



## A dimensão simbólica e espiritual da biodiversidade nas cosmologias indígenas e nas abordagens filosóficas

### The symbolic and spiritual dimension of biological diversity in indigenous cosmologies approaches

Maristela Oliveira de Andrade\*

#### Resumo

Este trabalho propõe uma reflexão em torno da biodiversidade, a partir da crítica à política de conservação da diversidade biológica, estabelecida pela Convenção sobre Biodiversidade, considerando que ela se encontra impregnada de uma lógica utilitária e econômica. Mesmo reconhecendo os efeitos dos saberes e práticas das comunidades tradicionais como forma de manejo sustentável da biodiversidade, ela é omissa em relação à dimensão simbólica e espiritual presente nas cosmologias indígenas e seu papel conservacionista. A abordagem proposta aqui foi norteadora por uma análise da dualidade entre animalidade e humanidade, através de um breve exame de cosmologias indígenas sul-americanas e reflexões filosóficas. A partir de alguns fragmentos de narrativas cosmológicas procurou-se mostrar que as fronteiras entre animalidade e humanidade desaparecem. A tentativa de construir um diálogo entre cosmologias indígenas e reflexões filosóficas teve o intuito de conduzir a análise para o campo religioso da relação com o divino, como experiência de imanência.

**Palavras-chave:** biodiversidade; cosmologias indígenas; animalidade.

#### Abstract

This work discusses biological diversity through a criticism of the biological diversity conservation policy established by the Convention of Biological Diversity, viewed here as impregnated with a utilitarian and economical logic. Although this policy recognizes the knowledge and practices of traditional communities as a tool for the sustainable management of biological diversity, it ignores the spiritual and symbolic dimension of the indigenous cosmologies and its conservationist role. The approach proposed here was guided by an analysis of the duality between animality and humanity, involving a brief examination of South American indigenous cosmologies and philosophical reflections. Through the study of a few fragments of cosmological narratives it is showed that the boundaries between animality and humanity disappear. The attempt to build a dialogue between indigenous cosmologies and philosophical reflections aimed at placing the analysis in the field of the relationship with the divine, as an immanent experience.

**Key words:** biodiversity; indigenous cosmologies; animality.

---

\* Profa. Dra. lotada no Departamento de Ciências Sociais (área de antropologia) da Universidade Federal da Paraíba, participa do Programa de Pós-Graduação de Ciências das Religiões e Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Coordena o Grupo Interdisciplinar de Estudos em Religiosidade. País de origem: Brasil. E-mail: andrademaristela@hotmail.com

## 1 Introdução

A crescente perda de biodiversidade,<sup>1</sup> amplamente constatada pela pesquisa científica e denunciada pelos ambientalistas, tem sido alvo de políticas de conservação no intuito de minimizar seus efeitos sobre o clima, o solo e a produção de oxigênio, que constituem uma ameaça à vida no planeta. Tomando como ponto de partida a Convenção da Biodiversidade assinada em 1992 por diversos países,<sup>2</sup> foi possível encontrar, nas críticas suscitadas, aspectos essenciais para estabelecer o roteiro de nossas reflexões. Assim, entre as iniciativas políticas para deter as atividades humanas que vêm devastando o *habitat* de inúmeras espécies, cabe destacar a elaboração desse documento, que afirma “o **valor intrínseco** da diversidade biológica e dos valores ecológicos, genéticos, sociais, econômicos, científicos, educacionais, culturais, recreativos e estéticos da diversidade biológica e de seus componentes” (*apud* SHIVA, 2003).

A despeito da atribuição de valor intrínseco à biodiversidade, que supõe um interesse exclusivo pelas espécies naturais, segue-se uma lista de interesses humanos que permitem identificar, na política preservacionista, o objetivo de garantir recursos naturais diversificados para biotecnologias. Isso revela que o valor da diversidade continua atrelado a uma visão utilitarista para usufruto de segmentos privilegiados da humanidade. O reconhecimento da importância da proteção da diversidade biológica perde, assim, a conotação de valor intrínseco com foco no interesse difuso do planeta, para tornar-se atrativo para a esfera econômica, em que espécies biológicas são tomadas como recursos naturais, conforme expresso na afirmação de Barbieri (1998, p.95): “Os bens de serviços essenciais do planeta dependem da variedade dos genes, espécies, populações e sistemas ecológicos. Os recursos biológicos proporcionam alimento, vestuário, habitação, medicamentos e **satisfação espiritual**”.

Se, por um lado, Barbieri considera a proteção da biodiversidade em termos de recursos naturais para o desenvolvimento de novas tecnologias, por outro, ele se mostra sensível à dimensão espiritual propiciada pela biodiversidade, embora não lhe tenha

---

<sup>1</sup> O conceito de biodiversidade inclui o número e a frequência de espécies ou genes, além dos respectivos ecossistemas (BARBIERI, 1998, p. 13).

<sup>2</sup> Convenção instituída durante a Conferência Internacional das Nações Unidas em Meio Ambiente e Desenvolvimento – CNUMAD em 1992, conhecida como Rio 92.

dedicado maior atenção em sua análise. É nessa dimensão que se pretende enveredar no presente trabalho.

## 2 Biodiversidade, saber tradicional e diversidade cultural

Apesar dos avanços que o acordo internacional aportou, esse documento foi considerado omissivo nas questões relativas ao problema da biopirataria, fruto da apropriação dos saberes de populações tradicionais do Sul pelas do Norte para desenvolvimento de biotecnologia (SHIVA, 2003). Na verdade, a Convenção dispõe, no seu Artigo 7º, dedicado à identificação e ao monitoramento, sobre o incentivo à ampliação do inventário da diversidade biológica e a seu monitoramento, o que permite prever a supremacia dos países com maior domínio no campo científico. As práticas de transferência de material biológico e genético bem como de conhecimento tradicional são regulamentadas nos artigos seguintes.

O Artigo 8º, citado por Shiva (2003, p.197), propõe “preservar e manter os conhecimentos, inovações e práticas das comunidades nativas e locais... relevantes para a preservação e uso sustentável da diversidade biológica”, enquanto o Artigo 17º trata mais explicitamente da troca de informações: “Essa troca de informações deve incluir troca de resultados de pesquisa técnica, científica e socioeconômica ... saber nativo e tradicional isoladamente ou em combinação com as tecnologias... Também deve, *quando praticável*, incluir a repatriação das informações.” (SHIVA, 2003, p.205). Se, para alguns (COMEGNA, s.d), esses artigos fornecem garantias de propriedade intelectual a populações tradicionais, para outros (SHIVA, 2003), eles legitimam a apropriação já amplamente disseminada desse patrimônio natural e intelectual, cabendo destacar a abertura à repatriação como forma de compensar os países de origem dos recursos.<sup>3</sup>

Aliás, a Carta da Terra dos Povos Indígenas, formulada por representantes de povos indígenas de todos os continentes (Américas, Ásia, África, Austrália, Europa e Pacífico) que se reuniram em evento no Rio de Janeiro paralelo à CNUMAD,<sup>4</sup> adverte sobre a necessidade de proteger o conhecimento tradicional das plantas e ervas dos povos

---

<sup>3</sup> Em geral, são os países mais pobres ou em desenvolvimento que apresentam maior concentração de biodiversidade.

<sup>4</sup> A CNUMAD ocorreu no Rio de Janeiro (Aldeia Kari-Oka), em 30 de maio de 1992.

indígenas e incentivar sua transmissão às gerações futuras, propondo que se considere crime a usurpação e apropriação desse conhecimento.

A distorção dos propósitos da Convenção da Biodiversidade, devido ao predomínio de uma visão prática ou utilitária, aparece igualmente no reconhecimento dos saberes das culturas nativas como forma de manejo ou uso sustentável das espécies existentes no *habitat* compartilhado. Para assegurar esse patrimônio cultural, o Brasil tornou-se signatário da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade Cultural, criada pela Unesco em 2005 e ratificada através do Decreto 485/2006, complementado pelo Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Este último instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que, ao reconhecer os direitos das populações tradicionais, responde às demandas relativas à garantia da manutenção da sociodiversidade e da diversidade cultural, igualmente importantes para a biodiversidade.

A criação de modalidades de áreas de proteção ambiental com presença humana<sup>5</sup> representa uma mudança significativa no espírito da política de conservação da biodiversidade. Percebe-se um paulatino reconhecimento de que a existência de inúmeras áreas consideradas naturais seria propiciada pela ocupação de populações indígenas ou nativas, sobretudo no tocante à floresta amazônica. Pesquisas constataram que as florestas antropogênicas teriam maior diversidade que as supostamente não perturbadas (BELÉE *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Contudo, a categoria de povos tradicionais pode ser questionada, considerando-se que o caráter tradicional de suas práticas, no conjunto de sua vida material, tem sido profundamente alterado em virtude da assimilação da cultura abrangente e da globalização do mercado. Esse argumento reforça a ideia difundida de que “as sociedades indígenas contemporâneas, sendo não representativas da plenitude original, são descartáveis, isto é, podem ser assimiladas à sociedade nacional sem maiores perdas para a humanidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.341).

O conhecimento dessas populações acerca das áreas ocupadas revela-se de importância crucial no que se refere à racionalidade na sua forma de ocupação. Um

---

<sup>5</sup> Reservas Extrativistas (Resex) e Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) representam uma mudança significativa no espírito da política de conservação da biodiversidade.

exemplo emblemático está no topônimo usado pelos guaranis para designar a região de Angra dos Reis onde está situada a usina nuclear: Itaorna, que significa “pedra mole, podre ou que afunda”. Para avaliar a força de significação desse vocábulo, basta lembrar que a usina foi alvo de um deslizamento de terra sobre seu laboratório em 1985 (WALDMANN, 2006), e que outros acidentes têm ocorrido naquela área – o mais recente ocorreu em uma zona de praia, atingindo várias pousadas no final do ano de 2009 e fazendo várias vítimas.

Waldmann questiona a naturalidade de paisagens reconhecidas como tal por biogeógrafos, as quais corresponderiam (2006, p.116) “a áreas extensivamente manipuladas pelos homens ainda que raramente o papel das populações tradicionais seja levado em conta”. As modificações inseridas no ambiente, não percebidas por esses especialistas seriam detectadas e registradas na memória de populações locais/tradicionais, através de suas narrativas míticas, criações literárias, lendas e provérbios. É com base na perspectiva da dimensão espiritual e cosmológica ainda conservada por essas populações que se pode desvendar sua relação com a natureza.

### **3 Cosmologias indígenas, dimensão espiritual e biodiversidade**

O estudo das cosmologias indígenas tem permitido extrair elementos que ajudam a explicar como áreas antes ocupadas por determinadas populações puderam conservar-se com uma aparência de florestas naturais, tornando-se alvo de interesse da política de conservação e, portanto, ameaçadas de terem suas populações nativas expulsas. Esse efeito não seria apenas fruto de uma prática ou forma de subsistência, mas, sobretudo, de uma apreensão simbólica da natureza oriunda de concepções cosmológicas.

Waldmann (2006, p.115) destaca “a força das concepções totêmicas” como instrumento de controle na observação e apropriação seletiva de espécies de um sistema natural que atua moldando e alterando fluxos naturais de modo a gerar “manifestações específicas da biodiversidade”.

É possível detectar, em cosmologias de etnias do oeste africano, uma concepção que converge para as cosmologias indígenas do continente americano (HAMPATÉ BÂ *apud* WALDMANN, 2006, p.88): “era impensável qualquer dissociação da pessoa humana com o mundo natural, noção esta bem abrangente, visto que contempla animais, vegetais e

minerais. Configurando uma atitude constitutiva do diálogo dessas populações com a esfera do sagrado”. Por outro lado, tais cosmologias se apoiam na crença de que não há separação entre o mundo material e o imaterial.

Lévi-Strauss, tendo dedicado aos estudos mitológicos quatro volumes sob o título *Mitológicas*, encontrou um tema recorrente expresso em termos da passagem da natureza para a cultura. Suas análises sobre o mito foram feitas no âmbito dos seminários de ciências religiosas,<sup>6</sup> a que se dedicou nessa etapa de sua trajetória acadêmica (ERIBON e LÉVI-STRAUSS, 2005). Sua análise estrutural do mito, com base em um variado repertório especialmente de povos indígenas da América, extraído da etnografia, arqueologia e história, levou-o a propor uma unidade da “civilização americana” em termos de sua mitologia indígena (PAZ, 1993).

Novas abordagens nos estudos das sociedades amazônicas têm-se dedicado às inter-relações entre as sociologias e as cosmologias nativas em suas trocas simbólicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), constituindo um dos eixos da análise que se seguirá. Desta forma, as abordagens da antropologia ecológica focadas nas práticas das comunidades, especialmente em suas atividades de subsistência, são substituídas por outras que privilegiam o enfoque da dimensão simbólica.

A tentativa de Viveiros de Castro foi desconstruir a distinção clássica entre natureza e cultura, invertendo o padrão de pensamento dicotômico sedimentado em torno de oposições entre dois polos nos termos seguintes: “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos”. De fato, seu propósito foi demonstrar, a partir da cosmologia indígena, uma inversão no modelo dessas correlações entre natureza e cultura: na visão cosmológica indígena, haveria uma unidade do espírito e uma multiplicidade de corpos, de modo que a cultura teria caráter universal, enquanto a natureza teria caráter particular.

Tomando por base as cosmologias sul-americanas inscritas em sua mitologia, sobressai a noção de que os animais veem a si mesmos como humanos, e que a forma de cada espécie é tão somente um envoltório, ou uma roupa, cujo propósito é encobrir a forma

---

<sup>6</sup> Seminários realizados na 5ª Seção da École des Hautes Études de Paris no âmbito da disciplina Religiões dos povos sem escrita antes lecionada por Marcel Mauss.

humana. A forma interna vem a ser o espírito do animal, cabendo unicamente aos xamãs a vidência e a comunicação com essa dimensão espiritual dos animais. Aos xamãs compete realizar o diálogo cósmico, tendo a seu cargo a relação interespécies (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Nesse diálogo, a noção de “roupa” constitui uma das “expressões privilegiadas da metamorfose” de espíritos, mortos e xamãs em formas animais, de bichos que viram outros bichos, e de humanos que viram animais, num processo onipresente no “mundo altamente transformacional” das cosmologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; RIVIÈRE, 1994).

Dessa maneira, o espírito seria o atributo fixo, enquanto a aparência exterior do corpo ou a “roupa” seria variável. Para ilustrar essa ideia, evocamos uma narrativa kamayurá sobre a origem da multiplicidade de cantos e vozes dos pássaros, recontada por Leonardo Boff, em que ela aparece aplicada a um pássaro denominado sangue-de-boi perseguido por um menino caçador, que ao chegar no meio da mata “ligeiro tirou a roupa vermelha e virou gente”. (BOFF, 2001, p.389).

Um pressuposto essencial da cosmologia indígena sul-americana é a de que a condição de humanidade antecede a de animalidade, de tal forma que no começo do mundo todos eram humanos, surgindo mais tarde a diferenciação. Essa representação se materializa nos ritos em que (Ibid. p.389) “o homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu”. Ao transformar-se em animal através de máscaras, peles e plumas, o homem busca revelar a si mesmo a distinção de seu corpo em estado natural, despido de sua forma exterior para apresentar semelhanças com a condição dos espíritos.

Aliás, esse pressuposto pode ser detectado em um relato produzido por Lévi-Strauss a propósito do contato do europeu com o “selvagem”. O confronto entre os dois teria suscitado a investigação do europeu quanto à presença de alma no selvagem para determinar sua condição de animalidade ou de humanidade. A investigação do indígena incidia inversamente sobre o estado do corpo do europeu após a morte para detectar uma possível variação ou particularidade em sua natureza (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.368):

Nas Grandes Antilhas, pouco depois da descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para estabelecer se os indígenas eram ou não dotados de uma alma, estes preocupavam-se em imergir os prisioneiros brancos na água para verificar, após prolongada observação, se seu cadáver era ou não sujeito a putrefação.

A busca poderia ser a possibilidade de encontrar outra natureza por debaixo do envoltório desse corpo. Dessas investigações orientadas por concepções opostas de corpo e alma por parte de ocidentais e indígenas, pode-se extrair o sentido diverso e particular do corpo, enquanto o espírito teria uma essência antropomorfa comum a todos os seres animados, tendo, portanto, caráter universal na visão indígena.

Por outro lado, a unidade tomada por Viveiros de Castro em relação às cosmologias indígenas amazônicas se revela ainda a partir da caça, a qual assume papel primordial. Ele destaca a “enorme importância ideológica conferida à caça nas cosmologias indígenas contemporâneas”, contrariando estudos recentes que detectaram atividades agrícolas importantes em numerosas comunidades indígenas amazônicas. Entretanto, povos indígenas do cerrado do Brasil central é que seriam mais essencialmente ligados à caça pela sua maior disponibilidade nesse ambiente do que na floresta, daí a importância das palavras de um xavante a esse respeito (SIBUPÁ XAVANTE *apud* JECUPÉ, 1998, p.9):

Eu tive um sonho. O Criador do Mundo apareceu e me disse que os animais estão desaparecendo, morrendo ou fugindo. Nós precisamos arrumar um jeito de aumentar os animais, proteger o lugar onde eles vivem. Porque, se o povo indígena deixar de comer carne de caça, vai deixar de sonhar. E são os sonhos de poder que mostram o caminho que devemos seguir.

A crença na metamorfose pode ser traduzida no ambiente da caça, quando converte humanos em animais e vice-versa, a partir da relação entre animais predadores e espíritos e humanos como presas, ou ainda quando animais de presa veriam os humanos como espíritos ou animais predadores. No retorno da caça, quando em casa, em suas aldeias, todos se tornam antropomorfos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

As narrativas colhidas por Darcy Ribeiro entre os Kaapor, em torno do herói Maíra e o urubu-rei, confirmam o tema da caça como dominante, conforme alguns fragmentos dessas narrativas, que também revelam aspectos ligados ao tema da criação:



A morada de Maíra é lá pra o sul, depois do segundo rio grande, longe. Ninguém pode ir lá. Os moradores de lá não morrem e quem morre aqui vai pra lá. Karaiwa pode passar no lugar que não vê nada. Só os Kaapor antigos podiam ver (RIBEIRO, 1996, p.353).

[...] Urubu-rei e Maíra eram muito amigos e moravam em casas próximas. Um dia, Maíra caçou anta e veado e levou carne para seu amigo. O urubu-rei não comeu logo a carne, pendurou e deixou ficar (p.357). [Este relato se refere ao costume do urubu comer a carne em putrefação.]

[...] Maíra encheu os igarapés de peixe, pôs muitas caças no mato, fez tudo de bom para os netos dele. [...] retira do oco do pau, o primeiro homem e a primeira mulher, os chamados ‘caboclos’[...] que não iam morrer nunca (p. 444).

[...] Ensinou o homem a fazer flecha de taquara. As flechas de Maíra não quebravam. Caçavam a anta, jogavam a flecha e a anta saía correndo com ela no mato e não quebrava (p.142-143).

Os temas ligados à imortalidade e à abundância de caça disponível e conseguida sem qualquer esforço são recorrentes nas narrativas sobre esse herói, que abandona suas esposas assim que elas se mostram curiosas ou descobrem a forma fantástica como consegue suas caças. É flagrante a aproximação entre os temas presentes nos relatos sobre Maíra e aqueles do mito da Terra Sem Mal, núcleo central do complexo cosmológico do mundo indígena sul-americano, traduzido por Hélène Clastres nos termos seguintes: “A Terra Sem Mal, esse lugar privilegiado, indestrutível, onde a terra produz por si mesma seus frutos e onde não há morte”. (CLASTRES, 1993, p.34). Seria, propriamente falando, o mito do paraíso na versão indígena.

A difusão desse mito do paraíso permitiu distinguir vários tipos de xamanismo (NIMUENDAJÚ *apud* CLASTRES, 1993), cabendo destacar aqui o mágico ligado às curas e o profético. Esse mito estaria associado estreitamente ao segundo tipo. Cabia aos xamãs-sacerdotes ou profetas, com sua qualidade de bons oradores, ou ainda de “cantores excepcionais”, pregar essa crença em suas peregrinações (Ibid. p.47). Os caraíbas ou profetas tinham vida solitária e praticavam jejum, a exemplo dos ermitões, e com isso angariavam crédito das populações indígenas quanto a seu poder de antevisão. A busca da Terra Sem Mal supunha o abandono das atividades de sobrevivência habituais como a caça e o cultivo de roçados como condição para o acesso a esse paraíso. O destaque dado por Clastres aparece através do seguinte argumento:

É evidente o caráter negador dos discursos proféticos: para o acesso a esta terra prometida não só se comprometiam os índios a cessar de caçar e de cultivar (portanto renunciar à sua existência cotidiana), se lhes aconselhava também a desdenhar as regras do matrimônio. Que deem suas filhas a quem queiram: toda a ordem social resultava questionada. (CLASTRES, 1993, p.55).

É possível extrair dessa análise a postura religiosa de negação do mundo e crítica à humanização da natureza, que deveria, por sua vez, proporcionar seus frutos sem o esforço do homem, além da rebeldia às regras sociais, significando um retorno ou uma metamorfose à condição de animalidade, ou ao estado de natureza.

Assim é que, para caracterizar a percepção de perda da diversidade constatada pelo desaparecimento dos animais após um dilúvio, Boff recolheu uma narrativa dos Kaingang, em que não é a perda da caça que afeta o homem, mas um sentimento de incompletude do homem diante da ausência dos animais – sentimento de que “desaparece um elo importante da corrente da vida”, os companheiros das crianças e dos adultos, causando imensa tristeza. Segue fragmento da narrativa:

Os kaingang viviam tristes e sorumbáticos, pois não ouviam nenhuma voz, a não ser as suas, nenhum trinado de pássaros, nenhum grito de animais. O silêncio ininterrupto, unido à escuridão assustadora da noite os enchia de medo. [...] A primeira a ser criada foi a onça pois ela é a grande senhora da floresta. Em seguida, o macaco guariba...Ele reina por sobre as copas das grandes árvores. Por terceiro foi criado o gavião de penacho, pois é o senhor das alturas... (BOFF, 2001, p.21).

Mário de Andrade (2002), em seu relato de viagem à região amazônica, inclui uma narrativa que remete à luta entre os guaribas e os bichos-preguiça pelo domínio da morada nas copas das árvores e que também se insere no espírito da cosmologia da região. Nela, ele reconta o mito de origem de um grupo indígena cuja ancestralidade seria oriunda do bicho-preguiça, distinguindo-se de outro grupo cuja ancestralidade seria advinda dos guaribas. Da guerra entre os dois animais ancestrais teriam surgido os dois grupos indígenas com qualidades distintas. Aliás, Mário de Andrade revela que teria interpretado diferentemente

da teoria nativa ou do “exegeta” indígena o significado da lentidão da preguiça:<sup>7</sup> para o autor, ela seria um sinal de preocupação com o futuro e de cuidado com os filhos. Esses índios consideram-se descendentes da preguiça, cujo *habitat* são as árvores, enquanto os descendentes dos guaribas, tendo perdido a guerra, foram obrigados a descer delas para andar pela terra, tendo se transformado em caboclos ou “nos outros índios e em mim” (ANDRADE, 2002, p.145).

Embora Mário de Andrade não tenha investido em uma trajetória de etnólogo, mas de pesquisador das culturas populares, sua tentativa reflete a presença no imaginário brasileiro dessa tradição cosmológica indígena em que as noções de animalidade e humanidade se mesclam para dar sentido ao mundo. A narrativa indica que a vitória dos bichos-preguiça significaria a resistência desses índios em manterem seus vínculos estreitos com o mundo natural, distinguindo-se dos vencidos, obrigados a viverem no mesmo espaço dos outros homens, mesclando-se com eles.

Esta análise será fundamentada ainda em reflexões filosóficas referentes ao campo da religião sobre a concepção de animalidade e humanidade em relação às experiências de imanência e transcendência. Um diálogo será tentado visando aproximar tais reflexões das cosmologias indígenas.

#### **4 Animalidade e humanidade: reflexões no campo da filosofia e da religião**

O discurso da distinção entre animalidade e humanidade na perspectiva de Bataille oferece alguns problemas, uma vez que naturalmente ele não admite a atribuição de uma consciência ou um espírito ao animal, como ocorre na cosmologia indígena, embora se sinta tentado a pensar a respeito. “Só há uma diferença entre o absurdo das coisas vistas sem o olhar do homem e o das coisas entre as quais o animal está presente [...] pois, não sendo o animal simplesmente coisa, não é para nós fechado e familiar.” (BATAILLE, 1993, p.22-23). Somente pela via da poesia é dado pensar a animalidade na perspectiva religiosa,

---

<sup>7</sup> Mário de Andrade teria interpretado a lentidão da preguiça como valor, baseado no seguinte argumento (2002, p.145): “Apenas tinham adquirido aquele andar da sabedoria em que o pensamento reconhece que o que faz a felicidade não é o gozo dos prazeres do mundo, porém a consciência plena e integral do movimento”. Ele estaria esboçando uma ideologia ou uma filosofia da preguiça como valor para compor um tipo de personagem nacional, o malandro brasileiro.

ou seja, que supõe dar sentido ao mundo. Segundo ele, só o homem através da consciência pode buscar a transcendência, enquanto o animal é um ser de imanência, estando aí uma distinção essencial entre animalidade e humanidade *vis-à-vis* a dimensão da religião.

Ele se propõe pensar, a partir das religiões arcaicas e de seus ritos – entre eles o sacrifício –, a busca de experiências de imanência, possibilitadas por uma capacidade de atingir o divino em sua intimidade. A evolução do dualismo levou o homem a se perceber separado do mundo das coisas e de suas obras, de modo que a busca de aproximação com o divino se dá pela transcendência.

Ferry recorre, em sua análise crítica da ecologia profunda, às reflexões de Rousseau, ao evocar a dimensão da moral para fundamentar a distinção entre o homem e o animal (FERRY, 1994, p.35): “Sua *humanitas* reside na sua liberdade, no fato de que ele não tem definição, de que a sua natureza é não ter natureza mas possuir a capacidade de soltar-se de todo e qualquer código em que se pretendesse aprisioná-lo. Ou ainda: sua essência é a de não essência.” Essa reflexão converge para a filosofia de Bataille, ao considerar o homem um ser de transcendência e o animal um ser de imanência.

A reflexão em torno do sacrifício feita por Bataille (1993), especialmente quando a vítima é um animal, explica em profundidade seu significado de busca de aproximação ou contato com essa imanência. O sacrifício visa destruir na vítima seu caráter de coisa, ou seja, extraí-la do mundo da utilidade para penetrar no mundo que lhe é imanente, significando a entrada no mundo da intimidade e do divino. O ato de sacrificar representaria a negação do mundo real em favor da irrealidade do mundo divino (BATAILLE, 1993; MAUSS & HUBERT, 2005).

E se a imanência se expressa na realização da intimidade, na transcendência há uma separação da intimidade, a qual se busca recuperar. Com a progressiva consciência da dualidade, o homem se manifesta a partir da sua separação do mundo das coisas, daí a lógica do sacrifício em que a destruição da coisa tem o papel ao mesmo tempo de suprimir e de restaurar a ordem. Através da transcendência que opera em virtude dessa separação, busca-se um retorno à unidade.

Dessa forma, o sagrado encontra-se igualmente dividido em fasto e nefasto. O primeiro resulta da transformação provocada pela evolução do dualismo, na qual o divino se torna racional e moral. O sagrado nefasto se aproxima da noção de sagrado selvagem

de Bastide (2006), estando vinculado às religiões arcaicas, em que o divino é percebido a partir da intimidade (violência, grito, cegueira e ininteligibilidade), sendo o acesso a ela fornecido através do rito, a exemplo do xamanismo, ou das experiências extáticas. Conclui ele que “o homem da concepção dualista está em oposição ao homem arcaico porque não há mais intimidade entre ele e esse mundo” (BATAILLE, 1993, p.59).

Na racionalização da religião, a mediação entre a intimidade divina e a ordem real se dá através das obras, de modo que a salvação é construída a partir do mérito da obra. Contudo, a oposição entre o divino e a coisa leva paradoxalmente a uma negação das obras, como nas pregações do profeta caraíba de que o acesso à Terra Sem Mal exigia o abandono das práticas cotidianas, entre elas a caça e os cultivos.

A adoção de um controle burocrático do sagrado pela autoridade instituída provoca praticamente sua eliminação da vida religiosa, o que leva Bastide a detectar uma crescente inadequação entre a racionalização do mundo religioso e as exigências da experiência religiosa pessoal. A sociedade ocidental contemporânea, ressentindo-se dessa ruptura com o sagrado da natureza, investe na busca da recuperação da experiência de imanência.

### **Considerações finais**

Um retorno do sagrado é observado em esferas da sociedade não identificadas com as formas religiosas, especialmente nos movimentos de contracultura como os *hippies* e suas viagens iniciáticas através das drogas (BASTIDE, 2006, p. 251): “esse sagrado que vemos novamente surgindo na cultura e na sociedade de hoje quer-se um sagrado selvagem”. A esses movimentos contraculturais agregamos suas formas atualizadas expressas através dos movimentos ambientalistas, que assumem o papel de substitutos da esfera da vida religiosa.

E se Bastide detecta nos novos movimentos rebeldes contemporâneos essa busca, Eliade identifica, nas comunidades tradicionais rurais ainda existentes, a permanência de imagens e símbolos cujos significados são conservados. Para ele, “...através da criação de uma nova linguagem mitológica comum às populações que permaneceram ligadas a suas terras e conseqüentemente com maior risco de se isolar em suas próprias tradições ancestrais... Ainda sobrevivem hoje, no cristianismo popular, os ritos e as crenças do

neolítico...” (ELIADE, 2002, p.175). Essas permanências se apoiam nas práticas rituais no âmbito das chamadas sociedades “primitivas”, cuja vida representativa torna o rito uma forma de realizar repetidamente o ato original. (VAN DER LEEUW *apud* BASTIDE, 2006).

Essa reserva de sacralidade conservada por comunidades nativas é que torna possíveis experiências de imanência que agem em favor da conservação da biodiversidade. Assim, para fazer face à perda da biodiversidade, emerge o pensamento ecológico recuperando cosmologias indígenas e arcaicas, para defender o valor intrínseco das espécies e sua relação com a sobrevivência do planeta.

A Carta da Terra constitui um exemplo de atualização das cosmologias indígenas conforme expressa em seu preâmbulo, através da concepção de continuidade e conectividade entre a humanidade e os outros seres que compartilham a morada na terra: “Nós somos a Terra, os povos, as plantas e animais, gotas e oceanos, a respiração da floresta e o fluxo do mar. Nós honramos a Terra como lar de todos os seres vivos. Nós estimamos a Terra por sua beleza e diversidade de vida”. E complementa com uma observação específica aos povos indígenas: “Nós reconhecemos a especial posição dos povos indígenas, seus territórios e seus costumes e sua singular afinidade com a terra”.

Para finalizar essas reflexões, recorremos a Boff, no intuito de buscar a superação da dualidade entre imanência e transcendência através de sua formulação, embora ela não se refira ao par de opostos animalidade e humanidade, mas a outro inscrito na oposição entre os gêneros, masculino e feminino. Nesse sentido, em sua utopia, ele vislumbra “uma existência que saiba equilibrar transcendência e imanência como dimensões de toda existência humana”. (BOFF, 2000, p.56).

## Referências

ANDRADE, Mário de. **O Turista Aprendiz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

BASTIDE, R. **O sagrado selvagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BARBIERI, E. **Biodiversidade: capitalismo verde ou ecologia social**. São Paulo: Cidade Nova, 1998.

BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, L. **Tempo de Transcendência, o ser humano como um projeto infinito**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

BOFF, L. **O casamento entre o céu e a terra, contos dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.

CARTA DA TERRA. Disponível em: <http://www.oei.es/decada/portadas/cartaterra.pdf>. Acesso em: 26 de jun. 2010.

CARTA DA TERRA DOS POVOS INDÍGENAS. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/cartadaterra.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2010.

CLASTRES, H. **La Tierra Sin Mal, el profetismo tupí-guaraní**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

COMEGNA, M.A. **Impactos da Convenção sobre Biodiversidade nas Comunidades Tradicionais da Bolívia**. Disponível em: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd25/angela.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2010.

CONVENÇÃO SOBRE BIODIVERSIDADE. 05/06/1992, in: SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ERIBON, D. e LÉVI-STRAUSS, C. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

FERRY, L. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal, o homem**. São Paulo: Ensaio, 1994.

JECUPÉ, K.W. **A terra dos mil povos**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

PAZ, O. **Claude Lévi-Strauss ou o Novo Festim de Esopo**. São Paulo: Perspectiva, 1993.

RIBEIRO, D. **Diários Índios, os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

WALDMANN, M. **Meio Ambiente e Antropologia**. São Paulo: Senac, 2006.