

abolindo a necessidade de uma natureza única, dada e inata versus culturas construídas pelo esforço humano. Ao desestabilizar a dicotomia natureza/cultura, esvaziando os termos de seus conteúdos em última análise “naturalizantes” – e originados da forma ocidental contemporânea de construí-la e operá-la – Lévi-Strauss inaugurou a possibilidade de que a relação pudesse ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades.

A sugestão de Lévi-Strauss abalou, mas não liquidou por completo, o que Descola e Pálsson (1996:1-4) chamaram de *paradigma dualista*, modelo de interpretação da realidade social e cultural caracterizado por uma notável resistência e durabilidade no interior da Antropologia. Por esta razão, muito do que se produziu após as considerações teoricamente sofisticadas de Lévi-Strauss, se tomaram as várias vias sugeridas pelo grande pensador francês quanto às formas de conhecimento não ocidentais, não lograram, entretanto, criticar a oposição Natureza/Cultura como um construto cultural – ocidental e, portanto, apenas passível de ser ferramenta para a reflexão, e nunca objeto em si mesmo – e, desta forma, ultrapassar a noção de uma natureza fixa e imutável sobre a qual se constroem incontáveis visões de mundo culturalmente diferentes. Novos caminhos, no entanto, surgiam para contornar esta limitação a partir dos anos 60; aqui, no entanto, limitar-nos-emos, por questões de espaço, aos desenvolvimentos que alteram substantivamente a questão da dicotomia natural/cultural dos anos de 1980 em diante.

A importante obra de Philippe Descola (1986) é uma das primeiras a engajar-se nesta desconstrução metódica do paradigma dualista – ainda que, em certos momentos, presa a uma descrição do “espaço natural” em que vivem os Achuar na Amazônia, incluindo a limnologia, a química de seus solos e a distribuição da cobertura vegetal – depois discutida teoricamente e apresentada por meio de vários casos etnográficos na influente coletânea organizada pelo próprio Descola e por Gísli Pálsson sugestivamente

intitulada *Nature and Society* (1996). Ali, em uma abrangente introdução, os dois autores reconstituem, até aquele momento, a tradição intelectual do par natureza/cultura, história cujos meandros não cabe repetir aqui. Não obstante, desenvolvimentos posteriores em diferentes direções levaram a discussão a respeito da relação entre o natural (com seus correlatos inato/dado/biológico/real) e o cultural (e suas associações com aprendido/construído/ideológico/simbólico) a novas fronteiras, criticando o que o *paradigma dualista* – que “prevents an adequate understanding of local forms of ecological knowledge and technical know-how” (Descola & Pálsson, 1996:4) – e reconfigurando o campo e, em larga medida, radicalizando a proposta de dissolução da oposição – aparentemente pétrea – entre os dois domínios.

Desenvolvimentos, em especial, no tocante a dois movimentos cruciais alcançados a partir da relativização das noções de natureza e de cultura (na Antropologia e em disciplinas afins), e ambos diretamente vinculados ao trabalho de Bruno Latour (1994; 2004; Latour & Woolgar, 1997). O primeiro deles via um conjunto de pesquisas que passaram a questionar a própria objetividade da dicotomia nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas, especialmente a partir de leituras críticas da ciência, com especial atenção à biologia e à física; tais trabalhos partiram do muito justo posicionamento de Bruno Latour (1994) quanto a “*jamais fomos modernos*”. Latour, assim, revê a existência de uma noção de natureza como algo objetificado, fixo e imutável (ou seja, regido por *leis* gerais que poderiam ser descritas cientificamente) mesmo nas ciências mais “duras” e avançadas, ao destrinchar os mecanismos do que chamou de *máquina purificadora*, o conjunto de pressupostos ontológicos que opera, continuamente, a separação entre seres naturais e objetos culturais no mundo ocidental, mascarando a impressionante e sempre-presente proliferação de híbridos natural-culturais que cortam fronteiras e funcionam indistintamente nos dois domínios que nós, ideologicamente, separamos.

Uma consequência destes desenvolvimentos avançados por Latour (1994; 2004; 2005; ver também Stengers, 2002) foi a revisão da concepção – arraigada no pensamento ocidental moderno – de que a ciência e a técnica/tecnologia distanciam os homens da natureza, ao fornecerem os aparatos simbólicos e materiais que autorizam e permitem o domínio e a exploração desta por aqueles. Com efeito, ao desvendar a *máquina purificadora*, Latour (e outros) reintegraram a tecnologia na sociedade, demonstrando como humanos, não humanos (“animados” e “inanimados”), saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sociotécnicas. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia estão profundamente arraigadas na sociedade e, mais que isso, elas produzem não só a sociedade como a própria natureza: o mundo natural – incluindo-se, aqui, o homem, *lócus* onde o natural e o cultural se encontram (Ingold, 1994) – é produto das interações entre seres diferentes (humanos e não humanos) e seus incontáveis modos de *estar-no-mundo* ou de *habitá-lo* (*to dwell*, na definição de Ingold, 2000).

Os estudos sobre a ciência ocidental, assim, desvendaram o quanto a natureza é produto de redes sociotécnicas, e o quanto o natural e o social/cultural não podem ser separados (senão com violência) seja no mundo, seja no homem e em seus produtos. E tais constatações tiveram enorme impacto na antropologia. Marilyn Strathern (1992; cf. também Carsten, 2003), por exemplo, demonstrou como as novas tecnologias reprodutivas redefiniram os modos como pensamos o parentesco e a própria constituição biológica do humano. E Donna Haraway, para ficarmos com apenas mais uma teórica importante, não só proclamou que todos somos ciborgues, incluindo humanos e animais (Haraway, 1990) como, mais recentemente, redefiniu as maneiras de tratarmos as relações entre humanos e animais ao falar em *coevolução* e *simbiose* na sua investigação sobre o companheirismo entre as espécies ou, como ela diz, sobre as *espécies companheiras* (Haraway, 2003 y 2008). Isso para ficar apenas com os exemplos de duas grandes

teóricas da Antropologia contemporânea que, entre muitos outros, vêm investigando as íntimas conexões entre ciência, sociedade, cultura e política e a posição crucial destes entrecruzamentos na ontologia ocidental contemporânea.

O segundo dos desenvolvimentos que se seguiram à recensão de Descola e Pálsson (1996) refere-se também a uma radicalização dos questionamentos sobre a validade da distinção natureza e cultura, e também deve muito a Bruno Latour – inclusive pelo fato de que é da cosmologia *animista* dos Achuar da Amazônia equatoriana, através da etnografia de Philippe Descola, que Latour pode desvelar alguns dos mecanismos secretos da *máquina purificadora*-. Com efeito, se o mundo habitado pelas sociedades ocidentais é coalhado de híbridos natural-culturais, assim também funcionam outros mundos, o que implica na necessidade de deixarmos de lado todo e qualquer pressuposto – importado das divisões disciplinares das ciências modernas e mesmo do senso comum ou, dito de outra forma, da ontologia nativa do ocidente – a respeito de onde ocorre a separação entre seres humanos e suas produções, isto é, a “cultura” – e não humanos – ou seja, a “natureza”. Desta forma, oposições como humano e animal, ser vivo e artefato ou máquina, e povo e paisagem perdem muito de seus sentidos originais devendo ser reconstituídas a partir das ontologias locais por meio de investigação etnográfica. Há humanos debaixo de roupas animais (Brightman, 1993; Viveiros de Castro, 1996; 2002a; Willerslev, 2007), artefatos se revelam pessoas ou apresentam atributos de personalidade (Gell, 1998; Henare, Holbraad & Wastell, 2006; Santos-Granero, 2009), espaços e paisagens são copostos por ações, movimentos e rastros deixados por seres humanos e não humanos em interação, em engajamento, no original *entanglement* (Ingold, 2000).

Parece, portanto, que a dicotomia entre natureza e cultura permanece um tema fundamental na disciplina antropológica, mesmo que atualmente apenas como balizas metodológicas, conforme proclamara Lévi-Strauss. Não é o caso, pois, de abando-

ná-la: conforme declarou Eduardo Viveiros de Castro (publicado originalmente em 1996; republicado com adições em 2002) – ao propor, com Tânia Stolze Lima, o perspectivismo amazônico em que animais (e plantas, e objetos, e espíritos, a *sobrenatureza*) podem ser pessoas – nunca foi sua intenção afirmar a inexistência de tais domínios, senão, cumprindo a agenda lévi-straussiana, declarar a necessidade de envidar esforços etnográficos que desvelam as infinitas modalidades em que as distinções entre os seres e entes que povoam e fazem o mundo são organizadas, pensadas e vividas pelas sociedades humanas. Exemplos desses esforços em repensar etnograficamente as formas de inter-relação entre os seres e os modos de pensar renovadamente a oposição entre natural e cultural estão reunidos neste volume.

Os artigos aqui publicados derivam de uma seleção efetuada entre os trabalhos apresentados e debatidos no GT 43 - *La relación naturaleza y cultura en su diversidad: percepciones, clasificaciones y prácticas*, que integrou a programação da IX Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada entre 10 e 13 de julho de 2011 na cidade de Curitiba, estado do Paraná, no Brasil. A organização e a coordenação do GT, bem como a escolha dos textos para esta publicação, estiveram a cargo de Marilyn Cebolla Badie (Universidad Nacional de Misiones/Universidad de Barcelona), Ugo Maia Andrade (Universidade Federal de Sergipe – Brasil) e Felipe Ferreira Vander Velden (Universidade Federal de São Carlos – Brasil).

A proposta deste grupo de trabalho foi debater a relação de diversas sociedades e comunidades locais com seu entorno, como também as diferentes maneiras de construir e perceber distinções e relações entre natureza e cultura, considerando que para lográ-lo faz-se necessário trabalhar de forma interdisciplinar abordando problemáticas que se definem no interior dos campos da etnobiologia, das etnoclassificações, da constituição de territorialidades, das percepções do espaço e os usos e práticas sobre o meio-ambiente, incluindo a gestão das relações que se estabelecem entre seres humanos e alteridades extra-humanas,

tanto em sociedades indígenas como rurais.

Por outra parte, o grupo de trabalho proposto também abarcou discussões e debates sobre a situação atual dos povos indígenas e tradicionais imersos em complexos arranjos com os estados nacionais com respeito às políticas ambientais, aos grandes projetos de desenvolvimento, aos discursos ecológicos, aos projetos de manejo e conservação de áreas naturais, às investigações científicas e à biopirataria, entre outros.

Nesta publicação, os artigos foram divididos conforme se apresentaram nas três seções em que foi organizado o grupo de trabalho, respeitando afinidades teóricas e temáticas no interior do vasto campo da relação entre natureza e cultura.

Ontologias: humanos e não humanos, animais, plantas, espíritos e artefatos

A crítica de Bruno Latour (1994) ao desvendar a operatória da máquina purificadora ocidental abriu as portas para uma proliferação intensa de híbridos na antropologia, questionando de maneira definitiva a fratura radical entre os domínios da natureza e da cultura, mesmo no ocidente contemporâneo. Tal crítica, ao incidir sobre as “coisas”, dissolveu as definições usuais e canonizadas dos seres que povoam o planeta: o que é um humano, um animal, uma planta ou um objeto, e mesmo um “ser” ou uma “criatura” – todas essas definições aparentemente estáveis – pedras angulares da ontologia e da filosofia ocidentais – já não são mais dados, objetos fixos e imutáveis, mas devem ser buscadas por meio do escrutínio antropológico nos variados contextos socioculturais. Diferentes ontologias experienciam distintas formas de existência, relação e manifestação de *entes* (a partir de Heidegger, para tentar um termo categoricamente mais neutro).

As propostas de Latour avançaram na direção de teorias antropológicas do pós-social, em que a própria noção de so-

cidade como um conceito antropológico é recusado em nome das realidades nativas (Ingold, 1996; Wagner, 2010 [1975]). Sem negar outros caminhos abertos e trilhados por essas teorias, cabe reconhecer que se a sociedade (ou, a cultura) é tão somente um construto teórico-metodológico de valor heurístico parcial – teoria nativa (ocidental) aplicada de modo algo indiscriminado a coletivos não ocidentais – e, portanto, “*conceito teoricamente obsoleto*” (Ingold, 1996:55-98) o mesmo ocorre, obviamente, com a natureza. Isso significa que não há uma natureza fixa, física e imutável – e nem uma natureza das coisas, nos mesmos moldes – mas tantas “naturezas” quantas forem as culturas: não mais visões de um mundo, mas ontologias distintas, ou seja, muitos (outros) mundos.

Em estreito diálogo com Philippe Descola (2005) e sua retomada, em novas bases, do conceito de *animismo* (que também critica a rigidez da oposição humano/cultural *versus* não humano/natural) a partir de sua etnografia dos índios Achuar, na região amazônica do Equador, é Eduardo Viveiros de Castro – e, portanto, mais uma vez, a etnologia amazônica – quem tem estado na linha de frente desta investigação da pluralidade de mundos em coexistência no ecúmeno terrestre. Notadamente sua teoria do *perspectivismo ameríndio* (formulada na companhia de Tânia Stolze Lima, originalmente em 1996, mas depois discutida amiúde em Viveiros de Castro, 1996; 2002a; 2012; também Lima, 1996) inaugurou uma série brilhante de reflexões sobre as ontologias nativas da Amazônia, o que vem conduzindo sua argumentação para a necessidade de a antropologia abrir-se de fato para o reconhecimento dos nativos em seus próprios termos, ou seja, de seus conceitos, de suas filosofias, das ontologias que sustentam seus mundos próprios e singulares. Enfim, o estudo das “*propriedades do conceito*”, ou do “*conceito de conceito*” (Viveiros de Castro, 2002b).

Os trabalhos de Viveiros de Castro e de vários de seus colaboradores e interlocutores têm trazido substanciais aportes teóricos

e metodológicos para a Antropologia, notavelmente no tocante à discussão sobre a relação natureza e cultura. Seu conceito de perspectivismo – e o de multinaturalismo (a ideia de múltiplos mundos) seu correlato – vem sendo retrabalhado por autores em diferentes solos etnográficos, desde a Sibéria e Ásia Central (Holbraad & Willerslev, 2007), passando pela Melanésia (Strathern, 1999; Kirsch, 2006) e pelo Sul e Sudeste Asiáticos (Bird-David, 1990; Howell, 1996) e chegando mais recentemente à Mesoamérica (Pitarch, 2010; 2011) e retornando, em certo sentido, à Amazônia (mas agora não apenas indígena, mas também cabocla ou ribeirinha: ver Maués, 2012; Wawzyniak, 2003). E esta circulação vem sendo crucial na reconfiguração contemporânea dos debates antropológicos, destacando-se um significativo impacto nas reflexões sobre a natureza da cultura e, obviamente, sobre a natureza da natureza (Cf. Strathern, 1999; Latour, 2009; Wagner, 2012). Se a Amazônia – e as assim chamadas Terras Baixas Sul-americanas em geral – foi, durante longo tempo, importadora de ferramentas teóricas (mormente africanistas) que, conforme se percebeu depois, mostraram-se ineptas para explicá-la de modo adequado e teoricamente rentável (cf. Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro, 1979) hoje esta região se converte em exportadora de ideias e conceitos cujo alcance virtualmente global tem propiciado uma profícua redescoberta de perspectivas comparativas (cf. Gregor & Tuzin, 2001). De todo modo, a revisão da dicotomia natural *versus* cultural pela etnologia amazonista vem reconfigurando de vários modos a forma de olhar para diferentes aspectos e domínios da vida social (de humanos, seres e coisas).

Não à toa, portanto, os três artigos que abrem este dossiê – e que foram apresentados na primeira seção do GT 43 da IX RAM, cujo título era o mesmo desta parte da presente introdução – discutem ontologias nativas das terras baixas sul-americanas, duas na Amazônia (brasileira e colombiana) e uma no leste do Brasil. Ugo Maia Andrade interroga a “experiência indígena” do que nós chamamos no Ocidente, de natureza, a partir das práticas xamâ-

nicas dos índios Galibi-Marworno no extremo norte do Brasil. O autor sugere, ao aproximar o pensamento deste povo ao princípio pré-filosófico grego da *physis*, que a investigação etnográfica deve liberar-se da noção –poderosamente arraigada na ontologia ocidental moderna – de natureza como algo “originário”, o que pode ser visualizado em antropólogos tão diferentes como Claude Lévi-Strauss (e seu “pensamento selvagem”) e Tim Ingold (com sua “ontologia anímica”), de modo a atingir as concepções nativas da relação entre seres humanos e não humanos. Estas “racionalidades anímicas” não corroboram as distinções clássicas – por exemplo, entre animado/inanimado, dado/construído, pessoa/objeto, natural/cultural – e mostram que o nexos entre a cultura e a humanidade, a intencionalidade e a razão está muito distante de ser universal. Aliás, categorizações estanques devem ser abandonadas nesses contextos ao se conceder privilégio à *relação*: nenhum ser é, mas sempre é com e, desta forma, a oposição entre natureza e cultura como reinos opostos cai por terra diante de entes que, como os *Karuãna* (“pessoas invisíveis auxiliares dos pajés”) só aceitam, nas palavras do autor, “*definições contingenciais mais ou menos duráveis conforme seu horizonte de manifestação*” e falam de um mundo em perpétua transformação, em contínuo *devenir* (cf. Gow, 2001).

Ainda na Amazônia Luis Cayón investiga a noção de “espécie” entre os Makuna, grupo de língua Tukano oriental no Vaupés colombiano. Importa ressaltar que o material Makuna foi de crucial importância para a formulação do conceito de perspectivismo ameríndio, a partir de um trabalho seminal de Kaj Arhem (1993). Aqui, Cayón explora os modos Makuna de categorização dos seres naturais, utilizando-se da fluidez atribuída, hoje, ao conceito de espécie pela própria biologia, “*un concepto polémico en el que se chocan perspectivas diferentes, entre otras, la evolutiva, la biológica, la genética, la filogenética, la morfológica o fenética, o la ecológica, cada una con sus variaciones y divergencias*”. Na sua etnografia, o autor sustenta a importância dos contextos – tem-

pos e espaços – no modo como os Makuna produzem a “composição dos não humanos”, ilustrando com muitos exemplos que situam o pensamento deste povo indígena no quadro das complexas cosmologias e cosmogonias dos povos Tukano no noroeste amazônico. Ali, a distinção entre humanos e não humanos (e as diferenças específicas no interior de cada conjunto, incluindo as diferentes “gentes” que povoam o mundo) não são, também, estanques; e a noção de “espécie” – central na ordenação taxonômica científica, ainda que sujeita a críticas diversas – “*parece ser semi-abierta, porosa y fluida*” e “*se entrelaza contextualmente con los lugares y también con las épocas del ciclo anual*”.

Por fim, com Rodrigo Barbosa Ribeiro deixamos a floresta amazônica, embora ainda permanecendo em paisagem ameríndia, entre os índios Maxakali, povo do tronco linguístico Macro-Jê que habita o nordeste de Minas Gerais, no sudeste do Brasil. Área de ocupação não indígena muito antiga, os Maxakali sofrem, há tempos, com a degradação ambiental dramática de suas terras – cuja cobertura florestal foi devastada no início do século XX – mas o conhecimento e a experiência deste grupo com os outros seres com quem partilham o universo continuam sendo de suma importância. Rodrigo Ribeiro argumenta que os Maxakali não distinguem os atributos concedidos a seres humanos e não humanos, o que pode ser claramente notado a partir do uso do termo *yãmïyxop*, que pode ser traduzido como “grupo de espíritos”. No entanto, uma das formas de tradução desse termo (*yãmïy*, no singular) é “canto”: *yãmïy*, “os espíritos do canto” (Alvarez, 1992). De acordo com Rodrigo, estes cantos configuram “*um complexo sistema de conhecimento*”, que mencionam e problematizam as relações entre os Maxakali e os seres não humanos que povoam o cosmos e, especialmente, seu território. Ademais, abertos às contingências da história e das experiências, os espíritos-canto Maxakali fornecem como que quadros de referência que orientam as ações dos indivíduos hoje, na construção e vivência das relações com os não índios e com os outros seres com

os quais convivem. Desta forma, os *yãmíyxop* falam de relações que transcendem o universo intra-humano, pois cantam-narram mundos em que seres das mais diversas naturezas interagem, problematizando a distinção clássica entre natureza e cultura ali no nordeste mineiro.

Paisagens e meio ambiente

Outra vertente dos estudos antropológicos que se acercam das relações entre natureza e cultura busca olhar para a construção das paisagens, espaços que os homens e mulheres habitam e transformam com a aplicação de seu trabalho prático e simbólico. A própria noção de paisagem ou de meio ambiente, contudo, transformou-se nos últimos anos, a partir do abandono da noção de uma natureza una e objetificada, deixando de se referir apenas ao suporte físico e materialmente objetivo das atividades humanas, o espaço geográfico ou cenário. Os estudos sobre as paisagens passaram a refletir sobre a historicidade desses espaços – o que, em vários casos, tem contribuído para uma “desnaturalização” dos ambientes considerados mais intocados pelas ações humanas, como a Amazônia (Balée, 1993; 1999; Denevan, 1992; Fausto & Heckemberger, 2007) e as savanas africanas (Latour, 2001) – e a construção social dos mesmos a partir das interações entre as sociedades e os demais elementos do meio ambiente, como é o caso da *ecologia histórica* (Balée, 1998). Mais recentemente, a transição dos estudos sobre visão de mundo para aqueles focados nas ontologias – outros mundos – tem, no caso das paisagens, apostado em abordagens que tomam a interação entre humanos e não humanos como relações entre agentes, sendo a paisagem o resultado de um conjunto integrado de conexões históricas e socialmente desenvolvidas entre atores de diversos tipos, tal como sugere Tim Ingold (2000) e sua imagem dos espaços habitados como o resultado do engajamento

(*entanglement*) entre os seres, que podem ser lidos por meio dos rastros por eles deixados e que configuram a imagem de certos fungos denominados mixomicetos (ver a imagem desta espécie, cujo crescimento produz algo semelhante a um emaranhado, em Ingold, 2006).

Ingold é um dos principais expoentes contemporâneos daquilo que desde o trabalho pioneiro de Gregory Bateson (1972; ver também Velho, 2001) é conhecido por *paradigma ecológico*, cujo ponto central está na compreensão das interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus “ambientes”; ao deslocar o sujeito cartesiano – aquele que concentra em si a possibilidade de conhecer e, portanto, de ser o ponto de partida de toda observação – o paradigma ecológico desfaz a própria noção de ambiente como cenário inerte (isto é, natural), onde se desenrolam as ações (de seres culturais e naturais). Como argumenta Tim Ingold, *rastros* (2006) ou *linhas* (2007) são os elementos que constituem a paisagem, e é para eles que devemos atentar na reconstituição das relações atuais e históricas que os formam, e aos seres que ali interagem. Enfim: os homens (e todos os demais seres) se movem junto com o “meio” em que vivem; mas não vivem *nele*, senão *com* ele (Ingold, 2000).

Os trabalhos de Tim Ingold em sua proposta renovada de análise dos *emaranhados* de humanos e não humanos constituindo paisagens – como na sua inspirada análise de um quadro de Pieter Brueghel (Ingold, 2000:189-208) em que homens, mulheres, o trigo, as ferramentas, as casas e a igreja, o céu azul e as colinas ao fundo compõem uma totalidade indivisível porque dinâmica e integrada – aproximam-se dos estudos que, a partir de uma perspectiva *histórica* – cuja duração varia de longuíssima (eras geológicas, quase se confundindo com uma *história natural*, noção que, no final das contas, e em vista do que se discute aqui, não faz mais sentido) a curtíssima (cf. Balée, 1998; Balée & Erickson, 2006) – abordam a formação de paisagens (*landscapes*) a partir da interação dinâmica entre múltiplos elementos

simultaneamente naturais e sociais/culturais. Nesse sentido, a existência de uma natureza exterior e regida por suas próprias regras e percursos temporais perde sua razão de ser: não há espaços naturais, senão paisagens produzidas pela agência humana em sua interação com seres não humanos e com os “elementos físicos” – pedras, montanhas, ventos, rios, relâmpagos, fogo – que conformam o planeta. Esta abordagem da assim chamada *ecologia histórica* (Balée, 1998) sugere que mesmo os ecossistemas considerados mais prístinos e naturais – como a Amazônia – são, por meio desses estudos (via de regra, interdisciplinares) precipitados de ações e intenções humanas profundamente marcadas no território (Balée, 1998; Surrallés & Hierro, 2005).

O homem – juntamente com outras espécies e elementos – constrói paisagens, muito mais do que apenas simboliza o que é dado naturalmente em um (suposto) mundo real. Pesquisas influentes demonstraram o quanto esta produção de territórios mostrou-se radical – o quanto os mais diversos ambientes terrestres foram conformados pela ação humana na gestão de seus territórios, e isso desde sociedades ditas de pequena escala – indígenas ou tradicionais (cf. Balée, 1999; Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida, 2002; Surrallés & Hierro, 2005) – até as sociedades industriais expansionistas – aquelas que se alimentam vorazmente de energia (cf. Lévi-Strauss, 1976; Barbosa de Almeida, 1999) – cuja ingerência na gestão de seres humanos, não humanos e de outros elementos físicos resultaram em sucessões de alterações radicais nos cenários ditos “naturais” ao longo do tempo, reconfigurando periodicamente a face do planeta (Crosby, 2002[1986]; 2003 [1973]; Cronon, 2003; Melville, 1999).

Esta questão está diretamente vinculada às agendas ambientalistas (científicas e políticas), cuja importância só viu-se crescer desde os anos de 1980. Se o homem faz paisagens – ou, dito de outra forma, produz “natureza” – por meio da inter-relação entre uma infinidade de seres e objetos – ele o faz, muitas vezes, às custas da sobrevivência destas alteridades não huma-

nas e, no limite, do mundo como um todo: a retórica alarmante do *aquecimento global* (Fagan, 2009) com a ameaça de futuras *guerras climáticas* (Welzer, 2010) – que já se manifestam, todavia, no mundo de hoje – são apenas a face mais recente de discursos que observam criticamente a interferência humana sobre a vida e a continuidade dos entes não humanos. A Antropologia, evidentemente, não permaneceu intocada por esta problemática, desde a valorização dos conhecimentos e das formas de manejo indígenas e locais como forma de proteção ambiental (Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida, 2002), passando pela assim chamada *ambientalização dos conflitos sociais* (Leite Lopes, 2004), pelas relações entre povos nativos e políticas ambientais (West, 2006) e pelas críticas locais a processos de devastação ambiental (Zhouri & Laschefski, 2010; Zhouri, 2011) – que estabeleceram vínculos claros entre a degradação do meio ambiente e a deterioração de condições socioeconômicas e a desvalorização de conhecimentos culturalmente singulares – e chegando a estudos recentes que sugerem que formas nativas de leitura das agressões ao meio ambiente configuram autênticas “críticas xamânicas da economia política da natureza” (Albert, 2002) ou modos de fazer *antropologia reversa* (Kirsch, 2006).

Atualmente, se vêm à luz de forma forte a atenção às opiniões indígenas sobre fenômenos de impacto ambiental do mundo contemporâneo – levar realmente a sério o que acontece nos mundos outros a partir das ações empreendidas pelas sociedades industriais – a natureza, por seu turno, retorna também com vitalidade renovada, como já vimos, por meio da consideração das agências não humanas também envolvidas nestas complexas cadeias de eventos e interpretações sobre eles: ao se tomar animais, plantas, artefatos e outros entes como seres sociais – pessoas – e, portanto, como objetos de análise das Ciências Humanas e Sociais, as análises vêm se expandindo – por meio de estratégias metodológicas variadas como a antropologia da vida (Ingold, 2011), a *transspecies anthropology* (Kohn, 2007) ou a *multispecies*

ethnography (Kirksey & Helmreich, 2010) – para dar conta, por exemplo, de *naturezas proliferantes* (Chouquer, 2010) de produção de espaços sociais coabitados por humanos e não humanos em que estes últimos não são meramente símbolos projetados pelos homens sobre seres naturais (Knight, 2005), de reconfiguração da relação entre selvageria (natureza) e domesticidade (cultura) (cf. Pelosse & Micoud, 1993; Haraway, 2008; Cassidy & Mullin, 2007) e de uma escrita da história “do ponto de vista animal” (Baratay, 2012).

É nesta retomada conjunta de ontologias nativas e agências não humanas que se inserem os dois trabalhos desta seção que trata de paisagens e meio ambiente. Oriol Beltran investiga, em um instigante artigo, as relações entre política e cultura entretecidas no embate entre os direitos das espécies protegidas (ou seja, selvagens ou silvestres) e daquelas espécies invasoras – essas *naturezas proliferantes* (Chouquer, 2010) ou *inimigos naturais* (Knight, 2001) – em certas comarcas catalãs no Pirineo Central, Espanha. Beltran descreve, aqui, os programas que – sustentados por uma certa visão da paisagem natural e pelos interesses do turismo naquela região – que buscam intervir na *gestão* da fauna local: ao defender as espécies valorizadas como selvagens (lobos, ursos, nutrias, cervos cabritos monteses, entre outros, que recentemente têm repovoado as florestas da Europa meridional) – e que acabam por atrair os turistas – estes programas entram em conflito com as populações locais e seus animais domésticos, que leem e usam esta paisagem de formas diferentes há gerações. O autor desvela, em seu artigo, uma complexa trama histórica que passa por sucessivas ondas de ocupação da região por populações humanas e animais que deve ser levada em conta nos processos contemporâneos que buscam “*rediseñar la biodiversidad*” e continuamente “*recrear El paisaje*”, nas suas palavras. O cenário descrito no artigo ajuda-nos a relativizar o próprio discurso conservacionista ou ambientalista, posto que existem, sempre, muitos e contraditórios interesses em jogo na administração de territó-

rios, levando o autor a concluir que *“la conservación es mucho más que un proceso ecológico: constituye un proceso de carácter político”*.

De sua parte, Milena Storniolo volta-se para modalidades de interação entre saberes científicos e indígenas no contexto de implantação projetos de criação e manejo de animais (peixes, quelônios, gado, caprinos, aves e mamíferos) e de desenvolvimento sustentável entre populações nativas da Amazônia. Partindo da noção de *equivocação (controlada)*, proposta como método de produção de conhecimento antropológico por Eduardo Viveiros de Castro (2004), a autora sustenta que a implementação desses projetos – desenhados por cientistas e técnicos – via de regra revela-se, no encontro com lógicas nativas, repleto de equivocações, ou seja, “disjunções comunicativas” que assinalam que dois interlocutores não estão falando das mesmas coisas nos mesmos termos, ao mesmo tempo em que desconhecem este descompasso na tradução mútua em que se engajam. Milena aponta, corroborando a sugestão de Viveiros de Castro, que a equivocação não é “um erro, um engano ou uma fraude”, mas a própria condição de entendimento da diferença, uma vez que ela pressupõe que os problemas da tradição são provocados pela incomensurabilidade das premissas colocadas em relação, neste caso a dos povos indígenas amazônicos e aquelas dos saberes tecnocientíficos. Tal pressuposto parte do reconhecimento explícito de ontologias nativas em contraste com a ontologia ocidental moderna; quer seja, de que indígenas e cientistas habitam “diferentes mundos reais que podem ser vistos e vividos”. A partir daí Milena nos apresenta três casos etnográficos que podem ser caracterizados, segundo ela, por múltiplas equivocações, e conclui com a hipótese de que *“projetos bem sucedidos são aqueles em que ambas as partes conseguem tomar consciência da equivocação existente, ou seja, de que não estão falando das mesmas coisas quando discutem a questão da proteção ambiental ou do manejo de animais. Esse controle das equivocações é o que poderia levar a um melhor entendimento entre as partes envolvidas e a possíveis ajustes e negociações entre elas”*.

Saberes e práticas com plantas e animais

As diferentes modalidades da experiência humana com plantas e animais (assim como com outros seres, incluindo artefatos e objetos, coisas/*things*), portanto, constituem uma das bases para o questionamento – a partir de estudos e registros etnográficos variados – da forma rigidamente organizada da oposição entre natureza e cultura, e para a relativização da preeminência do humano diante de outras *formas de vida* (no sentido de Ingold, 2000). Este questionamento da distinção entre humanos e não humanos (e do conjunto das associações a ela correlatas: cultura/natureza, construído/dado, sociologia/biologia e por aí vai) e da superioridade daquele sobre estes – cujos limites vão até a certos extremos teórico-filosóficos (com alguma inspiração teológica ou ares religiosos) tais como a Hipótese Gaia (Lovelock, 2006a e 2006b) ou a biofilia (Wilson, 1994; 2008) – vem sendo esmiuçado por diferentes estudos que apontam para uma crise – no interior das culturas e sociabilidades contemporâneas (para além das disciplinas acadêmicas, tais como a etologia, a neurologia, a filosofia e a própria antropologia) – na rigidez das fronteiras (entre espécies) e para uma possível dissolução das mesmas (Kulick, 2009).

Falar em “saberes e práticas” implica fazer referência à *gestão* de seres vivos e de ecossistemas inteiros por parte de populações humanas, sejam elas tradicionais ou industriais. Quanto aos saberes, forçoso se faz reconhecer aqui, mais uma vez, o pioneirismo de Lévi-Strauss (1997 [1962]) ao destacar a riqueza e a validade do conhecimento puramente especulativo do mundo e de seus habitantes – nunca, necessariamente, vinculado a uma pretensa utilidade ou a algum valor material – por parte de populações indígenas, o que coloca o pensar sobre o mundo destes grupos (seu *pensamento selvagem*) no mesmo pé da ciência ocidental moderna, voltada, mormente, à pura produção de conhecimento. Muito se produziu, desde então, sobre sistemas de conhecimento de povos indígenas e tradicionais em sua relação com plantas e animais (e

também com artefatos, acidentes geográficos, fenômenos meteorológicos, espíritos e outras criaturas sobrenaturais), incluindo trabalhos que apostaram na relação entre esses sistemas culturalmente singulares e as diferentes disciplinas científicas, especialmente a biologia: daí a proliferação, sobretudo nos anos de 1970 e 1980, de trabalhos que carregavam o prefixo *etno-* (etnobiologia, etnozologia, etnobotânica, e por aí vai. (Cf. Posey *et al.*, 1990).

Se estas investigações contribuíram para aproximar ciências e, digamos, culturas, e para valorizar a riqueza dos saberes minoritários acerca do mundo e seus habitantes, por outro lado ainda repousavam sobre uma cisão questionável entre natureza e cultura: os sistemas de conhecimento indígenas produziam (etno)versões de um mundo (real) desvendado apenas pelas ciências acadêmicas; assim, para uma única ornitologia científica – cujo trabalho seria o de descrever e estudar as espécies *naturais* de aves – haveria uma miríade de etnoornitologias, ocupadas em descrever e analisar as espécies culturalmente reconhecidas e, portanto, infinitamente variadas conforme as diferentes taxonomias locais e/ou nativas de aves. Havia uma ciência e muitas culturas, sem reconhecer-se, ainda, que a ciência (ocidental moderna) é feita de/na cultura (ocidental moderna). Da mudança de uma forma de pensar a ciência para outra já nos ocupamos acima, ao destacar, sobretudo, as contribuições de Bruno Latour.

Ademais, este movimento na direção de uma “culturalização” (que é, por assim dizer, também uma guinada no rumo da “politização”) das ciências modernas foi efetivado através da percepção, por parte dos antropólogos, de que era necessário abandonar a ideia clássica de que tratamos de investigar *visões de mundo* – cuja premissa era a de *um único mundo* (físico, material, *natural*) com múltiplas descrições culturalmente variáveis dele – em favor de uma aposta na descrição de *ontologias* – quer seja, a coexistência de muitos e diferentes mundos a depender das culturas que os habitam. Esta sugestão, qualificada por alguns de hiper-relativista, vem ganhando adeptos a partir de uma apro-

ximação cada vez maior entre a Antropologia e a Filosofia, em especial no tocante à abordagens fenomenológicas que se interessam pela *experiência* dos homens e mulheres em seus mundos, no seu contato com os seres com quem compartilham suas existências cotidianas (Ingold, 2000).

Torna-se, desta forma, irrelevante a separação entre saberes e práticas: como disse, certa vez, Marshall Sahlins (1985), “*toda prática é teórica, e vice-versa*”. O conhecimento do mundo, portanto, apenas emerge da experiência deste/neste mesmo mundo. E assim, incontáveis estudos continuam a maravilhar-se com a impressionante riqueza dos conhecimentos botânicos e zoológicos (entre outros) das populações ditas tradicionais ou indígenas. Assim, também, vários autores têm se debruçado sobre o modo como esses saberes minorizados relacionam-se com as formas dominantes do conhecimento e da ação sobre o mundo, interpe-lando, dos pontos de vista nativos, os rigores, a objetividade, as regras e a validade universal do conhecimento e das taxonomias científicas. Deste modo, os estudos em etnobiologia atualmente destinam-se a sistematizar sistemas de classificação nativos do mundo todo sem pressupor equivalências diretas entre as espécies definidas pela biologia científica e os seres reconhecidos pelas ciências indígenas (cf. Jara, 1996).

O desenvolvimento de uma antropologia voltada para as sociedades urbanas e industriais do mundo contemporâneo naturalmente ensejou investigações e reflexões em torno da gestão do animal e do vegetal – enfim, do natural – em contextos vistos como em forte contraste com a natureza – as cidades e os saberes e práticas a elas associadas: produção industrial de animais e seus produtos (Vialles, 1994; Dias, 2009), zoológicos e jardins (Rothfels, 2008; Bergues, 2011), relação entre humanos e animais domésticos e o mundo *pet* (Digard, 1990; Serpell, 1996), laboratórios e “modelos animais” (Latour & Woolgar, 1997; Rabinow, 1997), agronegócio (Hecht & Cockburn, 2011), ecologia e discursos ambientalistas (Kirsch, 2006; West, 2006) movimentos de defesa

animal (Arluke, 2006), biopirataria, bioprospecção e transgenia (Shiva, 2001; Hayden, 2003; Franklin, 2007), desastres e riscos ambientais (Beck, 2010; Crate & Nuttall, 2009), entre muitos outros. Muitas dessas pesquisas tiveram seu interesse fomentado pelo influente trabalho do historiador Keith Thomas (2001), que reconstituiu a história da relação entre homens e o mundo natural na Europa, destacando uma crucial inflexão na natureza dessas interações em função do crescimento das cidades e das populações urbanas.

Neste cenário, de uma reflexão sobre as formas de administração e controle do animal em diferentes domínios das sociedades urbanas contemporâneas, insere-se o trabalho de Ciméa Bevilaqua a respeito da categoria jurídica dos “cães perigosos”, caso cristalino de tentativa de gestão humana de certo conjunto de animais com os quais compartilhamos os ambientes urbanos por meio do corpo de saberes e práticas do Direito.

A autora parte de um projeto de lei apresentado na Câmara dos Deputados do Brasil em 1999 e que visava a proibição da “reprodução e [d]a importação de cães das raças rottweiler e pit bull, puros ou mestiços” naquele país, além de outras medidas destinadas ao controle de certas raças de cães consideradas perigosas para as pessoas em função de um conjunto então recente de ataques fatais. Tendo como documentos etnográficos este e outros projetos de lei similares, bem como os registros das sessões parlamentares em que as propostas foram discutidas, Bevilaqua demonstra de que forma o Direito e a Legislação atuam na definição e na cristalização de noções acerca de seres não humanos – no caso em tela, determinadas raças caninas – por meio de complexas negociações tanto internas a estes campos quanto na sua interação com saberes populares e com o conhecimento científico. De todo modos, essas interações, ao menos no texto dos projetos de lei, focalizam as raças caninas como “*critério de inteligibilidade de ações que, de outra forma, permaneceriam incompreensíveis*”, o que coloca inescapáveis conflitos entre o legislador

e outros saberes acerca desses animais e sugere questões importantes a respeito da incorporação de agências não humanas no ordenamento jurídico das sociedades nacionais contemporâneas.

Notas conclusivas

Se a *cultura* é o objeto por excelência da Antropologia (Sahlins 1997), a *natureza* – e as tensões, em variados níveis, entre ambos os domínios – desde há muito ocupa espaço privilegiado na reflexão antropológica. De início como contraparte fixa, inerte e dada da dinâmica das produções culturais humanas: cenário, território, contexto, material, recurso; depois, como artefato necessário para a construção de humanidades diversas a partir do contraste com construções de natureza diversificadas: visão de mundo, objetos do pensamento, matéria prima para a fabricação de cosmologias; hoje, como parte integral do habitar o mundo, atriz-agente em simbiose e coevolução com seres humanos, estes cuja exclusividade em várias faculdades e diversos aspectos, e cuja centralidade no funcionamento e no destino do planeta, vêm sendo demolidas não apenas por uma antropologia interessada em ontologias e conceitos nativos – ou seja, nos diferentes mundos nativos, aproximando sua noção de cosmologia com aquela da física teórica (Viveiros de Castro, 2002b; Descola, 2005) – como pelos estudos de anatomia, fisiologia e comportamento animal – etologia, primatologia, neurobiologia, genética – que advogam com vigor, teórica e politicamente, aproximações mais e mais radicais entre humanos e não humanos (Cavaliere & Singer, 1994; De Waal, 2010; Hurn, 2012).

Os artigos reunidos neste volume de Avá exemplificam a riqueza e a proficuidade de abordagens possíveis quando interrogamos as relações entre as culturas humanas – seus saberes e práticas – e os seres/entes (animados e inanimados, vivos e mortos, humanos, animais, espíritos, artefatos, monstros, acidentes

geográficos, fenômenos climáticos, microorganismos, forças e poderes e tudo o mais) com os quais compartilhamos a vida e a existência neste planeta Terra e suas paisagens natural-culturais. Demonstram, com especial clareza, como a relação entre natureza e cultura permanece como um dos campos privilegiados ou pilares da reflexão antropológica contemporânea; se não o mais fundamental de todos eles, ao colocar em discussão, sempre, a própria natureza do que é *ser humano*, motivo e razão da própria Antropologia.

Bibliografia citada

Alvares, Myriam Martins.

1992. Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali. Campinas: IFCH-UNICAMP. Dissertação de Mestrado.

Albert, Bruce.

2002. "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial/Edunesp/IRD.

Arhem, Kaj.

1993. "Ecosofia Makuna". In: F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alter-nativa en el trópico Colombiano*. Bogotá: ICAN/CEREC, pp. 111-126.

Arluke, Arnold.

2006. *Just a Dog: Understanding Animal Cruelty and Ourselves*. Philadelphia: Temple University Press.

Balée, William

1993. "Biodiversidade e os Índios Amazônicos." In: Carneiro da Cunha, Manuela & Viveiros de Castro, Eduardo (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP-FAPESP, pp. 385-393.

1998. (editor). *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press.

1999. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany - the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.

Balée, William & Erickson, Clark (eds.)

2006. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.

Baratay, Éric

2012. *Le point de vue animal: une autre version de l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil.

Barbosa de Almeida, Mauro

1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss". In: *Revista de Antropologia*, vol. 42 (1-2).

Bateson, Gregory

1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University Of Chicago Press.

Beck, Ulrich

2010. *Sociedade de risco: rumo a outra modernidade*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Bergues, Martine

2011. *En son jardin: une ethnologie du fleurissement*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bird-David, Nurit

1990. "The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters". In: *Current Anthropology*, vol. 31 (2), pp. 189-196.

Brightman, Robert

1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.

Carneiro da Cunha, Manuela & Almeida, Mauro W. Barbosa de (orgs.)

2002. *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

Carsten, Janet

2003 *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cassidy, Rebecca & Mullin, Molly (orgs.)

2007. *Where the wild things are now? Domestication reconsidered*. Oxford: Berg.

Cavaliere, Paola & Singer, Peter (eds.)

1994. *The Great Ape Project: equality beyond humanity*. New Yor: St. Martin's Griffin.

Chouquer, Gérard (ed.)

2010. "Proliférantes natures". In: *Études Rurales*, N° 185.

Collingwood, Robin George

1945. *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.

Crate, Susan & Nuttall, Mark.

2009. *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*. Walnut Creek: Left Coast Press.

Cronon, William.

2003. *Changes in the land: indians, colonists, and the ecology of New England*. New York: Hill and Wang.

Crosby, Alfred

2002. [1986] *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa: 900-1900*. São Paulo: Companhia das Letras.

2003. [1973] *The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492*. Westport: Praeger Publishers.

Denevan, William

1992. "The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492. In: *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3), pp. 369-385.

Descola, Philippe

1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.

2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard.

Descola, Philippe & Pálsson, Gísli (eds.).

1996. *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge.

De Waal, Frans

2010. *A era da empatia - Lições da natureza para uma sociedade mais gentil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Dias, Juliana Vergueiro

2009. *O rigor da morte: a construção simbólica do "animal de açougue" na produção industrial brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Digard, Jean-Pierre

1990. *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard.

Fagan, Brian

2009. O aquecimento global: a influência do clima no apogeu e declínio das civilizações. São Paulo: Larousse.

Fausto, Carlos & Heckemberger, Michael (eds.)

2007. Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida.

Franklin, Sarah

2007. Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy. Durham: Duke University Press.

Gell, Alfred

1998. Art and agency: an anthropological theory. Oxford: Oxford University Press

Gow, Peter

2001. An Amazonian Myth and Its History. Oxford: Oxford University Press.

Gregor, Thomas & Tuzin, Donald (eds.)

2001. Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press.

Hayden, Cori

2003. When Nature Goes Public: The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico. Princeton: Princeton University Press.

Haraway, Donna

1990. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. London: Routledge.

2003. The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness. New York: Prickly Paradigm Press.

2008. When species meet. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hecht, Susanna & Cockburn, Alexander

2011. The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon. Chicago: University of Chicago Press.

Henare, Amiria; Holbraad, Martin & Wastell, Sari (eds.).

2006. Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. London: Routledge.

Howell, Signe

1996. "Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species". In: Descola, Philippe & Pálsson, Gísli (eds.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp. 127-144.

Holbraad, Martin & Willerslev, Rane (eds.)

2007. "Inner Asian perspectivism". In: *Inner Asia*, vol. 9.

Hurn, Samantha

2012. *Humans and other animals: cross-cultural perspectives on human-animal interactions*. London: Pluto Press.

Ingold, Tim

1994. "Humanity and Animality". In: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, pp. 14-32.

1996. (ed.) *Key debates in Anthropology*. London: Routledge.

2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

2006. "Rethinking the animate, re-animating thought". In: *Ethnos*, 71(1), pp. 9-20.

2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge.

2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

Jara, Fabiola.

1996. *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyo de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Kirksey, S. Eben & Helmreich, Stefan.

2010. "The emergence of multispecies ethnography". In: *Cultural Anthropology*, vol. 25 (4), pp. 545-576.

Kirsch, Stuart.

2006. *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

Knight, John (ed.)

2001. *Natural enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*. London: Routledge.

2005. (ed.) *Animals in person: cultural perspectives on human-animal intimacies*. Oxford: Berg.

Kohn, Eduardo

2007. "How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies". In: *American Ethnologist*, vol. 34 (1), pp. 3-24.

Kulick, Don

2009. "Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies". In: *Mana*, 15(2), pp. 481-508.

Kuper, Adam

2009. *Cultura, a visão dos Antropólogos*. Bauru: Edusc.

Latour, Bruno

1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

2001. "A ecologia política sem a natureza?". In: *Projeto História*, n. 23, pp. 31-44.

2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc.

2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

2009. "Perspectivism: 'type' or 'bomb'?". In: *Anthropology Today*, vol. 25 (2), pp. 1-2.

Latour, Bruno & Woolgar, Steve

1997. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Leite Lopes, José Sérgio (Coord.); Antonaz, Diana; Prado, Rosane & Silva, Gláucia.

2004. *A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Lévi-Strauss, Claude.

1976. "Raça e história". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 328-366.

1982. [1949] *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

1997. [1962]. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papiurus.

Lima, Tânia Stolze

1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". In: *Mana*, vol.2 (2), pp. 21-47.

1999. "O pássaro de fogo". In: *Revista de Antropologia*, vol.42 (1-2), pp. 113-132.

Lovelock, James

2006a. *A Vingança de Gaia*. São Paulo: Intrínseca.

2006b. *Gaia - Cura para um Planeta Doente*. São Paulo: Editora Cultrix.

Maués, Raymundo Heraldo.

2012. "O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais". In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, vol. 17 (1), pp. 33-61.

Melville, Elinor.

1999. *A plague of sheep: environmental consequences of the conquest of Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pelosse, Valentin & Micoud, André (orgs.)

1993- "Sauvage et Domestique". In: *Études Rurales*, n. 129-130.

Pitarch, Pedro

2010. *The Jaguar and the Priest: an ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press,

2011. *El cuerpo y el gesto. Ensayos de antropología indígena*. México, Fondo de Cultura Económica.

Posey, Darrell A. Overal, William Leslie; Clement, Charles R. & Plotkin, Mark (orgs.).

1990. *Ethnobiology: Implications and applications*, 2 Volumes (Proceedings of the First International Congress of Ethnobiology - Belem, 1988). Belém: MPEG.

Rabinow, Paul

1997. *Making PCR: A Story of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press,

Rothfels, Nigel

2008. *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press,

Sahlins, Marshall

1985. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.

1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". In: *Mana*, vol. 3 (1) (parte I) e vol. 3 (2) (parte 2).

Santos-Granero, Fernando (ed.)

2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.

Seeger, Anthony, DaMatta, Roberto. & Viveiros de Castro, Eduardo.

1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional, n. 32.

Serpell, James

1996. In the company of animals: a study of human-animal relationships. Cambridge: Cambridge University Press.

Shiva, Vandana

2001. Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes.

Stengers, Isabelle

2002. A invenção das ciências modernas. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Strathern, Marilyn

1992. After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.

1999. Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things. London: Athlone Press.

Surrallés, Alexandre & Garcia Hierro, Pedro

2005. The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs,

Thomas, Keith

2001. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras,

Velho, Otávio

2001. "De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. Mana, vol.7 (2), pp. 133-140,

Vialles, Noëlie

1994. Animal to edible. Cambridge: Cambridge University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: Mana, vol. 2 (2), pp. 115-144.

2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify.

2002b. “O nativo relativo”. In: *Mana*, vol.8 (1), pp. 113-148.

2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. In *Tipiti*, v. 2, n. 2, pp. 3-23.

2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

Wagner, Roy.

2010. [1975] *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

2012. “Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them. An introduction to Viveiros de Castro’s magisterial essay.” In: Viveiros de Castro, Eduardo. In: *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

Wawzyniak, João Valentin

2003. “Engerar’: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo”. In *Ilha*, vol. 5 (2), pp. 33-55.

Welzer, Harald

2010. *Guerras climáticas: por que mataremos e seremos mortos no século 21*. São Paulo: Geração Editorial.

West, Paige

2006. *Conservation Is Our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durhan: Duke University Press.

Willerslev, Rane

2007. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Wilson, Edward O.

1994. *Diversidade da vida*. São Paulo: Companhia das Letras.

2008. *A Criação: como salvar a vida na Terra*. São Paulo: Companhia das Letras.

Zhour, Andréa (org.)

2011. *As Tensões do Lugar: hidrelétricas sujeitos e licenciamento Ambiental*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Zhour, Andréa & Laschefski, Klemens (orgs.)

2010. *Desenvolvimento e Conflitos Ambientais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.