

Ecologia Simbólica e Interacionismo em disputa: duas perspectivas teórico-metodológicas sobre a relação Humanos e Não-Humanos

Raoni Borges Barbosa¹

Resumo: Este artigo apresenta o modelo teórico-metodológico de Descola, enquanto teórico formado na linhagem francesa de pensamento social e antropológico, cujos traços marcantes são a definição do social como realidade objetiva passível de apreensão em uma escrita realista que registra uma hermenêutica da alteridade. Descola tem se destacado pelos estudos da relação homem-natureza a partir de sua proposta de antropologia como “Ecologia Simbólica”, enfatizando como as noções de Natureza e Alteridade são centrais e correlatas para o entendimento de uma estrutura social dada e seu respectivo repertório simbólico de classificação do mundo. Tem influenciado substancialmente o perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo desenvolvido por Viveiros de Castro. Em um segundo momento, o artigo parte da de-construção da obra de Descola, entendida como variação do estruturalismo francês, para tensionar seu esquema analítico com base na proposta interacionista do social e da cultura. Neste sentido, discorre sobre o entendimento de autores como Schwartz, Barth, Ingold e Mura sobre a emergência processual, tensa, conflitual e indeterminada de sociabilidades ou sistemas sócio-técnicos, com suas cosmologias específicas e suas tradições de conhecimentos e moralidades construídas no cotidiano de processos intersubjetivos entre indivíduos em jogo comunicacional. Busca, assim, evidenciar o quanto as propostas estruturalistas e interacionistas de antropologia partem de pressupostos teórico-metodológicos distintos e resultam em modelos analíticos opostos e discordantes. **Palavras-chave:** Ecologia simbólica, perspectivismo ameríndio e multinaturalismo, interacionismo, relação humanos e não-humanos, sistemas sóciotécnicos e tradições de conhecimentos

Symbolic Ecology and Interactionism in dispute: two theoretical and methodological perspectives about the Human and Non-Human relationship

Abstract: This paper presents the theoretical and methodological model of Descola, whose striking features are the definition of the social and of the objective reality as liable to seizure in a realistic writing that records a hermeneutics of otherness and the study of man-nature relationship from its proposal of anthropology as "Symbolic Ecology". It has substantially influenced the Amerindian Perspectivism or Multinaturalism developed by Viveiros de Castro. In a second step, the article presents a de-construction of the work of Descola, which is understood as a variation of the French structuralism, to tighten its analytical framework based on the interactionist proposal of social and culture. In this sense, it deals with the understanding of authors such as Schwartz, Barth, Ingold and Mura on procedural, tense, conflictual and indeterminate emergency of sociability or socio-technical systems, with their specific cosmologies and traditions of knowledge and moralities built in everyday intersubjective processes between individuals in communicational game. **Keywords:** Symbolic Ecology, Amerindian Perspectivism and Multinaturalism, Interactionism, Human and Non-Humans relationship, Sociotechnical Systems and Traditions of Knowledge

¹Doutorando em antropologia (PPGA-UFPE).

Introdução

Este artigo apresenta de forma panorâmica o modelo teórico-metodológico de Descola, enquanto teórico formado na linhagem francesa de pensamento social e antropológico, cujos traços marcantes são a definição do social como realidade objetiva passível de apreensão em uma escrita realista que registra uma hermenêutica da alteridade. Descola, nascido em 1949, na França, formou-se em filosofia e etnologia. Foi orientando de Lévi-Strauss, de quem é, em certa medida, um discípulo, e cuja obra busca ampliar a partir de novas definições do conceito de estrutura e de sociedade.

Descola se destaca pelos estudos da relação homem - natureza a partir de sua proposta de antropologia como “Ecologia Simbólica”, enfatizando como as noções de Natureza e Alteridade são centrais e correlatas para o entendimento de uma estrutura social dada e seu respectivo repertório simbólico de classificação do mundo. Sua obra tem alcançado uma ampla receptividade para além do circuito francês de antropologia: nos EUA, na Inglaterra e no Brasil.

O autor se vale de etnografias de povos nativos da Amazônia para repensar conceitos como sociedade, cultura, indivíduo, etnocentrismo, assim como conduzir novos debates no âmbito da teoria antropológica. A “Ecologia Simbólica”, de Descola, busca superar, em tese, os modelos estruturalistas, culturalistas e interacionistas de análise clássicos na Antropologia. Tem influenciado substancialmente o modelo de análise antropológica desenvolvido por Viveiros de Castro: o perspectivismo ameríndio ou multinaturalismo.

Em um segundo momento, o artigo parte da de-construção da obra de Descola, entendida como variação do estruturalismo francês, para tensionar seu esquema analítico com base na proposta interacionista do social e da cultura. Neste sentido, discorre sobre o entendimento de autores como Schwartz, Barth, Ingold e Mura sobre a emergência processual, tensa, conflitual e indeterminada de sociabilidades ou sistemas sócio-técnicos, com suas cosmologias específicas e suas tradições de conhecimentos e moralidades construídas no cotidiano de processos intersubjetivos entre indivíduos em jogo comunicacional. Para tanto, aborda as etnografias que estes autores realizaram entre povos longínquos e exóticos, como os Manus, os Balineses, os Guarani-Kaiowa, os Tabajaras e outros.

O artigo, desta forma, busca evidenciar o quanto as propostas estruturalistas e interacionistas de antropologia partem de pressupostos teórico-metodológicos distintos. Resultam, assim, em modelos analíticos opostos e discordantes sobre o social e da cultura, sobre a formação do self e a construção de experiências individuais e coletivas, sobre a emergência de contextos de tradições e técnicas, e, em síntese, sobre como atuam no indivíduo esquemas de ordem e ação publicamente reconhecidos.

Ecologia Simbólica e Perspectivismo Ameríndio: duas propostas de análise da relação Homem - Natureza

Descola (1992, 2005) apresenta e discute sua proposta para a antropologia de análise da “natureza da sociedade” com base em etnografias realizadas entre povos amazônicos ou “sociedades da natureza”. Por “sociedades da natureza” o autor entende, de forma sucinta, estruturas sociais cujos sistemas simbólicos não operam com base na oposição binária Natureza/Cultura que caracteriza a cosmologia ocidental.

A discussão sobre como entender e aplicar a “Ecologia Simbólica”, neste sentido, parte do desafio de conceituar a “sociedade” e identificar o objeto analítico da antropologia. Este exercício é conduzido mediante uma releitura do que postularam clássicos como Marx, Lévi-Strauss e outros nomes modernos e contemporâneos do pensamento antropológico, de modo a poder refutar, tomar de empréstimo ou expandir suas formas de conceber o social.

O autor discute também o status científico e o potencial explicativo da etnografia, apontando para as divergências entre as definições éticas e êmicas do “social estudado” como o paradoxo no método central do fazer antropológico. Neste sentido, Descola pontua uma série de questões que derivam de uma proposta de apreensão e análise da alteridade a partir de uma observação-participante clássica. Entre estas, o autor questiona se há uma relação hierárquica entre o “senso comum” e o “saber científico”; se a alteridade deve ser pensada como um “personagem” a reproduzir inconscientemente o “drama” social e se a antropologia seria, conseqüentemente, o estudo deste “inconsciente coletivo”.

Estas provocações preparam a resposta negativa sobre a etnografia como exercício autoral de interpretação a partir das impressões do observador sobre o social enquanto abstração inscrita no modelo ocidental de realidade, haja vista que o programa

teórico-metodológico da antropologia como “ciência da diferença” não pode depender de modelos interpretativos. Descola, neste sentido, resume a sua postura teórico-metodológica e, conseqüentemente, sua crítica ao movimento *Writing Culture* como uma proposta não científica de entendimento da alteridade.

A discussão sobre a impossibilidade de apreensão e compreensão reflexiva da alteridade radical foi bastante importante para o movimento *Writing Culture*, nos anos 1980, nos EUA. Este movimento, que contou com autores e intelectuais como Vicent Capranzano, George Marcus, James Clifford, Renato Rosaldo, Michel Fisher, Paul Rabinow e outros, entendia a antropologia como exercício autoral sobre o outro e sobre as experiências de campo, de modo que seus experimentos conduziram o modo processualista de fazer etnográfico ao extremo da criatividade e da literaridade.

Em seu primeiro momento, a radicalidade do movimento *Writing Culture* reduziu o próprio conceito de cultura a uma dimensão lingüística e textual (Clifford; Marcus, 1986; Ortner, 2011; Kushner, 1969), negando, com efeito, a proposta interacionista de compreender a cultura como contexto e situação objetivos (Barth, 2000; Goffman, 1988, 2010, 2012, 2012a)². Este modo processualista de fazer etnográfico tem respaldo em uma escrita literária (Colombo, 2005: 275-282), que afirma e denuncia reiteradamente a ligação entre política e poética na pesquisa antropológica e no texto etnográfico.

O pesquisador, nesta proposta, se apresenta como parte do processo de produção do conhecimento, situado e engajado no centro dos acontecimentos, de modo que se relaciona intimamente com o sujeito pesquisado, agora alçado à condição de coautor de uma produção polifônica sobre o social e a cultura. Estas narrativas em primeira pessoa se organizam como relatos de viagem, iniciações em cosmologias exóticas e diários intimistas, em que o pesquisador, após os percalços, acidentes e surpresas do campo de pesquisa, se vê aceito pelo sujeito pesquisado. Neste processo de afetar-se (Favret-saad, 2005; Goldman, 2003 e 2005) pelo campo o pesquisador é reconhecido pelo nativo como competente no saber e língua locais.

Em oposição à ambição do fazer etnográfico realista de explicar as regras inconscientes do sistema social nativo de forma unívoca e de acordo com evidências

²Neste sentido, ver a discussão de Fabian (1983) sobre a crise epistemológica e hermenêutica que marca o segundo deslocamento da Antropologia nos EUA.

demonstráveis, a proposta processualista busca apresentar formas várias de interpretar os possíveis significados da viagem de imersão que o pesquisador, tido como sujeito psicológico individualizado, realizou na cosmologia nativa. Trata-se, assim, de um discurso sobre impressões corporais, sentimentos suscitados e empatias construídas em campo, não sem riscos e perigos para o status da antropologia como ciência.

Nas palavras de Colombo (2005: 281):

A narrativa processual nasce, decisivamente, em oposição à narração realista e corre o risco de ficar à mercê da sua necessidade-vontade de diferenciação. Expõe-se ao risco do excesso: ser atropelada pelo entusiasmo introspectivo esquecendo o objeto da pesquisa (Latour, 1988a). Hesitar, excessivamente, a respeito da experiência de campo pode deslocar o centro da pesquisa da análise do outro para a análise da experiência pessoal, que o pesquisador realiza observando os outros. O outro entra na representação somente para os efeitos que produz sobre o pesquisador (Geertz, 1988).

O pesquisador, na proposta realista de fazer etnográfico como hermenêutica do outro, - defendida por Descola, - se coloca à margem dos acontecimentos que explora analiticamente, tal qual um estrangeiro/espião que pode deslocar-se pelo labirinto da cosmologia nativa sem preocupar-se com o constrangimento de defrontar-se racional e conscientemente com seus tabus, mal-ditos e inter-ditos. A cosmologia nativa, em síntese, se apresenta como um fato social no sentido durkheimniano (Durkheim, 2007) e malinowskiano (Malinowski, 1976): exterior, geral e inconsciente; de modo que pode ser apreendido racionalmente por um observador externo que busca sistematicamente explicar as generalidades da vida social que estuda, seja com base em um sistema social orgânico, seja com base em funções biopsíquicas humanas.

Para Certeau (1982), este modelo realista de *etno-grafia* deve ser compreendido criticamente no horizonte de sua história. A *etno-grafia*, neste sentido, é o resultado, plasmado em papel, da *etnologia*, cujas noções definidoras, no entender de Certeau (1982: 211), são:

[...] a *oralidade* (comunicação própria da sociedade selvagem ou primitiva, ou tradicional), a *espacialidade* (ou quadro sincrônico de um sistema sem história), a *alteridade* (a diferença que apresenta um corte cultural), a *inconsciência* (estatuto de fenômenos coletivos referidos a uma significação que lhes é estranha e que não é dada senão a um saber vindo de algures).

A etnografia realista, assim, seria o antípoda da historiografia moderna, cujas noções definidoras seriam a *escrita*, a *temporalidade*, a *identidade* e a *consciência*. Este modelo de produção de conhecimento, que emerge na Europa entre os séculos XVI e

XVIII como tecnologia social para lidar com o conjunto de transformações sócio-políticas em curso (Renascimento; descoberta do Novo Mundo; Reforma Protestante; Revoluções Burguesas e outras), já estaria presente nos relatos de Jean de Léry e se repetiria no estruturalismo levi-straussiano, interessado na explicação das condições inconscientes, cujos vetores são a oralidade, da vida social.

Malinowski (1976), muito embora esquecido por Certeau (1982), teria sofisticado a escrita sobre o outro em um formato racionalista, empiricista e atemporal ao definir a escrita etnográfica como escrita científica sobre a alteridade. Esta fundação da antropologia sobre os cânones da ciência ocidental tem por objetivos explicar o ponto de vista nativo; traduzir a verdadeira imagem e linguagem da vida tribal; e evocar o verdadeiro espírito da vida nativa.

O fazer etnográfico malinowskiano, como bem pontua Giumbelli (2000), exige que o pesquisador paute sua observação em princípios científicos e que viva entre os nativos por um tempo longo, de modo a coletar dados suficientes para a construção de quadros explicativos gerais e abstratos, na forma de leis científicas, sobre os fatos sociais observados. Deste modo, o pesquisador deve dominar o método antropológico e a partir deste produzir evidências sobre a cultura nativa, tal como um cientista que praticasse uma ciência empírico-analítica, cujo interesse é o domínio técnico, classificado como verdade, sobre o fenômeno estudado (Habermas, 1968).

Esta proposta de fazer etnográfico como um exercício sistemático de hermenêutica do outro, pautada no poder atribuído à escrita de reter o passado como realidade objetiva e de superar as distâncias espaciais mediante um texto facilmente reproduzível e que leva consigo as experiências do lugar de origem, entende a alteridade radical do Novo Mundo como imemorial, sincrônica e inconsciente de si, devendo, neste sentido, ser explicada pelo olhar externo do observador. Observador este que explica a alteridade na reprodução da diferença Nós-Eles e de acordo com os códigos de racionalidade e estranhamento de sua cosmologia.

Descola, inserido nesta linhagem acadêmica, discute, assim, na compreensão aqui desenvolvida sobre parte de sua obra, ainda que nas entrelinhas de sua argumentação, o conceito de “sociedade” nas múltiplas formas em que aparece na

literatura das ciências sócias, sem, contudo, ultrapassá-lo. Conceito de “sociedade” este que aparece, pois:

1. como estrutura sistêmica que responde às funções estruturais próprias (Durkheim, 2007);
2. como totalidade orgânica que responde às funções biopsíquicas humanas (Malinowski, 1976);
3. como estruturas semânticas em formatos binários que operam a nível mental e social uma linguagem de relações (Lévi-strauss, 1976);
4. como complexo de relações sociais em conformidade com uma lógica actancial (Hannerz, 1980);
5. como processo dialético de relações humanas e de relações homem-natureza (Marx, 2004);
6. como estrutura de relações humanas organizadas ritualmente no formato de drama (Turner, 2013);
7. como processo intersubjetivo, tenso e indeterminado, de sociação e produção de sentidos, objetificados como cultura emotiva e códigos de moralidade (Simmel, 1970, 1986, 1998, 2003, 2010, 2011, 2013);
8. como estrutura geral de ação, - relação entre ator e objetos sociais -, operada por papéis, normas e valores sociais (Parsons, 1949);
9. como uma comunidade de sentidos (Weber, 1922);
10. e como uma comunidade de sofrimento (Turner, 2013).

Na visão de Descola (1992), um programa de investigação pautado no método indutivo e conduzido segundo a intuição de etnógrafos resulta em colagens contraditórias, cujo ponto de integração não ultrapassa uma estética de convenções. A etnografia se reduz, com isso, a casuísmos ligeiros e malabarismos literários, e a antropologia se conforma como um argumento relativista de instrumentação ético-política.

Nesta crítica ao Movimento *Writing Culture*, Descola (1992, 2005) se situa conscientemente na tradição racionalista francesa de Antropologia Social. Entende, assim, a antropologia como ciência da sociedade. Contudo, se diferencia teórico-metodologicamente ao propor o estudo do “social” a partir dos *princípios de ordem* e dos *esquemas de ação* que modelam uma cultura, assim como dos efeitos diferenciais dos mesmos. Na proposta de isolar os esquemas de ação de uma estrutura social e de elaborar uma teoria de seus efeitos diferenciais, a antropologia pode superar sua visão

de alteridade enquanto uma *totalidade interpretativa* ou como um *complexo de estratégias individuais*.

Descola propõe, assim, o projeto de uma ciência explicativa da diferença cultural enquanto estrutura profunda (princípios de ordem e esquemas de ação) que regula ideologias e comportamentos. O estudo do processo de objetificação da natureza, - amplamente teorizado pelo estruturalismo, marxismo, etno-ciência, ecologia cultural, economia política e etc. -, aparece como domínio social privilegiado para este programa de antropologia, haja vista que a relação homem-natureza revela os princípios da construção social da realidade.

Descola parte do axioma de que há um número limitado de esquemas de ação e de princípios de ordem que constroem o social enquanto relação homem – natureza, delimitando estes fenômenos como os objetos sociais fundamentais para a comparação das sociedades humanas (Rivière, 2001). Os universais cognitivos, linguísticos e classificatórios podem, desta forma, contribuir para revelar a gramática dos processos de socialização da natureza, ainda que estes se apresentem empiricamente na diferença e na variedade.

Descola (1992, 2002, 2005), neste sentido, constrói um modelo estrutural que sintetiza os possíveis esquemas, ou ontologias, de ordem social integradores das práticas a partir de duas modalidades de estruturação da experiência humana: a modalidade de *identificação*, a partir da qual o *ego* culturalmente disposto define semelhanças e dissimilaridades interiores e exteriores com o *alter*; e a modalidade de *relação*, que orienta as possibilidades de vínculos entre *ego*, *alter* e os elementos não-humanos de uma cosmologia dada. A tabela abaixo resume o modelo estrutural de análise de Descola.

Modelo Estrutural de Ontologias					
Ontologias		Animismo	Totemismo	Naturalismo	Analogismo
Modos de Identificação	Interior	Similar	Similar	Diferente	Diferente
	Exterior	Diferente	Similar	Similar	Diferente
Modos de Relação		Troca, Predação, Dom, Produção, Proteção, Transmissão			

Ao lado destes universais possíveis, Descola situa as formas culturalmente construídas de modos de ação e de realidade, bem como a pressão material do próprio ecossistema em que se insere o agrupamento humano, como elementos que informam a gramática de objetificação da natureza. Descola refuta os postulados marxistas tanto em relação ao determinismo técnico quanto em relação à filosofia da história, mas afirma a teoria sociológica marxiana de sobreposição hierárquica das relações de produção sobre as forças produtivas, assim como uma correspondência entre modo de objetificação da natureza e modo de definição da alteridade

O autor argumenta, com base nesta assertiva, que, se em Marx a Natureza aparece como objeto de exploração pelo trabalho no conceito de modo de produção, e em Lévi-Strauss como objeto de exploração pelo pensamento no modelo binário de classificação e representação do mundo, somente em sua proposta de “Ecologia Simbólica” a Natureza é percebida como objeto para a socialização de esquemas de ação.

O esquema marxiano falha ainda ao não alcançar a variedade simbólica e o fenômeno da cultura como diferença que se estabelecem em ecologias e formatos de relações de produção similares, assim como o esquema levi-straussiano não logra abarcar a análise da relação homem – natureza enquanto desenvolvimento das forças produtivas. Estes pontos cegos das análises marxista e lévi-straussiana são evidenciados nas etnografias feitas na Amazônia: espaço ecológico continental, onde se situam sociedades ágrafas de bases econômicas semelhantes, mas que objetificam a natureza de formas bastante diferenciadas.

Descola argumenta que as sociedades etnografadas se caracterizam por apresentar esquemas de ação e princípios de ordem inscritos no totemismo e no animismo como modos de objetificação da natureza. Na objetificação totêmica da natureza, o totem, - entendido como força vital e causa eficiente de todo e qualquer fenômeno -, opera como o princípio geral de ordenação do “social”.

Nas palavras do autor (Descola, 1992: 114):

Os sistemas anímicos são uma inversão simétrica das classificações totêmicas: não exploram as relações diferenciais entre espécies naturais para conferir uma ordem conceitual à sociedade, mas utilizam as categorias elementares que estruturam a vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre seres humanos e espécies naturais..

O princípio totêmico integra toda a existência fenomênica como desdobramento de sua identidade, de modo que não há uma ruptura física ou moral entre humanidade e natureza, mas um fluxo de formas e energias pelo cosmos. O social se apresenta como monocêntrico e etnocêntrico e a relação homem – natureza se dá de forma metafórica, sendo a natureza o depósito de símbolos (totens) para a explicação do social.

O princípio de ação em uma cosmologia animista, por seu turno, implica um esquema de ordem social a partir da objetivação da Alteridade e da Natureza em uma relação metonímica entre o que, na ideologia ocidental, se compreende como sendo as posições ontológicas de seres humanos e seres não-humanos. Tal distinção, contudo, é operada metodologicamente por Descola (2002) como recurso de sua análise sincrônica e estruturalista das sociedades ameríndias, em cujas cosmologias não haveria espaço para a distinção ontológica expressa no código binário Natureza – Cultura.

Com efeito, em sua discussão sobre conhecimento, técnica e objetos sociais, o autor compreende a relação técnica entre os índios amazônicos a partir dos constrangimentos estruturais implicados nos princípios de ordem e esquemas de ação da forma animista de objetivação do mundo. Nas palavras do autor (2002: 97):

Objetivar uma técnica supõe que a relação original que ela institui entre o homem e a matéria possa ser representada a partir do estoque preexistente de relações consideradas como logicamente possíveis no interior da totalidade sociocultural que se terá definido de antemão como unidade de investigação.

Com base nestes pressupostos analíticos estruturalistas o autor pretendeu ter encontrado a explicação para o fato de as sociedades ameríndias amazônicas terem “se recusado” a empreender estratégias de domesticação de animais como relação técnica para a expansão do ciclo energético de suas sociedades, mesmo quando foram capazes de “amansar” os filhotes de animais caçados regularmente. Neste sentido, o autor afirma (2002: 106):

Os animais passíveis de ser caçados são vistos tanto como um *alter ego* em posição de exterioridade absoluta quando eles são caçados como demasiadamente idênticos a *ego* para serem comidos, uma vez amansados. Exterioridade absoluta porque a sociedade dos animais é concebida à imagem da dos homens, independente e obedecendo a suas próprias regras, e que as relações entre os dois mundos são governadas por uma lógica de troca na qual os participantes são de direito, senão de fato, equivalentes. Esta equiparação exprime-se principalmente na prática muito comum de negociar com um espírito, o Senhor dos Animais, ou com um ser representando a figura prototípica da espécie, a autorização de empreender uma caçada em

contrapartida das almas humanas, de tabaco, ou mais simplesmente, às vezes, da perpetuação de uma afinidade ideal (Zerries, 1954). Quando o contrato não é respeitado, ou quando intervém uma grave falta de ética da caçada, o Senhor do Animais vinga-se nos humanos, enviando doenças, espíritos canibais ou serpentes venenosas, violando as mulheres ou delas retirando os filhos. Em outras palavras, a relação dos animais com seu senhor é, ela mesma, concebida à maneira de uma dosmeticação: ele os conserva na sua casa ou num cercado, os protege de predadores humanos, e deles se alimenta quando necessários. Os animais caçados são, pois, já domesticados no imaginário, e bem, mais completamente que não o são os animais de estimação, mas de um modo que interdita aos homens tentar a operação por sua própria conta. Isto implicaria, com efeito, não tanto em um processo empírico teoricamente prefigurado pelo amansamento, mas em uma transferência de sujeição a qual o Senhor dos Animais deveria consentir, hipótese não somente inconcebível para os ameríndios, mas que, abolindo a exterioridade dos animais passíveis de ser caçados, reconsideraria completamente as fronteiras internas de seu edifício cosmológico, como os princípios graças aos quais eles pensam suas relações com a sociedade e com a natureza.

Descola (1996), partindo para a análise do material etnográfico, discute os seguintes princípios de ordem e os esquemas de ação no animismo amazônico, com seus respectivos interditos e limites para as formas de pensar, sentir e agir no mundo destas culturas: princípio da equivalência entre humanos e animais, entre os Tukano; princípio da impossibilidade de trocas pacíficas, entre os Jivaro; e princípio dualista de organização do mundo entre o domínio do bem e o domínio do mal, entre os Arawak.

Na cosmologia Tukano, a energia do pai Sol é recebida na forma de caça e devolvida na forma de almas humanas, perpetuando o ciclo energético com um modo positivo de ação. Para os Jivaro, as perdas humanas desatam rituais de antropofagia e de caça-cabeças, de modo que a perda seja repostada enquanto energia. Estes rituais ocorrem no grupo linguístico Jivaro, mas entre tribos distintas, de modo que uma captura desencadeia a necessidade de sua contrapartida, em um ciclo de vinganças perpétuo em um modo negativo de ação. Para os Arawak, as sociedades humanas, a natureza e o sobrenatural se organizam no confronto maniqueísta de personagens do bem e do mal, de modo que não há reciprocidade positiva ou negativa entre estes domínios.

Os Tukano, Jivaro e Arawak não se diferenciam, portanto, em relação à sua organização econômica ou à sua lógica simbólica animista. Mas, longe das pretensões economicistas de classificação das sociedades humanas, quanto ao modo de objetificação da natureza e da alteridade, aqui classificados, respectivamente, como reciprocidade positiva, reciprocidade negativa e dualismo ontológico.

Os modos de objetificação da natureza e da alteridade revelam a especificidade cultural, - os esquemas de ação e princípios de ordem -, da estrutura social observada pelo etnógrafo e experienciada normativamente pelo nativo. Descola resolve, destarte, o “paradoxo” da etnografia presente na distância entre posições éticas e êmicas, tão comum nas etnografias clássicas. O autor argumenta, ainda, que os modos de objetificação da natureza e da alteridade, enquanto modelos ecológicos que fundamentam as cosmologias, também revelam as possibilidades de estruturas mentais e suas correspondências com as propriedades da vida social.

Para Descola, desde a revolução neolítica tem se destacado os modos positivo e negativo de adereçar à natureza a ação social, sendo este caracterizado, em linguagem durkheimiana, pela coerção e aquele pela efervescência. Modos de ação estes que aparecem, por exemplo, no ethos e na visão de mundo ocidental na figura do “Bom Pastor” como ideal de liderança política e carismática. As cosmologias, assim, podem se transformar sem que haja uma transformação no modo de objetificação da natureza e da alteridade.

Descola, em síntese, argumenta que o objeto da antropologia não pode ser a “sociedade”, que emerge como abstração estatística e categoria-síntese de observações do etnógrafo, mas os sistemas de inter-relações apreendidos em seus esquemas de ação e princípios de ordem. Descola chama isto de uma proposta de Antropologia como “Ecologia Simbólica”.

Nas palavras de Latour (2011:175), o esforço de Descola de ultrapassar o binarismo Natureza – Cultura, próprio do pensamento ocidental, e reorganizar, com isto, o objeto da Antropologia, pode ser compreendido da seguinte forma:

Os povos não se diferem apenas em suas culturas mas também em suas naturezas, ou antes, na maneira pela qual eles constroem relações entre humanos e não humanos. Descola foi capaz de alcançar o que nem os modernos nem os pós-modernos conseguiram: um mundo livre da unificação espúria de um modo naturalista de pensar.

Apesar do universalismo imperialista dos “naturalistas” ter sido ultrapassado, um novo universalismo ainda era possível [...]. O grande projeto de Descola era então reinventar uma nova forma de universalismo pra a antropologia, mas dessa vez um “relativo”, ou antes, um universalismo relativista [...].

Neste interstício do pensamento de Descola, portanto, Viveiros de Castro (1992, 1996, 2011) desenvolve sua proposta de perspectivismo e de multinaturalismo, que

aparecem fórmula cosmológica ameríndia de classificação do mundo a partir da construção do corpo. As múltiplas naturezas que animam o cosmo, integrado este em uma “cultura humana universal” que não é própria somente dos humanos, significam pontos de vista a partir de corpos naturais que organizam o mundo enquanto vocabulário de sentidos.

Cabe aqui ressaltar as palavras do autor (Viveiros de Castro, 2011):

Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre a sociedade humana e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. [...] A natureza não é “natural, isto é, passiva, objetiva, neutra e muda – os humanos não têm o monopólio da posição de agente e de sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico.

Na objetificação animista da natureza ocorre, como afirmam Descola e Viveiros de Castro, uma inversão simétrica do totemismo, que parte da “natureza” para pensar o social. O animismo projeta na natureza as relações e classificações morais do social, antropomorfizando a relação homem – natureza, que segue uma proposta metonímica de explicação da natureza pelos padrões das relações sociais.

Lima (1996, 1999), muito embora apresente severas críticas ao pensamento destes autores, tido ainda como etnocêntrico, ilustra de forma bastante didática a noção de animismo por ele desenvolvida. Nas palavras da autora (Lima, 1999:45):

Para os animais, os espíritos e os humanos, ser dotado de alma significa ter consciência de si e de outrem, pensar ser um sujeito. Quem pensa ou vive procede como os humanos: os animais têm, nesse sentido, consciência de sua própria humanidade, agem de acordo com isso e consideram os humanos propriamente ditos como seus semelhantes; as almas dos mortos, por sua vez, se pensam como vivos.

Cultura denota aqui uma função universal definida a um só tempo como pensamento e sociabilidade (nem, portanto, um domínio isolado de uma realidade exterior, nem uma função distintiva da humanidade em oposição ao animal). Esse fato sugeriria uma visão de mundo profundamente antropocêntrica e corresponderia ao que se convencionou chamar animismo.

Lima (1996:31) sintetiza esta argumentação como princípio ego-sócio ou etnocentrado de organização do mundo e da experiência, de modo que “O ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém [...]. Não há realidade independentemente de um sujeito”. Ainda nas palavras da autora (Lima, 1996:32), percebe-se a consequência de um modo animista de objetificação da Natureza e da Alteridade como uma cosmologia tensionada por perspectivas em disputa, e que só

pode se organizar como fragmentação espaço-temporal sentida por cada natureza do seu modo:

Entre os Chewong, todos os seres são dotados de consciência, e cada espécie natural (bem como as diferentes categorias de espírito) possui um tipo particular de olho. Em um exemplo prosaico, para o cachorro que se entrega a comer as fezes de uma criança parece que ele está comendo uma banana; assim, seu gesto só é deplorável ao olhar humano; do seu ponto de vista, representa uma conduta perfeitamente razoável (Howell 1984:161). Em resumo, o olho estaria para as diferentes categorias ontológicas como a cultura para a humanidade: não se pode julgar a conduta do outro, visto que a percepção que ele tem do mundo é determinada por seu olho e sua conduta é perfeitamente correta.

O pensamento de Viveiros de Castro (1992, 1996, 2011), portanto, com sua proposta de Perspectivismo Ameríndio, ilustra a modalidade de objetificação da Natureza e da Alteridade denominada por Descola como animismo em esquemas de trocas materiais e simbólicas de reciprocidade positiva ou negativa. Tal significa, entre outros, a concepção de uma cultura universal que une a todos os seres do cosmos, tidos como agentes intencionais, mas fragmentada em múltiplas naturezas, cujas corporalidades especificam implicam em perspectivas próprias sobre o mundo.

O corpo, neste sentido, indica uma modalidade própria, individual e coletiva, de ser e estar no mundo, ou seja, um habitus, assim como o corpo opera também com o médium de apreensão da Alteridade e da Natureza. O Perspectivismo Ameríndio, em síntese, é um maneirismo corporal, pois que nos corpos estão dispostas as múltiplas naturezas.

O modelo de objetivação social da Natureza e da Alteridade, proposto por Descola (1992, 2002, 2005), partilha, - apesar da insistência do autor em querer superá-la em seu modelo de Antropologia como Ecologia Simbólica, - da dicotomia fundamental da teoria nativa moderna, segundo a qual Natureza e Cultura são entidades a priori, associando-se e dissociando-se, no entender de Latour (2005), em processos de tradução e purificação. A Natureza, neste sentido, assume um móbil próprio, ainda que seja definida como espaço a ser colonizado pela ação humana; ao passo que a Cultura, tida como resultado de processos de objetivação da ação humana, é, também, definida como fato transintencional e exterior à subjetividade. O lócus de ação do divino, nesta interpretação da constituição do modo moderno de ser e estar no mundo, se situa para além das esferas da Natureza e da Cultura.

A constituição moderna, neste sentido, classifica a si própria a partir de um exercício de espacialização do tempo, em que um futuro pode ser intencionalmente alcançado pelo progresso das formas sociais e da dominação da Natureza, cujo resultado é a proliferação descontrolada de agências híbridas humanas e não-humanos. O sucesso neste caminhar para a frente, no tempo, diferencia a cultura modernas das demais culturas humanas, de modo que o olhar moderno sobre o mundo, por definição, se coloca como superior e capaz de decifrar olhares e perspectivas não modernos ou tradicionais.

Maizza (2009), em seu estudo sobre os Jarawara da Amazônia, discute a cosmologia, os princípios de ordem e a forma de objetivação da Natureza e da Alteridade deste povo a partir do esquema analítico estruturalista de Descola (1992), levemente tensionado pela crítica do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996, 2011). No entender de Maizza (2009:12), o pensamento de Latour, que influencia o modelo estrutural de Descola, concebe a modernidade a partir de duas grandes assimetrias ou divisões:

A segunda assimetria causada pela divisão natureza e cultura é a assimetria entre os modernos e os Outros. O desenvolvimento da ciência, ou a percepção moderna deste desenvolvimento, é central na relação que o Ocidente estabelece com o resto do mundo. Os modernos, ‘Nós’, consideram que falam da natureza universal, enquanto que ‘Eles’, os ‘pré-modernos’, só conseguem representar a natureza simbolicamente por não possuírem saberes científicos (*ibid*: 98). A divisão moderna (ou ocidental) entre natureza e sociedade é denominada por Latour como ‘Primeira Grande Divisão (interior)’, e ela gera a ‘Segunda Grande Divisão (exterior)’entre ‘Nós’ e ‘Eles’: ‘Nós’, que conseguimos distinguir natureza de cultura, e ‘Eles’, que não conseguem. O autor defende que a antropologia em seu estado atual é fruto destas duas ‘Grandes Divisões’ (*ibid.*: 98-99).

A análise latouriana, que se tornou o lugar-comum da Antropologia Simétrica, resume o que Descola (1996, 2011) entende por modelo estrutural de objetivação da Natureza e da Alteridade a partir das noções de natureza-cultura, e de agências híbridas, humanas e não-humanas, de modo que sua teoria de redes postula a possibilidade de comparação estrutural de todos os coletivos humanos. Nas palavras de Maizza (2009:13): “Todos os coletivos se assemelham e são comparáveis, devido ao fato de construir ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não-humanos (*ibid*: 104). Todos os coletivos, inclusive o ocidental, são uma mistura de natureza, sociedade e discurso (*ibid*: 142)”.

Com efeito, ambos os autores, Descola e Latour, se encontram na linhagem francesa de antropologia social, enfatizando análises etnocêntricas sobre estruturas e funções socioculturais em detrimento dos fenômenos interacionais cotidianos com seus processos gerativos de construção histórica e social da realidade no encontro das subjetividades em jogo comunicacional de trocas materiais e simbólicas. O próprio Viveiros de Castro (1996, 2011), cuja proposta antropológica parte do projeto de levar a sério o pensamento ameríndio, incorre em um estruturalismo pelo avesso, ainda que como recurso metodológico de apreensão da alteridade radical, ao classificar as cosmologias ameríndias como *multinaturalistas* e as cosmologias ocidentais como *multiculturalistas*, ou seja, como base na dicotomia Natureza-Cultura que fundamenta o pensamento moderno.

A crítica interacionista e processual ao modelo estruturalista de análise dos sistemas de relação entre humanos e não-humanos

Ao lado das críticas lógicas ao modelo estrutural de Descola, - intitulado como Ecologia Simbólica, - como o seu caráter etnocêntrico, reificador e, em parte, incoerente, ao insistir na superação da dicotomia Natureza/Cultura e, ao mesmo tempo, utilizá-la como recurso teórico-metodológico principal na análise das *sociedades-naturezas*, faz-se necessário a apresentação da crítica interacionista e processual que autores como Schwartz (1978), Ingold (2010), Barth (2000) e Mura (2010, 2014) lançam aos modelos estruturais de apreensão da alteridade radical.

Mura (2014) discute questões referentes à cosmologia ou aos esquemas de ordem e de ação de uma cultura dada, com base na observação e análise da formação de comunidades políticas, de tradições de conhecimento e de identidades domésticas e étnicas a partir da noção de religião como um tipo organizacional. Neste sentido, a religião compreende uma dimensão pragmática, técnica e política de organização do social e da cultura, que emerge na construção histórica de habilidades que perfazem o mundo social e cultural.

O autor, com base em etnografias realizadas entre os Guarani-Kaiowa do Mato Grosso do Sul e os Tabajara da Paraíba, busca superar dicotomias etnocêntricas como natureza/supernatureza, natureza/cultura e religião/política. Para tanto, dialoga com autores de escolas distintas, como Descola, Latour, Barth, Ingold, entre outros. O

argumento central de Mura é que uma cosmologia abarca a organização técnica-política-religiosa de uma comunidade, e, por sua vez, pode ser entendida como um sistema sócio-ecológico-territorial de relação entre humanos e não-humanos.

Mura discute o fenômeno religioso não somente como relação coletiva e cerimonial com o supernatural e místico, mas como processo de produção de decisões coletivamente vinculantes, portanto público, teleológico e caracterizado por diferenciais de poder social. Esta forma de encarar o religioso contrasta com a noção ocidental de religião em oposição à política, em paralelo com classificações binárias do mundo em natureza / cultura e natureza / supernatureza.

Neste sentido, o autor refuta o exercício heurístico e estruturalista de Descola (1992, 2002, 2005) sobre a Cosmologia de uma cultura dada, - pautado metodologicamente na premissa ocidental da dicotomia natureza/cultura, em que quatro ontologias são identificadas, com seus respectivos modos de identificação e de relação das dimensões Interior e Exterior dos seres, - e afirma o exercício etnográfico como meio para acessar pontos de vista nativos sobre a realidade do cosmos. Neste sentido, prefere a proposta de Ingold (2010) de análise de cosmologias reais sem a reificação das mesmas em esquemas dicotômicos, mas como sistema integrado de linhas vitais que circunscrevem a materialidade do mundo. Coloca-se, assim, a questão do papel do social e da cultura na formação de uma cosmologia.

A cultura (Schwarz, 1978; Barth, 2000) compreende o fluxo aberto e contínuo, distributivo e assimétrico de repertórios simbólicos e materiais em tradições de conhecimento geradas na experiência processual com o mundo. A reprodução do grupo étnico, sendo a etnia uma forma cultural de organização do social, implica na elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora: os sinais diacríticos. O mesmo se dá em relação à religião, sendo esta um tipo organizacional expresso em cosmologia.

Os sinais diacríticos de uma cultura são as formas codificadas e transmissíveis de informação mediante registro (escrito e/ou oral e performático), no contexto de uma tradição de conhecimento. O fenômeno cultural, neste sentido, é definido como o complexo de informações, conhecimentos, objetos, crenças, rituais e etc. distribuído

pelo espaço societal organizado enquanto formas de associação entre indivíduos, que se aproximam e se distanciam no contexto de grupos, categorias, segmentos, status e etc.

Em sua etnografia produzida entre os Manus, Schwarz (1978: 216) descreve o sistema social analisado como “[...] Constant litigation of culture”. Argumenta, neste sentido, que toda comunidade humana, por mais simples que seja³, isto é, por menor que seja a sua escala, tem um conteúdo cultural complexo, uma vez que os espaços sociais não são determinados por cosmologias supra-individuais e atemporais, que constroem totalmente a ação individual em um sentido unívoco de realização.

Diferente disso, Schwarz percebe a cultura, e, por conseguinte, a cosmologia, como corpus simbólico e material derivado da experiência intersubjetiva e sempre tensionado pelos fenômenos da individualidade e da personalidade. Para o autor (Schwarz, 1978:218), a cultura se apresenta em texturas individualizadas, compondo personalidades individuais: “The personalities of the individuals of a society constitute the individualized texture of a culture, its distributive locus, and its social units”.

O caráter distributivo da cultura opera de forma a resolver o problema do armazenamento e da transmissão de códigos de sentido, que não poder ser resolvido pelo “indivíduo total” ou pela “homogeneidade cultural”, como postulam os estruturalistas franceses. O armazenamento e a transmissão dos repertórios simbólicos, com efeito, torna-se mais complexo conforme cresce em escala os espaços sociais, gerando massas de conteúdo cultural que extrapolam a capacidade individual de suporte de informações e de experiências.

A cultura, nesta perspectiva interacionista, não suprime ou determina a individualidade, mas configura um contexto onde as individualidades criativamente orientam as suas ações conformem desenvolvem suas habilidades e técnicas de construção de si, do social e da cultura. Nas palavras de Ingold (2010:21):

“Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto-independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um

³Ver a discussão desenvolvida por Simmel (1970, 2013) sobre a díade e tríade como formas elementares de sociação e de construção tensa e indeterminada, criativa e destrutiva, prazerosa e dolorosa de sociabilidades no jogo intersubjetivo de produção e objetificação de sentidos.

centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real. ‘Em vez de falar de ideias, conceitos, categorias e elos’, sugere Gatewood, deveríamos pensar em fluxos, contornos, intensidades e ressonâncias’ (1985, p. 216). Estes são termos que descrevem, por um lado, as características da *taskscape* na qual os participantes estão situados e, por outro lado, a trajetória de sua própria atenção enquanto abrem caminho através dela”.

De acordo com os pressupostos teóricos supracitados, xamãs, gurus e sacerdotes configuram papéis sociais institucionalizados (formas legítimas de ação social) de personagens e atores públicos que dominam as tradições de conhecimento que regem uma cosmologia dada, - movendo-se, a um só tempo, nas esferas religiosas e políticas da vida coletiva (dicotomia ocidental), - ao passo que criativamente a instituem na prática cotidiana. Mura (2010, 2014) tensiona esta proposta interacionista de antropologia com base em uma descrição da trajetória histórica e em uma análise da religião enquanto tipo organizacional emergente em um contexto sócio – ecológico – territorial dos Guaraní – Kaiowa do Mato Grosso do Sul e dos Tabajaras da Paraíba.

Nas palavras do autor (Mura, *ibid*:413):

“Having freed ourselves from the analytic distinction between nature, culture and the supernatural, therefore, and recognized ethnic identity and religion as forms of socially organizing relations, interactions and mobilizations of forces across boundaries, we can turn to the specific concern of the present article: what relation is established between ethnicity, religion and tradition of knowledge?”

Os Guaraní Kaiowa do Mato Grosso do Sul (autodenominados Paî-Tavyterã e descendentes dos Itatim) construíram sua atual cosmologia e identidade étnica em um processo violento de disputas com o colonizador (bandeirantes, jesuítas, latifundiários, capuchinos). A estratégia de dominação do colonizador combinava ações de expulsão dos Guaraní Kaiowa de suas terras de origem com ações de arregimentação de sua força de trabalho no sistema de plantation do Mate ou no comércio de sal, ferramentas, metais e outros manufaturados.

Posteriormente o Estado brasileiro, através da FUNAI (e SPI, órgão que precedeu e estruturou a FUNAI), organizou as populações Guaraní Kaiowa em reservas indígenas, em que se fazia presente sobre os índios a influência governamental, mas também de grupos evangélicos. Nos anos de 1970 tem início o processo de retorno dos

Guarani Kaiowa às suas terras de origem, com o reconhecimento processual de seus territórios.

A cosmologia Guarani Kaiowa se fundamenta em uma teodicéia de três etapas (Áry Ypy, Áry Ypyrã, Araripire) que vai da origem ao fim do mundo (processo inexorável, mas que pode ser retardado pelo bom comportamento dos Guarani Kaiowa). Os deuses, tidos como os irmãos mais velhos dos Guarani Kaiowa, se originaram da substância vital Jasuka, da qual primeiro formou-se Ñane Ramoi (Nosso Avô), que, posteriormente, deu origem à Ñande Jari (Nossa Avó).

Ñande Ru (Nosso Pai), filho do casal originário, gerou uma multiplicidade de filhos, como o Sol e a Lua, e outras agências que povoaram a terra. O mal comportamento destes seres, contudo, irritou Ñande Ru, que os transformou no que os ocidentais consideram como animais.

Este período de transformação, tido como o tempo da “queda”, marca o término de Áry Ypy (origens) e o início de Áry Ypyrã (presente) e justifica moralmente o fim do mundo em Araripire, bem como a divisão do mundo em regiões abaixo e além de Yvy Rendy, que marca a fronteira entre lugares puros e impuros.

Há uma divisão do cosmos em duas dimensões: a sensível e material e outra somente parcialmente perceptível. Estas duas dimensões separam elementos mortais daqueles que são imortais. O cosmos é dividido também conforme a distribuição assimétrica de capacidades técnicas e expressivo-comportamentais e conhecimentos dos “tipos humanos”. Esta divisão organiza as relações interétnicas entre os Guarani Kaiowa e as alteridades humanas. O indivíduo Kaiowa é formado por três agências: ayvu (alma pessoal), ã (alma corporal) e tupichúa (alma animal).

Os brancos, cujo Senhor é Jesus, são filhos de José com uma filha de Ñane Ramoi (Nosso Avô). A incapacidade de José de lidar adequadamente com seus deveres de parentesco irritou Ñane Ramoi (Nosso Avô), que o atingiu com um raio, tornando-o cinza branca. A esposa de José, contudo, implorou que seu marido fosse restituído à vida por Ñane Ramoi (Nosso Avô). Desde então José e seus filhos são brancos.

A cosmologia dos Tabajaras da Paraíba é também marcada pelo contato com o colonizador português, cuja empresa escravista e agro-exportadora em regime de plantation aproximou populações indígenas e negras; e pelo impacto do projeto jesuítico

de catolicização e aldeamento forçado, ao qual se seguiu a organização das populações nativas em pequenos povoados secularizados e administrados pelas oligarquias locais e regionais donas da terra e senhoras do Estado nacional.

A partir dos anos de 1970 foram formados 22 povoados na costa sul da Paraíba por populações que progressivamente se reafirmaram como Tabajaras. Estes elementos combinados significaram para os Tabajaras a perda da língua, da continuidade genealógica das famílias e dos territórios nativos.

A construção de uma cosmologia Tabajara em tal contexto sócio-ecológico-territorial se deu a partir da ocupação de territórios reivindicados pelas famílias como sendo terras indígenas; do exercício de memória coletiva de luta e resistência coletiva contra o colonizador branco, seja na condição de caboclos ou mesmo de camponeses; da organização do grupo como comunidade política, cerimonial, ecológica, econômica, moral, religiosa e de parentesco. A cosmologia Tabajara tem por fundamento a relação entre os humanos, principalmente os Tabajaras, e os Senhores de lugares morais e ecológicos que perfazem o cosmos e controlam suas potencialidades técnicas, econômicas e políticas, como o Pai do Manguê, a Comadre Fulozinha, Zé Pilintra e a Sereia. Além destas agências, há ainda os espíritos dos mortos que perambulam pelo mundo.

Ao contrário da cosmologia Guarani Kaiowa, a cosmologia Tabajara não se fundamenta na etnicidade Tabajara como condição humana superior e em uma teodicéia de origem e fim do mundo. As tradições de conhecimentos processualmente construídas apontam, assim, para contextos sócio-ecológico-territoriais que só podem ser compreendidos mediante um estudo etnográfico e históricos de suas formas de emergência e consolidação, e não simplesmente deduzidos de esquemas de ação e de ordem inerentes a uma cosmologia imutável e homogênea.

Schwarz, Barth, Ingold e Mura, neste diapasão, demonstram a fragilidade da proposta estruturalista que Descola entende por Ecologia Simbólica. Esta, para além de suas incoerências internas, é incapaz de suportar analiticamente o peso das interações cotidianas enquanto processos de tensão, variação, conflito e ruptura de tradições de conhecimento construídas por indivíduos social e culturalmente situados, mas dotados de agência e personalidade e que criativamente respondem, por exemplo, aos desafios

de fricção interétnica extremamente violentos que marcam a história de uma cultura e de uma sociedade dadas.

Considerações Finais

Este artigo buscou apresentar de forma esquemática o modelo teórico-metodológico de Descola, conhecido como Ecologia Simbólica, no contexto de sua emergência como renovação da Antropologia Social Francesa e mundial. Modelo este que tem como foco analítico a discussão Natureza -Cultura ou a relação entre Humanos e Não-Humanos, e como material etnográfico e empírico privilegiado as sociedades ameríndias.

Nesta proposta de discussão, o artigo buscou, também, localizar o pensamento de Viveiros de Castro, conhecido como Perspectivismo Ameríndio e Multinaturalismo, no interior do que Descola concebe como formas de objetificação da Alteridade e da Natureza a partir de princípios de ação e de ordem. Ambos os autores se encontram, assim, em um plano geral analítico classificado como de um fazer antropológico científico pautado em uma etnografia realista.

Em um segundo momento, contudo, o artigo apresenta o contra-argumento da escola interacionista de antropologia, aqui representada por autores como Schwartz, Barth, Ingold e Mura. Nesta proposta de antropologia, Mura, com base em uma etnografia e uma historiografia dos Guarani Kaiowa e dos Tabajaras, sustenta a tese de que sistemas sócio-técnicos são fenômenos emergenciais e indeterminados da dinâmica interativa de humanos e não-humanos em um contexto sócio-ecológico-territorial.

Os sistemas sócio-técnicos se organizam como cosmologias e moralidades específicas, regulando as agências individuais e coletivas que os movimentam na experiência cotidiana de construção social do mundo. As relações cerimoniais, rituais, de poder, econômicas, ecológicas e morais, tais como estudadas entre os Guarani Kaiowa e os Tabajaras, constituem, assim aspectos da vida coletiva ameríndia que extrapolam as dicotomias ocidentais de entendimento do mundo como Natureza /Cultura, Política/Religião, Natureza/Supernatureza e outras.

Diferentemente do que postulam Descola e Viveiros de Castro, em suas propostas estruturalistas de modelos ontológicos culturalmente universais, as

cosmologias e moralidades de uma cultura dada são um sistema sócio-técnico tenso de fronteiras, segredos e identidades em fluxo, de modo que uma cosmologia, vivida intensamente nas tradições de conhecimento e na religião como tipo organizacional, compreende a organização técnica-política-religiosa de uma comunidade. Neste sentido, Mura apresenta a trajetória histórica de construção cosmológica, étnica e identitária dos Guarani Kaiowa e dos Tabajaras, o que, por definição, significa apresentar também os modos de territorialização, de integração econômica e ecológica e de formação da comunidade política e das tradições de conhecimento destes povos.

Referências

BARTH, Frederik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

CERTAU, Michel de. 1982. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CLIFFORD, James e MARCUS, E. George (Orgs). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of Califórnia Press.

COLOMBO, Enzo. 2005. Descrever o social: A Arte de escrever a pesquisa empírica. In: MELUCCI, Alberto (Org.). *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura*. Petrópolis: Vozes, p. 265-288.

DESCOLA, Philippe. 1992. Societies of nature and the nature of Society. In: Adam Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society*. New York: Routledge, p. 107-126.

DESCOLA, Philippe. 2002. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos*, 8 (18): 93-112.

DESCOLA, Philippe. 2005. *Par dela nature et culture*. Paris: Gallimard..

DURKHEIM, Émile. 2007. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes.

FABIAN, Johannes. 1983. *The Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, 3(3): 155-161.

GIUMBELLI, Emerson. 2000. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, 17(48).

GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

GOFFMAN, Erving. 2010. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes.

GOFFMAN, Erving. 2012. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.

GOFFMAN, Erving. 2012a. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes.

GOLDMAN, Marcio. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 46(42): 445-476.

GOLDMAN, Marcio. 2005. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, 13(13): 149-153.

HABERMAS, Jürgen. 1968. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HANNERZ, Ulf. 1980. *Exploring the city: Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

INGOLD, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v.33, n.1, p. 6-25.

KUSNHER, Gilbert. 1969. The Anthropology of complex societies. *Biennial review of anthropology*, 6: 80-131.

LATOUR, Bruno. 2005. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

LATOUR, Bruno. 2011. Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”? *Primeiros Estudos* 1(1): 173-178.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: EdUSP/Editora Vozes.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2): 21-47.

LIMA, Tânia Stolze. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14(40): 43-52.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

MAIZZA, Fabiana. 2009. *Cosmografia de um mundo perigoso: Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese. São Paulo: USP.

MARX, Karl. 2004. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.

MURA, Fábio. 2010. “A trajetória dos chiru na tradição de conhecimento Kaiowa”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.16, n.1, p. 123-50.

MURA, Fábio. 2014. “Beyond nature and the supernatural: Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge”. In: *Vibrant*, v.11, n.2, p407-443.

ORTNER, Sherry B. 2011. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, 17(2):. 419-466.

PARSONS, Talcott. 1949. *The structure of social action*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

RIVIÈRE, Peter. 2001. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. *Mana* 7(1): 31-53.

SIMMEL, Georg. 1970. O indivíduo e a díade. In: F. H. Cardoso & O. Ianni (Orgs). *Homem e Sociedade*. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, p. 128-135.

SIMMEL, Georg. 1986. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. In: *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, p. 741-807.

SIMMEL, Georg. 1998. O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, J; ÖELZE, B. (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, p.77-105.

SIMMEL, Georg. 2003. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2(6): 513-519.

SIMMEL, Georg. 2010. Gratidão: Um experimento sociológico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 9(26): 785-804.

SIMMEL, Georg. 2011. O conflito como sociação. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 10(30): 569-574.

SIMMEL, Georg. 2013. A tríade. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 45-74.

SCHWARTZ, T. 1978. “The size and shape of a culture”. In: Frederik Barth (ed.), *Scale and social organization*. Oslo, Bergen: Universitetsforlaget.

TURNER, Victor. 2013 [1969]. *O Processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. 1992. *From the enemy's point of view: Humanity and Divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. 2011. *Perspectivismo ameríndio*. Blog Chakaruna, domingo, 11 de dezembro de 2011. <http://hernehunter.blogspot.com.br/2011/12/perspectivismo-amerindio.html> (Visto no dia 01 de junho de 2016).

WEBER, Max. 1922. *Wissenschaft als Beruf*. Vortrag.