entre uma *coisa* e *relação*. Essa concepção de que “coisa” é um conceito modernista é também bastante enganosa, porquanto cria uma dicotomia entre “coisa” e “relação” como se fossem teorias ou conceitos opostos, o que é não somente algo pouco dialético, como também obscuro. Todas as relações (causais ou

sociais) implicam coisas, entidades reais que são constituídas através das relações; todos os reconhecimentos operados no meio ambiente implicam algo – pessoa, observador ou sapo – que está ambientado; toda diferença implica, ao mesmo tempo, uma unidade, assim como todas as unidades (indivíduos) são ao mesmo tempo *dividuais*. O artigo de Bird-David passa a impressão de que falar sobre “coisas” implica em uma atitude negativa, instrumental e objetivista para o mundo. Isso não é apenas contrastado com, mas oposto às “relações” identificadas com o pessoal e o social (positivas e boas) e refletidas nas crenças religiosas dos Nayaka, que por sua vez refletem a “epistemologia relacional” que a própria Bird-David abraça. O artigo está, portanto, permeado pela distinção de Martin Buber entre Eu-Tu (relação) e Eu-Isto (coisa). Mas, assim como as relações sociais podem ser hierárquicas e expressar formas de exploração, nossa relação com as coisas (independentemente da religião) pode vir a ser o que Heidegger descreveu como primordial e poético. A relação estreita que os Nayaka têm com a floresta, certamente, não depende do fato de que eles percebem os *devaru* como imanescentes no mundo e como pessoas. Todas as pessoas reconhecem as coisas no mundo, e isso é expresso na linguagem; os povos que conheço bem — os Hill Pandaram e as comunidades camponesas do Malawi — não só afirmam, como também celebram a singularidade das coisas, reconhecendo que as individuais, enquanto gêneros, têm suas próprias forças e seus valores únicos.

GÍSLI PÁLSSON: UNIVERSIDADE DA ISLÂNDIA, REYKJAVIK, ISLÂNDIA.

A tese em discussão é intrigante. As realidades dos fenômenos descritos, classicamente, pelos antropólogos, por meio do conceito de animismo podem, afinal, ter sido seriamente mal formuladas. A tentativa de Bird-David de “resolver” o problema do animismo, ao combinar teoria sobre meio ambiente e sobre noção de pessoa, é na minha opinião promissora. Tal abordagem ressoa grandes temas da teoria social – incluindo o pragmatismo de John Dewey, a visão constitutiva marxista do indivíduo como um “agregado”

de relações sociais e a noção bakhtiniana de diálogo. Um dos importantes pontos de Bird-David é mostrar que, uma vez que abandonamos o dualismo natureza e sociedade, o animismo adquire um novo significado que parece mais fundamental e mais etnograficamente autêntico do que os veiculados nas perspectivas teóricas intelectualistas anteriores. Estendendo para o domínio não-humano a perspectiva da cognição socialmente calcada (uma perspectiva geralmente restrita ao mundo dos congêneres), ela é capaz de repensar o animismo como uma “conversa” com o meio ambiente – como uma espécie de comunhão fática no sentido malinovskiano. O animismo, então, é mais uma manifestação de uma capacidade humana básica, aqui estendida à totalidade da experiência humana.

Bird-David sugere que sua perspectiva é “agora necessária em estudos dos fenômenos complexos que Tylor denotou como ‘animismo’”. Ela não elabora sobre este “agora”, embora indique uma conexão com os “discursos ambientais radicais atuais”. Temas semelhantes têm sido, de fato, desenvolvidos no pensamento ambiental contemporâneo. Plumwood (1991), por exemplo, defende uma “narrativa relacional” dos seres humanos e do meio ambiente, ressaltando que tal abordagem implicaria “cuidar de outras espécies e do mundo natural, tanto quanto... se cuida de nossa própria espécie”. As implicações práticas da perspectiva relacional, no entanto, são matéria de alguns debates. Para alguns estudiosos, a noção de totalidade ininterrupta – a noção dos Nayaka de “nós-idade” é antitética à ideia de cuidar do meio ambiente. A gente não pode cuidar de alguma coisa, argumenta-se, a menos que se esteja separado desse algo. Por outro lado, a noção extensa de uma *pessoa* incorporada – de *ser* um corpo e não simplesmente de *tê-lo* – não parece excluir a ideia de uma preocupação corporal. E se, para muitas pessoas, a integração do corpo às suas noções de pessoa se traduz em cuidados corporais intensos, por que eles deveriam negligenciar o meio ambiente, uma vez que rejeitam o dualismo da natureza e da sociedade? Pergunto-me se a tese de animismo de Bird-David sugere uma posição particular sobre esta questão.

Bird-David argumenta, com razão em sua discussão sobre a perspectiva modernista, que “a questão mais intrigante é o *porquê* e *como* o projeto

modernista se afastou da tendência de animar coisas”. Ela não aprofunda esse ponto, mas o conclui com uma fábula irônica sobre Descartes. Não obstante, é importante situar (para “dividuar”, se preferir) os teóricos que nos transmitiram as conversas do passado. Aparentemente, a fragmentação do mundo medieval e a conseqüente “alterização” [othering] da natureza tomaram forma no período do renascimento, durante o qual a atitude ocidental em relação ao conhecimento e ao meio ambiente se transformou. Já existe uma literatura massiva sobre essa história. Parece que a “antropocracia” (tomando emprestado o termo de I. Panofsky), central para o projeto dualista e modernista, foi o resultado cumulativo de uma série de desenvolvimentos econômicos e cognitivos (ver Pálsson, 1995). Ao longo desse processo, os fenômenos rotulados como “animismo” foram suprimidos, relegados para o selvagem.

Embora a caracterização que dá Bird-David às reflexões anteriores, na história do pensamento euroamericano, seja em termos gerais correta, eu me pergunto se ela não supõe muito mais uniformidade na literatura do que realmente a existente. Em 1930, por exemplo, Luria e Vygotsky (1992) atacaram a noção tyloriana de animismo. “Esta visão ingênua”, eles disseram, “foi abandonada há muito tempo pela psicologia”. Em vez disso, eles sugeriram uma ênfase nas restrições “materiais” e reações emocionais do “homem primitivo”, um realce que, em certa medida, guarda semelhanças com as preocupações de Bird-David. Além disso, tenho problemas com o termo “dividual” que Bird-David adota para desafiar o individualismo moderno e as teses intelectualistas a respeito do animismo. O significado do termo “indivíduo”, agora suspeito, foi submetido a mudanças fundamentais no curso da história. Na Idade Média, era um termo que se referia a um todo “relacional indivisível” — algo que não pode ser dividido, como a unidade da Trindade. Como Gurevich (1992) afirma, na Idade Média, “o homem pensava em si mesmo como parte integrante do mundo... Sua inter-relação com a natureza era tão intensa e completa que não podia olhar para ela de fora”. Atualmente, em contraste, o conceito do indivíduo sugere o oposto, ou seja, distinções e descontinuidades. A mudança no sentido do conceito,

Williams (1976) aponta, “é um registro na linguagem de uma extraordinária história social e política”. Dada essa história, as referências à pessoa “dividual” não são particularmente esclarecedoras. Se o “dividualismo” existiu na Europa medieval, provavelmente era uma inversão da visão relacional que Bird-David sugere.

No entanto, seria errado reduzir a questão à etimologia. Bird-David, na minha opinião, não só construiu um quadro teórico eclético e altamente útil, como também o aplicou, de maneira bastante hábil, ao fenômeno geral do animismo e à sua etnografia sobre os Nayaka.

LAURA M. RIVAL: UNIVERSIDADE DE KENT, CANTERBURY,  
INGLATERRA.

O chamado de Bird-David para revisitarmos o animismo é oportuno. Ao desafiar a adoção tyloriana da visão objetivista ocidental da realidade, ela aponta, com razão, para a relevância contemporânea de seu estudo seminal sobre “a crença de que a vida é produzida por uma força espiritual”. Ela se opõe às explicações durkheimianas, estruturalistas (Lévi-Strauss, Descola) e cognitivo-evolucionistas (Guthrie) do animismo e oferece uma contribuição original ao debate, centrando-se na socialidade, nas ideias religiosas e nas práticas rituais dos caçadores-coletores igualitários, cuja tendência de atribuir a vida a objetos inanimados ou estados mentais a não-humanos deriva, ela afirma, de uma distintiva “epistemologia” relacional.

Um dos maiores problemas com a visão de animismo de Tylor, de acordo com Bird-David, é sua característica monolítica. Ela preconiza, em vez disso, uma pluralidade de animismos, baseando-se no fato de que diferentes sistemas de crenças conceitualizam a “vida”, o “não-vivo” e o “humano” de maneiras fundamentalmente distintas. Ela segue mostrando que os espíritos da natureza dos nayaka (os *devaru*) e os ritos de possessão têm muito em comum com outros encontrados entre os *Hadza*, *Hill Pandaram* e *!Kung*. Os povos caçadores-coletores parecem atribuir significados semelhantes à natureza, à vida e à pessoa. Eles não dicotomizam a pessoa em espírito e

corpo, ou o meio ambiente em físico e social, mas predizem, ao contrário, um ambiente social baseado na experiência imediata, íntima e engajada de relacionamentos entre pessoas “dividuais”. Povos como os Nayaka definem uma pessoa como alguém com quem compartilhamos. As forças espirituais são tratadas como pessoas trazidas à vida com as quais o espaço, as coisas, as ações, a experiência e as conversas podem ser compartilhadas.

Eu considero perspicaz a tese de Bird-David segundo a qual as crenças animistas dos caçadores-coletores igualitários objetificam as relações de compartilhamento. Do mesmo jeito que ela conseguiu reconhecer algo único nas atividades econômicas dos caçadores nômades, coletores e alguns horticultores que “procuram” ao invés de produzir, assim como em sua organização social – eles “demandam-partilha” em vez de trocar –, ela agora identifica algo distintivo em suas culturas: o princípio de que “se relacionar” é saber e de que “trazer à vida” é representar. Seguindo este princípio, e dependendo do contexto, os animais podem ser transformados em meros objetos, em pessoas ou em divindades. E quando espécies ou forças naturais são “vivificadas” como pessoas, as pessoas se relacionam com elas, e não menos comunicam e socializam com elas exatamente como se fossem seres humanos.

Infelizmente, o material etnográfico que ela cita em apoio à sua tese não é de modo suficiente desenvolvido ou claro (achei os exemplos dos elefantes *devaru*, particularmente, obscuros e ambíguos). Além disso, muito pouco é dito sobre as percepções locais e experiências de transe e possessão por espíritos animais, para que o leitor decida se concorda, ou não, com a autora sobre a particularidade das performances animistas dos caçadores-coletores. E acho ainda mais problemático o fundamento teórico em que Bird-David baseia algumas de suas ideias mais promissoras, por exemplo, a ideia de que as pedras são animadas e personificadas como, quando e por causa do desejo de se socializar com elas. A meu ver, não é satisfatório rejeitar a distinção de Kennedy entre animação e antropomorfização com base no fato de que a psicologia ecológica de Gibson explica melhor porque as *affordances* dos objetos naturais não são propriedades essenciais, e sim dependentes do

contexto. Longe de dizer que os etólogos sentem empatia e, portanto, se relacionam com os animais que estão experimentando, Kennedy aponta para a natureza intrinsecamente antropomórfica, não só da linguagem cotidiana (que poderia simplesmente ser descartada como uma propriedade metafórica), mas também do pensamento científico. Os cientistas, como todos nós, e como os “primitivos” que Tylor estava tentando entender, tendem a atribuir sentimentos e processos cognitivos aos organismos vivos, especialmente os mais elevados. O que interessa a Kennedy (1992) é que, ao pensarmos nos animais como se eles tivessem mentes como as nossas – ou seja, como se estivessem conscientes e autoconscientes, como se pensassem, e como se tivessem propósitos e usassem imagens mentais –, acabamos por confundir funções e causas, desta maneira, de modo errôneo, projetamos o problema mente-corpo, exclusivamente humano, sobre outras espécies (Kennedy, 1992).

A questão de saber por que os seres humanos tendem a usar a experiência humana para interpretar processos biológicos, em particular o comportamento animal, é tão fundamental que os antropólogos não podem responder sem entrar em diálogo com outras disciplinas, inclusa a psicologia cognitiva. Concordo com Bird-David quando ela afirma que o principal ponto em questão é a atribuição da vida aos não-vivos e como essa atribuição se relaciona com a imputação de traços humanos a entidades não-humanas (ver Rival, 1998). Todavia, o assunto não pode ser resolvido, de modo satisfatório, sem se prestar atenção, seriamente, aos mecanismos que conectam os pressupostos intuitivos da cognição diária, ou do “senso comum” (como usado por Atran, 1990), e as representações contra-intuitivas que constituem o núcleo das crenças religiosas complexas, como aquelas que subsidiam as performances rituais dos Nayaka (Boyer, 1994).

ALAN R. SANDSTROM: UNIVERSIDADE INDIANA, UNIVERSIDADE PURDUE, FORT WAYNE, EUA.

Bird-David deve ser parabenizada por escrever sobre um tópico interessante, uma reavaliação do conceito de animismo de Tylor. Infelizmente, na

minha opinião, sua postura pós-moderna retira do artigo grande parte do seu valor potencial, não só no esclarecimento do animismo como conceito analítico, mas também na avaliação das contribuições antropológicas para a compreensão do pensamento animista. Embora seja cuidadosa para evitar a destituição completa da ciência, ela aparentemente rejeita sua singularidade como forma de saber.

Bird-David discute obras de Tylor, Durkheim e Lévi-Strauss como científicas ou modernas, mas não consegue oferecer nada para substituí-las, a não ser uma epistemologia anti objetivista e relacional, supostamente praticada pelos Nayaka do sul da Índia. Ela parece propor um relativismo radical, no qual as concepções de pessoa de cada grupo substituem ou, pelo menos, equiparam-se às tentativas científicas para entender esse enigmático aspecto da cultura. Bird-David usa a obra do século XIX de Tylor como um exemplo de como a ciência pode desviar os pesquisadores, contudo, é importante dizer, nenhum antropólogo contemporâneo segue o programa do evolucionismo cultural tyloriano. Tal perspectiva tornou-se obsoleta pela própria ciência que Bird-David tenta descartar. Além disso, ela é forçada a admitir que, à medida que a pesquisa científica empírica aumentou o conhecimento das culturas espalhadas pelo mundo, o conceito de animismo, em si, foi caindo em desuso entre os etnógrafos.

Ela tenta explicar o pensamento animista simplesmente colocando-o no contexto da visão de mundo dos Nayaka, na qual, de modo nada surpreendente, faz todo o sentido. Os Nayaka “falam” com as super pessoas porque eles têm uma visão de mundo animista. Mas a questão sobre o que leva as pessoas a desenvolverem tal visão de mundo, em primeiro lugar, nem é abordada e, portanto, nenhuma explicação real do animismo é oferecida e nenhum avanço é feito sobre o trabalho de Halowell. Bird-David estaria insinuando que o animismo dos Nayaka é de alguma forma natural e, portanto, não precisa de explicação?

Ela sugere que as epistemologias relacionais caracterizam os povos caçadores-coletores, em todos os lugares, mas evita a exploração adicional desta proposição intrigante — indubitavelmente porque isso sugere a causalidade

tecno-ambiental, um conceito da ecologia cultural derivado da tradição científica dentro da antropologia. A interessante hipótese de que o animismo possa ser uma extensão das habilidades cognitivas humanas para “pessoas” não-humanas permanece amplamente inexplorada. Em nenhum lugar, fica claro como os antropólogos poderiam usar a noção de uma epistemologia relacional para gerar um conhecimento novo ou melhor.

De acordo com Bird-David, os Nayaka ora distinguem, ora não, o corpo do espírito, o subjetivo do objetivo, o ambiente do comportamento, o físico do psíquico, o ritual da prática, ou ainda os seres humanos do mundo físico, bem como dos animais, mas essas distinções e outros pressupostos modernos têm sido, de modo irrefletido, impostos sobre eles pelos provedores da ciência. De alguma forma, os Nayaka não dicotomizam como os modernos, mas, em vez disso, veem opostos aparentes como “aninhados” uns nos outros, parte de uma “nós-idade” global que, ao mesmo tempo, retém a diferenciação interna. O que isso pode significar? Se, como afirmado em todo o artigo, o conceito nayaka de *devaru* serve principalmente para transmitir informações sobre os mundos social e natural, Bird-David deve ser hábil em especificar a informação que está sendo concebida. A implicação é que a crença nos *devaru* ressalta a interação significativa dos seres humanos com objetos, animais e outros humanos. Não vejo como essa análise representa um avanço sobre a antropologia científica.

As quatro histórias discutidas por Bird-David apresentam poucas evidências etnográficas para as interpretações da pessoa nayaka, e a análise não demonstra uma melhoria clara em relação ao trabalho de Lévi-Strauss e Durkheim. Além disso, ela fala pelos Nayaka como se eles fossem unânimes a respeito desta questão complexa. Ninguém entre eles contesta a visão aceita? Que as concepções dos Nayaka sobre a pessoa são diferentes das concepções ocidentais, isso em nada representa uma ameaça à antropologia científica. Na verdade, as diferenças são esperadas. Ademais, a antropologia científica não precisa fechar os olhos para essas outras perspectivas. Identificar suposições inconscientes que obstruem a análise é praticar uma boa ciência e não justifica o apelo à sua equação com formas alternativas de saber. O que

Bird-David demonstra, ao discutir abordagens anteriores do animismo, é a contínua subversão da ortodoxia, que é uma força primária da abordagem científica para o problema do conhecimento. O animismo é essencialmente uma perspectiva religiosa, e a tentativa aqui de anular a diferença entre o conhecimento religioso e científico não é apenas míope, mas perigosa. Bird-David está disposta a admitir afirmações criacionistas (ou outras crenças baseadas na fé) em pé de igualdade com o conhecimento científico?

Poucos antropólogos contemporâneos negariam que diferentes sistemas culturais produzem formas igualmente autênticas de ser humano e muitas maneiras diferentes de conhecer. Esta é uma visão fundamental derivada da antropologia científica no início deste século. Os Nayaka, por exemplo, parecem ter uma epistemologia complexa baseada na interação e na transação. No entanto, seria tolo negar o poder da ciência para produzir conhecimento intersubjetivo de alta validade e confiabilidade, colocando-o em pé de igualdade com todas as outras abordagens do problema do conhecimento. As formulações éticas não invalidam os sistemas de conhecimento êmicos pelo simples motivo de serem avaliados por critérios distintos. A ciência é uma maneira de apresentar e avaliar publicamente evidências e contém, dentro de sua prática, um mecanismo de autocorreção que aborda as críticas formuladas por pós-modernos como Bird-David. Os sucessos espetaculares da antropologia científica na expansão do nosso conhecimento da condição humana, de “fazer a consciência do seu ambiente e de si mesmo, mais ampla, mais profunda, [e] mais rica” – desde os tempos de Tylor – devem ser reconhecidos, antes de serem substituídos pela abordagem relativista e anti objetivista sugerida neste artigo.

## RÉPLICA

NURIT BIRD-DAVID

Os comentadores, sejam os críticos ou os apoiadores, se interessaram pela tese expressa neste artigo, e agradeço a reciprocidade pelo trabalho que escrevi. Em primeiro lugar, abordarei as críticas e mal-entendidos e, em seguida, as sugestões oferecidas pelos comentadores para aprofundar o argumento.

A “ciência” é defendida desnecessariamente por Sandstrom. As realizações espetaculares da ciência não são fragilizadas. Graduada em economia e matemática, trabalhei com dados “duros” na tradição objetivista e continuo a trabalhar assim, sempre que possível e vantajoso para minha pesquisa. No entanto, mesmo sendo poderosa, a maneira científica não é adequada para se estudar tudo e muito menos é a única maneira de tudo estudar. Esse – não mais, nem menos – é o amplo quadro dentro do qual o argumento pode ser situado. O artigo não “rejeita a singularidade da [ciência] como um modo de conhecimento”, mas, ao contrário, enfatiza que ela é única entre outras formas, o que a torna mais – não menos – intrigante para o estudo (comparativo, sociológico e histórico), assim como preciosa como uma ferramenta de estudo. Apresentar as práticas animistas dos Nayaka, como um modo de conhecimento, não é “borrar a diferença entre conhecimento religioso e científico”, e sim, antes, resgatar essas práticas da nossa gaveta “religião”, na qual foram anteriormente colocadas.

O uso analítico de dualismos e dicotomias é defendido energicamente por Viveiros de Castro. Eu argumento que, em percepções animistas do meio ambiente, as oposições são de importância secundária. Portanto, para interpretar, tentar se aproximar e dar sentido às suas perspectivas, a linguagem dos dualismos e das dicotomias é um obstáculo. De modo algum isso implica “desagrado por dualismos e dicotomias” em geral. Certamente, para examinar essa cultura dentro de um quadro mais amplo e tentar compará-la com outras

culturas – o que é igualmente parte do trabalho do antropólogo –, eu mesma faço uso de dicotomias, incluindo uma entre “a epistemologia modernista dicotômica e epistemologia relacional não dicotômica”. A última dicotomia é concebida dentro de nossas próprias práticas produtoras de conhecimento, que favorecem o conhecimento através das dicotomias. Viveiros de Castro confunde as perspectivas locais com as dos pesquisadores, enquanto uma pluralidade de perspectivas e formas de conhecimento exige a manutenção delas separadas, em modelos, e a alteração cuidadosa entre as mesmas para se adequarem ao contexto e ao propósito.

De modo similar, Viveiros de Castro levanta-se em defesa dos “entendimentos modernistas” contra um “inimigo” imaginário. Eu não “rejeito os modos de entendimento modernistas” por completo, e sim, somente, aquelas concepções modernistas anteriores das práticas animistas que envolvem a atribuição implícita e *a priori* das ideias de “natureza” e de “pessoa” modernistas aos povos animistas. Ele argumenta que, ao rejeitar “os modos de entendimento modernistas”, eu me ligo à questão da epistemologia que é uma preocupação da “quintessência modernista”, contudo a modernidade não tem monopólio sobre tais questões. Outros povos se preocupam com as questões referentes aos modos de saber, embora com (e em) outras formas. John Dewey e Arthur Bentley (1949) afirmaram que “os conhecimentos são sempre e em todos os lugares inseparáveis dos conhecidos”. Se aceitarmos isso, não podemos, de forma alguma, separar eficientemente a ontologia da epistemologia. Viveiros de Castro enfatiza, com razão, que, para os caçadores-coletores, o animismo é uma ontologia. Contudo, não é apenas ontologia, e, além disso, não podemos descrevê-la apenas como uma ontologia. Para descrever, digamos, tipos de *devaru*, onde eles vivem e o que são, sem descrever como os Nayaka os conhecem, não é descrever sua ontologia livre das preocupações modernistas com a epistemologia. Antes, é descrever sua ontologia cruzada com nossa epistemologia favorita, que reivindica o distanciamento do conhecido, do conhecedor e do conhecer.

Minha intenção foi a de apresentar as práticas animistas dos Nayaka enquanto expressão cultural específica de uma epistemologia relacional, que

é, em si, uma experiência humana generalizada. Se a tese não foi expressa com clareza, Hornborg enfatiza-a ainda mais. A epistemologia relacional tem sido, naturalmente, expressa em muitas outras formas histórico-culturais específicas, notavelmente nas críticas acadêmicas ao objetivismo cartesiano, que remontam dois séculos. Em seus comentários, Morris e Hornborg, de modo efetivo, dão a essas tradições mais espaço do que eu poderia em um artigo focado no animismo. No entanto, longe de ignorar essas tradições, eu não poderia escrever o artigo sem elas. Até certo ponto, nada além de sensibilidades cultivadas, por essas tradições de pensamento, poderia me permitir ter uma nova visão das práticas animistas dos Nayaka, fornecendo um ponto de partida alternativo para a análise. Eu achei particularmente perspicaz o conceito buberiano do “Eu-Tu”, um conceito que Friedman (1995, p. 57) resumiu nessas palavras:

‘Eu-Tu’ é a palavra primária de relação. Ela é caracterizada pela mutualidade, franqueza, atualidade, intensidade e inefabilidade. Embora seja apenas dentro dessa relação que a personalidade e o pessoal realmente existem, o ‘Tu’ do ‘Eu-Tu’ não se limita aos homens, mas pode incluir animais, árvores, objetos da natureza e Deus... Eu-Tu... corta através das linhas de nossas distinções comuns para concentrar a nossa atenção não sobre os objetos individuais e suas conexões casuais, mas sim sobre as relações entre as coisas, o *dazwischen* (no-entre).

Eu comecei um rascunho inicial, deste meu artigo, com esse excerto como a epígrafe, mas depois decidi dar às palavras dos Nayaka essa honra.

Eu não compartilho a visão de Hornborg de que situar o argumento dentro da discussão antropológica do animismo é paroquial. A missão e poder da antropologia, em minha opinião, residem na exploração de “grandes tradições” em suas múltiplas integralidades locais, evitando grandes reificações. Isso inclui, neste caso, estudar como os antropólogos, enquanto agentes modernistas, tentam entender o animismo. Hornborg conclui que o argumento, como ele é feito, aborda “nada menos que o problema da própria modernidade”, o que certamente fala, por si, da suficiente efetividade.

O artigo foca sobre os Nayaka, ao mesmo tempo em que expande seus horizontes aos caçadores-coletores (ou aos caçadores-coletores igualitários, de acordo com Rival). “Caçadores-coletores”, como uma categoria, tem suas raízes na ecologia cultural, da qual originalmente foi conceituada em oposição a horticultores, pastores e camponeses. Entretanto, a expressão é usada hoje em dia de maneiras mais suaves. Sabemos que não há sociedades-coisas espalhadas por todo o mundo, que se encaixam nessa ou em qualquer tipo de sociedade, cada uma com seus próprios atributos exclusivos. Existem diversas comunidades particulares (Nayaka, !Kung, Hill Pandaram, Pintupi, Hadza), entre as quais os etnógrafos, comparando nossos estudos, percebem características comuns. “Caçadores-coletores” é um nome dado por nós, pelo qual, por múltiplos motivos (históricos, ideológicos, fenomenológicos), nos referimos à pluralidade desses grupos específicos. Dizer que “os caçadores-coletores normalizam a partilha com os outros” não é dizer que a partilha está ausente em outras sociedades, como Viveiros de Castro infere, mas apenas que a pluralidade de comunidades específicas que conhecemos como caçadores-coletores normalizam o compartilhamento.

Isso é suficiente quanto ao cenário teórico e etnográfico do argumento; o argumento em si é duplo, um ponto que foi negligenciado por alguns comentadores. A epistemologia relacional goza de autoridade na cultura dos Nayaka. Paralelamente (como Ingold resume bem), “no contexto do estado moderno e suas instituições políticas, econômicas e educacionais, as formas relacionais de conhecimento perderam grande parte de sua autoridade. Mas elas continuam a operar, no entanto, e permanecem profundamente enraizadas na experiência da vida cotidiana”. Hornborg vê uma contradição onde não existe (entre a suposição final de que o projeto modernista se afastou da tendência de animar as coisas e uma observação anterior de que nós animamos, por exemplo, computadores e carros). A questão é de autoridade, seja dada autoridade a formas relacionais de saber (como, onde, quando, quanto, por quem, etc.) em culturas/tempos/lugares específicos. O artigo sugere que essas formas de saber são mais relevantes em certas culturas de caçadores-coletores, nas quais constituem o dogma dominante,

encontrando-se no núcleo de junção da vida religiosa, econômica e social. Isso não pode ser dito para as sociedades modernas, embora as pessoas nelas também animem coisas. Ao mesmo tempo, os caçadores-coletores não são exotizados por esse argumento que, ao contrário, esboça um padrão complexo de características comuns e diferentes entre eles e nós.

Em conjugação com o argumento de que os Nayaka dão autoridade às formas relacionais de conhecimento, um outro argumento foi feito em relação à “alteridade”. Não poderia estar mais de acordo com a tese de Viveiros de Castro de que “os outros são outros, precisamente porque têm outros ‘outros’”. Entretanto, acho que ele não está disposto a desenvolver sua tese o suficiente para aceitar o “outro” dos Nayaka por outro “outro”, talvez porque, limitada pelo espaço, eu não cheguei a desenvolver, de modo suficiente, esse ponto. Os antropólogos geralmente se preocupam com o “outro” como diferente e separado e, em alguns casos, para definir o “nós” como o “não eles”. Os Nayaka dão autoridade a outro “outro”, um “outro” também profundamente inserido na nossa experiência cotidiana (embora desfrutando de pouca autoridade entre nós), um “outro” como em “um ao outro” e “essa mão e a outra” — uma parte de um par, existente ao lado de, na proximidade, na interação e no intercâmbio com algo ou alguém. O “outro” é, no primeiro caso, uma construção mental, um objeto de reflexão e, no segundo caso, um membro parceiro com quem a gente vive. “Alterar” é, no primeiro caso, construir alguém como socialmente separado, alguma coisa outra, e, no segundo caso, esboçá-lo dentro de sua mutualidade. A principal forma de “alterar” dos Nayaka torna o primeiro tipo de “outro” algo muito escasso em sua cultura. As noções e práticas *piccacio* constituem as principais exceções que posso evocar. Essas são as almas das pessoas que morreram sozinhas na floresta por acidente e ainda não foram ajudadas pelo ritual a unir-se com outras pessoas (predecessores, ancestrais e *devaru*). Acredita-se que elas percorrem a floresta e que são perigosas. Nos *pandalu*, elas são interpretadas por dois atores do sexo masculino, vestidos grotescamente como macho e fêmea, que, em seus atos, subvertem a socialização normal – por exemplo, ao tomar a comida um do outro, ao atacar as pessoas

com espetos, etc., para o leite e o riso dos espectadores. O contraste entre esse “outro” e o *devaru*-outro, que é invocado nas conversas e no compartilhamento, é notável.

O uso da noção “dividual” atraiu vários comentários. É interessante o comentário de Pálsson sobre a mudança fundamental do termo “individual” da Idade Média (indivisível do mundo) até o presente (parte indivisível de um mundo divisível). Se o primeiro significado tivesse sido mantido até o presente, não haveria necessidade de introduzir a noção de “dividual”, que eu uso — como eu acredito, Marriott, Inden e Strathern o fizeram — simplesmente para reduzir o trabalho apreensão de outro sentido de pessoa à sombra do “indivíduo” contemporâneo. Morris interpreta erroneamente o argumento pela reivindicação da “descoberta” de um “divíduo” fenomenológico quando, na verdade, trata-se de uma inquirição sobre a estrutura da atenção que leva um *nayaka* a escolher esse, e não outro, aspecto do ser humano fenomenológico. É claro que, como diz Morris, os seres humanos são tanto entidades relacionais quanto “entidades ou unidades reais”; não há refutação disso nem de que isso tenha sido estabelecido há muito tempo. (Os seres humanos também são muitas outras coisas). A questão é o que um povo toma para sua atenção, como o elabora e por quais práticas culturais.

Não devemos confundir (1) declarações gerais (“é assim que os seres humanos são”), que reforçam ou alteram nossa estrutura de atenção; (2) declarações etnográficas (“é assim que os seres humanos são para o povo X”), que são sobre as estruturas de atenção dos outros; e (3) declarações reflexivas (“é assim que os seres humanos são para nós, e só pelo conhecimento e pela compensação é que podemos começar a perceber o que eles são para os povos X”), que expõem pontos de vista alternativos sem predizer a verdade de um e a falsidade do outro. A assertiva de Radcliffe-Brown (citada por Morris como um exemplo de preocupação inicial com o “dividual”) é do primeiro tipo, argumentando que os seres humanos são constitutivos de relacionamentos que nós antropólogos devemos estar atentos (note-se, no entanto, que uma “relação”, reificada e construída como uma entidade em si, é diferente da “relacionalidade”, significando dois seres/coisas mutuamente responsivos

uns aos outros). Ingold (1996) faz, curiosamente, todos os três tipos de assertivas, a um só tempo, ao expor a estrutura de atenção dos modernos e a dos caçadores-coletores e argumenta que nós mesmos devíamos mudar para a última alternativa, que é como os seres humanos realmente são. Marriott e Inden, Strathern, e eu fazemos declarações do terceiro tipo. Assumindo a atenção ocidental contemporânea predominante aos seres humanos como indivíduos individualistas (“delimitados pela pele”), descrevemos outras estruturas de atenção (as indianas, melanésias e caçadoras-coletoras) pelo uso compensatório da noção de “dividual”. Mostramos diferentes “divíduos” – isso não é um defeito, como Viveiros de Castro sugere, mas precisamente o objeto – cada um associado a um tipo diferente de relações sociais: as melanésias *separação-enquanto-conexão* e as nayaka *absorção*, como Viveiros de Castro bem as contrasta. Em harmonia com o comentário de Hornborg de que a epistemologia objetivista é performativa em outro nível lógico, pode-se dizer que, em certo sentido, o “indivíduo” ocidental é outra, uma quarta epistemologia, um “divíduo” associado às relações sociais centradas na alienação.

Mesmo sendo contra intuitivo para nossa própria percepção, o argumento (bem resumido por Viveiros de Castro) de que os “*devaru* são pessoas na medida em que se engajam em relações com as pessoas, ao invés do contrário”, tem sido bem aceito, mas ocasionais deslizes, que nos levam de volta às nossas intuições, têm gerado preocupações desnecessárias. Por exemplo, Rival entendeu o argumento de forma inversa, em várias ocasiões (por exemplo, “quando espécies ou forças naturais são ‘vivificadas’ como pessoas, as pessoas se relacionam com elas”, ou “as pedras são animadas e personificadas como, quando, e por causa do desejo de se socializar com elas”) e é essa inversão que gerou sua insatisfação com a maneira como leio o trabalho de Kennedy. Da mesma forma, Hornborg esquece esse ponto quando ele discute fetichismo *versus* animismo. A distinção que ele sugere, entre a animação de coisas vivas (animismo) e a de coisas não-vivas (fetichismo), é, de novo, uma distinção entre as coisas em termos do que cada qual é de modo inerente, em vez de em termos de relacionamentos (ou

*dazwischen*). O fetichismo, ao contrário, envolve a construção de conceitos e relações enquanto coisas, portanto (com o antropomorfismo) atribui-se qualidades humanas a elas, assim se envolve com elas como se pessoas fossem. O animismo (como eu o conceituo) envolve a interação responsiva com seres/coisas, e assim os percebendo como pessoas.

Várias questões etnográficas foram levantadas por Viveiros de Castro para fundamentar sua crítica geral das quais, por falta de espaço, respondo apenas a duas. Ele lê na cultura nayaka uma oposição que ele vê como inevitável entre “super pessoas” e pessoas humanas, enquanto os Nayaka, eu sugiro, percebem principalmente tanto como pessoas quanto super pessoas, assim como uma pessoa a mais, uma pessoa como a humana, porém com algo a mais. Ele vê uma contradição entre a descrição de alguns *devaru* como “*devaru* em geral” e o argumento a favor da natureza particularista e derivada de eventos deles, talvez essa contradição se deva à estranheza da minha expressão “*devaru* em geral”. As aparências no *pandalu* são sempre particulares: cada um é representado por um intérprete em particular, em um determinado momento e lugar. Quando eles vêm e interagem com os Nayaka no *pandalu*, eles são *devaru*, embora em alguns casos (aqueles que eu chamo de ‘*devaru* em geral’) as aparências particulares não são imediatamente reconhecidas, como esse ou aquele particular *devaru* por formas habituais de interagir com os Nayaka (por exemplo, gestos e falas), lembrados de interações anteriores. Antes, ao se envolverem com eles, os Nayaka gradualmente aprendem suas formas de interação, assim como aprendem a aprender sobre o outro dentro dos engajamentos.

Deixe-me passar agora a sugestões feitas para o aprofundamento do argumento: concordo com Rival que a tese precisa ser expandida etnograficamente com o material dos Nayaka e, idealmente, com o material fornecido por outros pesquisadores, como a própria Rival. Concordo com Pálsson que seria interessante comparar o animismo dos caçadores-coletores com alguma teoria sobre meio ambiente contemporânea. Escolas como a da ecologia profunda, da ecologia social e do eco-feminismo preveem uma comunidade moral abrangente constitutiva de seres humanos e não-humanos. Alguns

ambientalistas radicais ainda pedem uma mudança paradigmática não só na nossa visão da natureza, como também na nossa visão de *pessoa*, por exemplo, do “ego” para o “espírito”, entendido como uma pessoa não dividida, e sim diferenciada das outras no interior das relações (Koval, 1988, p. 300-305).

A questão da emergência da modernidade foi introduzida, de modo breve, precisamente para indicar que, longe de ser paroquial, uma discussão do animismo tem implicações de longo alcance. Pesquisas sobre mudanças ocorridas durante o período do Renascimento, como sugere Pálsson e Hornborg, seria um caminho natural para a sequência desse trabalho. Talvez, como afirma a hipótese de Hornborg, o objetivismo surgiu e se expandiu ligado às relações sociais de alienação. No entanto, as sementes disto parecem pré-aparecer na marca particular de animismo do período. A natureza em geral e a terra eram particularmente personificadas como uma mulher e, além disso, uma mãe, mas a “mãe” era usada como símbolo, dissociada das relações sociais interativas e dinâmicas. “Mãe” foi associada a atributos, como dar vida e nutrir, que nós mesmos os pensamos em um vácuo social e histórico, como qualidades consistentes que transcendem o tempo, o espaço e a dinâmica das relações reais. No caso dos Nayaka, as colinas foram personificadas como avós. Mas os “avós” eram seres com quem socialmente se interagia, discutindo, negociando, etc. No primeiro caso, a “mãe” era usada como uma metáfora, e o projeto animista envolvia “um sistema de correspondências” (Burke, 1972), paralelos entre humanos e não-humanos, e, portanto, uma maior consciência de sua separação. No segundo caso, os “avós” eram usados como uma sinédoque; o projeto animista envolvia — e exacerbava — as interconectividades entre os seres humanos e seu meio ambiente.

Por último, mas não menos importante, está a questão da universalidade do animismo. Ingold me convence de que as teorias da evolução da inteligência social são inadequadas para se explorar esta questão. Eu recebo sua teoria como uma com a qual poderei trabalhar no desenvolvimento posterior: “em todo os lugares, os seres humanos percebem seu ambiente no modo responsivo, não por causa de predisposição cognitiva inata, e

sim porque, para perceber, eles devem já estar situados em um mundo e comprometidos com as relações que isso implica” (Ingold, 1996, p. 43).

## REFERÊNCIAS

ATRAN, S. *Cognitive foundations of natural history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BARNARD, A. Universal categorization in four Bushmen societies. *L’Uomo, Roma*, v. 5, p. 219-237, 1981.

BARNETT, S. A. Coconuts and gold: Relational identity in a South Indian caste. *Contributions to Indian Sociology*, Índia, v. 10, p. 133-156, 1976.

BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books, 1979.

BIRD-DAVID, N. “Inside” and “outside” in kinship usage: The hunter-gatherer Naiken of South India. *Cambridge Anthropology*, Cambridge, v. 7, n. 1, p. 47-57, 1983.

BIRD-DAVID, N. The people and the ethnographic myth: An introduction to the study of the Nayaka. In: HOCKINGS, P. (ed.). *Blue mountains: The ethnography and biogeography of a South Indian region*. New Delhi: Oxford University Press, 1989. p. 249-281.

BIRD-DAVID, N. The giving environment: Another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology*, Chicago, v. 31, p. 183-196, 1990.

BIRD-DAVID, N. Beyond “The Original Affluent Society”: A culturalist reformulation. *Current Anthropology*, Chicago, v. 33, p. 25-47, 1992a.

BIRD-DAVID, N. Beyond “The hunting and gathering mode of subsistence”: Observations on Nayaka and other modern hunter-gatherers. *Man*, Reino Unido, v. 27, p. 19-44, 1992b.

- BIRD-DAVID, N. Sociality and immediacy, or, Past and present conversations on bands. *Man*, Reino Unido, v. 29, p. 583-603, 1994.
- BIRD-DAVID, N. Puja, or sharing with the gods? On ritualized possession among Nayaka of South India. *Eastern Anthropologist*, Índia, v. 49, n. 3, 1996.
- BLURTON JONES, N.; KONNER, M. J. !Kung knowledge of animal behavior (or, The proper study of mankind is animals). In: DE VORE, I. (ed.); LEE, R. B. (ed.). *Kalahari hunter-gatherers: Studies of the !Kung San and their neighbors*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. p. 325-348.
- BOUISSAC, P. What is a human? Ecological semiotics and the new animism. *Semiotica*, Toronto, v. 77, p. 497-516, 1989.
- BOYER, P. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BRIGHTMAN, R. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- BRIGGS, J. L. 1982. Living dangerously: The contradictory foundations of value in Canadian Inuit society. In: LEACOCK, E.; LEE, R. (ed.). *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 259-287.
- BURKE, P. *Culture and society in Renaissance Italy 1420–1540*. London: Bastford, 1972.
- CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- CROLL, E.; PARKIN, D. *Bush base — forest farm: Culture, environment, and development*. London: Routledge, 1992.
- DANIEL, E. V. *Fluid signs: Being a person the Tamil way*. Berkeley: University of California Press, 1984.

DESCOLA, P. Societies of nature and the nature of society. *In*: KUPER, A. (ed.). *Conceptualizing society*. London : Routledge, 1992. p. 107-126.

DESCOLA, P. Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. *In*: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.

DEWEY, J.; BENTLEY, A. *Knowing and the known*. Westport: Greenwood Press, 1949.

DRURY, N. *Dictionary of mysticism and the occult*. New York: Harper and Row, 1985.

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: The caste system and its implications*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

DURKHEIM, E. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press, 1915.

DURKHEIM, E. The dualism of human nature and its social conditions. *In*: WOLFF, K. H. (ed.). *Essays on sociology and philosophy*. New York: Harper and Row, 1960. p. 35-45.

EHNMARK, E. *Anthropomorphism and miracle*. Uppsala: Amquist and Wiksells, 1939.

ELLEN, R. E. Fetishism. *Man*, Reino Unido, v. 23, p. 213-235, 1988.

ENDICOTT, K. *Batek Negrito religion: The world view and rituals of a hunting and gathering people of peninsular Malaysia*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.

FEIT, H. Dreaming of animals: The Waswamipi Cree shaking tent ceremony in relation to environment, hunting, and missionization. In: TAKASHI, I.; YAMADA, T. (ed.). *Circumpolar religion and ecology: An anthropology of the North*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994. p. 289-316.

FRIEDMAN, M. S. *Martin Buber: The life of dialogue*. London: Routledge, 1955.

GARDNER, P. Pragmatic meanings of possessions in Paliyan shamanism. *Anthropos*, Alemanha, v. 86, p. 367-384, 1991.

GELLNER, E. *Plough, sword, and book: The structure of human history*. London: Paladin, 1988.

GIBSON, J. J. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

GOOCH, P. Being-in-the-world: The phenomenology of indigenoussness. In: HORNBERG, A.; KURKIALA, M. (ed.). *Voices of the land: Identity and ecology in the margins*. Suécia: Lund University Press, 1988.

GOODY, E. N. Introduction. In: GOODY, E. N. (ed.). *Social intelligence and interaction: Explorations and implications of the social bias in human intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GOULD, J.; WILLIAM, L. K. (ed.). *Dictionary of the social sciences*. New York: Free Press, 1965.

GUDEMAN, S. *Economics as cultures: Models and metaphors of livelihood*. London: Routledge, 1986.

GUDEMAN, S.; RIVERA, A. *Conversations in Colombia: The domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GUEMPLE, L. Teaching social relations to Inuit children. In: INGOLD, T.; RICHES, D.; WOODBURN, J. (ed.). *Hunters and gatherers: Property, power, and ideology*. Oxford: Berg, 1988. p. 134-135.

GUILEI, R. E. (ed.). *Encyclopedia of ghosts and spirits*. New York: Facts on File, 1992.

GUTHRIE, S. *Faces in the clouds: A new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HALLOWELL, A. I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. In: DIAMOND, S. *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Octagon Books, 1960.

HARRIS, M. *Cultural anthropology*. New York: Harper and Row, 1983.

HORNBORG, A. Machine fetishism, value, and the image of unlimited good: Towards a thermodynamics of imperialism. *Man*, Reino Unido, v. 27, p. 1-18, 1992.

HORNBORG, A. Environmentalism, ethnicity, and sacred places: Reflections on modernity, discourse, and power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, Canadá, v. 31, p. 245-267, 1994.

HORNBORG, A. Ecology as semiotics: Outlines of a contextualist paradigm for human ecology. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. *Nature and society: Anthropological perspectives*. Routledge, London, 1996. p. 45-62.

HORNBORG, A. Ecological embeddedness and personhood: Have we always been capitalists? *Anthropology Today*, Reino Unido, v. 14, n. 2, p. 3-5, 1998.

HOWARD, A.; MAGEO, J. M. (ed.). *Spirits in culture, history, and mind*. London: Routledge, 1996

HOWELL, S. *Society and cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

HUMPHREY, N. K. The social function of intellect. In: BATESON, P. P. G.; HINDE, R. A. (ed.). *Growing points in ethology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. p. 303-317.

HUNTER, D. E.; WHITTEN, P. (ed.). *Encyclopedia of anthropology*. New York: Harper and Row, 1976.

INGOLD, T. *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

INGOLD, T. (ed.). *What is an animal?* London: Unwin Hyman, 1988

INGOLD, T. Culture and the perception of the environment. In: CROLL, E.; PARKIN, D. *Bush base—forest farm: Culture, environment, and development*. London: Routledge, 1992.

INGOLD, T. Tool-use, sociality, and intelligence. In: GIBSON, K. R.; INGOLD, T. (ed.). *Tools, language, and cognition in human evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 429-45.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: ELLEN, R.; FUKUI, K. *Redefining nature: Ecology, culture, and domestication*. Oxford: Berg, 1996. p. 40-60.

INGOLD, T. 1997. Life beyond the edge of nature? or, the mirage of society. In: GREENWOOD, J. B. (ed.). *The mark of the social*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. p. 231-252.

KENNEDY, J. S. *The new anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KOVEL, J. *The radical spirit: Essays on psychoanalysis and society*. London: Free Associations Books, 1988.

LAVE, J.; WENGER, E. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LEAHY, M. P. T. *Against liberation: Putting animals in perspective*. London: Routledge, 1991.

LEOPOLD, J. *Culture in comparative and evolutionary perspectives: E. Tylor and the making of primitive culture*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemism*. Boston: Beacon Press, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *The savage mind*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

LOVEJOY, A. O. *Essays in the history of ideas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948.

LURIA, A. R.; VYGOTSKY, L. S. *Ape, primitive man, and child: Essays in the history of behavior*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1992. Tradução de E. Rossiter.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: Diversity without dualism. In: KAPFERER, B. *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.

MARRIOTT, M.; INDEN, R. Towards an ethnosociology of South Asian caste systems. In: KEN, D. (ed.). *The new wind: Changing identities in South Asia*. The Hague: Mouton, 1977. p. 227-237.

MASSON, J. M.; MCCARTHY, S. *When elephants weep: The emotional lives of animals*. New York: Delta, 1995.

MAUSS, M. A category of the human mind: The notion of person, the notion of self. In: CARRITHERS, M.; COLLINS, S.; LUKES, S. (ed.). *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 1-15.

MEILLASSOUX, C. On the mode of production of the hunting band. In: ALEXANDRE, P. (ed.). *French perspectives in Africanist studies*. London: Oxford University Press, 1973. p. 176-193.

MERCHANT, C. *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper and Row, 1980.

MINES, M. *Public faces, private voices: Community and individuality in South India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

- MORRIS, B. Hill gods and ecstatic cults: Notes on the religion of a hunting and gathering people. *Man in India*, Índia, v. 61, p. 203-236, 1981.
- MORRIS, B. *Western conceptions of the individual*. New York: Berg, 1991.
- MORRIS, B. *Anthropology of the self: The individual in cultural perspective*. London: Pluto Press, 1994.
- MYERS, F. *Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press, 1986.
- PÁLSSON, G. *The textual life of savants: Ethnography, Iceland, and the linguistic turn*. Chur: Harwood Academic Publishers, 1995.
- PANDYA, V. *Above the forest: A study of Andamanese ethnoanemology, cosmology, and the power of ritual*. Delhi: Oxford University Press, 1993.
- PLUMWOOD, V. Nature, self, and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. *Hypatia*, Toronto, v. 6, n. 1, p. 3-27, 1991.
- POVINELLI, E. *Labor's lot: The power, history, and culture of aboriginal action*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- PREUS, J. S. *Explaining religion: Criticism and theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen and West, 1952.
- RAHEJA, G. J. India: Caste, kingship, and dominance reconsidered. *Annual Review of Anthropology*, Estados Unidos, v. 17, p. 497-522, 1988a.
- RAHEJA, G. *The poison in the gift: Ritual, prestation, and the dominant caste in a North Indian village*. Chicago: University of Chicago Press, 1988b.
- READ, K. E. Morality and the concept of the person among Gahuku-Gama. *Oceania*, Austrália, v. 25, p. 233-252, 1955.

REGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

RICHARDS, P. W. *The tropical rain forest: An ecological study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

RICHES, D. Shamanism: The key to religion. *Man*, Reino Unido, v. 29, p. 381-405, 1994.

RIVAL, L. Trees, from symbols of regeneration to political artefacts. In: RIVAL, L. (ed.). *The social life of trees: Anthropological perspectives on tree symbolism*. Oxford: Berg, 1998.

RORTY, R. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

SAHLINS, M. The original affluent society. In: SAHLINS, M. *Stone Age economics*. London: Tavistock, 1972.

SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SALER, B. 1977. Supernatural as a Western category. *Ethos*, Estados Unidos, v. 5, p. 31-53, 1977.

SCHNEIDER, D. M. *American kinship: A cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

SCHNEIDER, D. M. *American kinship: A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCHUTZ, A.; LUCKMANN, T. *The structure of the life-world*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973. Tradução de R. M. Zaner e H. T. Engelhart.

SCOTT, C. Knowledge construction among Cree hunters: Metaphors and literal understanding. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 75, p. 193-208, 1989.

SHWEDER, R. A.; BOURNE, E. J. Does the concept of the person vary cross-culturally? *In*: LEVINE, A.; SHWEDER, R. A. (ed.). *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 158-199.

SHWEDER, R.; LEVINE, R. (ed.). *Culture theory: Essays on mind, self, and emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STOCKING, G. W. Animism in theory and practice: E. B. Tylor's unpublished "Notes on spiritualism". *Man*, Reino Unido, v. 6, p. 88-104, 1971.

STOCKING, G. W. *Victorian anthropology*. New York: Free Press, 1987.

STRATHERN, M. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

TAMBIAH, S. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

TAMBIAH, S. The cosmological and performative significance of a Thai cult of healing through meditation. *In*: TAMBIAH, S. *Culture, thought, and social action: An anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TANNER, A. *Bringing home animals: Religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. London: E. Hurst, 1979.

TESTER, K. *Animals and society: The humanity of animal rights*. London: Routledge, 1991.

THOMPSON, S. *Motif-indexes of folk-literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1955.

TYLOR, E. B. *Primitive culture vol. 1: Religion in primitive culture*. New York: Harper and Row, 1958.

VON UEXKÜLL, J. The theory of meaning. *Semiotica*, Toronto, v. 42, p. 25-82, 1982.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WILLIAMS, R. *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Glasgow: Fontana, 1976.

WOODBURN, J. Minimal politics: The political organization of the Hadza of North Tanzania. In: COHEN, P.; SHACKS, W. (ed.). *Politics in leadership: A comparative perspective*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

WOODBURN, J. Hunters and gatherers today and reconstruction of the past. In: GELLNER, E. (ed.). *Soviet and Western anthropology*. London: Duckworth, 1980.

WOODBURN, J. Egalitarian societies. *Man*, Reino Unido, v. 17, p. 431-451, 1982.

Recebido em: 10/12/2018

Aprovado em: 23/02/2019

# ARTIGOS