

**Contribuições da
Antropologia e da Filosofia
para os estudos sobre
Natureza e Ambiente**

ANTROPOLOGIA DA NATUREZA
Aula inaugural no Collège de France
(29 de março de 2001)

Philippe Descola¹

Ilustríssimo administrador,
meus caros colegas,
senhoras e senhores,

É como hoje, nos últimos dias de março, mas em 1800, que se situa o episódio, de fato pouco digno de memória, que servirá como minha introdução. No dia 31 de março de 1800 Alexander von Humboldt desceu o curso do Rio Apure, nas planícies (*llanos*) da Venezuela, desfrutando do espetáculo oferecido por uma natureza prodigiosamente diversa, que a civilização ainda não tinha perturbado. O índio cristianizado, que manobra sua canoa, exclama: “*É como no Paraíso!*” Mas o estudioso não acredita nem no bom selvagem nem na harmonia inocente de um mundo originário. Tanto assim que ele observa em seu diário: “*A idade de ouro acabou, e neste paraíso das florestas americanas, como em outros lugares, uma triste e longa experiência ensinou a todos os seres que a doçura se acha raramente unida à força*”.² Constatação quase banal do naturalista, também um etnógrafo, atento, por formação como por temperamento, às cadeias de dependência, particularmente alimentares, que unem os organismos em um ecossistema tropical e pouco inclinado a ver nos habitantes destas regiões os vestígios idealizados de um passado edênico. Mas, constatação nova no contexto da época. Pois, se esse admirador de Bernardin de Saint-Pierre descreveu a fauna e a flora da América do Sul

¹ Tradução de Christine Rufino Dabat, José Marcelo Marques Ferreira Filho e Raíssa Orestes Carneiro.

² De acordo com trechos da *Relation historique aux régions équinoxiales...* publicados por Ch. Minguet (A. de Humboldt. *Voyages dans L'Amérique équinoxiale*, tome 1. Paris : François Maspéro, 1980, p. 87).

em uma linguagem pictórica que encantara seus contemporâneos, ele foi também o fundador da geografia entendida como ciência ambiental e, quando estudava um fenômeno enquanto geólogo ou botânico, era para ligá-lo a outros fenômenos observáveis no mesmo ambiente, sem excluir os fatos históricos e sociológicos, e para procurar, em seguida, esclarecer as relações assim evidenciadas considerando situações análogas em outras regiões do mundo. Alexander von Humboldt não procedera de maneira diferente com os povos ameríndios que visitou na região do Orinoco e no planalto dos Andes e do México: longe de ver neles figuras amáveis ou repulsivas, propícias a animar parábolas filosóficas, ele se empenhara em mostrar que seu devir dependia do solo, do clima e da vegetação, bem como das migrações, das trocas de bens e idéias, dos conflitos inter-étnicos e das vicissitudes, ainda que indiretas, da colonização espanhola. Ele teve a intuição, afinal, de que a história natural do homem era inseparável da história da natureza humana, que “*a habitabilidade progressiva da superfície do globo*”, para citar uma de suas fórmulas,³ dependia tanto de fatores físicos quanto das maneiras muito diferentes em que são apreendidos e aproveitados pelas sociedades que os tenha recebido por herança.

Se a coincidência de data explorada em meu preâmbulo é completamente fortuita, a evocação de Alexander von Humboldt, cujo pretexto me foi por ela fornecido, não é ditada apenas pela homenagem de circunstância a um homem que contribuiu para despertar meu interesse pelas sociedades e paisagens da América do Sul. Pois, quando desejaram que fosse criada uma cátedra de *Antropologia da Natureza*, e me deram a grande honra de dirigi-la, Sr. Administrador, meus caros colegas, os senhores quiseram assegurar a continuidade de um programa de antropologia fundamental para o qual o autor de *Cosmos* foi um dos primeiros a traçar um esboço: compreender a unidade do homem através da diversidade dos meios que ele se utiliza para objetivar um mundo do qual ele não é dissociável. Portanto, a emoção que sinto

³ Numa carta endereçada a Schiller citada por MINGUET, Ch. *Alexandre de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole*. Paris: François Maspéro, 1969, p. 77.

quando retomo esta tarefa em uma instituição onde ela foi ilustrada com tanto brilho não é completamente isenta de algum pesar malicioso. Como não se interrogar, com efeito, sobre qual poderia ter sido o curso de minha disciplina se o Collège de France tivesse escolhido Humboldt quando ele se estabeleceu em Paris em 1804, ao retornar de sua jornada na América do Sul? Quanto tempo ganho, talvez, se esta casa tivesse podido acolher um estudioso que Franz Boas, o pioneiro da antropologia norte-americana, tinha como modelo e fonte de sua vocação, um grande europeu que escreveu boa parte de sua obra em francês e cujo apego ao Espírito das Luzes se manteve vivo tempos depois de as circunstâncias políticas deixarem de ser favoráveis.

Mas, sem dúvida, foi cedo ou tarde demais, o Collège de France tendo já, naquela época, começado a endossar, na organização de seu ensino, a grande divisão de método e objeto entre ciências da natureza e ciências da cultura, que o século XIX não cessará de aprofundar: Georges Cuvier era então titular da cátedra de *História Natural*, enquanto Pierre de Pastoret acabara de suceder Mathieu-Antoine Bouchaud na de *Direito da Natureza e dos Povos*, um composto de filosofia moral e história das instituições que prefigurava a antropologia social. Entretanto, embora fosse muito clara nos títulos das cátedras, a divisão das tarefas provavelmente não o era tanto nas aspirações daqueles que as ocupavam. Cuvier, Bouchaud e de Pastoret tinham realmente sido membros ativos da efêmera Sociedade dos Observadores do Homem, com a qual o próprio Humboldt manteve contato seguido e, pode-se pensar que seus debates, no seio do que o historiador George Stocking chamou “*a primeira sociedade antropológica do mundo*”, não os predispunham a admitir, sem reservas, a separação do físico e do moral que seus companheiros Destutt de Tracy e Cabanis combatiam tão intensamente, que eles aderiram antes à ambição exibida pelos Ideólogos de estudar as leis naturais do entendimento através da observação de seus efeitos tais quais podiam ser descobertos, realizados nos costumes, técnicas e instituições dos povos em qualquer latitude e época da humanidade. De resto, um projeto assim havia tido um começo de

execução com a expedição científica de Nicolas Baudin, na Austrália, da qual Humboldt quase participou e para a qual Cuvier tinha escrito uma nota de instrução. As condições estavam reunidas, como se vê, para que nascesse, na França, uma verdadeira antropologia comparada, nutrida pela observação etnográfica e empenhada em explorar todas as dimensões da vida social, tanto culturais e linguísticas, quanto biológicas e geográficas.

Infelizmente, essa efervescência dos primórdios foi de curta duração e, quando Alexander von Humboldt retornou das Américas, a Sociedade dos Observadores do Homem já havia se dispersado, vítima da animosidade do imperador que via nela, corretamente, um refúgio de idéias republicanas. A antropologia renasceria das cinzas e, dessa vez, de forma definitiva, mas bem mais tarde, nos anos 60 do século XIX, e alhures, principalmente na Alemanha e no mundo anglo-saxão. Pois, na França, nesta época, o divórcio já estava consumado entre naturalistas e humanistas. Prova disso foi a criação, em 1859, de duas instituições concorrentes: a Sociedade de Antropologia de Paris, que, sob a fécula de Paul Broca, pretendia promover o estudo do homem em todos os seus aspectos, mas cujo interesse se reduziu, rapidamente, apenas às pesquisas anatômicas, fisiológicas e demográficas; e a Sociedade de Etnografia de Paris, fundada por iniciativa de Léon de Rosny, famoso orientalista e americanista, onde, apesar da breve presidência de Claude Bernard, foi antes a investigação de fatos lingüísticos e religiosos que, finalmente, prevaleceu. Apesar dos esforços repetidos dos melhores espíritos do século XIX, para preencher o fosso crescente entre as ciências da matéria e da vida e as ciências humanas e sociais, a antropologia foi despedaçada desde sua gênese entre dois pólos opostos, cuja confrontação marcará de forma duradoura os métodos e problemáticas de sua maturidade.

Talvez não seja o caso de lamentá-lo, já que é esta tensão inicial que lhe dará, em grande parte, sua razão de ser e dinâmica. Com a nova expansão colonial das potências européias, acumulam-se, com efeito, informações cada vez mais ricas e circunstanciadas sobre a maneira como muitos povos não modernos concebiam as plantas e

os animais, atribuindo a determinada espécie um *status* de ancestral, tratando outra como um parente próximo ou como uma duplicata da pessoa, atitudes estranhas sobre as quais os historiadores das religiões e folcloristas já se haviam debruçado, mas cuja vigorosa permanência entre contemporâneos distantes no espaço não poderia deixar de levantar questões quanto à unidade das faculdades do homem e aos ritmos de desenvolvimento aparentemente desiguais aos quais ele estava submetido. A antropologia como ciência especializada nasceu de uma necessidade de resolver este escândalo lógico pela explicação e justificação de formas de pensamento exóticas que não pareciam estabelecer demarcações claras entre humanos e não-humanos. E isso numa época onde a compartimentação das ciências da natureza e das ciências da cultura estava definitivamente consolidada, tornando, assim, inevitável que as características da realidade física, da forma como as primeiras a apreendiam, servissem para definir o objeto dos sistemas de interpretação do mundo que as segundas se esforçavam em elucidar. Daí resultam as grandes controvérsias sobre o animismo, o totemismo ou as religiões naturistas nas quais se confrontaram os fundadores da disciplina, todos igualmente empenhados em encontrar uma origem única – fosse ela psíquica, social ou experimental – para construções intelectuais que, negligenciando as distinções entre homens e entidades naturais, pareciam ir contra as exigências da razão. O homem como organismo tinha abandonado o reino da natureza, mas a natureza tinha regressado com força como o pano de fundo sobre o qual a humanidade primitiva dispunha suas pobres miragens.

Sabe-se dos esforços de Marcel Mauss para guiar a antropologia para fora desse impasse. Atento ao corpo como uma ferramenta e como um lugar de disposições físicas e psíquicas, consciente do papel dos substratos materiais e ecológicos na formação da existência coletiva, pioneiro no estudo das técnicas tradicionais, animado, em suma, por uma insaciável curiosidade sobre todas as manifestações da razão prática, ele soube fazer a sociedade descer do Olímpo onde Durkheim a tinha colocado e situá-la numa posição mediana, quer dizer, como um

meio de vida e não como uma finalidade transcendente, um simples e necessário estado por intermédio do qual pode se operar a síntese das condições de todos os tipos da qual depende a vida comum. De algum modo negligenciado por seu tio e mentor, o quadro físico da atividade humana voltava a ser uma parte legítima da dinâmica dos povos, uma potencialidade atualizável em tal ou qual tipo de morfologia social, mais do que uma limitação autônoma e todo-poderosa, a exemplo deste “fator telúrico” – a influência do solo sobre as sociedades – cujo uso excessivo, pelos geógrafos, foi criticado por Mauss.

Com o recuo do tempo, não se pode deixar de ficar impressionado com a recorrência, nos escritos deste gênio que mexe em tudo, da noção de totalidade, como se ele quisesse exorcizar, por este termo, a fragmentação de uma obra imensa e lembrar, assim, sua aspiração constante para alcançar a combinação dos planos individuais e coletivos através da singularidade de uma experiência onde se revelaria, em toda sua complexidade, o jogo das instituições e seu modo específico de montagem. Pois, se o famoso “fato social total” pode funcionar como um dispositivo de enquadramento analítico é que ele ecoa em outra escala o que Mauss chamava “homem total”: o homem considerado em seus aspectos ao mesmo tempo biológicos, psicológicos e sociológicos; portanto, uma totalidade, de fato, que deve ser estudada enquanto tal. Salutar definição que convém guardar sempre em mente para se precaver das tentações sempre vivas de reduzir o homem a algum tipo de autômato do qual cada ramo do saber pretendesse deter a chave do motor principal, identificada, alternadamente, com as faculdades mentais, os genes, as pulsões, as necessidades fisiológicas ou os hábitos culturais.

Que a etnologia, à qual Mauss consagrou a maior parte de seu ensino no Collège de France, possa ter lhe parecido a via mais propícia para implementar esta aspiração totalizante não é nada surpreendente. Com efeito, todos os objetos concretos da investigação etnológica estão situados nesta área de junção entre as instituições coletivas e os dados biológicos e psicológicos, que dão ao social sua substância, mas não sua

forma. As regras de parentesco e de aliança matrimonial, os modos de uso e ordenamento do ambiente físico, os sistemas técnicos, as formas de troca, as concepções da pessoa, do corpo e do infortúnio, o saber sobre o mundo e os dispositivos classificatórios que os acompanham, tudo isso traduz uma ampla gama de funções fisiológicas, de peculiaridades anatômicas, de esquemas motores, de faculdades cognitivas que não podem ser dissociados das formas instituídas no seio das quais foram expressos. A antropologia não sonha, de forma alguma, em reivindicar o monopólio do estudo destes fatos que se situam na interface do que outras ciências tomam igualmente por objeto. Talvez ela desse, atualmente, a presente impressão de recuar diante da magnitude da tarefa, encontrando refúgio mais confortável apenas na erudição etnográfica ou na justificação narcisista da impossibilidade de produzir conhecimento sobre os outros. Este tipo de abordagem nos interessa pouco, pois a aventura do espírito está ausente; como escreveu Mauss, *“quando uma ciência progride, apenas o faz no sentido concreto, e sempre no sentido do desconhecido. Entretanto, o desconhecido se encontra nas fronteiras das ciências”*. Ele acrescenta, citando Goethe, *“onde os professores se comem entre si”*.⁴

São essas margens controversas que meu mestre Claude Lévi-Strauss também escolheu quando restaurou o ensino de antropologia, no Collège de France. Deu a esta disciplina, pouco conhecida, na época, fora dos círculos especializados, o brilho e a autoridade de que goza atualmente em nosso país. Pois Claude Lévi-Strauss desenvolveu seu método tomando emprestado hipóteses e resultados de todas as frentes pioneiras das ciências em curso, da linguística, naturalmente, e, notadamente, da fonologia, mas também da fisiologia da percepção, da cladística, da teoria dos jogos ou da cibernética. Por isso, a antropologia estrutural, além das inovações notáveis que permitiu nessas áreas clássicas que são o estudo de parentesco e a análise dos mitos, igualmente perpetuou e enriqueceu a idéia de Mauss do homem total,

⁴ MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie. Précédé d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*. Paris: P.U.F., 1950, p. 365.

propondo uma audaciosa teoria do conhecimento na qual “o espírito efetua operações que não diferem, em natureza, daquelas que ocorrem no mundo”.⁵ Por intermédio dos mecanismos da percepção e inteligência dos objetos sensíveis, concebidos como um meio interno homólogo ao meio físico, o homem voltou a habitar a casa grande da qual havia sido expulso, colocando, assim, um fim, se não de direito ao menos de fato, à dissociação, tão comum em antropologia, entre as categorias de representação, as faculdades corporais e as propriedades da matéria. Françoise Héritier continuou nessa via quando abriu o vasto campo da antropologia simbólica do corpo, concentrando-se em compreender como as evidências elementares da natureza orgânica – a diferença entre os sexos, em primeiro lugar – são combinadas em cadeias de significações associadas, cujos arranjos, em número limitado, tecem, em torno do planeta, uma rede de invariantes semânticas.

A antropologia, como se vê, não cessou de se confrontar com o problema das relações de continuidade e descontinuidade entre natureza e cultura, um problema que se costuma dizer que constitui o campo preferencial dessa forma original de conhecimento. É esse movimento que pretendemos continuar, mas dando-lhe uma orientação já prefigurada no nome da cátedra. Aparentemente, de fato, a antropologia da natureza é uma espécie de oxímoro, já que há séculos que, no Ocidente, a natureza é caracterizada pela ausência do homem, e o homem pelo que ele soube superar do natural em si. Esta antinomia nos parece, no entanto, sugestiva na medida em que manifesta uma aporia do pensamento moderno ao mesmo tempo em que sugere uma via para escapar dele. Ao postular uma distribuição universal dos humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos separados, nós estamos, em primeiro lugar, mal armados para analisar todos estes sistemas de objetivação do mundo onde uma distinção formal entre natureza e cultura está ausente. A Natureza não existe como uma esfera de realidades autônomas para todos os povos e é tarefa da

⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983, p. 164-165.

antropologia compreender por que e como tantas pessoas classificam, na humanidade, seres que nós chamamos naturais, mas também por que e como nos pareceu necessário excluir estas entidades de nosso destino comum. Empunhada de forma peremptória, como uma propriedade positiva das coisas, tal distinção parece contradizer, ademais, o que as ciências da evolução e da vida nos ensinaram da continuidade filética dos organismos, fazendo, assim, pouco dos mecanismos biológicos de todos os tipos que compartilhamos com outros seres organizados. Nossa singularidade, com relação ao resto dos seres, é relativa, como também é a consciência que os homens têm dela.

Basta, para se convencer, observar as dificuldades que o pensamento dualista enfrenta quando deve repartir as práticas e os fenômenos em compartimentos estanques, dificuldades que a linguagem comum revela bem. Assim, para designar as relações entre natureza e cultura, muitos são os termos que, tomando emprestado do vocabulário técnico ou da anatomia, colocam o foco, algumas vezes, sobre a continuidade – articulação, juntura, sutura ou junção – outras vezes sobre a descontinuidade – corte, fratura, cesura ou ruptura – como se os limites destes dois domínios fossem claramente demarcados e que se pudesse, portanto, separá-los seguindo uma dobra pré-formatada ou reuni-los como duas peças de um conjunto. Todos sabem, contudo, que se trata, aqui, de uma ficção de tanto que se encontram e se determinam mutuamente as exigências universais dos seres e os hábitos instituídos, a necessidade que os homens têm de existir como organismos em ambientes que modelaram apenas em parte, e a capacidade que lhes é oferecida para dar às suas interações com outras entidades do mundo uma infinidade de significações particulares. Onde termina a natureza e onde começa a cultura: quando faço uma refeição, quando identifico um animal pelo seu nome, ou quando procuro o traçado das constelações na abóbada celeste? Em suma, para retomar uma imagem de Alfred Whitehead, “*as bordas da natureza estão sempre em frangalhos*”.⁶ Será

⁶ WHITEHEAD, Alfred North. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955 (1920), p. 50.

que é da alçada da antropologia abainhar pacientemente esse farrapo de forma que ele apresente, de todos os lados, o bom acabamento que permitiria ligá-lo, como numa colcha de retalhos, a milhares de culturas que nós guardamos nas bibliotecas? Será que ela teria por missão talhar, na diversidade das experiências do mundo, peças de mesmo formato, pois recortadas segundo um molde único, a fim de as dispor sobre o grande pano de fundo da natureza onde, em contraste com a unidade de seu suporte, como com a mistura de cores, motivos e texturas que sua justaposição sublinha, cada uma delas revelaria, ao mesmo tempo, seu caráter distinto com relação a suas vizinhas e a similitude mais profunda que as une na diferença que elas exibem todas juntas em relação ao fundo sobre o qual elas se destacam?

Esta não é nossa convicção, mas é assim, contudo, que a antropologia concebeu sua tarefa por muito tempo. Sob a cobertura de um relativismo de método, aparentemente respeitoso da diversidade das maneiras de viver a condição humana, e recusando, por princípio, hierarquias de valores e de instituições por demais atreladas aos padrões propostos pelo Ocidente moderno, um universalismo clandestino reinou sem concorrência, aquele de uma natureza homogênea em suas fronteiras, seus efeitos e suas qualidades primeiras. O quebra-cabeça da disparidade de usos e costumes tornou-se menos formidável, pois cada cultura podia, doravante, ser tratada como um ponto de vista singular, embora geralmente taxado de errôneo, sobre um conjunto de fenômenos cuja evidência insistente só podia se impor a todos, enquanto maneira peculiar de conviver com um bloco de realidades e determinações objetivas a respeito do qual nós teríamos sido os primeiros a suspeitar que existisse fora de qualquer intenção humana e teríamos sido os únicos a tentar identificar nele propriedades verdadeiras. Daí a alternativa impossível que a antropologia encontrou em seu berço: seja remeter a gama de comportamentos humanos a funções biológicas ou ecológicas que a máscara da cultura obscureceria aos olhos daqueles que são seus joguetes; seja estabelecer que a ação da natureza se desdobra sempre nos termos da cultura, que ela apenas é acessível através de filtros que a

cultura lhe impõe e dar, assim, todo o poder à ordem simbólica de fazer advir o mundo físico à realidade em si.

Sabe-se das dificuldades que tal dilema engendra. Que ele se apresente sob a forma antiga de uma teoria qualquer das necessidades ou sob os avatares mais recentes da sociobiologia, do materialismo ecológico ou da psicologia evolucionista, o monismo naturalista não explica nada pois, em matéria de práticas instituídas, o conhecimento de uma função não permite perceber a especificidade das formas por meio das quais se expressa, se, de fato, tal finalismo fosse mesmo plausível na ordem dos fenômenos puramente biológicos. O culturalismo radical não é melhor providenciado. Ele se vê forçado a usar um suporte sub-reptício sobre um ponto fixo que ele havia, no entanto, retirado de suas premissas: se a natureza é uma construção cultural da qual cada povo propõe sua variante, então é necessário dizer que, por trás do palimpsesto de interpretações e glosas, transparece, de alguma maneira, o texto original no qual cada um teria se abastecido. Dizer que a natureza existe apenas na medida em que é carregada de sentido e transfigurada em outra coisa que ela mesma, supõe: que este sentido contingente seja dado a uma parte do real que não tenha sentido intrínseco; que uma factualidade insistente possa ser constituída em representação; que a função simbólica esteja, de alguma forma, ancorada em um referente fenomenal último, garantia de nossa comum humanidade e proteção contra o pesadelo do solipsismo. Sem que se tenha notado, foi, assim, estendida à escala da humanidade uma distinção entre natureza e cultura que aparece, no entanto, tardiamente na episteme ocidental. Dessa distinção Claude Lévi-Strauss disse, muito justamente, que oferece valor apenas metodológico, mas que, uma vez erigida como uma ontologia universal por um tipo de preterição indolente, condenou todos os povos que não a seguiram a apresentar apenas prefigurações inábeis ou retratos falaciosos da verdadeira organização do real tal como os modernos teriam estabelecido os cânones. O fervilhamento dos estados práticos do mundo podia, então, reduzir-se a diferenças ditas “culturais”, todas ao mesmo tempo emocionantes testemunhos

da inventividade manifestada pelos não modernos em suas tentativas de objetivar, a sua maneira, a cosmologia que nos é própria, sintomas patentes de seu fracasso a esse respeito e justificações de nossa pretensão de submetê-los a uma forma inversa de canibalismo: não, como outrora na América do Sul, a incorporação física da identidade de outrem como condição de um ponto de vista sobre si, mas a dissolução do ponto de vista de outrem sobre ele mesmo, no ponto de vista de si sobre si.

É hora de a antropologia contestar tal legado e lançar sobre o mundo um olhar mais emancipado, descartado o véu dualista que o movimento das ciências da natureza e da vida tornou em parte obsoleto e que foi a origem de muitas distorções perniciosas na apreensão dos povos cujos usos diferiam sobremaneira dos nossos. A análise das interações entre os habitantes do mundo não pode mais se confinar apenas às instituições que regem a sociedade dos homens, este clube de produtores de normas, de signos e de riquezas onde os não humanos são admitidos apenas como acessórios pitorescos para decorar o grande teatro onde os detentores da linguagem monopolizam a cena. Muitas sociedades ditas “primitivas” nos convidam a tal ultrapassagem, elas que nunca pensaram que as fronteiras da humanidade parariam às portas da espécie humana; elas que não hesitam em convidar para o concerto de sua vida social as mais modestas plantas, os mais insignificantes animais. A antropologia enfrenta, assim, um desafio formidável: ou desaparecer enquanto forma esgotada de antropocentrismo, ou metamorfozear-se, repensando seu campo e suas ferramentas de maneira a incluir, em seu objeto, bem mais que o *anthropos*, toda essa coletividade dos existentes ligada a ele e, durante muito tempo, relegada a uma função de entorno. É nesse sentido militante, admitimos com prazer, que se pode falar de uma antropologia da natureza.

Como proceder? Partindo das diferenças, de fato, e não destas continuidades enganadoras fenomenais que dissolvem a diversidade das formas instituídas de presença no mundo na unidade factícia da consciência íntima ou da interação prática. Mas não se tratam aqui de diferenças ostensivas entre o que nomeamos as culturas, pretextos para

o deleite hermenêutico na qual o relativismo se compraz, nem desta única diferença de natureza entre humanos e não humanos em relação à qual todas aquelas outras diferenças encontrar-se-iam autenticadas. As diferenças que importam são, preferencialmente, aquelas que são impostas pelo labirinto das descontinuidades de forma, de matéria, de comportamento ou de função, oferecido, pelo movimento do mundo, a nosso entendimento. Estas descontinuidades, às vezes francas, às vezes apenas esboçadas, podemos reconhecê-las ou ignorá-las, sublinhá-las ou minimizá-las, atualizá-las em usos ou deixá-las potenciais, e elas constituem a armadura à qual se prendem nossas relações ao que Maurice Merleau-Ponty chamava “*os corpos associados*”.⁷ Não há necessidade de desenhar previamente nestes entrelaçados de descontinuidades as linhas divisórias que distinguiriam, *a priori*, o animado do inanimado, o sólido do imaterial, os reinos da natureza dos seres de linguagem e, entre estes, os homens que vivem de acordo com as leis da razão daqueles que acreditam no sobrenatural. Nós apenas faríamos, assim, a recondução do sistema cosmológico que nos é mais familiar. Examinemos, em vez disto, com a suspensão de julgamento que cabe a qualquer procedimento científico, como, em todas as épocas e sob climas os mais diversos, homens souberam coletivamente aproveitar o campo dos contrastes possíveis que lhes era oferecido para enlaçar, sobre a textura e a estrutura das coisas, configurações singulares de relações de diferença e de similitude entre os existentes, suas propriedades, suas disposições e suas ações.

Tarefa impossível, dir-se-á, e que poderia ser assimilada àqueles inventários de correspondências que o pensamento do Renascimento havia empreendido com a vã e magnífica esperança de fazer significar o mundo ao consignar todos os reflexos de seu brilho. Entretanto, não se trata disso, embora se possa lamentar que fosse perdido por pouco, naquela época, um primeiro encontro marcado com a antropologia, onde faltava, mais do que objetos novos, a arte de descrevê-los com sagacidade

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964, p. 13.

e a capacidade de capturar sua estranheza através de comparações eruditas, do que a consciência de uma autonomia desta totalidade reflexiva que nós chamamos de cultura ou sociedade, condição que foi, de fato, necessária para que as ciências humanas se desenvolvessem, mas cujo progresso está agora freado por um respeito por demais servil. Não se trata disto, com efeito, pois se o campo das descontinuidades é imenso, e a ambição de esgotar-lhe todas as figuras sem dúvida não é razoável, as relações que estruturam estas descontinuidades não são infinitas nem arbitrários seus arranjos. As primeiras dependem de um pequeno número de propriedades da vida social, isto é, das diversas maneiras de assegurar a relação entre eu e outrem, enquanto que os segundos estão submetidos a princípios de combinação para os quais a antropologia, particularmente a estrutural, começou a elaborar um repertório.

A missão da antropologia, tal como a concebemos, não permite nenhum equívoco: ela deve contribuir com outras ciências, e de acordo com seus próprios métodos, para tornar inteligível o modo como organismos de um tipo peculiar inserem-se no mundo, selecionando tais ou quais propriedades para seu uso, e concorrem para modificá-lo ao tecer, com ele e entre si, laços constantes ou ocasionais de uma diversidade notável, mas não infinita. Para levar a cabo tal tarefa, convém levantar a cartografia destes laços, compreender melhor sua natureza, estabelecer seus modos de compatibilidade e incompatibilidade, bem como examinar como eles se atualizam nas maneiras de ser, imediatamente distintivas. Se me permitirem seguir na metáfora têxtil, nosso objetivo é menos de continuar a montagem desta colcha de retalhos de culturas, cuja desconcertante heterogeneidade eu evoquei há pouco, do que de estudar como, numa cadeia de descontinuidades acessíveis a todos, conjuntos de homens conseguiram tecer uma trama singular ao dar pontos com nós de acordo com um arranjo e desenhos que lhes são próprios, mas, graças a uma técnica que compartilham com outros, pelo menos sob uma forma de variação. Especificamos, no entanto, que a cadeia não corresponde, de jeito nenhum, à natureza: é a rede de traços

contrastantes *de qualquer natureza* que autoriza, como algumas figuras da *Gestalt*, reconhecimentos, tomadas de identidade e imputações diversas quanto à estrutura do mundo. Da mesma forma, os diversos tipos de trama não são equivalentes a culturas: são esquemas por meio dos quais a vida coletiva se organiza e significações compartilhadas se constroem. Especificamos, ainda, que os esquemas não são instituições, valores ou repertórios de normas. Em vez disto, é necessário tomar esta noção no sentido que lhe dá a psicologia cognitiva, ou seja, das disposições psíquicas, sensório-motoras e emocionais, interiorizadas sob a forma de *habitus* graças à experiência adquirida num dado meio social, e que permitem o exercício de, pelo menos, três tipos de competência: em primeiro lugar, estruturar, de maneira seletiva, o fluxo da percepção, dando uma preeminência significativa a alguns traços e processos observáveis no ambiente; em seguida, organizar tanto a atividade prática quanto a expressão do pensamento e das emoções de acordo com roteiros relativamente estandardizados; enfim, fornecer um quadro para interpretações típicas de comportamentos ou eventos, interpretações admissíveis e comunicáveis no seio da comunidade onde costumes de vida que elas traduzem são aceitos como normais.

Como identificar, de um modo diferente do que por meio de intuições vagas, estes esquemas que deixam sua marca nas atitudes e práticas de uma coletividade de forma tal que ela se oferece ao observador como imediatamente distintiva? Uma primeira resposta pode ser sugerida: é preciso considerar como dominantes os esquemas que são ativados no maior número de situações, tanto no tratamento dos humanos quanto naquele dos não humanos, e que subordinam os outros esquemas a sua própria lógica ao tirar-lhes boa parte de sua orientação primeira. Provavelmente é este mecanismo que Georges-André Haudricourt tinha em mente quando distinguia estas duas formas de tratamento da natureza e de outrem que são a ação indireta negativa e a ação direta positiva.⁸ Ilustrada pela cultura do inhame na

⁸ HAUDRICOURT, André-Georges. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". In: *L'Homme* II, 1962, p. 40-50.

Melanésia ou pela rizicultura irrigada na Ásia, a primeira visa a favorecer as condições de crescimento do ser domesticado ao ordenar da melhor forma possível seu ambiente e não ao exercer sobre este um controle direto, tendência igualmente perceptível no governo dos homens, assim como o demonstra a filosofia política confuciana ou as concepções da autoridade nas *chefferies* de horticultores tropicais. Em contraste, a cerealicultura e a ovinocultura na área mediterrânea implicam uma série de operações coercitivas sobre a planta e um contato permanente com o animal, dependente, para sua alimentação e proteção, da intervenção do pastor. Esta ação direta positiva encontra seu pendente nessa constante da filosofia política ocidental que constitui o ideal do soberano como bom pastor. Em resumo, não uma projeção das relações entre humanos sobre as relações com os não humanos, mas uma homologia dos princípios diretores que se aplicam a ambos os campos.

É também possível identificar os esquemas dominantes através da distancia significativa que eles manifestam em relação àqueles que vigoram na vizinhança imediata, como se cada coletividade dirigisse seu esforço prioritariamente sobre aquilo que a diferencia das que a circundam ou com as quais coexista. No entanto, a natureza e os limites da população em questão nunca são dados *a priori*, já que, ao contrário, é a área de extensão do esquema dominante que os fixa em primeiro lugar. Uma coletividade assim concebida não coincide, portanto, necessariamente, com uma “sociedade”, uma “tribo”, uma “nação” ou uma “classe”, todos termos constrangedores pela clausura substantiva e pela essencialização que implicam. A coletividade se define, sobretudo, pela descontinuidade introduzida a sua volta em virtude da presença ostensiva em proximidade a outros princípios de esquematização da experiência. Sua existência é posicional e não intrínseca. Sua colocação em evidência depende do método comparativo. Portanto, não são tanto fronteiras linguísticas, os limites de uma rede de trocas ou mesmo a homogeneidade dos modos de vida que desenham os contornos de uma coletividade suscetível de figurar numa análise comparativa, mas, de fato, uma maneira de organizar as relações com o mundo e com outrem,

compartilhada por um conjunto mais ou menos grande de indivíduos, conjunto que pode, por outro lado, apresentar variações internas – de idioma, instituições, práticas – bastante marcadas para que se possa considerá-lo, em outra escala, como um grupo de transformação composto de unidades discretas. Se ela não substitui completamente as categorias usuais – cultura, etnia, civilização, grupo linguístico, meio social, etc. – que podem permanecer úteis em outros contextos de análise, tal definição permite, ao menos, evitar os obstáculos do fixismo e contornar a tendência quase espontânea a apreender os particularismos dos grupos humanos a partir dos traços que eles ostentam para se distinguir de seus vizinhos próximos. O procedimento é o inverso daquele que Ruth Benedict adotara para por em evidência seus *patterns* de cultura: em vez de escolher um conjunto determinado de antemão, ao qual se atribui uma unidade abstrata e transcendente, fonte misteriosa de regularidades nos comportamentos e nas representações, deter-me-i, antes, a determinar a posição exata do campo de alguns esquemas subjacentes às práticas nas coletividades cujas dimensões podem ser bastante variáveis, já que seu limite não está fixado pelo costume local ou pelo espaço de observação que um etnógrafo pode abraçar, mas por saltos qualitativos na estilização da experiência do mundo. De acordo com o tipo de fenômeno considerado, continentes inteiros podem então constituir uma unidade de análise tão pertinente quanto conjuntos de alguns milhares de pessoas compartilhando uma mesma cosmologia distintiva.

O tipo de comparatismo que tal abordagem requer deve ser enquadrado por regras estritas. Em primeiro lugar, convém praticá-lo sobre um corpus do qual se tem o domínio dos códigos descritivos, dos modos de como são estabelecidas as provas, dos cânones analíticos e das ferramentas classificatórias. Este campo é, para nós, o da etnografia, um saber acumulado há mais de um século sobre milhares de povos no mundo e do qual, por ter para ele contribuído, a nossa escala, e por tê-lo praticado enquanto leitor assíduo, acreditamos termos condições de avaliar o alcance dos limites. Não nos furtamos a extrair dos estudos

históricos e sociológicos os materiais necessários a nossas análises. Mas só o fazemos com um olhar formado pela etnografia, isto é, atento a configurações de fatos cuja existência foi, em primeiro lugar, revelada pela observação de sociedades que se desenvolveram à margem do ocidente. Não que se pretenda, assim, reconduzir uma oposição obsoleta entre Nós e os Outros, ou afirmar uma distinção de princípio entre o objeto da etnologia e aquele da sociologia ou da história: os escritos de um Pierre Bourdieu ou de um Nathan Wachtel mostram bastante que este tipo de recorte não tem fundamento; mais simplesmente porque o elenco das práticas e das instituições que estas sociedades nos oferecem permite uma reflexão mais ampla sobre a diversidade dos comportamentos humanos. Por outro lado, se a comparação não pode compreender apenas conjuntos discretos de fenômenos, a significação que lhes é associada deve sempre ser examinada em relação aos sistemas locais no seio dos quais eles são inscritos. Com efeito, práticas ou instituições que parecem similares por terem sido descritas de acordo com as mesmas convenções tipológicas podem muito bem se revelar completamente dissimilares quando são associadas, no contexto onde ocorrem, a outras práticas e instituições que as iluminam de modo diferente. A construção de uma categoria de fatos suscetíveis de serem comparados procede, portanto, de uma naveta entre um trabalho em compreensão, recorrendo ao contexto, e um trabalho em extensão, evidenciando expressões aparentemente múltiplas de uma mesma propriedade da vida social. Entendido desta forma, o comparatismo não é um fim em si, mas uma maneira de experimentação controlada permitindo verificar ou não hipóteses a respeito do que fundamenta e explica a diversidade dos sistemas de uso do mundo.

É o momento de responder a uma possível interrogação. Onde vocês se situam então, perguntar-nos-ão, no grande debate entre o universalismo e o relativismo? Como vocês podem ao mesmo tempo contestar a generalidade da distinção entre natureza e cultura e pretender evidenciar invariantes nos modos de relação aos seres humanos e aos não-humanos? Já mencionamos o quanto nos parece artificial esta oposição

entre a universalidade das explicações nomotéticas e a relatividade das interpretações históricas e sociológicas, simples tradução, em posições epistemológicas aparentemente contrárias, de uma divisão empírica do trabalho entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, que foi seguramente necessária, na sua época, para isolar os campos de objetos positivos, mas cuja cristalização, numa vã querela filosófica, constitui antes, agora, um obstáculo ao progresso do conhecimento. Detenhamo-nos, em vez disto, no que se poderia chamar de universalismo relativo, relativo no mesmo sentido que se designa um pronome relativo, ou seja, que se refere a uma relação. O universalismo relativo não se inicia com uma distinção principal entre qualidades primeiras e qualidades segundas, mas com relações de continuidade e descontinuidade, identidade e diferença, analogia e contraste, que os homens estabelecem entre os existentes. Ele não exige que sejam dadas de antemão uma natureza absoluta e culturas contingentes; basta-lhe reconhecer, como Mauss, que “*o homem se identifica com as coisas e identifica as coisas consigo mesmo, tendo, ao mesmo tempo, o sentido das diferenças e das semelhanças que ele estabelece*”⁹ e, admitindo isto, acrescentar a hipótese de que as fórmulas que regem estes processos de identificação não existem em número ilimitado.

Uma ilustração torna-se aqui indispensável. Tomamos-na emprestada à rica paleta das relações entre homens e pássaros. As tribos Nungar do Sudoeste da Austrália eram organizadas em metades exógamas nomeadas segundo dois pássaros: a cacatua branca, *Cacatua tenuirostris*, cujo nome autóctono, *maarnetj*, pode ser traduzido por “o apanhador”, e o corvo, *Corvus coronoides*, chamado *waardar*, termo que significa “o vigia”. A designação de uma espécie animal por uma característica geral de seu comportamento, em vez de por um termo que lhe seja exclusivo, fato comum na Austrália, explica-se em parte pelo estatuto conferido a estes dois pássaros totêmicos: são a origem e a encarnação substancial de dois conjuntos contrastados de propriedades

⁹ MAUSS, Marcel. *OEuvres*, 2. Paris: Les éditions de Minuit, 1974, p. 130.

materiais e espirituais – traços de caráter, conformações e aptidões corporais, disposições psicológicas – tidas como específicas a todos os membros humanos de cada uma das metades, tanto quanto a todos os não humanos associados respectivamente a cada uma delas.¹⁰ Estes humores e temperamentos em comum no seio de coletividades híbridas já haviam sido notados por William Spencer e Franck Gillen há mais de um século, quando escreviam, a respeito da Austrália central: “*um homem olha o ser que lhe serve de tótem como sendo a mesma coisa que ele mesmo*”.¹¹ Naturalmente, não é o caso de tal identificação adotar por objeto um corvo ou uma cacatua observáveis no meio, mas porque estas espécies constituem hipostases de uma relação de identidade física e moral entre certas entidades do mundo, relação que transcende as diferenças morfológicas e funcionais aparentes para melhor sublinhar um fundo comum de similitudes ontológicas.

Bem longe dali, no planalto central do México, os índios otomi mantêm também uma relação de identificação com pássaros, o urubu negro em primeiro lugar. Este conhecido dos lixos é, de fato, o avatar mais comum do *tona*, um animal duplo cujo ciclo de vida é paralelo ao de cada humano, porque ele nasce e morre ao mesmo tempo que ele, e tudo o que atinge a integridade de um afeta o outro simultaneamente.¹² Rotulada sob o termo “nagualismo”, esta crença, presente no conjunto da Meso-América, era considerada pelos antigos autores como um testemunho de indistinção entre o homem e o animal, análogo ao que podiam revelar os fatos australianos. Observa-se, portanto, que o destino comum entre a pessoa humana e seu duplo é bem diferente da continuidade material e espiritual postulada pelos Nungar. Em primeiro lugar porque o animal é, aqui, uma individualidade e não uma espécie prototípica depositária de propriedades compartilhadas, mas também

¹⁰ BRANDENSTEIN, Carl Georg von. “Aboriginal Ecological Order in the South-West of Australia - Meanings and Examples”. In: *Oceania* XLVII (3), 1977, p. 170-186.

¹¹ SPENCER, W. B. & GILLEN, F. J. *The Native tribes of Central Australia*. Londres: Macmillan & Co, 1899, p. 202.

¹² GALINIER, Jacques. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris: P.U.F., 1997.

porque um humano não possui os traços idiossincráticos do *tona* com o qual ele forma um par, e do qual ele ignora, com frequência, a natureza. É preciso, ao contrário, que o homem e o seu *alter ego* animal sejam distinguidos em essência e em substância para que uma relação de correspondência analógica exista entre eles e para que os acidentes que ocorrerem primeiro com um dos termos possam afetar seu correlato como que por reverberação.

Mais ao sul, na alta Amazônia, os Jivaros Achuar reservam um lugar privilegiado para mais outro pássaro, o tucano. Ele é, em primeiro lugar, a mais comum das presas, ainda que sua carne, um pouco dura, não chame a atenção dos gastrônomos. Da mesma forma que os outros pássaros e a maioria dos mamíferos, atribui-se ao tucano uma alma similar à dos humanos, faculdade que o classifica entre as pessoas dotadas de subjetividade e de intencionalidade, e da qual ele pode fazer uso para se comunicar com todas as entidades dotadas do mesmo privilégio. É também em razão desta disposição interna que a ele se reputa aderir aos princípios e aos valores que regem a existência social dos Achuar. O tucano é, em particular, a encarnação exemplar entre os não-humanos da figura do cunhado, termo pelo qual ele é designado em alguns contextos, o que faz dele o parceiro emblemático da relação de afinidade que os homens mantêm com a caça. Todavia, a humanidade partilhada entre os Achuar e os tucanos é de ordem moral e não física: suas interioridades idênticas, fundamentos de sua medida comum, abrigam-se em corpos de propriedades bem diferenciadas. Esses corpos definem e tornam manifestas as fronteiras das unidades sociais separadas, mas isomorfas, onde se desenvolvem suas vidas respectivas. Em contraste com o urubu dos Otomi, singularidade anônima que permanece estranha à pessoa à qual ela está associada por um mesmo destino, o tucano dos Achuar é, portanto, membro de uma coletividade da mesma natureza que a dos homens e, enquanto tal, sujeito potencial de uma relação social com qualquer entidade, humana ou não humana, posta na mesma situação. Mas o tucano difere também dos pássaros totêmicos nungar no que não existe continuidade material entre os homens e ele, e que é sobre o

modelo proposto pela humanidade que ele é suposto calcar sua conduta e suas instituições, e não o inverso.

Voltemos, agora, a águas mais familiares e consideremos as propriedades que nós atribuímos ao papagaio, um pássaro certamente exótico, mas cuja aptidão perturbadora para imitar a voz humana fornece há muito tempo, no Ocidente, matéria para a diversão e pretexto para *distinguos* filosóficos. Descartes, Locke, Leibniz e mais alguns outros não deixaram de observar que as frases pronunciadas pelo papagaio não constituem, de forma alguma, um indício de sua humanidade, pois esta ave não saberia adaptar as impressões que ela recebe dos objetos externos aos signos que ela reproduz por imitação, razão pela qual ela teria bastante dificuldade de inventar novas linguagens. Na ontologia cartesiana, como se sabe, os animais são seres puramente materiais, pois eles não podem, *a priori*, participar desta substância não estendida que é a alma. E, ainda que este ponto de vista tenha sido objeto de várias críticas, nós não cessamos de aderir a ele espontaneamente quando admitimos que os humanos se distinguem dos não humanos pela consciência reflexiva, a subjetividade, o poder de significar, o domínio dos símbolos e a linguagem por meio da qual estas faculdades se expressam. Nós também não colocamos em dúvida as consequências implícitas deste postulado, a saber, que a contingência inerente à capacidade de produzir signos arbitrários conduz os humanos a se diferenciarem entre si pela forma que eles dão às suas convenções, e isto em virtude de uma disposição coletiva que era chamada, outrora, de espírito de um povo e que nós preferimos, hoje, chamar de cultura. Enfim, exatamente como Descartes, mas com as justificativas mais sólidas que o darwinismo nos trouxe, nós não hesitamos em reconhecer que o componente físico da nossa humanidade nos situa em um *continuum* material no seio do qual nós não aparecemos como uma singularidade muito mais significativa do que qualquer outro ser organizado.

Ora, se se aceita encarar a ontologia moderna que nós acabamos de descrever como uma maneira entre outras de classificar as entidades do mundo em função das propriedades que se escolhe atribuir-lhes, e

não como o padrão absoluto em relação ao qual devem ser medidas as variações culturais, então os traços contrastivos que ela apresenta aos olhos de outras fórmulas ontológicas se tornam muito mais manifestos. Confrontado a um pássaro qualquer, pois foi dos pássaros que nós partimos, eu posso supor ou que ele possui elementos de fisicalidade e de interioridade idênticos aos meus, mas que diferem todos daqueles que o meu cônjuge ou o meu cunhado partilha com outro pássaro, e é o que fazem os Nungar; ou posso supor que sua interioridade e sua fisicalidade são distintas das minhas, ao mesmo tempo exibindo distâncias pequenas o bastante para autorizar relações de analogia, e é o caso dos Otomi; ou posso supor que nós temos interioridades similares e fisicalidades heterogêneas assim como postulam os Achuar; ou ainda posso supor que nossas interioridades são incomensuráveis, nossas fisicalidades semelhantes, como nós mesmos presumimos. Para além da relação com esses objetos particulares que nós tomamos como exemplo, cada uma dessas combinações oferece, portanto, uma ideia de um princípio mais geral que rege a distribuição das continuidades e descontinuidades entre o homem e os objetos do seu meio sobre a base das semelhanças e dos contrastes de forma, de substância ou de comportamento que seu engajamento no mundo o conduz a inferir. Cada um destes modos de identificação serve, além disso, de pedra de toque para configurações singulares de sistemas cosmológicos, de concepções do laço social e de teorias da alteridade, expressões instituídas dos mecanismos mais profundos do reconhecimento de outrem e matéria por excelência da pesquisa antropológica. Nas aulas desse ano começaremos a traçar-lhe o quadro e explorar-lhe as conexões.



Eu gostaria, para concluir esta aula, Sr. Administrador, meus caros colegas, de retornar um momento às fontes do conhecimento antropológico. Talvez os senhores concordem comigo que nenhuma destas ontologias que eu evoquei anteriormente é mais verídica do que a outra na sua capacidade de oferecer um reflexo mais exato de uma organização taxonômica cuja ordem objetiva seria legível desde sempre

na estrutura das coisas. Mas, uma vez interiorizada como um esquema norteador por uma coletividade, cada uma delas adquire, para os membros deste conjunto, uma força de evidência tão difícil de dissipar que ela incita a tratar as outras ontologias, mesmo que se possa até conceber sua existência ou estar informado sobre ela, como absurdos manifestos ou superstições sem fundamento, úteis apenas para confortar o sentimento de superioridade que não se deixa de ter vendo-se em quais errâncias risíveis ou criminais vizinhos caíram. Ora, é nesta periferia indecisa que nascem os mal-entendidos e os ostracismos, é nestas margens que as civilizações se confrontam, se avaliam ou escolhem se ignorar, que a etnologia escolheu se instalar há mais de um século, a fim de melhor compreender os diferentes regimes de humanidade lá mesmo onde as distâncias que eles apresentam parecem as mais significativas, e contribuir, assim, para a edificação de uma antropologia menos tributária dos preconceitos locais. Que tal projeto tenha acompanhado, e às vezes servido, o grande movimento de sujeição dos povos e das consciências no qual as nações e as igrejas européias se engajaram há meio milênio e que ainda seguem hoje, sob uma forma mais insidiosa, os encarregados da nova colonização mercantil, isto não deixa a menor dúvida, mas não invalida, por isso, o bem fundado da ambição de conhecimento do qual este projeto era a emanção. Pois o saber que dele surge, e que os senhores me convidaram para transmitir neste solene recinto, meus caros colegas, eu o adquiri, em parte, de conversas em volta de uma fogueira nas auroras brumosas da alta Amazônia, com homens e mulheres dos quais eu ainda escuto as vozes quando me esforço para relatar o que eles me disseram. Devo-o também a todos estes diálogos que etnólogos tiveram em circunstâncias similares para que sobreviva senão a prática dos modos de vida que partilhamos, ao menos algum eco da força criadora que tornou possível seu florescimento. Do mesmo modo, mais ainda do que a dívida de fidelidade contraída pela testemunha, mais ainda do que o reconhecimento devido a quem lhe ensina e enriquece sua experiência, eu sou devedor, aos meus companheiros ameríndios, de ter me permitido, subvertendo minhas evidências pela segurança

tranqüila com a qual eles aderiam às suas, me interrogar de volta sobre o que eu havia sustentado até então, mais ou menos conscientemente, como verdades incontestáveis; incitando-me, assim, a “fazer as pazes” com esta virtude fugaz do espanto, fonte do questionamento filosófico e motor dos progressos científicos, que eu mantenho desde então como uma espécie de talismã e da qual eu gostaria que ele fosse, no uso que eu pretendo fazer aqui, mais do que uma homenagem prestada àqueles que me deram-no de presente, um tributo pago pelo que eles me ofereceram para refletir.

Recebido em: 14/12/2011

Aceito em: 20/12/2011