

Faróis Estrábicos

**Kleyton Rattes
Gonçalves**

Graduando do
Curso de Ciências
Sociais / UFMG

Palavras-Chave:

Animismo,
Naturalismo,
Terror.

Key Words:

Animism,
Naturalism,
Terror.

RESUMO: O objetivo deste texto é discutir a confusão entre naturalismo e animismo. A partir da obra de Michael Taussig, este texto busca mostrar como, em "contextos práticos", o naturalismo e o animismo se fundem.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze the joining between naturalism and animism. Based on the "Shamanism, colonialism, and the Wild Man", Michael Taussig, this text tries to show how the naturalism and the animism are confused in practices contexts.

"Idéia" é mônada – disse, certa vez, Walter Benjamin (1984) ao referir-se à filosofia de Leibniz, que, por sua vez, afirmava que *em cada mônada estão contidas todas as demais*. "A idéia é mônada – isto significa, em suma, que cada idéia contém a imagem do mundo" (BENJAMIN, 1984, p.70).

Por meio de um "filosofar poético" (ARENDR, 1987), Walter Benjamin propusera uma tentativa de pensar o mundo: estética. Mosaico; configuração de mônadas, cada qual – unitária, hermética em si própria – encerrando uma imagem (a imagem do mundo), que em conjunto com as demais, por meio de um jogo imagético – isto é, não concatenado logicamente, mas sim por fusões de referências imagéticas – esboça configurações. O sentido que surge, que emerge, como não é resultado de uma concatenação estritamente lógica e unidirecional dos elementos, afigura-se enquanto um conjunto de imagens. As imagens, componentes do mosaico, do conjunto, podem ser articuladas de maneiras díspares – embora, não infinitas – por aqueles que se aventuram a

entrar no "jogo imagético", isto é, num jogo estético de leitura monadológica.

Lembrando aqui Lévi-Strauss, a respeito do *pensamento*, não domesticado, *selvagem*: "uma multidão de imagens se forma simultaneamente, nenhuma das quais é exatamente igual às outras; cada uma delas, por conseguinte, só traz um conhecimento parcial [...] mas o seu grupo se caracteriza por propriedades invariáveis que exprimem uma verdade" (1989, p.299), exprimem um sentido.

Analogamente, cada mônada, idealmente, *em-forma* uma idéia que contém a imagem do pensamento sobre o mundo; mesmo que permeadas por diferenças, quantitativas e qualitativas, as mônadas alicerçam-se num substrato comum. Um quadro geral – somente lido com a articulação artesanal de cada parte – caracterizando a possibilidade de uma coexistência, conjunção, significativa e potente das particularidades. Tal qual o trabalho de um *bricoleur*, "cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo *concretas e virtuais*; são operações, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo" (ibidem, p.33 – grifo meu).

Neste texto pairam *sombrios e iluminantes* "faróis": cabe a você, leitor – estando aberto ao jogo imagético –, encontrar a leitura e a articulação mais apropriadas a eles – mônadas. O substrato, aqui, é o *estrabismo*.

Mônada 1

Graças às intermináveis histórias de caça que os homens gostam de contar, todo mundo também sabe qual foi o comportamento do animal antes de morrer, o medo, a tentativa de fuga abortada, o sofrimento, as manifestações de aflição dos seus companheiros. Em suma, ninguém pode ignorar de que maneira um ser vivo se torna comida.

Philippe Descola

Ei, ei, que é que mecê ta fazendo?

Desvira esse revólver! Mecê brinca não, vira o revólver pra outra banda... Mexo não, tou quieto, quieto... Ôi: cê quer me matar,



uí? Tira, tira revólver pra lá! Mecê ta doente, mecê ta variando... Veio me prender? Ôi: tou pondo a mão no chão é por nada, não, é à toa... Ôi o frio... Mecê ta doído?! Atiê! Sai pra fora, rancho é meu, xô! Atimborra! Mecê me mata, camarada vem, manda prender mecê... Onça vem, Maria-Maria, come mecê... Onça meu parente... Ei, por causa do preto? Matei preto não, tava contando bobagem... Ôi a onça! Ui, ui mecê é bom, faz isso comigo não, me mata não... Eu — Macuncozo... Faz isso não, faz não... Nhenhenhém... Heeé!...

He... Aar-rrã... Aaãh... Ce me arrhoûu... Remuaci... Rêiucâanacê... Araaã... Uhm... Ui... Ui... Uh... uh... êêêê... êê... ê... ê... ê...

João Guimarães Rosa

O ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.

Theodor Adorno

Mônada 2

Philippe Descola advoga que o pensamento ameríndio se baseia em uma cosmologia animista-totêmica, ao passo que o ocidental em uma naturalista. Ou nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, os *ameríndios* seriam portadores de uma epistemologia multinaturalista, e as *sociedades ocidentais* de uma multiculturalista – cada qual respondendo de maneiras distintas ao mesmo questionamento que a dicotomia *natureza e cultura* impõe.

Ocidente > Naturalismo > Multiculturalismo
Ameríndios > Animismo > Multinaturalismo

Por multiculturalismo pode-se entender, a grosso modo, uma cosmologia que postula por uma unidade da natureza em contrapartida à multiplicidade de culturas – isto é, o corpo enquanto a esfera da universalidade objetiva e a subjetividade dos *espíritos* e da significação enquanto as dimensões da particularidade.

Do outro lado, pode-se conceber o multinaturalismo como uma cosmologia que propõe uma unidade do *espírito*, da humanidade, e uma multiplicidade dos corpos, da natureza – ou seja, cultura e subjetividade como universais, enquanto que natureza e objeto (corpo) como particulares. Todavia, como advoga Viveiros de Castro, essa divisão ontológica, no multinaturalismo, se dá através de uma constante *recombinação e dessubstancialização* das categorias *natureza e cultura*; isto é, não são regiões do SER – que obedecem a uma fixidez transcendente –, mas configurações relacionais, perspectivas móveis – enfim, *pontos de vista*. É a noção de uma essência antropomorfa do espírito comum aos seres, na qual o variável

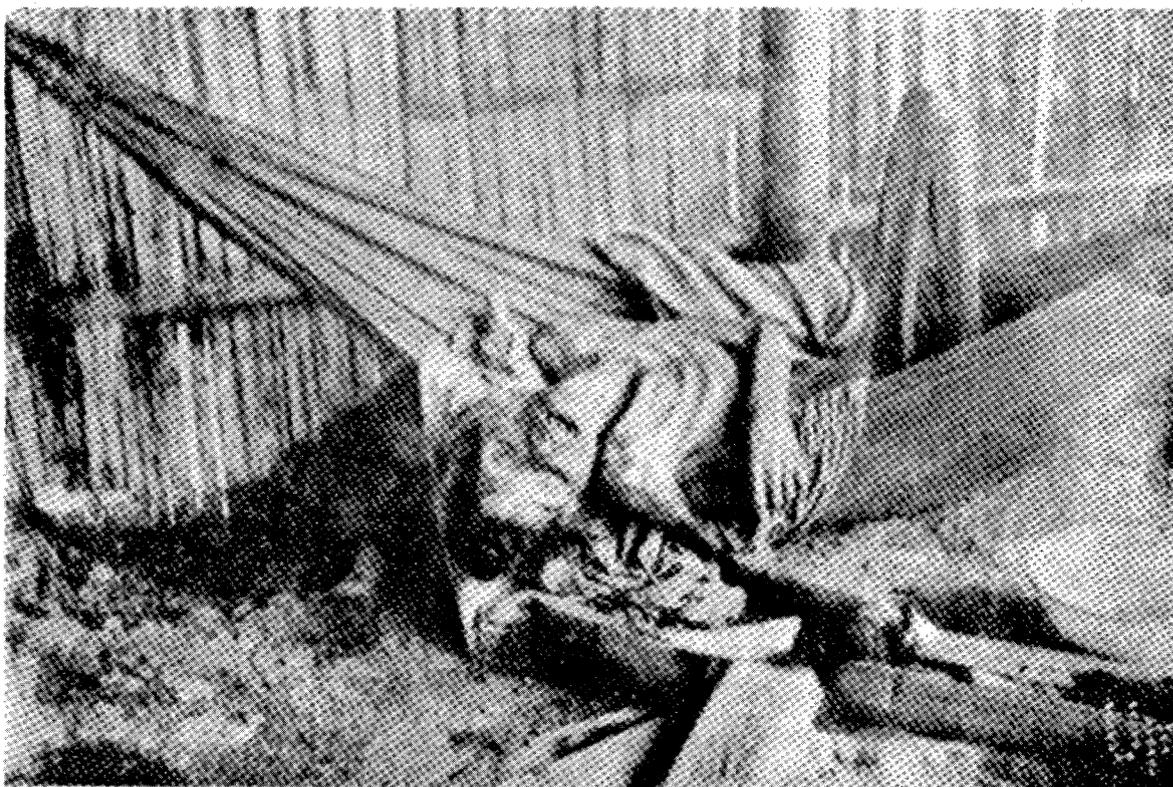
é o corpo, embora de forma essencialmente relacional, configuracional.

Neste bojo, o pensamento ameríndio, com seu multinaturalismo, engendra uma cosmologia perspectivista, em que antes que uma substancialização do mundo, se vê uma perspectivação deste, à medida que cada espécie se percebe como humana e portadora de uma cultura, assim como concebe as outras espécies como animalidade. Por assim dizer, há uma universal nos mitos ameríndios: a existência de um estado primevo em que tudo está mergulhado em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo, em que a base é a humanidade, não a animalidade. Observa-se, então, uma postura epistêmica na qual conhecer é personificar; ou em outras palavras, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido, para efetivar o ideal epistêmico de revelar o grau máximo de intencionalidade de cada ação, sendo cada espécie vista como portadora de uma cultura.

Esta visão e esta postura se chocam fortemente com a erigida pelo multiculturalismo, à medida que este recusa *o fundo de humanidade* (intencionalidade) entre as espécies. O multiculturalismo se constitui uma cosmologia devedora ao *naturalismo*, em sua divisão ontológica entre natureza e cultura, através de uma descontinuidade metonímica na qual a diferença entre a dimensão da *natureza* e a da *cultura* é interna ao *mundo natural*. Em contrapartida, o multinaturalismo é uma cosmologia herdeira do *animismo* – postulando por uma continuidade metonímica entre as esferas da *natureza e cultura*, em que a diferença entre as esferas é interna ao *mundo social*.

Posto isto, o animismo deve ser visto “como projeção das diferenças e qualidades internas ao mundo *humano* sobre o mundo *não humano*, isto é, como um modelo ‘sociocêntrico’ onde categorias e relações intra-humanas são usadas para mapear o universo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366). É uma noção longe do cartesianismo divisório, comum ao naturalismo, ao pensamento moderno, em que se torna altamente difícil substancializar as categorias de *natureza e cultura* – quer dizer, é menos *substantivo*, é mais *pronome*. “As almas ou subjetividades ameríndias, humanas ou não humanas, são assim categorias de perspectivas, dêiticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo” (ibidem, p.373). É uma ontologia relacional, mais do que um apriorismo divisório; uma continuidade metafísica – um espírito, uma humanidade que integra – e uma descontinuidade física – um corpo que diferencia.

Portanto, observa-se que espécies são seres dotados de consciência e intencionalidade, que há um espaço de transmutação de perspectivas, de pontos de vista, ora, pois, para o animismo “a humanidade não constitui uma constante contínua, mas antes a variável de uma função, isto é, um ponto de vista que pode ser assumido por qualquer espécie” (ibidem, p.476).



(Hardenburg, apud, Taussig, 1993: 225)

Mônada 3

*Incomparável a linguagem da caveira:
total ausência de expressão — o negro de
suas órbitas oculares — unida à expressão
mais selvagem — as arcadas dentárias
arreganhadas.*

Walter Benjamin

Mônada 4

A obra de Michael Taussig, "Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura" (doravante, XCHS), se caracteriza por um provocador tratamento dado ao tema do colonialismo nas Américas, na qual se busca propor uma teorização que se contrapõe às teses de selvageria dos índios – e todo corolário dessas perspectivas –, mostrando o quão a "selvageria" é um reflexo de um conjunto de imagens, sobre bestialidade, projetado sobre a selva pelos colonizadores.

"À semelhança de uma esponja, a selva absorve e amplia a paixão humana" (TAUSSIG, 1993, p.58), incide sobre o corpo mutilado e engendra um imaginário colonial no qual a indiscernibilidade e o fetiche etnocêntrico são potencializados pelo terror e pela tortura. Ora "o mundo oficial se empenha em criar uma realidade mágica" (ibidem, p.26), um espaço da morte, pois este "é importante na criação do significado e da consci-

ência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce" (ibidem, p.26).

Dessa maneira, Michael Taussig abre "XCHS", pois, segundo o antropólogo, para escrever sobre e contra o terror – do contexto colonial do final do século XIX e início do XX – e, por conseguinte, tentar passar a experiência desse fundo de horror, se faz necessário pensar através do terror heurísticamente, posto que apreender os traços principais do espaço da morte permite que o terror sirva como mediador para a compreensão da hegemonia colonial sobre o contexto de Putumayo, Colômbia¹ – é no "espaço da morte [que] o índio, o africano e o branco deram à luz um novo mundo" (ibidem, p.27). Assim, o espaço da morte "é onde a imaginação social povoou suas imagens do mal e do além" (ibidem).

A conquista e a colonização européias se efetivaram em um fundo comum de significantes essenciais, em que os *espaços da morte* se misturaram; em um contexto de rupturas entre *coisas* e *mundo*, *coisas* e *signos* – ou em outros termos, as *coisas* tornadas *humanas*, os *humanos* tornados *coisas*: a morte do sujeito. Neste enredo surrealista, de acordo com Taussig, o poder de sonhar passa para as coisas, que tornam perseguidoras dos humanos – um orbe onde as *coisas* transmutam-se em *agentes* do terror. É que em um "mundo de mendigos, a cultura do terror encontra sua perfeição" (ibidem), à medida que o terror transforma a natureza em sua aliada.

A cultura do terror, o *espaço da morte*, é nutrida por uma mescla de silêncio e mito, na qual o vitimizador necessita da vítima a fim de criar a verdade de suas projeções imaginárias – isto é, uma forma de objetivar a fantasia do discurso

¹ Ver Taussig (1993), a primeira seção do livro intitulada "Terror". Em especial, a caracterização da região de Putumayo, Colômbia, final do século XIX e início do século XX, dada pelo antropólogo, na qual é esboçado como as formas de domínio da região pelos espanhóis, entremeadas no "boom da borracha", eram pautadas pela extrema violência em conjugação com mecanismos de legitimação política alimentados por mitologias diversas. Uma delimitação deste quadro, nos limites formais deste artigo, se mostra inapropriada; todavia, cabe ressaltar, a título de nota, que a exploração da borracha em Putumayo estava intimamente ligada a um "teatro do terror", praticado por empreendimentos econômicos da companhia de exploração de borracha dos irmãos Arana, e a uma dizimação de boa parte da população nativa da região.

e do imaginário no outro, na alteridade. "Por de trás do interesse pessoal consciente que motiva o terror e a tortura, desde as esferas celeste da busca corporativista de lucro e a necessidade de controlar o trabalho, até as equações mais estritamente pessoais do interesse de cada um, permanecem formações culturais de significado – modos de sentir – intrincadamente construídas, duradouras, inconscientes, cuja rede social de convenções tácitas e de fantasia reside em um mundo simbólico e não naquela débil ficção 'pré-kantiana' do mundo, representada pelo racionalismo ou pelo racionalismo utilitarista" (Ibidem, p.31). Neste bojo, mais do que qualquer tentativa de distanciamento objetivo de um mundo latejante, ambíguo e paradoxal – o mundo do *espaço da morte* –, se faz necessário, de acordo com Taussig, mergulhar profundamente nas águas míticas do inconsciente político, poético e áspero do contexto.

O *espaço da morte*, com todas as nuances impossíveis de serem expressas na linguagem, é caracterização que Taussig dá para o comércio e exploração da borracha, na região de Putumayo, na Colômbia (vide nota 1). Exemplo notório desta atmosfera é a brutalidade que fora praticada pela companhia de borracha dos irmãos Arana – companhia que monopolizou a exploração e o comércio de borracha da região, no período colonial. Se a selva e os índios eram objetos de temor por parte dos brancos, aqueles não eram o maior objeto de ameaça, visto que foram as disputas entre os brancos pelos lucros do comércio de borracha que engendraram um aniquilamento mútuo entre os colonizadores: é paradigmático o fato de que, após os sete anos iniciais de exploração e comércio da borracha, em Putumayo, ocorreria o extermínio dos pequenos comerciantes e o controle total do comércio pela cia. dos irmãos Arana – uma espécie, um simulacro, da "companhia" enquanto o próprio Estado.

Segundo Taussig, a brutalidade da "companhia" se dava através da disciplina, num sentido quase foucaultiano, pois "o que importava naquele caso era a inscrição de uma mitologia no corpo do índio, a estampa da civilização em luta com a selva, cujo modelo se inspirava nas fantasias coloniais sobre o canibalismo [e a *selvageria* indígena]" (Ibidem, p.45). Deste modo, nesta *tecnologia de poder*, o corpo do índio dissolve os domínios como *violência e brutalidade, poder e conhecimento*, tornando-se um só complexo.

Mônada 5

A quarta mônada – que pela natureza de ser uma síntese sumária implica, necessariamente, em uma certa simplificação da proposição taussigiana – menos que evidenciar a contribuição da obra "XCHS" sobre o tema da colonização, algo já ressaltado por vários comentadores, tem como foco permitir um campo argumentativo para adicionar a discussão sobre a presença da noção de

multinaturalismo – conforme tratada por Viveiros de Castro – na tese de Taussig; assim como oferecer subsídios para a discussão da fusão entre *animismo* e *naturalismo* na experiência, na *práxis* – no *contato* colonial.

O elevado grau de semelhança da postura *multinaturalista*, com o *espaço da morte*, ou melhor dizendo, com as projeções de imagens de selvageria sobre a selva e os nativos de Putumayo, realizadas pelos colonizadores se mostra notório. Arriscar-me-ei a dizer que a proposição realizada por Taussig, para se opor às teses de barbárie indígena, está calcada na abertura que o antropólogo se permite à compreensão do mundo ameríndio no contexto colonial, sob a valoração da idéia *animista* de *universalização* da base de *humanidade* e a especificação das *diferenças* através do *corpo*.

O que dizer sobre o capítulo basal da obra de Taussig, "Selva e Selvageria", no qual é traçada a atmosfera de terror que rondava as mentes dos colonizadores, que projetavam todos os seus temores sobre a selva e sobre os índios, compreendendo suas próprias ações (de indivíduos ocidentais) através de diversos atravessamentos condicionados por uma cosmologia animista, multinaturalista? A ambigüidade dos colonizadores, dos europeus, é de dimensões hiperbólicas: indivíduos que a todo instante postulam por uma postura, ao menos teoricamente, naturalista – isto é, como dito anteriormente, uma postura que concebe o estatuto de humanidade somente aos homens –, mas que, na prática, ao entrarem em contato com o contexto de Putumayo, agem conforme o costume animista – ou seja, concebendo o estatuto de humanidade a inúmeras espécies (por exemplo, a intencionalidade da multiplicidade de uma selva)².

De acordo com Taussig, o contexto de Putumayo era regido por uma íntima dependência mútua entre verdade e ilusão, mito e realidade, tudo relacionado ao *metabolismo do poder*. Assim, a tentativa de uma "boa" objetividade é ilusória, posto que autorizar a *cisão entre verdade e ficção* é assegurar a *eficácia do alcance do poder colonial*, na compreensão do colonialismo em Putumayo. O que se observava era o entrelaçamento do *horror à selva* e o *horror à selvageria*. Uma total estranheza do outro na selva sob a intensa metáfora colonial: o *espaço da morte* e da crueldade – um constante "apelo masoquista de uma luta entre o bem e o mal, no escuro desespero da selva" (TAUSSIG, 1993, p.87). Um mundo, conforme nos conta Taussig, em que o *jaguar* também é homem, índio e feiticeiro; sendo "curioso" não os nativos de Putumayo sob a égide dessa noção animista, mas a postura dos brancos europeus – modernamente naturalistas – agindo conforme o condicionamento cosmológico animista.

É sempre a visão colonial da selva que propicia os meios para que se possa representar e dar sentido à situação colonial. O vazio e a ausência tornam-se presenças perturbadoras. O nebuloso torna-se corpóreo e tangível.

² Postura talvez só compreensível caso se adote, na esteira de Bruno Latour, a idéia de que os modernos, "antifetichistas", na passagem da teoria à prática agem conforme aquilo que tanto repudiam teoricamente. Ver: Latour, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fé(t)iches. São Paulo: Edusc, 2002.

vel. Nesse apavorante ato de se recriar um objeto, à medida que *as sombras das coisas adquirem substância*, um véu que é feito de ausência de vida, senão de morte, é afastado para revelar a *floresta não só como algo animado, como algo humano*. (ibidem, p.89, grifo meu).

É interessante notar o quão animista se apresenta essa postura naturalista (!?) dos colonizadores³, "pois nos sistemas anímicos, plantas e animas aparecem propriamente como pessoas, são singularidades irreduzíveis, e não classes" (DESCOLA, 1997, p.258). Um contexto no qual o que se observa é a valoração do espírito, da humanidade, enquanto o fundamento universal do mundo, e o corpo (natureza), o ponto de vista como o fundamento variável, múltiplo. A humanidade, com seu terror, está presente em todos os vazios e ausências, na revelação humana da floresta, ao passo que a especificidade se erige a partir de cada ponto de vista, seja ele do europeu, do jaguar ou da seringueira.

O ar, o silêncio, a imobilidade – a selva é como um todo, um inimigo horroroso a praticar o mal. Como dissera, com exagerada dose de espanto, o capitão Whiffen⁴, em seus diários de viagem à região das florestas colombianas: as selvas fechadas em Putumayo têm malevolência inata, nunca proporciona consolo – "é silenciosa, inóspita e cínica" (TAUSSIG, 1993, p.89). É de se notar que se trata de um contexto em que o imaginário e o realismo se fundem em um mesmo fundo, permeado por um campo de intersubjetividade entre humano, animal e vegetal – isto é, o multinaturalismo. Todas as espécies são representadas como dotadas de consciência e intencionalidade, que nas projeções do imaginário colonial se revelam enquanto fonte da maldade e do terror.

"A maldição pesa sobre a paisagem, e [cada um] se sente amaldiçoado como aquilo que está fazendo [em Putumayo]" (ibidem, p.91). O centro, que na cultura moderna, é o homem, o indivíduo, deixa de existir; e, conseqüentemente, toma o seu lugar a projeção de imagens do terror – uma *tropicalidade desconstrutiva* que decompõe os anseios do homem e que cresce desordenadamente sobre seus próprios escombros. Observa-se, então, que o otimismo do colonizador, com sua fé no indivíduo racional e no naturalismo cosmológico, é diluído por um contexto que, na ação prática, faz com que os europeus experimentem a alteridade: por conseguinte, projetem "diferenças e qualidades internas ao mundo humano sobre o mundo não humano" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.366) e mergulhem em um cosmo animista, no qual o realismo mágico e o ilusório apodíctico são suas expressões mais contundentes.

"Aquilo que não havia, acontecia" (GUIMARÃES ROSA, 1964, p.51).

Paralelamente, de acordo com Taussig, além da projeção animista, sob a forma de terror colonial, esse experimento da alteridade, de forma fantasiosa, revelou-se também como uma fonte para legitimar o poder colonial e a exploração do

comércio de borracha em Putumayo – assim, o animismo que subjuga o naturalismo racionalista moderno do colonizador, na profusão de imagens de terror, é o mesmo pelo qual os brancos se apóiam para explorar os nativos colombianos – isto é, a força motriz à tortura e à dominação.

No imaginário colonizador, os índios também são a selva, ou melhor, uma de suas facetas. Novamente se observa a recusa, ou o desaparecimento, da noção de eu – conforme a cosmologia naturalista –, desta vez imputada na ausência dos índios. O relato de Casement⁵ para esta reificação dos nativos é esclarecedor: os índios penetravam no sombrio desespero da floresta, tornado "criaturas de beleza, possuidoras de grandes dons artísticos", mágicos, pois, mesmo no sombrio, "o índio ria nu ao menor estímulo" (TAUSSIG, 1993, p.92). "A violenta aspereza de materialidade da selva era a tela de fundo que contrastava com a delicadeza de duendes com que eles brincavam com as barras da prisão florestal" (ibidem, p.92). É mais que latente reconhecermos que a divisão ontológica entre natureza e humanidade – concebida pela descontinuidade metonímica entre mundo natural e mundo cultural, na qual a diferença entre esses dois mundos é interna ao mundo natural –, é abandonada por Casement, ocidental que é, em louvor de uma tentativa de compreender o mundo de modo animista.

O fascínio e a abominação dos brancos também se deram no âmbito das curas xamânicas – ponto em que mais uma vez o naturalismo, o racionalismo iluminado do colonizador, dá lugar ao animismo, ao realismo mágico de Putumayo. Conforme o relato de Whiffen, a "fé nos poderes curativos do pajé não se restringe aos membros de tribo" (ibidem, p.93), pois a noção de civilização fora reduzida pelo "feitiço" da "selvageria" – seja na cura xamânica, no canibalismo ou na transposição de projeções de imagens de barbárie sobre a selva.

A selva surge, assim, para os europeus, sempre como feiticeira, dotada de humanidade e barbárie – uma atração mágica, não "racional", para aqueles que não fazem parte dela. Todavia, em uma observação cautelosa de Taussig, não é a selva que enche o coração de selvageria – o coração dos colonizadores racionais, não-animistas –, mas, fundamentalmente, os sentimentos que os colonizadores, não-naturalistas que por ora são, nela projetaram. Em um excelente aforisma de Taussig,

a vítima enquanto animal gratifica o torturador, mas pelo lado humano capacita o torturador a se tornar selvagem (ibidem).

Nesse sentido, o próprio sentimento de desprezo, frente ao horror selvagem, é o fermento principal para propiciar as formas de dominação em que se vigoram a tortura e a *atualização do virtual* de barbárie projetado pelos próprios algozes. Um *teatro do terror* (Brecht), à medida que a selvageria torna-se importante para a propaganda – uma guerra no campo da propaganda que garantira o controle, o monopólio, da região de

³ De acordo com Viveiros de Castro, o ponto fundamental do animismo é o reconhecimento do estatuto de humanidade, em primeira instância, aos animais, sendo o estatuto de humanidade às espécies vegetais um pouco menos recorrente, porém não menos potente. Como se observa no caso em questão, a floresta, com suas espécies vegetais, engendra uma forte cosmologia em que os atributos presentes são de humanidade – como, por exemplo, a feitiçaria da selva – e não de natureza, animalidade.

⁴ Chefe de uma das expedições inglesas à região de Putumayo, na Colômbia.

⁵ Viajante inglês do período da colonização americana, período da "companhia" de borrachas dos irmãos Arana. Vale ressaltar o caráter "objetivo" vigente no relato de Casement – ironicamente, um naturalismo-positivista evadido de animismo.

Putumayo, pelos comerciantes de borracha. As notícias, propagandas, enquanto ecos ao estilo da imagem do folclore do colonizador projetada na floresta, pois “a realidade [ou sua criação] transpira pelos poros da descrição e, por meio dessa transpiração, reafirma o sentido da descrição” (ibidem, p.139). Enfim, é “uma epistemologia imagética que entrelaça a certeza com a dúvida e o desespero com a esperança, e na qual o sonho [...] re-elabora o significado do imaginário” (ibidem, p.166); e que, por fim, mistura o *naturalismo* e o *animismo* em suas projeções do horror e da legitimação da violência.

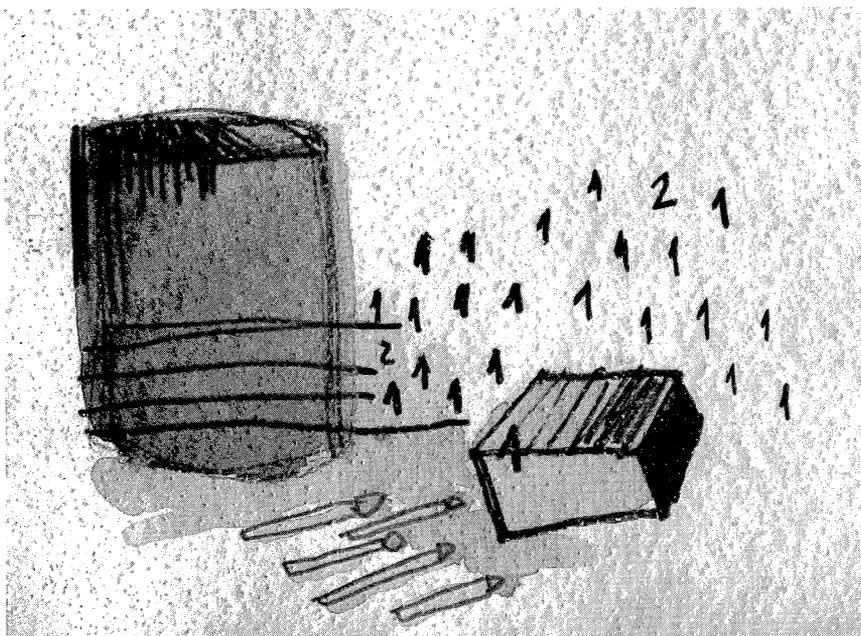
“Hoje eu desenho o cheiro das árvores” (BARROS, 1993, p.17).

É interessante notar o quão a cosmologia multinaturalista é vigorosa na ação dos colonizadores europeus em Putumayo. Europeus estes que, racionalistas e naturalistas idealmente que são, em suas ações práticas recorreram aos esquemas animistas de compreensão do mundo e ação sobre este – uma oscilação constante entre o naturalismo, enquanto categoria do discurso, enquanto abstrações, divagações, teóricas, e o animismo enquanto categoria da *práxis*; movimentos pendulares entre o multiculturalismo e o multinaturalismo. Uma “circulação dos fluxos, das identidades e das substâncias entre entidades, cujas características depende[ram] menos de uma essência abstrata do que das posições relativas por elas ocupadas umas em relação às outras” (DESCOLA, 1997, p.255). A humanidade de base, de fundo, às espécies, ora é reclamada pelos colonos em suas projeções de horror e de selvageria sobre as florestas colombianas e em seus teatros de tortura e de legitimação política; ora é renegada como forma de distinção entre os nativos – “bárbaros” aos olhos etnocêntricos e naturalistas dos colonizadores – e os europeus.

Mônada 6

Dialogando com Peter Rivière (2001), e cometendo uma pequena distorção em seu argumento, se faz necessário focar a análise também nas organizações, nas relações e nos sistemas concretos, e não somente considerar as estruturas virtuais em um todo coerente; isto é, fugir um pouco da descrição ideal das cosmologias, posto que a cultura não flutua, e sim mantém um contato retroativo com a experiência e, por conseguinte, as categorias simbólicas, utilizando um termo de Sahlins, estão expostas ao risco empírico da ação. A cosmologia naturalista, que para Descola é a forma ocidental de dar sentido ao mundo, se mostra imprópria para a compreensão do caso do espaço da morte em Putumayo, pois, na experiência, os colonizadores naturalistas atualizam, paradoxalmente, os virtuais da cosmologia animista de compreensão do mundo. Ora, este é um exemplo de que “a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.353), mostrando, assim, o quanto é imperativo, é necessário, olhar também para o que há além das estruturas virtuais.

Arriscando uma comparação ambígua e perigosa, a noção de *masa*, descrita por Arhem a respeito dos Makuna, uma noção por excelência animista, pode ser esclarecedora a este respeito. Segundo Arhem, os Makuna concebem uma dependência mútua entre os planos do visível e do invisível, em que menos uma divisão estanque, significa uma indiferenciação entre estas esferas. Em termos práticos, há como efeito a idéia de que o invisível, o incorpóreo é fundamental para a en-formação do visível, do material; sendo os homens, as plantas e os animais (todos *masa*) pertencentes à mesma categoria ontológica – pertencentes à mortalidade. Na descrição taussigiana sobre o contexto de Putumayo, sobre o espaço da morte, é de se notar uma ressonân-



cia desse virtual Makuna, à medida que para os colonizadores europeus as diferentes espécies em Putumayo (inclusive eles próprios) estavam mergulhadas no mesmo solo pré-subjetivo, mítico, dotadas de intencionalidade e compartilhando a mesma categoria ontológica da mortalidade, masa: o espaço do terror, a incomparável linguagem da caveira (Benjamin). Enfim, a mortalidade enquanto a forma mais expressiva do temor naturalista, enquanto a forma de identificação das espécies e hominização da natureza, assim como o mecanismo pelo qual o contexto colombiano se tornou compreensível – cognitivamente significativa – aos colonizadores.

A obra de Taussig podendo ser lida – em alguns de seus pontos – através da noção animista, nos mostra como, ao entrarem em contato com o contexto de Putumayo, os europeus viram o mundo de “animais desconhecidos” (GUIMARÃES ROSA, 1964, p.159); um lócus que destruiu e amalgamou a fronteira tranqüilizadora entre o eu-racional e o ele-selvagem. O mundo que os fez viver a cosmologia ameríndia multinaturalista, animista, denunciando assim o quão falho são os pressupostos naturalistas, multiculturalistas, utilizados como justificativas à colonização nas Américas.

Os amaldiçoados, êstes não eram de lá, [...] senão que animais desconhecidos, pegados só para se saber depois de quem fôsse quem sejam (ibidem, p. 159).

Não custa nada lembrarmos aqui Adorno e Horkheimer, na instigante *A Dialética do Esclarecimento*: a rememoração da natureza no indivíduo, a saber – a natureza negada de forma abstrata, algo caro ao Iluminismo (movimento epistêmico de radicalização dos preceitos naturalistas) retorna sempre, mas de modo mutilado. Ora, não são esses os animais desconhecidos: a unidade de base humana às espécies que povoam o mundo, na experiência de Putumayo?

Mais do que escolher, negar, um lado – o animismo ou o naturalismo –, ou pensar a brutalidade na objetivação da alteridade, não se faz necessário ver que ambas as cosmologias são razoáveis, por serem, justamente, operadores simbólicos que en-formam a ação, por serem imprecisas e distintas, por serem virtuais que na ação prática se confundem, geram confusões idiomáticas?

Há faróis – categorias culturais que tornam apreensíveis, ao pensamento, a massa disforme do mundo. Relume. Todavia, faróis estrábicos. Mais do que um paralelismo entre cada farol, uma convergência diagonal, com-fusão, mistura – o estrabismo paradigmaticamente pululando em Putumayo: animismo-naturalismo.

Mônada 7

Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua 'segunda pessoa', e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa
— em animal.

Viveiros de Castro

No asco por animais a sensação dominante é o medo de, no contato, ser reconhecido por eles. O que se assusta profundamente no homem é a consciência obscura de que, nele, permanece em vida algo de tão pouco alheio ao animal provocador de asco, que possa ser reconhecido por este. — Todo asco é originalmente asco pelo contato. Desse sentimento até mesmo a subjugação só se põe a salvo com gestos bruscos, excessivos: o asqueroso será violentamente enlaçado, devorado, enquanto a zona de contato epidérmico mais fino permanece tabu. Só assim é possível dar satisfação ao paradoxo do imperativo moral que exige do homem, ao mesmo tempo, a superação e o mais sutil cultivo do sentimento de asco. Não lhe é permitido renegar o bestial parentesco com a criatura, a cujo apelo sue asco responde: é preciso tornar-se senhor dela.

Walter Benjamin

Mas, e este é o problema do naturalismo — quão 'não-naturais' são essas relações? Dada a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável, e, como mostra nossa tradição, perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista e o dualismo ontológico natureza / cultura.

Viveiros de Castro

Mônada 8

Jonathan Culler (1999), em uma discussão sobre a problemática da narrativa nas obras literárias, nos conta: “o humano com cabelos brancos no alto da cabeça segurou um bastão em chamas próximo a si e começou a subir fumaça de um tubo branco ligado a seu corpo” (CULLER, 1999, p.91). Eis um exemplo sobre os limites de conhecimento do narrador, em uma narrativa. O ponto é que, sob um outro farol, poder-se-ia dizer, sinteticamente, o mesmo: “o velho acendeu um cigarro” (ibidem, p.91).

Mônada 9

O mundo não foi feito em alfabeto. Senão que primeiro em água e luz. Depois árvore. Depois lagartixas. Apareceu um homem na beira do rio. Apareceu uma ave na beira do rio. Apareceu a concha. E o mar estava na concha. A pedra foi descoberta por um índio. O índio fez fósforo da pedra e inventou o fogo pra gente fazer bóia. Um menino escutava o verme de uma planta, que era pardo. Sonhava-se muito com pererecas e com mulheres. As moscas davam flor em março. Depois encontramos com a alma da chuva que vinha do lado da Bolívia — e demos no pé.

(Rogaciano era índio guatô e me contou essa cosmologia.)

Manoel de Barros

BIBLIOGRAFIA:

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. (1985), *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- ADORNO, Theodor. (2003), "O Ensaio como Forma", in *Notas de Literatura*. São Paulo, Editora 34.
- ARENDE, Hannah. (1987), *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo, Cia das Letras.
- ARHEM, Kaj. (1996), "The cosmic food web", in Descola & Pálson, *Nature and Society, anthropological perspectives*. London e Nova York, Routledge.
- BARROS, Manoel de. (1993), *O Livro das ignoranças*. Rio de Janeiro, Editora Record.
- BENJAMIN, Walter. (1987), *Obras Escolhidas: Rua de Mão Única*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- _____. (1984), *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- CULLER, Jonathan. (1999), *Teoria Literária: uma introdução*. São Paulo, Beca Produções Culturais.
- DESCOLA, Philippe. (1998), "Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4, 1: 23-45.
- _____. (1997), "Ecologia e Cosmologia", in Edna Castro & Florence Pinton. *Faces do Trópico Úmido*. Belém, Cejup.
- GUIMARÃES ROSA, João. (1964), "A Terceira Margem do Rio", "Tarantão, meu patrão", in *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- _____. (1985), "Meu Tio O Iauaretê", in *Estas Estórias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1989), *O Pensamento Selvagem*. Campinas, Papirus Editora.
- RIVIÈRE, Peter. (2001), "A predação, a reciprocidade e o caso da Guianas". *Mana*, 7, 1. Rio de Janeiro.
- TAUSSIG, Michael. (1993), *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), *A Inconstância da Alma Selvagem — e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.