

ALÉM DE NATUREZA E CULTURA¹

Philippe Descola²

Texto Original

DESCOLA, Philippe. 'Beyond Nature and Culture', Proceedings of the British Academy, volume 139, pp. 137-155. © British Academy, 2006.

Tradução: Bruno Ribeiro³

Um livro básico de antropologia recentemente publicado em Cambridge afirma que “hoje praticamente ninguém na antropologia social afirma ser um seguidor de Radcliffe-Brown”⁴. Seria hipocrisia se um antropólogo francês com inclinações ao estruturalismo desafiasse esta

¹ N.E. Com o intuito de manter o presente texto o mais próximo possível da sua versão original (publicada em 2006 pela British Academy), não adotamos na sua edição as regras de formatação e padronização dos demais textos da revista. Assim, por exemplo, a indicação das fontes e as referências bibliográficas não seguem a ABNT, mas sim o formato da British Academy. Agradecemos a Loredana Ribeiro e Adriane Rodolpho pelas mediações com o autor, Philippe Descola, e com a British Academy, a quem estendemos nossos agradecimentos pela autorização para publicação do texto em português.

² Filósofo pela École Normale Supérieure e etnólogo formado pela École Pratique des Hautes Études.

³ Discente do curso de graduação em Antropologia, linha de formação em Arqueologia, da UFPel; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) no LEPAARQ-ICH/UFPel. E-mail: brunoleo.ribeiro@gmail.com.

⁴ Barnard, A. History and Theory in Anthropology (Cambridge, CUP, 2000), p.73.

opinião, aparentemente bem comum aqui no país de nascimento do grande acadêmico que esta palestra homenageia. Por outro lado a presente circunstância me oferece, talvez, uma oportunidade apropriada para confessar que existe pelo menos um aspecto do trabalho de Radcliffe-Brown que acho bastante estimulante, mesmo que tenha me deixado perdido por um tempo. A teoria sociológica do totemismo de Radcliffe-Brown me inspirou, alguns anos atrás, quando eu tentava entender o tratamento peculiar que os indígenas amazônicos dedicavam aos animais: mesmo que ativamente tratados como caça, ou temidos como predadores, os animais são, entretanto, considerados pessoas com quem os humanos podem, e devem, interagir de acordo com regras sociais.

Naquela época, o modelo padrão disponível para conceitualizar relações entre seres humanos e naturais era a teoria totêmica de Lévi-Strauss, isto é, a ideia das descontinuidades entre espécies funcionarem como um modelo mental para a organização das segmentações sociais entre humanos. Todavia, obviamente este não era o caso amazônico, onde as diferenças entre humanos e não-humanos são de grau, não de natureza, deste modo trazendo à tona a descrição de Radcliffe-Brown do totemismo, no qual, citando-o, “a ordem natural entra e se torna parte da ordem social”⁵. Para ele, esta fusão é possível por que as relações que os aborígenes australianos estabelecem com objetos e fenômenos naturais são similares àquelas que estabelecem entre eles mesmos, e os dois conjuntos de relações estão assentados em sua estrutura social. Esta ideia parece funcionar muito bem para o tipo de fenômeno verificado na Amazônia. Mas uma vez que o totemismo sociológico não é muito comum lá, e sempre é encontrado combinado com formas individuais de relações em que os animais são tratados como pessoas, construí um conceito híbrido, mantendo a teoria totêmica de Lévi-Strauss para casos como Austrália, e usando a teoria de Radcliffe-Brown para qualificar o que era na verdade uma relação não

⁵ Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society; essays and addresses*. (Londres, Cohen & West, 1952), p. 130.

totêmica com seres naturais, que eu batizei, sem muita criatividade, “animismo”. Se de acordo com Lévi-Strauss, o totemismo usa a descontinuidade entre seres naturais com o objetivo de mapear relações sociais entre humanos, minha hipótese radcliffe-rowniana era que o animismo usa categorias elementares moldando a prática social, mapeando assim as relações entre humanos e objetos naturais⁶.

Infelizmente, eu estava errado nas duas interpretações. Críticos amigáveis primeiro chamaram minha atenção para algo que eu deveria ter percebido sozinho, nomeadamente, que esta inversão muito pura, de fato, ratificava a distinção entre natureza e sociedade inerente em ambas as interpretações do totemismo, não fazendo, assim, justiça às cosmologias amazônicas onde tal distinção é irrelevante⁷. Também me dei conta que essa dualidade é igualmente insignificante no caso do totemismo, pelo menos do totemismo australiano, como tentarei demonstrar posteriormente. Paradoxalmente, este é um ponto de vista que Lévi-Strauss também endossa, não em *Le Totémisme aujourd'hui*, é claro, mas em *La Pensée sauvage*, onde escreve, se referindo ao sistema totêmico dos Menominee e dos Chippewa dos Grandes Lagos, que, neste caso, cada grupo totêmico deve ser considerado isoladamente, já “que tende a formar um sistema, não mais com outros grupos totêmicos, mas com certas propriedades diferenciais concebidas como hereditárias”: “então, ao invés de duas imagens, uma natural e outra social (...) o que se obterá será uma única, contudo fragmentada, imagem socio-natural”⁸.

Finalmente, ainda me tomou algum tempo para entender que meu erro inicial brotou do fato de ter tentado retirar, de processos relacionais materializados em instituições, propriedades ontológicas atribuídas a seres

⁶ Descola, Ph. ‘Societies of nature and the nature of society’, in. Kuper, A. (ed.): *Conceptualizing Society* (Londres, Routledge, 1992), pp. 107-126; e ‘Constructing natures: Symbolic ecology and social practice’, in. Descola, Ph. e Pálsson, G. (eds.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (Londres, Routledge, 1996), pp. 82-102.

⁷ Por exemplo, Ingold, T.: *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill* (London, Routledge, 2000); e Viveiros de Castro, E. ‘Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio’, *Mana* 2 (2) (1996), pp. 115-144.

⁸ Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962), pp. 154-155, tradução do autor.

do mundo para posteriormente distribuí-las em categorias, ao invés de fazer o contrário. Verdade, não estava sozinho: desde Durkheim, tem sido prática normativa dos antropólogos garantirem às formas sociais o privilégio explanatório. Necessário à época de arrancar para as ciências sociais emergentes um espaço próprio, este privilégio tornou inevitável que crenças religiosas, conceitos de pessoa ou cosmologias fossem explicados, definitivamente, pelos padrões sociais projetados na realidade e pelos efeitos estruturais destes padrões nas atividades graças às quais esta realidade é objetivada e dotada de significado. Ao derivar estruturas sociais de imperativos psicológicos, Lévi-Strauss foi um dos poucos que tentou escapar desta tendência. Mas as “leis da mente” que ele evoca são muito vagas para que esta derivação seja algo além de indutiva: exceto nas análises dos mitos, Lévi-Strauss sempre começa pelos estudos das instituições para depois avançar “em direção ao intelecto”, nunca o contrário. Agora, um sistema de relações não pode ser interpretado independentemente dos elementos que conecta, uma vez que estes elementos são entendidos não como indivíduos intercambiáveis ou unidades sociais já institucionalizadas, mas como entidades já dotadas, *ab initio*, de propriedades específicas que as tornem aptas ou não ao estabelecimento de determinadas conexões entre elas. Por isso senti a urgência de renegar os preconceitos sociocêntricos estabelecidos e supor que realidades sociais – i.e. sistemas relacionais estáveis – estão analiticamente subordinados a realidades ontológicas – i.e. os sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres⁹. Minha palestra estará voltada à tentativa de tornar sólida esta opinião nada ortodoxa¹⁰.

Início com uma intuição filosófica corroborada pela etnografia, combinada com um experimento mental para o qual não posso fornecer justificativas, exceto os interessantes resultados antropológicos que carrega.

⁹ Verdade, algumas espécies não humanas também atribuem propriedades (ao menos características relacionais e comportamentais) aos humanos e outros não humanos; mas antes de podermos incluí-los numa teoria geral das ontologias muito terreno deve ser coberto.

¹⁰ Sou muito grato a Tim Ingold e Peter Marshall por seus comentários perspicazes sobre um rascunho desta palestra e suas sugestões sobre correções estilísticas.

Tomo emprestada a ideia de Husserl que se os humanos tentassem experimentar qualquer forma de autoabstração abandonando a representação do mundo instituído e tudo que ele representa, o único recurso para autoavaliação que teriam disponíveis então seriam seus corpos e sua intencionalidade¹¹. Estes recursos, que prefiro chamar fisicalidade (no sentido de dispositivos que permitam a ação física) e interioridade (no sentido de autoreflexão, não são construções ocidentais geradas pelo casamento entre a filosofia grega com a teologia cristã, posteriormente criadas sob a rigorosa palmatória de uma longa lista de tutores cartesianos. De acordo com a psicologia do desenvolvimento, a percepção desta dualidade é provavelmente inata e específica à espécie humana¹², algo confirmado pela etnografia e pelos registros históricos: a despeito da diversidade conhecida de concepções da pessoa, noções de fisicalidade e de interioridade parecem estar universalmente presentes, apesar da infinita variedade de modalidades, conexões e interações entre estes dois planos. Uma prova disso seria que não existe caso conhecido de uma concepção do ser humano comum que seja baseada apenas na interioridade – vamos chamar isso de uma mente sem corpo – ou apenas na fisicalidade – um corpo sem mente –, ou pelo menos, no caso do último, não até o advento das teorias materialistas da consciência, no século XX. Ao invés de reduzir a distinção entre fisicalidade e interioridade a um preconceito etnocêntrico, deve-se, ao contrário, aprender que as formas específicas em que esta distinção se deu na Europa, através das teorias filosóficas e teológicas, são variações locais de um sistema de contrastes elementares mais geral, que podem ser estudados comparativamente.

O experimento mental deriva desta intuição inicial. Se concordarmos que todo ser humano está ciente de ser uma combinação entre fisicalidade e interioridade, então podemos imaginar como um sujeito inteiramente

¹¹ Husserl, E.: *Erste Philosophie* (1923-1924) II, *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1959), pp. 61-64.

¹² Bloom, P.: *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* (New York, Basic Books, 2004).

hipotético, vazio de qualquer informação prévia sobre o mundo, pode usar este equipamento para mapear todo seu ambiente através de um processo de identificação. Por identificação me refiro ao mecanismo por meio do qual este sujeito irá detectar diferenças e similaridades entre si mesmo e os objetos do mundo, através da inferência de analogias e distinções de aparência e comportamento entre o que ele experimenta como característico dele mesmo e os atributos que atribui às entidades que o rodeiam. E já que as únicas ferramentas a sua disposição são sua interioridade e fisicalidade, sua caracterização do mundo será baseada na atribuição ou negação seletiva destes atributos às outras coisas existentes. O escopo das identificações baseadas na interação entre interioridade e fisicalidade é então bastante limitado: quando confrontado com uma alteridade até então desconhecida, humana ou não-humana, nosso sujeito hipotético pode concluir ou que este objeto possui elementos de fisicalidade e interioridade análogos aos seus, e isso eu chamo de totemismo; ou que a interioridade e fisicalidade deste objeto são inteiramente distintas da sua, e isso eu chamo de analogismo; ou que este objeto possui uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente, e isso eu chamo de animismo; ou que este objeto é desprovido de interioridade, mas possui um tipo similar de fisicalidade, e isso eu chamo de naturalismo. Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas.

Vamos agora analisar algumas propriedades destes quatro modos de identificação. Animismo, como uma continuidade de almas e descontinuidade de corpos é muito comum no norte e no sul das Américas, na Sibéria e em algumas partes do sudoeste asiático, onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade. Nestes sistemas animistas, humanos e muitos não-humanos são concebidos como dotados do

mesmo tipo de interioridade, e por causa desta subjetividade comum é dito que animais e espíritos possuem características sociais: vivem em aldeias, seguem regras de parentesco e códigos éticos, desempenham atividades rituais e trocam objetos. Entretanto, a referência compartilhada pela maioria dos seres no mundo é a humanidade, como uma condição geral, não específica do homem como espécie. Em outras palavras, humanos e todo tipo de não-humanos com os quais interagem possuem fisicalidades diferentes, nas quais suas idênticas essências internas estão alojadas, muitas vezes descritas localmente como roupas que podem ser doadas ou descartadas, dando ênfase a sua autonomia em relação às interioridades que as habitam. Não-humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados. Agora, como Viveiros de Castro apontou para o caso amazônico, estas roupas específicas frequentemente induzem perspectivas de mundo contrastantes, quando as limitações fisiológicas e perceptivas próprias de cada tipo de corpo impõem a cada classe de ser uma posição e pontos de vista específicos na ecologia geral das relações ¹³. Pessoas humanas e não-humanas possuem uma visão integralmente cultural de sua esfera de vida porque compartilham do mesmo tipo de interioridade, mas o mundo que cada uma destas entidades percebe e usa é diferente, pois empregam equipamentos corporais distintos.

Estas diferenças de corpos são morfológicas e, portanto, comportamentais, mais que substanciais. Dificilmente uma surpresa, já que ontologias animistas provavelmente tomam parte de seu esquema operacional emprestado do modelo da cadeia alimentar. Em todo lugar do arquipélago animista encontra-se a mesma ideia sobre a constante circulação de vitalidade, energia e fecundidade entre os organismos, graças à captura, troca e consumo de carne. Esta constante reciclagem de tecidos e fluidos, análoga à interdependência nutricional do processo sinecológico, é uma clara indicação de que todos esses seres que ingerem uns aos outros

¹³ Viveiros de Castro, E. *Os pronomes cosmológicos*, p. 117.

não podem ser distinguidos pelas substâncias que os constituem. E este é o motivo de, nos sistemas animistas, prescrições e proibições de dietas serem menos associadas ao favorecimento ou prevenção da mistura de substâncias conhecidamente heterogêneas – caso típico nas medicinas chinesas e gaélicas, por exemplo – e mais ao favorecimento ou prevenção da transferência de espécies dotadas de determinados atributos anatômicos ou de certas características comportamentais conhecidamente derivadas destes atributos. Por contraste, o lugar que cada espécie ocupa na cadeia alimentar é determinado exatamente por seus equipamentos orgânicos, já que esta condição ao mesmo tempo define o meio acessível por esta espécie e, através de seus órgãos locomotores e alimentares, o tipo de recurso explorável neste meio. A forma dos corpos, assim, encerra grande variedade de funções diferentes e é a caixa de ferramentas biológica que permite à espécie ocupar certo habitat e viver nele através do distinto estilo de vida pelo qual é diferenciado.

Então, mesmo que muitas espécies compartilhem uma interioridade idêntica ou similar, cada uma possui sua própria fisicalidade, como um etograma particular que irá determinar seu próprio *Umwelt*, no sentido de Jakob von Uexküll: isto é, quando os atributos mais característicos de seu meio estão intrinsecamente associados a seus equipamentos corporais específicos, como os locomotivos, alimentares, reprodutivos, defensivos¹⁴. É por isso que a metamorfose desempenha papel tão importante nos sistemas animistas. Pois a metamorfose é o que permite a interação, num mesmo patamar, entre entidades com corpos totalmente diferentes. É quando animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos – vestem roupas animais com o objetivo de visitar comunidades animais. Assim, a metamorfose não é apenas a revelação da humanidade de pessoas

¹⁴ Von Uexküll, J. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Bedeutungslehre* (Hamburg, Rowohlt Verlag, 1956).

animais, ou uma maneira de disfarçar a humanidade de uma pessoa humana; é o estágio final de uma relação onde todos, ao modificarem o ponto de vista ao qual estão confinados por suas fisicalidades originais, esforçam-se para alcançar o ponto de vista que presumem que o outro agente da relação possui: um humano não verá um animal como o percebe normalmente, mas como o próprio animal se percebe, como humano; e um humano não é visto do modo como ele se percebe normalmente, mas como gostaria de ser percebido, como animal. É então uma anamorfose mais que uma metamorfose.

Esta troca de perspectivas evoca, imediatamente, o que Viveiros de Castro chama de “perspectivismo”, um conceito que usa para fazer referência a característica posicional de algumas cosmologias ameríndias. Nestas cosmologias: “humanos, em condições normais, veem humanos como humanos, animais como animais e espíritos (quando os veem) como espíritos; os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (presas), enquanto os animais (de caça) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em contrapartida, animais e espíritos se veem como humanos”¹⁵. Seria o perspectivismo o regime epistêmico normal do animismo ou apenas um caso particular dele? Favoreço a última opção por uma variedade de razões. No, digamos, animismo “padrão”, humanos dizem que não-humanos se veem como humanos porque, apesar de suas diferenças físicas, compartilham de uma interioridade similar. A isso o perspectivismo adiciona uma cláusula: humanos dizem que alguns não-humanos não veem os humanos como humanos, mas como não-humanos. Isso se resume a uma simples questão de possibilidade lógica: se humanos se percebem com uma forma humana e veem não-humanos com uma forma inumana, então não-humanos que se percebem com uma forma humana devem ver os humanos com uma forma inumana. Entretanto, esta inversão de pontos de vista que caracteriza o perspectivismo, está longe de ser um atributo presente em todos os sistemas

¹⁵ Viveiros de Castro, E. 'Os pronomes cosmológicos', p. 117.

animistas (é, por exemplo, completamente ausente entre os Achuar, que despertaram meu interesse pelo animismo). A situação mais comum no regime animista padrão é aquela onde humanos dizem apenas que não-humanos se percebem como humanos. Mas como os não-humanos veem os humanos se o perspectivismo não é operativo? A resposta que pode ser inferida a partir dos registros etnográficos é que eles os percebem como humanos. Isso surge do fato dos animais (e os espíritos que atuam como seus representantes) geralmente adotarem uma aparência humana quando querem estabelecer uma relação com humanos, uma atitude que certamente não adotariam se pensassem que os humanos são animais predadores. Então, se eu trato um macaco, que eu acho que se percebe como um humano, de acordo com o comportamento normalmente dedicado a um cunhado (como os Achuar o fazem), eu devo esperar que ele me trate do mesmo modo, isto é, no “modo humano”, não no “modo do jaguar” ou no “modo da anaconda”. De outra maneira não existiria propósito em imaginá-lo como um cunhado. Verdade, um não-humano poderia ver um humano sob uma forma inumana e ainda assim supor que este humano se percebe como humano; mas isso implicaria, por conversão reflexiva, que o não-humano tem consciência de não ser humano, apesar da forma humana sob a qual se percebe. Uma hipótese descabida que não está respaldada pela etnografia.

Então uma nova questão surge: se a situação padrão num regime animista é que não-humanos veem humanos como humanos, como se distinguem dos humanos se também se percebem como humanos? A única resposta fornecida pela etnografia é a de que não-humanos se distinguem dos humanos (e entre si) a partir dos hábitos comportamentais determinados pelos aparelhos biológicos próprios a cada espécie, hábitos que persistem em seus corpos mesmo quando se percebem como humanos. Por corpos que podem ser anatomicamente similares, entretanto diferenciados pelas disposições inerentes a eles (como hábitos de coletividade ou solitários, diurnos ou noturnos, evasivos ou predatórios...), como também pela maneira como se apresentam ao olhar dos outros (ornamentação, gestos, tipos de

armas e ferramentas utilizadas, línguas faladas). Em outras palavras, os mesmos critérios que um ameríndio usaria para se distinguir de membros de um grupo vizinho são utilizados pelos animais (de acordo com os índios) para distinguir a forma humana específica de sua espécie (como eles a percebem) da forma humana dos humanos. Como o próprio Viveiros de Castro afirma: “o perspectivismo é um corolário etno-epistemológico do animismo”¹⁶. Postulando sobre a simetria invertida dos pontos de vista, o perspectivismo geniosamente explora a possibilidade deixada em aberto pela diferença das fisicalidades característica do animismo. Mas este desenvolvimento não foi praticado por muitos povos do arquipélago animista, talvez por acrescentar um outro nível de complexidade numa ontologia posicional onde já é extremamente difícil atribuir identidades estáveis aos diferentes tipos de seres com os quais se interage cotidianamente.

Passemos ao segundo modo de identificação, onde alguns seres do mundo compartilham conjuntos de atributos físicos e morais que ultrapassam os limites entre as espécies. O chamo de totemismo, mas num sentido muito diferente daquele amarrado ao termo desde que Lévi-Strauss tentou desmascarar a “ilusão totêmica”. Pois totemismo é mais que um sistema classificatório universal; é também, e talvez mais importante, uma ontologia muito original, melhor exemplificada pelos aborígenes australianos. Lá, acredita-se, o totem principal de um grupo humano, comumente um animal ou planta, e todos os seres humanos e não-humanos associados a ele, compartilham certos atributos gerais de conformação física, substância, temperamento e comportamento, em razão de uma origem comum em algum lugar da região. Isso explica algumas famosas afirmações contra-intuitivas que dificilmente se enquadram na estrutura lévi-straussiana, como a apresentada por Spencer e Gillen que, ao mostrar a um homem Aranda do totem do canguru uma foto que tiraram dele mesmo, receberam a resposta: “ele se parece comigo, como o canguru”, levando-os ao

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

comentário: “todo homem considera seu totem (...) a mesma coisa que si mesmo”¹⁷.

Agora, como C.G. Brandestein demonstrou em seus estudos exaustivos sobre os significados dos termos totêmicos australianos, estes atributos que superam os limiares entre as espécies não são derivados do que é impropriamente nomeado de entidade epônima, já que a palavra que designa o totem em muitos casos não é o nome da espécie, *i.e.* uma taxonomia biológica, mas o nome de uma propriedade abstrata presente tanto na espécie como também em todos os seres cerceados sob seu grupo totêmico¹⁸. Por exemplo, os Nungar do sudoeste australiano possuem duas metades totêmicas, nomeadas respectivamente *maarnetj*, que pode ser traduzido como “o apanhador” e *waardar*, que significa “o observador”, e os dois termos também são usados para designar os totens dessas metades, a cacatua branca e o corvo¹⁹. Aqui, os nomes das classes totêmicas são termos que ressaltam propriedades também usadas para designar espécies totêmicas, e não o inverso, isto é, nomes da taxonomia zoológica a partir dos quais se inferiria os atributos típicos das classes totêmicas. É difícil então, sustentar, ao menos para a Austrália, uma interpretação classificatória do totemismo, já que a diferença básica é entre conjuntos de atributos comuns a humanos e não-humanos dentro de classes designadas por termos abstratos, não entre espécies animais e vegetais que forneceriam, por suas descontinuidades morfológicas ou comportamentais naturalmente manifestas, um modelo figurativo que poderia ser utilizado para estruturar descontinuidades sociais.

Estes atributos físicos e morais são usualmente definidos com precisão. No caso dos Nungar, por exemplo, humanos integrantes da metade do “apanhador” são descritos como de pele morena clara, rostos e membros

¹⁷ Spencer, W.B. & Gillen, F.J. *The Native Tribes of Central Australia* (London, Macmillan & Co, 1899), p. 202.

¹⁸ Von Brandenstein, C.G. *Names and Substance of the Australian Subsection System* (Chicago, The University of Chicago Press, 1982), p. 54.

¹⁹ Von Brandenstein, C.G. ‘Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia - Meanings and Examples’, *Oceania* XLVII (3) (1977), pp. 170-186.

arredondados, cabelos encaracolados e dotados de um temperamento apaixonado e impulsivo, enquanto membros da metade do “observador” são descritos como de pele escura, muito cabelo e corpo forte, com mãos e pés pequenos, vingativos e reservados. Tais qualidades não foram inferidas a partir da observação direta da cacatua branca ou do corvo; elas expressam, dentro dos domínios físicos e morais atribuídos aos humanos, repertórios de características mais contrastantes e abstratas do que estas espécies emblemáticas poderiam exemplificar e expressam-nas com mais clareza que as espécies totêmicas secundárias agrupadas sob elas. As duas aves são, então, protótipos, principalmente não por serem morfologicamente relevantes, mas por serem os melhores exemplos de suas classes ao permitirem inferências de propriedades derivadas de certos aspectos de seu comportamento e aparência, por mais tênues que estes possam ser.

Como ontologias, o animismo e o totemismo evidenciam características formais contrastantes. Nos sistemas animistas, a continuidade das relações entre humanos e não-humanos permitida por suas interioridades comuns supera as descontinuidades apresentadas por suas diferenças físicas. Isso explica a natureza relacional das cosmologias animistas e o fato das identidades de pessoas humanas e não-humanas serem definidas pela posição que ocupam em relação umas com as outras. Em contraste, o totemismo australiano é uma estrutura simétrica caracterizada por uma dupla identidade interna a cada classe de seres – identidade ontológica dos componentes humanos e não-humanos da classe devido ao compartilhamento de elementos de interioridade e fisicalidade e identidade das relações estabelecidas entre eles, seja de origem, afiliação, similaridade ou inerência à classe. O totemismo, assim, coloca termos e relações interdependentes em pé de igualdade, motivo de perplexidade entre antropólogos e razão pela qual eles têm interpretado o fenômeno de maneira a favorecer a identidade dos termos – nos casos de Frazer e Lévy-Bruhl, por exemplo – ou a homologia das relações, como fizeram Boas e Lévi-Strauss.

O terceiro modo de identificação, que chamo analogismo, se apoia na

ideia de que todas as entidades do mundo são fragmentadas numa multiplicidade de essências, formas e substâncias separadas por pequenos intervalos, frequentemente organizadas numa escala gradual como a Grande Cadeia dos Seres que serviu como principal modelo cosmológico durante a idade média e a renascença. Essa disposição permite a combinação dos contrastes iniciais em uma densa rede de analogias que liga as propriedades intrínsecas de cada entidade autônoma presente no mundo. O mais impressionante em tais sistemas é a astúcia com que cada semelhança passível de inferência é identificada, especialmente por se aplicar a domínios cruciais da vida, particularmente à prevenção e tratamento de doenças e infortúnios. A obsessão por analogias se torna uma característica dominante, como na antiguidade chinesa onde, segundo Granet: “sociedade, homem, o mundo são objetos de um conhecimento global constituído pelo uso exclusivo de analogias”²⁰. Contudo, a analogia é apenas uma consequência da necessidade de organizar um mundo composto por uma multiplicidade de elementos independentes, como a *Wan Wou* chinesa, as 10.000 essências. A analogia se torna possível e pensável apenas se os termos que conjuga forem distinguidos inicialmente, se o poder de detectar similaridades entre coisas for aplicado a similaridades que sejam, neste processo, parcialmente retiradas de seu isolamento original. O analogismo pode ser visto como um sonho hermenêutico de integridade e totalidade que surge de uma insatisfação: admitir que todos os componentes do mundo são separados por pequenas discontinuidades possibilita a organização destes elementos fragilmente diferenciados num mural de afinidades e atrações, o que teria o apelo de uma continuidade. Mas o estado primordial do mundo é de fato uma multiplicidade de diferenças reverberantes e a semelhança é apenas o meio esperado para tornar este mundo fragmentado tolerável e inteligível. Essa multiplicação das peças elementares do mundo ecoando em cada uma de suas partes – incluindo humanos, divididos em numerosos componentes parcialmente localizados fora de seus corpos – é uma

²⁰ Granet, M. *La pensée chinoise* (Paris, Albin Michel, 1968 [1934]), p. 297.

característica distintiva de ontologias análogas e a melhor pista para identificá-las. Fora o caso paradigmático da China, este tipo de ontologia é bem comum em partes da Ásia, oeste da África, ou entre comunidades nativas da mesoamérica e Andes.

O último modo de identificação, o naturalismo, corresponde a ontologia predominante na modernidade. Naturalismo não é apenas a ideia de que a natureza existe, que certas entidades devem sua existência e desenvolvimento a um princípio que é estranho tanto à sorte quanto à vontade humana. Não qualifica apenas o advento, convencionalmente situado no século XVII, de um domínio ontológico específico, um lugar de ordem e necessidade onde nada acontece ausente de causa. Naturalismo também implica uma contrapartida, um mundo de artifícios e livre-arbítrio, de complexidades que progressivamente emergem sob o escrutínio dos analistas, até que tornou necessário, no século XIX, a criação de ciências especiais cuja missão era estabilizar seus limites e características: isto é, a diversidade de expressões da criatividade humana na produção de signos, normas e produtos. Agora, se considerarmos o naturalismo – a coexistência de uma única e conciliadora natureza e uma multiplicidade de culturas – não como a moldura que cerceia tudo e permite que objetivemos qualquer realidade, mas como um dentre outros modos de identificação, então suas propriedades contrastantes aparecem com maior clareza. Por exemplo, o naturalismo inverte a premissa ontológica do animismo, uma vez que ao invés de afirmar uma única identidade para alma e uma diferenciação dos corpos, baseia-se na descontinuidade das interioridades e continuidade material²¹. O que, para nós, distingue humanos de não-humanos é a mente, a alma, subjetividade, a consciência moral, linguagem e por aí vai, do mesmo modo que grupos humanos se distinguem por conjuntos de disposições internas que se costumava chamar *Volksgeist*, mas que hoje nos é mais familiar sob o rótulo moderno de “cultura”. Por outro lado, estamos

²¹ Uma afirmação que Viveiros de Castro foi o primeiro a fazer. ‘Os pronomes cosmológicos’, p. 129.

todos cientes, desde Darwin, que a dimensão física dos humanos coloca-os numa continuidade material onde não se apresentam como singularidades. A discriminação ontológica que exclui pessoalidade de organismos não-humanos biologicamente muito similares ao nosso é um sinal claro do privilégio atribuído, pelo nosso modo de identificação, a critérios baseados na expressão de uma interioridade presumida (linguagem, consciência própria ou teorias da mente) e não àqueles baseados na continuidade material.

Quero deixar claro que estes quatro modos de identificação não são mutuamente excludentes. Cada humano pode ativar qualquer um deles de acordo com as circunstâncias, mas um deles é sempre dominante num lugar e tempo específico, garantindo às pessoas que adquiriram habilidades e conhecimentos dentro de uma mesma comunidade de práticas a principal estrutura através da qual percebem e interpretam a realidade. É esta estrutura que chamo ontologia. Cada ontologia também prefigura um tipo específico de coletivo particularmente mais apropriado ao agrupamento em um destino comum dos seres que distingue. Por coletivo, um conceito que tomo emprestado de Latour, me refiro a uma maneira de agregar humanos e não-humanos numa rede de relações específicas, em contraste à tradicional noção de sociedade que apenas se aplica, estritamente falando, ao subconjunto de sujeitos humanos, portanto desligados da malha de relações como meio não-humano²².

Neste sentido, um coletivo corresponde apenas parcialmente ao que chamamos de sistema social. Se tratarmos com seriedade as várias concepções que os povos forjaram sobre suas instituições ao longo da história, temos que admitir que raramente isolaram a esfera da socialidade como um regime separado da existência e normas referentes aos humanos. Teve-se que esperar até a maturidade do naturalismo, no século XIX, pela emergência de um corpo especializado de disciplinas que definiriam

²² Latour, B. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Paris, La Découverte, 1991).

Tessituras

socialidade como seu principal objeto de estudo e tentariam, por consequência, detectar e objetificar este campo de estudo em todo lugar, sem dedicar muita atenção a concepções locais, como se o conteúdo e as fronteiras deste domínio fossem invariavelmente idênticos aos que decretamos. Agora, longe de ser um pré-requisito fundador do qual todo o resto é derivado, socialidade se origina do processo de coleta e agregação no todo comum que cada modo de identificação determina. Então, a propriedade de ser social não é o que explica, mas o que deve ser explicado. Se se admite isso, se se aceita que a maior parte da humanidade, até recentemente, não fez grandes distinções entre o que é natural e o que é social, nem considerou que o tratamento dedicado a humanos e o tratamento dedicado a não-humanos se encerram em esferas totalmente distintas, então deve-se conceber os diferentes modos de organização sociocósmica como uma questão de padrões de distribuição dos seres em coletivos: quem ou o que é colocado junto com quem ou o que, de que maneira, e com que propósito?

Posso oferecer apenas um pequeno esboço destes padrões e começarei pelo animismo. Em tais sistemas, todas as classes de seres dotados de interioridade similar àquela dos humanos reconhecidamente vivem em coletivos que possuem o mesmo tipo de estrutura e propriedades: todos possuem chefes, xamãs, rituais, moradias, técnicas, artefatos, todos se organizam e discutem, providenciam sua subsistência e se casam de acordo com normas. Mas estes coletivos, que são todos integralmente sociais e culturais, também se distinguem uns dos outros pelo fato de seus membros possuírem morfologias e comportamentos diferentes. Cada coletivo equivale a um tipo de tribo-espécie que estabelece relações de sociabilidade com outras tribos-espécie, semelhantes àquelas mantidas legítimas pelo coletivo humano que prescreve sua organização interna, seu sistema de valores e seu modo de vida para os coletivos não-humanos com os quais eles interagem. Os assim chamados domínios naturais e sobrenaturais são, então, povoados por coletivos com os quais os coletivos humanos mantêm relações de acordo com normas tidas como comuns a todos eles. Pois, mesmo que humanos e

não-humanos troquem perspectivas, eles também, e acima de tudo, trocam signos, isto é, indicações de que entendem uns aos outros em suas interações práticas. E estes signos só podem ser interpretados por todas as partes envolvidas se são embasados por instituições comuns que os legitimem e lhes garanta significação, garantindo assim que mal-entendidos em comunicações inter-específicas sejam reduzidos ao mínimo possível. É por isso que todo coletivo isomorfo de humanos e não-humanos toma como modelo um coletivo humano específico.

Ainda que o conceito de espécie forneça o modelo para os coletivos animistas, esta espécie dificilmente corresponde à definição da sistemática moderna. Em ambos os casos, é verdade, corresponde a uma coleção de indivíduos em conformidade com um tipo. Entretanto, as ciências naturais não levam em conta o ponto de vista dos membros de uma espécie durante a caracterização de seus atributos e limites taxonômicos, exceto talvez a forma básica de identificação mútua que uma comunidade reprodutiva implica. No regime naturalista, por sua vez, a espécie humana é a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo garantido por sua interioridade, enquanto os membros de todas as outras espécies permanecem ignorantes do fato de pertencerem a um conjunto abstrato, isolados pelo ponto de vista do criador do sistema, de acordo com critérios classificatórios estabelecidos por ele. Em contrapartida, os membros de uma espécie animista são reconhecidamente conscientes de pertencerem a um coletivo particular, com atributos distintos de forma e comportamento. E a autoconsciência deste coletivo é reforçada pela noção de que membros de outros coletivos os percebem a partir de um ponto de vista diferente do deles, um ponto de vista do qual devem se apropriar para serem capazes de perceberem-se completamente distintos. Na classificação naturalista a espécie A se diferencia da espécie B por que a espécie C disse, em virtude de sua capacidade humana de racionalização, enquanto na identificação animista, eu me sinto como membro da espécie A, não apenas por que me diferencio dos membros da espécie B por certas características físicas

manifestas, mas também por que a própria existência da espécie B me permite saber que sou diferente, já que os membros desta espécie possuem um ponto de vista sobre o que sou diferente do meu. A perspectiva do suposto classificador deve então ser absorvida pelo classificado para que este possa se perceber como inteiramente específico.

Não irei discorrer muito sobre a forma sociológica do naturalismo, já que ele é mais familiar a nós e que julgamos ser, erroneamente, universal: humanos são distribuídos em coletivos diferenciados por suas línguas, crenças e instituições – o que chamamos culturas –, o que exclui tudo que existe independente deles, nomeadamente a natureza e os artefatos. O paradigma é, aqui, a sociedade humana, em contraposição a uma natureza anômica. Humanos se associam livremente, elaboram regras e convenções que escolhem infringir, transformam seu meio e dividem tarefas para assegurar sua sobrevivência, criam signos e valores que trocam; em suma, fazem tudo que não-humanos não fazem. E é contra o pano de fundo desta diferença fundamental que as propriedades distintivas dos coletivos humanos se destacam; como Hobbes disse com sua afirmação concisa: “sem aliança com as bestas”. É verdade que o evolucionismo social introduziu graduações nesta separação original com o mundo dos não-humanos, graduações que hoje permanecem como prejuízos: é dito que certas “culturas” estão mais perto da natureza (o que agora se tornou um traço positivo) por que pouco modificaram sua paisagem e passam bem sem um aparato institucional extenso. Mas ninguém, nem mesmo o racista mais teimoso, diria que estas sociedades tomam suas instituições emprestadas dos animais.

Mesmo que o animismo e o naturalismo tomem a sociedade humana como modelo geral de coletivismo, o fazem de maneiras bem distintas. O animismo é extremamente liberal em suas atribuições de socialidade a não-humanos, enquanto o naturalismo reserva o privilégio para o que não é considerado natural. No caso do animismo, um antropólogo radcliffe-browniano diria que a natureza é concebida em analogia a cultura, já que a

maioria dos seres do mundo vivem em regimes culturais e é através de atributos físicos – a morfologia dos corpos e os comportamentos associados a elas – que os coletivos se distinguem. No naturalismo, por outro lado, a sabedoria filosófica comum prega que a cultura é concebida como diferente da natureza; tem primazia desde o princípio. Ainda que as duas concepções pareçam antropocêntricas, apenas o naturalismo realmente o é, onde os não-humanos são tautologicamente definidos por sua ausência de humanidade. O paradigma da dignidade moral, negada aos outros seres, reside apenas no humano e em seus atributos. O mesmo não pode ser dito do animismo, já que não-humanos compartilham das mesmas condições que os humanos, com os últimos alegando que seu único privilégio é o poder de atribuir instituições humanas aos não-humanos de modo a possibilitar o estabelecimento de relações baseadas em normas de comportamento compartilhadas. O animismo é, assim, melhor definido como antropogênico, uma vez que se contenta em atribuir aos não-humanos apenas o necessário para que sejam tratados como humanos.

Já a questão dos coletivos totêmicos é mais complexa. Tradicionalmente o totemismo tem sido conceitualizado como uma forma de organização social onde humanos são distribuídos em grupos interligados, que tomam emprestado suas características distintivas do reino dos seres naturais, porque supostamente estes grupos compartilham certos atributos com um conjunto de não-humanos ou porque tomam os contrastes entre espécies epônimas como modelo para padronização de suas diferenças internas. Esta ampla definição sociocêntrica possui a desvantagem de introduzir uma dicotomia analítica entre categorias sociais e naturais que parece estar ausente das premissas ontológicas daqueles paradigmáticos povos totêmicos aborígenes australianos. Naquele caso é mais apropriado dizer que humanos e não-humanos são distribuídos *juntos* em coletivos (classes totêmicas) que são isomorfos e complementares. Ao contrário do animismo, onde humanos e não-humanos são distribuídos *separadamente* em coletivos (tribos-espécie) que também são isomorfos, mas autônomos em

relação uns aos outros. Retornando ao exemplo dos Nungar, na metade “apanhador”, iconicamente representada pela cacatua branca, encontram-se cacatuas, assim como a metade humana dentre os Nungar, e também águias, pelicanos, cobras, mosquitos, baleias; em resumo, um agregado heterogêneo de espécies que não corresponde a nenhum agrupamento de organismos que o meio ambiente ofereça espontaneamente à observação. Em contraposição, um coletivo animista das terras altas da Amazônia como os Achuar é composto exclusivamente de pessoas Achuar, enquanto que entre seus vizinhos não-humanos encontram-se apenas pessoas-javali na tribo javali, pessoas-anta na tribo anta, pessoas-tucano na tribo tucano. Se as estruturas e propriedades dos coletivos animistas derivam daquelas atribuídas a coletivos humanos, a estrutura dos coletivos totemistas é definida pelo diferencial entre limitações de caráter físico e moral, apontadas por emblemas não-humanos (as espécies que ilustram os totens), e as propriedades atribuídas aos membros destes coletivos não procedem diretamente de humanos ou de não-humanos, mas de classes prototípicas de atributos, corporificados na Austrália pelos Seres dos Sonhos, que antecedem suas atualizações nos seres específicos. Ainda que coletivos animistas se diferenciem pelo recrutamento mono-específico de seus membros, são homogêneos no que diz respeito a seus princípios de organização: para os Makuna, na Colômbia, a tribo da anta tem o mesmo tipo de líder, xamã e sistema ritualístico que a tribo do javali, do tucano, e é claro, a Makuna²³. Isso não é válido para os coletivos totêmicos, que são completamente diferentes no que diz respeito a composição de seus membros, e ainda mais híbridos em seus conteúdos e heterogêneos em seus princípios de composição.

Particularmente, este é o caso da Austrália, onde existe uma grande variedade de grupos totemistas e onde humanos podem pertencer, simultaneamente, a vários deles. Aqui, novamente, há um contraste

²³ Århem, K. ‘The Cosmic Food Web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon’, in Descola, Ph. & Pálsson, G. (eds.), *Nature and Society*, pp. 185-204.

perceptível com os coletivos animistas embasados numa fisicalidade espécie-específica, já que a afiliação a cada “sociedade” é balizada pelo fato de todos os membros compartilharem da mesma aparência física, o mesmo habitat, a mesma dieta e o mesmo modo de reprodução. É no animismo, não no totemismo, que a espécie biológica proporciona o modelo para a composição dos coletivos. E o é porque os coletivos animistas, como as espécies biológicas, em última instância nunca estão integrados numa totalidade funcional: não existe nada acima da tribo-espécie Achuar, da tribo-espécie Tucana ou da tribo-espécie javali, exceto aquele conceito abstrato que os antropólogos que tentam dar sentido a estes arranjos chamam de “cultura”. Isto não se aplica ao totemismo, onde a totalidade integradora formada pela justaposição de diferentes classes totêmicas não pode ser representada embasada em agrupamentos propostos pelo mundo natural: o único modelo disponível seria o de espécies, já que gênero é uma ficção taxonômica, mas as espécies não são passíveis de decomposição em segmentos contrastantes que seriam análogos às classes totêmicas. Enquanto o animismo e o naturalismo tomam a sociedade humana como paradigmas de coletivos, o totemismo brinca com conjuntos humanos e não-humanos híbridos, utilizados de modo a produzir elos sociais, identidades genéricas e conexões com locais. Mas o faz através da fragmentação de unidades constitutivas, para que as propriedades de cada um deles se tornem complementares e sua montagem dependente dos diferenciais que apresentam. Tal sistema não é dirigido por uma classificação lógica lévi-straussiana nem por uma lógica sociocêntrica durkheimiana, mas por um princípio que pode ser chamado cosmogênico. Como o animismo é antropogênico por tomar emprestado dos humanos o necessário para tratar os não-humanos como humanos, o totemismo é cosmogênico por lançar mão de conjuntos de atributos cósmicos – isto é, que não fazem referência a uma espécie em particular – para obter todo o necessário para alguns humanos e não-humanos serem incluídos num mesmo coletivo.

As formas de coletivos permitidas pelo modo de identificação

Tessituras

analógico não são tão específicas: neste tipo de ontologia, os componentes do mundo estão fragmentados numa tão grande pluralidade de elementos e determinações que suas associações podem assumir diferentes pretextos. Apesar desta diversidade, contudo, humanos e não-humanos sempre aparecem como elementos constitutivos de um coletivo mais amplo, em co-extensão com o mundo: cosmo e sociedade tornam-se verdadeiramente indistinguíveis, independente do tipo de segmentação que tal totalidade demande em ordem de permanecer eficiente. Pois os coletivos analógicos sempre são divididos em unidades constitutivas interdependentes, estruturadas de acordo com a lógica de alinhamentos familiares [*segmentary nesting*]: linhagens, metades, castas, aqui grupos descendentes prevalecem e expandem as conexões humanas com outros seres, do mundo inferior aos céus. Ainda que o exterior do coletivo não seja ignorado, continua sendo um “mundo exterior”, onde predomina a desordem, uma periferia que pode ser temida, desprezada, ou predestinada a juntar-se ao núcleo central como um novo segmento que irá preencher o espaço para ele há muito reservado: tal foi o destino dos selvagens amazônicos da periferia de Tawantinsuyu, que, mesmo sem nunca terem sido súditos dos lordes de Cuzco, pertenciam à divisão Anti da quadripartição Inca.

Coletivos analógicos nem sempre são impérios ou estados; alguns deles são de população pouco numerosa e ignoram estratificações políticas ou distribuições desiguais de riqueza. Contudo, todos têm em comum uma organização hierárquica de suas partes, mesmo que apenas em nível simbólico. A distribuição hierárquica é normalmente re-dividida dentro de cada segmento, delimitando subconjuntos que se encontram no mesmo nível de desigualmente relacional que as unidades que as encapsulam. O exemplo clássico é o sistema de castas Hindu, onde o esquema geral de cerceamento se repete dentro de cada um dos níveis sucessíveis de subordinação: nas sub-castas que compõem as castas, nos clãs que compõem as sub-castas, nos grupos de linhagens que compõem os clãs. A mesma estrutura é encontrada na organização de segmentações endogâmicas, ou *kalpul*, dos Tzotzil e Tzeltal

Tessituras

dos Chiapas, tipos de segmentos que dificilmente podem ser caracterizados como metades já que algumas comunidades têm três ou cinco delas, mas possuem todas as características de uma. Os *kalpul* são segmentos sociais e cósmicos que misturam humanos e não humanos, além de unidades corporativas controladoras de terras e indivíduos circunscritos em sua jurisdição. Quando só existem dois segmentos, o caso mais comum, as divisões se pautam pelo relevo do território do povoado, assim a metade ritualisticamente dominante, nos planos simbólicos e demográficos, situa-se na porção mais alta, associada às montanhas e as divindades autóctones que ali residem, enquanto a metade inferior está associada às terras baixas, a abundância da colheita e ao mundo dos demônios e Brancos. A preponderância demográfica e cerimonial da metade superior é apenas uma representação de um padrão mais generalizante de segmentação do cosmos em pares de elementos complementares, um dito “mais velho” e outro “mais jovem”: cada montanha “velha” está flanqueada por uma “jovem”, cada caverna “velha”, por uma “jovem” e assim por diante, até as fontes e estátuas de santos na igreja do povoado.

Em resumo, o coletivo analógico é único, dividido em segmentos hierarquizados em relação quase exclusiva consigo mesmo, em oposição aos coletivos animistas, igualitários e mono-específicos, e aos coletivos totemistas, igualitários, porém heterogêneos, destinados ao estabelecimento de relações uns com os outros. É, então, auto-sustentável, já que contém, dentro de suas fronteiras, todas as relações e determinações necessárias ao seu funcionamento adequado, ao contrário dos coletivos totêmicos, autônomos quanto à posse de uma identidade ontológica própria, mas que necessitam de outros coletivos semelhantes para serem funcionais. Pois em coletivos analógicos a hierarquia dos segmentos elementares é contrastante: é definida exclusivamente por posições recíprocas. E é por isso que os segmentos não constituem coletivos independentes, como as classes totêmicas, que retiram de dentro delas mesmas, de locais específicos e precursores prototípicos, as fundações morais e físicas que as distinguem. A

metade leste só existe porque complementa a metade oeste, enquanto o grupo totemista do Canguru, mesmo que precise do grupo Goanna - em várias situações, retira apenas de suas origens a legitimização necessária à sua singularidade.

Os segmentos de um coletivo analógico são então inteiramente heteronômicos, uma vez que só possuem sentido e função quando referenciados ao todo autônomo que formam por sua associação. É verdade que coletivos animistas também admitem certo nível de sujeição, mas de um tipo totalmente diferente já que a especificação externa se obtém através de uma série de identificações de alteridades individuais e intersubjetivas de origens variadas, não através da determinação dos elementos pela estrutura que os conecta. A alteridade que absorvi ao cortar a cabeça ou consumir o corpo daquele inimigo vem, de fato, de um coletivo diferente; não que sua capacidade de me tornar singular esteja ligada a traços específicos de seu coletivo, mas simplesmente à sua posição de exterioridade em relação a mim. Os membros da tribo-espécie A se diferenciam dos membros das tribos-espécie B, C ou D porque se percebem como entidades distintas, por meio das perspectivas que estas outras tribos-espécie ativam neles através de certas interações codificadas. É por isso que, no caso do animismo, não existe uma predeterminação quanto ao tipo de coletivo passível ao atendimento desta função de especificação externa: de acordo com o contexto, podem ser indivíduos originários de uma ou várias tribos-espécie de animais, de espíritos, de humanos, ou mesmo uma combinação dos três. Agora, a devida incorporação física de um ponto de vista externo é um luxo ocasional reservado apenas a alguns coletivos animistas, e o canibalismo é o melhor meio para se atingir este fim. Num coletivo analógico, diferentemente, os membros do segmento A se distinguem coletivamente dos membros do coletivo B, onde A e B são elementos de uma estrutura hierarquizada que engloba ambos; num linguajar filosófico, poderíamos dizer que suas posições e relações são o produto de uma causalidade expressiva. A dependência por parte dos segmentos analógicos de um

coletivo que os defina é então constitutiva de seu modo de existência; apenas com elementos intrinsecamente internos ao coletivo, devem se esforçar para produzir uma ilusão de exterioridade.

Em um famoso discurso de posse no *Royal Anthropological Institute*, Radcliffe-Brown salientou que “não observamos uma “cultura”, já que esta palavra define não uma realidade concreta, mas uma abstração”²⁴. Bem verdade. Mas o mesmo pode ser dito sobre a maioria dos conceitos antropológicos. Também não observamos uma “estrutura social” ou uma relação de parentesco ou a entelúquia misteriosa que os durkheimianos chamam de representação coletiva. Só observamos o que tomamos como instanciação do que acreditamos serem padrões estruturados de comportamento ou padrões recorrentes de pensamento. Entender a natureza e a distribuição destes padrões tem sido nossa preocupação há quase um século e meio, independente de nossas desavenças quanto ao nível de realidade onde são encontrados. Se, como suponho, a ambição da antropologia é contribuir, através de seus próprios métodos, com a tarefa de elucidar as maneiras como os humanos se envolvem com seus entornos, como identificam e selecionam para utilização algumas propriedades do mundo, e como o transformam ao estabelecerem, a partir de elementos retirados dentre eles mesmos ou do próprio mundo, relações constantes ou ocasionais de diversidades significativas (mas não infinitas), então, para alcançar tal objetivo, precisamos elaborar um mapa destas relações para extrair seus modos de compatibilidade e incompatibilidade e examinar como são atualizadas em modos de existência imediatamente distintos. Acho essa tarefa muito mais fácil se voltarmos nossas atenções às diferenças e não às semelhanças. Não as diferenças óbvias entre o que chamamos de culturas, o pão e a manteiga do construcionismo social, nem a mega diferença única entre humanos e não-humanos utilizada para autenticar todas as outras diferenças. As diferenças que contam são aquelas que se acumulam a partir

²⁴Radcliffe-Brown, A.R. ‘On social structure’, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 70 (1940), pp. 1-12, republished in *Structure and Function*, p. 190.

das redes de descontinuidades de forma, matéria, comportamento ou função e são trazidas ao nosso alcance pelo movimento do mundo. Descontinuidades que às vezes são claras e outras vezes mal delineadas; descontinuidades que podemos reconhecer ou ignorar, dar ênfase ou minimizar, tornar realidade ou manter como potencialidade; descontinuidades que formam a estrutura na qual estão presas nossas relações com aquilo que Merleau-Ponty pertinentemente chamou de “corpos associados”²⁵. Eu acho, resumidamente, que não existe necessidade de se presumir a existência de linhas falhas nessa rede de descontinuidades, em particular de uma que separaria o reino da natureza da morada das criaturas falantes; eu acho que, independente do quão útil essa divisão constitucional tenha sido para o alavancar das realizações modernas, ela já ultrapassou sua eficiência moral e epistemológica e deve agora dar lugar para o que eu acredito que será um período novo e excitante de alterações políticas e intelectuais.

Recebido em: 01/05/2015.

Aprovado em: 17/06/2015.

Publicado em: 30/06/2015.

²⁵Merleau-Ponty, M. *L'Œil et l'Esprit* (Paris, Gallimard, 1964), p. 13.