Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
Revista IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Artigo original • Revisão por pares • Acesso aberto

A humanidade e o coronavírus: um olhar antropológico sobre nós, a natureza

The humankind and the corona-virus: an anthropological view about us, the nature

Vicente Carvalho Azevedo da Silveira[1]

Resumo
Este artigo é um exercício teórico sobre as diferentes perspectivas com que ocidentais e ameríndios percebem a pandemia do coronavírus e seus efeitos sobre a natureza e a humanidade. Resgatando as *Considerações filosóficas* de Bakunin (1871), promovemos um diálogo entre sua concepção de natureza e das fronteiras entre o humano e o não humano, construídas em oposição a alguns dos princípios básicos da filosofia ocidental, e leituras antropológicas recentes que buscam em filosofias ameríndias explicações alternativas às causas da pandemia. O perspectivismo ameríndio e sua ontologia relacional contribuem para a superação da oposição entre natureza e humanidade característica da ciência ocidental, promovendo uma visão de natureza em que todos os seres, inclusive os humanos, estão interligados e são parte de um todo maior; em que cada espécie vê a si mesma como humana, de modo que devemos negociar constantemente os nossos atos predatórios para que o equilíbrio ecológico seja mantido.
Palavras-chave: Natureza e sociedade; humanidade e animalidade; perspectivismo; cosmologias indígenas; pensamento ocidental.

Abstract
This article is a theoretic exercise about the different perspectives from wich ocidentals and american indigenous perceive the corona-virus pandemic and its effects over nature and humankind. Rescuing Bakunin's *Philosophical Considerations* (1871), we promote a dialogue between his conception of nature and of the frontiers between the human and the non-human, built in opposition to some western philosophy's basic principles, and recent anthropological lectures wich search in american indigenous philosophies alternative explanations to the pandemic causes. The american indigenous's perspectivism and it's relational ontology contribute to overcome the opposition between nature and humankind characteristic of western science, and promoting a nature's approach on wich all the beings, including humans, are interconnected and are part of something bigger, in wich each species sees itself as human, and then we have to constantly negotiate our predatory acts in a way to maintain the ecological balance.
Keywords: Nature and society; humanity and animality; perspectivism; indigenous cosmologies; western thought.

Citação sugerida
SILVEIRA, Vicente Carvalho Azevedo da. A humanidade e o coronavírus: um olhar antropológico sobre nós, a natureza. Revista IDeAS, Rio de Janeiro, v. 15, p. 1-22, e021006, jan./dez. 2021.

Licença: Creative Commons - Atribuição/Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Submissão:
18 out. 2020

Aceite:
08 fev. 2021

Publicação:
04 mar. 2020

[1]Mestrando no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA-UFRRJ), Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: aquario.vicente@gmail.com.

Introdução

Diante do pânico e do assombro provocados em escala global pela pandemia do novo coronavírus (covid-19), a humanidade parou para refletir, de diversos modos, sobre o que nos teria trazido a tal situação e o que poderia ser feito para superar esta crise. Entre as mais diferentes culturas e correntes de pensamento, vêm sendo elaboradas e difundidas explicações de cunho científico, religioso, metafísico, moral, econômico, entre outros. Este artigo é um exercício teórico que busca articular uma concepção de natureza e humanidade desenvolvida por um pensador europeu do século XIX com algumas das "novas" ontologias difundidas por antropólogos contemporâneos acerca de concepções de mundo ameríndias.

Em comum a muitas análises sobre a pandemia, são recorrentes as críticas ao modelo industrial de crescimento econômico promovido pelo capitalismo (mas não apenas, já que o socialismo também promoveu modelos produtivistas), assim como ao ritmo desenfreado de urbanização e de destruição da natureza comum a quase todos os Estados-nacionais da atualidade. No entanto, em tempos de críticas agudas ao período atual que se convencionou chamar de Antropoceno[2], ou ainda de Capitaloceno[3], parecem insuficientes as soluções propostas por dentro do atual sistema socioeconômico global, de modo que é preciso imaginar novas bases para a relação entre seres humanos e natureza e que nos levem a um maior equilíbrio socioecológico entre as distintas espécies que habitam a Terra.

É com esse objetivo que resgatamos aqui o manuscrito monumental (e inconcluso) de Mikhail Bakunin (1871), as *Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem*[4], em que o autor propõe uma visão muito particular da natureza humana e da sua presença e participação no cosmos, assim como tenta traçar, através de argumentos lógicos, as várias fronteiras entre humanidade e animalidade. Seus argumentos vão de encontro a muitos dos cânones do pensamento ocidental de sua época, e que agora passam a ser questionados de forma veemente mesmo por cientistas pertencentes ao *mainstream* em seus campos de atuação.

A opção por este livro de Bakunin se justifica, em primeiro lugar, por seu desafio a certos pressupostos da ciência ocidental, que persistem desde sua época até os tempos atuais; e, em segundo lugar, pelo pouco conhecimento que se tem dos escritos do autor para além de suas teses políticas ligadas ao movimento anarquista. Poderíamos, aqui, promover um diálogo entre Bakunin e outros autores de sua época a respeito de suas concepções filosóficas materialistas, como seria o caso de Marx ou de Nietzsche, por exemplo. No entanto, isto fugiria ao escopo e às limitações de tamanho deste artigo, para o

[2] Ehlers e Krafft (2006).
[3] Moore (2017).
[4] Ao longo do texto, o uso do itálico serve, alternadamente, para destacar certas palavras do restante do texto, convocando o leitor a elaborá-la mais detidamente em sua mente, ou para destacar palavras em outros idiomas ou títulos de livros e artigos.

qual uma análise minuciosa do trabalho de Bakunin me pareceu mais relevante.

Ao promover um diálogo entre sua teoria e algumas cosmovisões ameríndias, sistematizadas e relatadas por antropólogos ao longo das últimas décadas, o propósito deste artigo é mostrar que, apesar do ineditismo das reações políticas à pandemia — que vêm, pela primeira vez em séculos, freando a locomotiva histórica da produção capitalista através das medidas de "distanciamento social" —, as reflexões e críticas à insustentabilidade e ao caráter destrutivo deste sistema não vêm de hoje. Se durante o processo de consolidação do sistema capitalista mundial muitas vozes já se levantavam contra o ideal e contra as estratégias de progresso econômico que este promovia, é apenas agora, diante da crise sanitária, social e econômica provocada pelo coronavírus, somada à crise ambiental que nos acompanha há décadas, que a comunidade científica se volta com mais seriedade em busca de alternativas ao modelo produtivista dominante.

Nosso argumento é o de que não é possível propor soluções reais tendo como base as mesmas visões de mundo que nos trouxeram até aqui. Estas podem ser caracterizadas por uma separação radical entre humanidade e natureza, na qual a segunda é vista como um objeto a ser explorado em nome dos interesses ou das necessidades da primeira[5]; e que remete ao ceticismo e ao materialismo predominantes na modernidade ocidental[6], tendo sua origem na separação política radical entre ciência e religião ou, em termos epistemológicos, entre conhecimento científico e espiritualidade.

Não se trata de idealizar um retorno ao passado nem de considerar como mais legítimas ou verdadeiras concepções de mundo partilhadas por povos e culturas que, em termos numéricos, não ocupariam nem uma cidade de porte médio num país como o Brasil. Estas outras concepções de mundo são trazidas aqui para demonstrar que existem modos diferentes de se conceber a natureza, o que nos torna capazes de pôr em perspectiva a cosmologia ocidental que tende a ser vista como "natural". Essa é a grande contribuição da relação de alteridade que é marca constitutiva da antropologia: mostrar que há sempre outros mundos possíveis, tão reais quanto este em que cada um acredita viver.

Além disso, acreditamos que alguns dos elementos que compõem os pontos de vista de Bakunin e de muitas das etnias que hoje habitam o continente americano, embora partam de bases epistemológicas muito diferentes, nos ajudam a iluminar algumas questões importantes que precisamos resolver como humanidade. Do contrário, continuaremos caminhando a passos largos para a destruição de nosso *habitat* natural, o planeta Terra.

[5] Seria interessante discutir a relação dialética entre interesse e necessidade nos argumentos a favor da doutrina de crescimento econômico do capitalismo, mas, por falta de espaço, deixamos para futuras publicações.

[6] Usamos o termo "modernidade ocidental", pois, apesar de comumente a modernidade ser vista como um fenômeno inventado pela Europa Ocidental, há muitas teorias que questionam este estatuto (QUIJANO, 2005).

A natureza e a humanidade

Nos últimos séculos, nós, seres humanos, viemos paulatinamente tomando consciência sobre quem somos naquilo que se convencionou chamar de humanidade. Maravilhados com a pluralidade de povos e culturas, de hábitos coletivos e individuais que somos, passamos a nos identificar como membros de uma mesma *espécie*, vivendo todos sob as agruras e os prazeres de uma condição comum: a *condição humana*. Sob as copas frondosas da imensa árvore da diversidade, um único tronco ainda jovem e uma larga e ramificada raiz: a humanidade.

Múltiplas causas contribuíram para esta nova compreensão simbólica de nossa unidade. Se, por um lado, aspirações idealistas, discursos políticos e concepções religiosas vêm apelando para uma crescente fraternidade entre os povos — para uma *solidariedade universal* que nos una, apesar de nossas diferenças; por outro, muitas destas atitudes e reflexões tiveram origem ou, pelo menos, receberam impulsos de acontecimentos catastróficos em nossa história recente e da qual guardamos memória. Em especial, incontáveis guerras e grandes epidemias provocaram, em parte das *pessoas humanas*, alguns questionamentos sobre as bases do que deve ser, afinal (um) *ser humano*.

Os grandes exemplos, sempre relembrados em todo o mundo, foram as duas Grandes Guerras Mundiais: a primeira, em 1914-1918 e, a segunda, em 1939-1945. Atônitos com a nossa capacidade de nos exterminarmos uns aos outros, esforços foram feitos para costurar um grande acordo que pusesse fim a conflitos como aqueles; o que se formalizaria, em 1948, na Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Organização das Nações Unidas, primeira instituição no mundo a englobar, progressivamente, quase todos os territórios[7] nacionais do planeta.

Se com uma mão fizemos a guerra, com a outra transmitimos a doença. Deslocamentos massivos de seres humanos em campanhas militares, associados a outros fatores como a veloz e desordenada urbanização e ocupação de superfícies até então livres da ação humana, assim como inovações tecnológicas e sociais para a produção de alimentos em grande escala, em especial de origem animal, levaram à proliferação de doenças e, em alguns casos, a surtos epidêmicos que colocaram em choque populações inteiras e em xeque nossa própria concepção de humanidade. Como disse Vandana Shiva (2020) em um artigo curto na internet a respeito da pandemia do coronavírus:

> Todas as emergências que na atualidade colocam em risco vidas têm sua origem na visão mecanicista, militarista e antropogênica dos humanos como seres à margem da natureza, como amos e senhores da terra que podem dominar, manipular e controlar outras espécies como fontes de lucro. Também têm

[7] Dizemos "territórios" para não dizer Estados, pois mesmo os povos autóctones, alheios ao controle oficial dos estados, estão reunidos sob os acordos e documentos da entidade.

> sua origem em um modelo econômico que considera os limites ecológicos e éticos como obstáculos que devem ser superados para aumentar o crescimento dos lucros empresariais. Nesse modelo, não cabem os direitos da Mãe Terra, os direitos de outras espécies, os direitos humanos, nem os das gerações futuras.

Diante destas questões, à luz dos acontecimentos relacionados à pandemia da covid-19 e, com base em concepções teóricas de autores de épocas e formações distintas, analisaremos as diferenças entre duas concepções do que poderíamos chamar preliminarmente de *natureza humana*: a humanidade como *espécie* e a humanidade como *condição*. Esta diferenciação, entretanto, precisa ser posta em *perspectiva* a partir dos diferentes *pontos de vista* que constituem a natureza e que são constituídos por ela.

Se considerarmos que cada cultura é portadora ou representante de uma perspectiva, isto é, de um modo de olhar para o mundo e de habitá-lo, não seria a própria existência das culturas uma *condição da espécie humana* ou parte de *sua natureza*? Esta última palavra — usada de modos tão distintos e muitas vezes contraditórios — precisa ser esmiuçada, esgarçada em seus limites conceituais, de forma que possamos, cada um e em cada lugar, *pôr em perspectiva* nossa própria concepção de humanidade.

***

A antropologia dedicada à investigação da natureza humana vem buscando, ao longo dos anos, questionar alguns dos alicerces que sustentam o que hoje denominamos cultura ocidental: uma forma de estar e de se enxergar no mundo fundamentada, mesmo que inconscientemente, em algumas das bases filosóficas da tradição judaico-cristã, assim como na experiência de habitar um mundo modificado pela tecnologia e em constante transformação — ou, como nos acostumamos a chamar: o mundo moderno. No universo ocidental, o modo de sentir e de conhecer o mundo, *sua epistemologia*, é científico; porém, o modo de ser e de estar no mundo, *sua ontologia*, é religioso.

Talvez esta última ideia acima evocada possa abrir uma primeira porta pela qual adentremos no tema da natureza humana. Por mais céticos que sejamos. Por mais que culpemos uma mutação bizarra e aleatória de átomos e moléculas pela aparição da vida na Terra e, milhões de anos depois, pela nossa existência aqui e agora (neste exato instante em que você lê o que escrevemos em *outro* momento). Por mais distantes que estejamos de qualquer verificação de que as coisas de fato são como são e, mais ainda, de uma explicação dos seus por quês. Por mais céticos que nos afirmemos, portanto, sentimos — creio que todos — a vida como um milagre.

Se estou aqui, e isso me parece confirmado na medida em que todos à minha volta também percebem a minha presença: *por que estamos aqui*? Distantes de qualquer resposta simples ou satisfatória, nossa curiosidade nos

impele a investigar este milagre, a conhecê-lo, seja através de uma religião, seja através de uma ciência. Como disse Bakunin em suas *Considerações filosóficas*, escritas em 1871, no estourar do socialismo revolucionário: o que distingue o homem como espécie mais perfeita é sua necessidade incansável de saber. Não somente isso. Seu poder de abstração o permite ir além de qualquer outro animal na medida em que transforma o saber em linguagem e o comunica por meio de ideias. Todos os animais precisam comer, mover-se, abrigar-se e sobreviver; mas só o ser humano é capaz de pensar e de conhecer.

> Tal é a tarefa do homem: é inesgotável, é infinita e suficiente para satisfazer os espíritos e os corações mais orgulhosos e mais ambiciosos. Ser fugaz e imperceptível, perdido no meio do oceano sem bordas da transformação universal, com uma eternidade ignorada atrás de si, e uma eternidade imensa à frente, o homem que pensa, o homem ativo, o homem consciente de seu humano destino, permanece calmo e orgulhoso no sentimento de sua liberdade, a qual ele conquista emancipando-se a si mesmo através do Trabalho, através da Ciência, e emancipando, rebelando ao seu redor, em caso de necessidade, todos os Homens, seus semelhantes, seus irmãos (BAKUNIN, 1871, p. 343-344).

Para o autor russo, "toda a animalidade trabalha e só vive trabalhando" (p. 375), de modo que todo animal passa a vida continuamente construindo um *habitat* ideal em que possa viver. No entanto, apenas o ser humano pode tomar consciência desse trabalho e exercê-lo de forma progressiva, buscando sempre aperfeiçoá-lo, enquanto os demais animais o fazem de forma estagnante: reproduzindo sempre as mesmas ações. Diante da observação dos fatos naturais, nós, seres humanos, somos capazes de perceber que, apesar de parecermos livres e independentes, somos influenciados por causas exteriores ao nosso ser íntimo, ao ente uno e íntegro ao qual chamamos *eu*.

De fato, Bakunin afirmava que somos o produto de múltiplas causas que atuam sobre nosso corpo e nossa mente a cada instante, da mesma maneira que também exercemos influência sobre tudo o que existe fora de nós e mesmo dentro de nós. Assim, todos os objetos no universo são interdependentes. Mentes e corpos são feitos da mesma poeira, são constituídos da mesma natureza material que, para ele, é a única que existe. Nas palavras do próprio autor:

> A palavra genérica para a matéria assim concebida seria o Ser, o Ser real que é o *devir*, ao mesmo tempo, ou seja: o movimento universal eternamente resultante da soma infinita de todos os movimentos parciais até os infinitamente pequenos, o conjunto total das ações e das reações mútuas e das transformações incessantes de todas as coisas que vão se produzindo e que vão desaparecendo, uma por uma, a produção e a reprodução eterna do Todo por cada ponto e de cada ponto pelo Todo, a causalidade mútua e universal (p. 409).

Bakunin escreveu estas palavras num período em que a ciência se afirmava como a grande intérprete do mundo ocidental. Em que se anunciava como a última palavra sobre a realidade das coisas. O método científico havia se erguido e se consagrado, primeiro afirmando-se nas *ciências naturais* para dali se aventurar pela nova *ciência social* que se formava. Antes mesmo da sociologia de Durkheim, Bakunin defendia que cada sociedade era dotada de uma "consciência comum" ou de um "pensamento coletivo", um "sistema de representações e de ideias" já existente quando nascemos, mas sempre modificável, e transmitido através da tradição, de geração em geração. Enquanto as ciências naturais procuravam descrever as leis que regiam o cosmos e como o universo funcionava, as ciências humanas procuravam identificar as leis que regiam as sociedades, para que assim fosse possível guiá-las em direção ao progresso.

Apesar disso, Bakunin não enquadrava a si próprio nos rígidos parâmetros da ciência oficial de sua época. Criticava o caráter fragmentário e classificatório da análise científica, embora a considerasse como única faculdade do espírito humano capaz de conhecer a lógica natural das coisas — isto é, entender como as coisas se manifestam, posto que tudo o que existe, o faz através da ação e sempre obedecendo à lógica inerente da natureza. Entretanto, denunciava aquilo que entendia como um sentimento religioso por trás de muitos sábios cientistas: seus anseios e suas certezas de poder a tudo conhecer.

Para Bakunin, nunca seremos capazes de abarcar o Todo, pois a experiência humana na Terra é limitada. Devemos, portanto, ater-nos ao terreno do possível e nos contentarmos com os assombros dos pequenos detalhes. O que não significa, é preciso dizer, que sua concepção de um Todo inalcançável pelo intelecto faça referência a qualquer atributo metafísico, mas sim à complexidade e ao movimento constante das coisas no mundo concreto, material. O Todo de que ele fala é o da *physis*, da natureza como universo material.

Por um lado, sua concepção de natureza diferia daquela vista por grande parte do pensamento ocidental, e que estava na base do mundo colonial e industrial organizado pela Europa. Para ele, se somos condicionados pela natureza, dependemos dela e, portanto, só nos realizamos plenamente na medida em que conhecemos e respeitamos suas leis. Somos, desta forma, *forçados* a exercer nossa *liberdade* através da transformação da natureza para a satisfação de nossas necessidades físicas e sociais. Assim, qualquer rebeldia contra ela é impossível: a natureza é eterno movimento e nós somos parte desse movimento. A natureza não é a soma ou o conjunto das coisas, mas a constante transformação de tudo o que existe.

Por outro lado, ele via esse mesmo movimento como luta constante. O ser humano é continuamente atacado em sua existência por fenômenos exteriores: tempestades, terremotos, frio e calor ou a possibilidade de ser comido por um predador. Diante disso, sente medo — e para vencer o medo, encara a necessidade de dominar esta natureza aparentemente exterior que o

ameaça, de controlar os seus efeitos sobre si. Desta dualidade entre o interior e o exterior, entre o sujeito e o objeto, Bakunin compartilhava com seus contemporâneos: existe uma natureza que precisa ser vencida e controlada, nossa sobrevivência depende disso. Neste caso, já não estaríamos tratando da natureza como universo material, mas sim como o meio ambiente que nos circunda e nos abriga.

Entretanto, ele ressaltava que esta dualidade não poderia ser confundida com outra: aquela existente entre espírito e matéria e que seria contemporânea, segundo o autor, da origem da ideia de Deus — entidade teológica ou metafísica confundida, por muito tempo, como sendo a própria *natureza universal*. Não se trata, em seu modo de ver, de um domínio do espírito sobre a matéria, da mente sobre o corpo ou do ser humano sobre a natureza. Ambos estão conectados porque são um só, existindo em separado apenas na mente humana que a tudo diferencia e classifica. Libertar-se das ameaças da natureza *exterior* não pode, assim, implicar a destruição desta mesma natureza, pois se o fazemos, é a nós também que estamos destruindo.

Preocupações como esta ficaram, por muito tempo, alheias aos principais debates científicos, relegadas muitas vezes ao terreno das especulações filosóficas, mas começaram a vir à tona na segunda metade do século XX. Em face das evidências que apontavam para a emergência de uma crise ambiental global, formou-se um pensamento ecológico voltado para os impactos negativos da ação humana sobre o meio ambiente — aqui, entendido como *exterior* ao ser humano, ou ainda como sendo a própria biosfera terrestre — e que teriam efeitos deletérios sobre a própria condição de sobrevivência da espécie humana.

Hoje, parte das críticas ao modo como estamos explorando o planeta se articulam em torno do conceito de Antropoceno, em que os efeitos das ações humanas sobre a natureza — com destaque para a produção industrial de carne e a monocultura agrícola em grande escala, que vêm substituindo as florestas multiespecíficas — já seriam maiores do que a capacidade da mesma de se regenerar. Donna Haraway (2016) defende, no entanto, que não se trata de uma era geológica como o Holoceno ou o Paleoceno, mas de um "evento-limite" que marca descontinuidades graves entre o período anterior e o que está por vir. Diante disso, nosso papel seria de encurtá-lo e deixá-lo o mais tênue possível, enquanto buscamos caminhos para que o porvir seja novamente um planeta repleto de refúgios seguros para todos os seres vivos.

As mudanças ecológicas abruptas, que tiveram como primeira raiz explicativa o aquecimento global — e uma vez reconhecida a decisiva participação humana no desarranjo dos sistemas naturais —, puseram em questão as formas de ação instrumental que as sociedades ocidentais exercem sobre a natureza e, por trás disto, seu próprio modo de conhecer o mundo. Todo o ideal de progresso social e tecnológico promovido pela industrialização e pela urbanização passou a ser disputado e relativizado, na medida em que mais informações sobre diferentes pontos do globo começavam a se tornar

acessíveis. Diante disso, muitas pessoas passaram a buscar outras percepções e experiências sobre o mundo em que vivemos, e a imaginar realidades alternativas em que o ser humano não fosse o promotor de sua própria extinção como espécie.

Esta "sensibilidade ecológica", entretanto, pode assumir diferentes formas. De acordo com Descola (1998), enquanto nos países latinos ela seria mais motivada pelo horror ao sofrimento desnecessário e por uma "consciência de uma responsabilidade moral da espécie humana" (p. 23), nos Estados Unidos e na Europa estaria crescendo uma concepção de *deep ecology*[8], em que todos os seres deveriam ser sujeitos de direito assim como nós, humanos.

Por outro lado, se remontarmos a concepções de mundo asiáticas mais antigas, como os *Vedas* hindus ou os *Sutras* budistas, o ser humano é visto como parte do todo, conectado com tudo aquilo que o envolve e o preenche. O Todo e o Nada se realizam na própria existência do ser e são reais no momento em que tudo existe. Por trás desta aparência de objetos separados se esconde a verdadeira materialidade do mundo, mais sutil que os órgãos sensoriais, eterna e em constante transformação.

Para Descola, estas sensibilidades podem, ainda, comportar diferentes escalas de valor. No pensamento ocidental moderno, são ordenadas a partir do "grau de proximidade" com relação aos humanos, baseado em seu comportamento, fisiologia, cognição ou na sua capacidade de sentir emoções.

> O antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com não-humanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana, parece assim constituir tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas (p. 24).

Esta forma de hierarquizar as espécies a partir de atributos identificados com a natureza humana — capacidade de pensar, formular ideias, conhecer, expressar emoções —, em que existiriam diferentes graus de proximidade com relação a nós humanos, parece em conformidade com os argumentos de Bakunin acerca das relações entre humanos e animais. Um tipo de visão que Ingold (1994) chamaria de *gradualismo*. Não se trata, neste caso, de uma ruptura ontológica, como se humanos e não humanos vivessem realidades diferentes. O humano, aqui, seria apenas um estágio mais avançado de animal, que desenvolveu habilidades capazes de criar um mundo à sua maneira, graças a sua inteligência e criatividade.

Tim Ingold nos alerta que, no mundo ocidental, por um lado, os animais são recorrentemente caracterizados a partir da ausência ou deficiência de certas capacidades tidas como distintivas do ser humano: como o intelecto, a razão, a linguagem e a consciência moral. Mas, por outro, somos sempre lembrados de que também somos animais, com os quais compartilhamos

[8] Ecologia profunda (tradução nossa).

muitas características físicas e mesmo emocionais, e que a comparação com as outras espécies nos ajuda a entendermos melhor a nós mesmos. É a partir deste paradoxo, portanto, que propomos uma análise das reações em cadeia diante das últimas grandes epidemias, em especial a gripe suína de 2009 e o atual coronavírus, descoberto em dezembro de 2019.

Epidemias: abrindo fronteiras entre humanidade e animalidade

Desde pequenos, em praticamente todos os cantos do mundo habitado por seres humanos, acostumamo-nos a conviver com os vírus. Seres invisíveis e intangíveis que, no senso comum, mal sabemos se estão vivos ou mortos, se são animados ou inanimados; mas que nos ameaçam e são capazes de provocar problemas reais e perceptíveis em nossos corpos. Se não vemos sua aparência, ao menos reconhecemos seus efeitos, o que os torna reais para o conjunto da sociedade.

Apesar de seu caráter quase banal no cotidiano das pessoas, alguns vírus como o da gripe provocam anualmente centenas de milhares de mortes no mundo[9]. Mais grave ainda: de tempos em tempos, uma grande onda de contágio atravessa corpos individuais e fronteiras nacionais, infectando milhares ou mesmo milhões de pessoas e levando muitas delas à morte em curto intervalo de tempo. Nos tempos modernos, as primeiras epidemias das quais temos notícias foram a Gripe Russa de 1889 e a Gripe Espanhola de 1918. Na época em que ocorreram, pouco se sabia a respeito dos vírus: qual era sua origem, o que os provocava, como se dava o contágio ou como curá-los.

Avanços futuros na medicina e nas práticas sanitaristas nos deixaram mais preparados para combater este mal invisível. A partir da identificação de suas *causas naturais*, os cientistas procuram incessantemente formas de combatê-los com as ferramentas que encontramos na natureza (*physis*) e modificamos em laboratório: os remédios e as vacinas. Ainda assim, as crenças, rezas e rituais estão sempre presentes, seja nos passes espirituais ou nas "medicinas tradicionais", seja nas consultas com os pretos-velhos da umbanda ou nas sessões de descarrego das igrejas evangélicas. Ou ainda, quando um medicamento laboratorial é transformado em instrumento de fé, como o caso recente da cloroquina e da hidroxicloroquina no combate ao Covid-19.

No entanto, mesmo com todas as ações preventivas e o aparato tecnológico à nossa disposição, tivemos três grandes epidemias nas últimas três décadas: a primeira, provocada pelo vírus *Influenza A* (H5N1), matou cerca de 300 pessoas entre 1997 e 2004 e ficou conhecida no Brasil como "gripe do frango"; a segunda, chamada de "gripe suína" (*Influenza A*, H1N1), levou a óbito 17 mil pessoas, aproximadamente, em todo o mundo entre junho de 2009 e

[9] Entre 250 e 500 mil mortes anualmente, de acordo com o boletim da Organização Pan-Americana de Saúde. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=2970:boletim-informativo-svs-influenza-gripe-semana-epidemiologica-se-32&Itemid=463. Acesso em: 10 out. 2020.

outubro de 2010; a última, ainda em curso, provoca uma onda de pânico global sem precedentes, e passou a ser conhecida pelo mesmo nome de suas mutações anteriores: coronavírus (SARS-COV-2). Entre dezembro de 2019 e outubro de 2020, os números oficias indicavam mais de 39 milhões de pessoas infectadas, sendo que mais de 1,1 milhões delas não resistiram e os casos se multiplicam a cada dia[10].

***

Vínhamos discutindo, anteriormente, a respeito das diferentes concepções de humanidade na modernidade ocidental. Sabemos, por exemplo, que esta categoria de ser, o vírus, pode infectar diversos tipos de animais, senão todos. Este fato, por si só, nos mostra como somos frágeis iguais a eles. Alguns tipos de vírus, inclusive, são capazes de ser transmitidos entre espécies diferentes, como foi o caso das duas primeiras epidemias citadas e parece ser, embora ainda não esteja confirmado, o caso do coronavírus.

Em artigo publicado ainda nos primeiros meses da pandemia, Els Lagrou (2020) traz algumas perspectivas sobre a doença aos olhos dos Huni Kuin, povo que vive entre o estado do Acre e o leste da Amazônia peruana. De acordo com seus interlocutores nativos, as pessoas adoecem por aquilo que comem. A caça ou os peixes, algumas plantas ou outros seres que, quando agredidos, podem se vingar através de seu *nisun*, espécie de tonteira e dor de cabeça que pode levar à morte. Quando souberam das primeiras notícias do coronavírus, recolheram-se em seu território, pois diziam que se tratava de *nisun*. Sobre as práticas medicinais contra este tipo de ameaça, ela afirma:

> O xamanismo e o uso de plantas psicotrópicas, como tabaco e cipó, servem para descobrir a ação destes agentes invisíveis e de contra-efetuar, através do canto, do sopro, de perfumes e plantas medicinais, o movimento de captura do espírito da vítima por parte dos duplos dos animais mortos. O universo da floresta é, assim, habitado por uma multiplicidade de espécies que são sujeitos e negociam seu direito ao espaço e à própria vida (p. 2).

Em contraste, a autora indica algumas referências de epidemiologistas e biólogos que apontam para a grande probabilidade de os primeiros contágios humanos terem origem no *horseshoe bat*, tipo de morcego habitante das florestas chinesas; seja por contato direto através da alimentação, seja por intermédio de um segundo hospedeiro, uma espécie de tatu asiático conhecido como pangolim, cuja carne é muito apreciada nos mercados de animais selváticos da região. A este processo de transmissão interespecífica a literatura biológica chama de *zoonotic spillover*.

Muitos destes cientistas creditam culpa não aos morcegos, mas aos hábitos predatórios humanos, que destroem suas florestas e os capturam para,

[10] Dados retirados do mapa, em tempo real, da Universidade John Hopkins (EUA). Disponível em: https://coronavirus.jhu.edu/map.html. Acesso em: 10 out. 2020.

em seguida, mantê-los presos e estressados nos mercados antes de serem abatidos. Sendo os únicos mamíferos voadores, seu voo requer muita energia, de modo que seus corpos atingem altas temperaturas, facilitando a transmissão de agentes patogênicos, como os vírus. E quanto mais estressados, maior é o potencial de contágio.

Um ponto interessante no argumento de Lagrou é de que os Huni Kuin são conhecidos por seus inimigos pelo nome de Kaxinawa, isto é, "povo morcego". Conscientes de que para viver é preciso matar, negociam constantemente seu alimento com os donos das espécies comidas, seres da floresta com os quais os Huni Kuin mantém contato. No entanto, eles não comem os morcegos por acreditarem que possuem *yuxin*, "o poder de transformar a forma" (LAGROU, p. 2). Conhecedores dos hábitos e *habitats* dos animais à sua volta, demonstram assim um saber acumulado do potencial patogênico deles.

***

Em 1997, quando surgiram as primeiras notícias sobre um vírus que causava mortes a partir do contato com frangos e patos, ou em 2009, através do contato com porcos de criação, a primeira reação social global foi de preocupação com a saúde individual de cada pessoa. E a solução imediata passava pela interdição ou abstinência: não comer mais a carne destes animais. Logo, o humano — vendo a si mesmo como o predador sentado descansadamente sobre o trono da cadeia alimentar — teve medo de suas presas. Aquela carne saborosa e cobiçada, que antes era vista como alimento, passou a ser tratada como veneno, um mal que abatia o corpo e eliminava o espírito.

Entretanto, se a gripe aviária não demonstrava sinais de contágio direto entre humanos e, portanto, não se espalhou de forma tão fatal pelo planeta, a gripe suína se alastrou de forma preocupante. Em poucos meses, já estava presente em todos os continentes e havia contaminado dezenas de milhares de pessoas em diferentes países.

O pavor coletivo pela possibilidade de contágio provocou muitas reflexões sobre as condições de higiene e de produção daqueles animais que entendíamos por comida, embora o próprio sistema de produção industrial de sua carne para consumo não tenha sido questionado de forma mais contundente. Numa escala de valores ocidental, as aves certamente estão mais distantes dos humanos do que os porcos, "mamíferos não-humanos" (BELLEI E MELCHIOR, 2011), o que talvez explique as emoções negativas diante das notícias de extermínio em massa de porcos na China, com a intenção de frear o avanço da doença.

O caso do coronavírus levanta novas questões. Além da transmissão interespecífica e entre humanos, sua velocidade de contágio tem uma proporção antes desconhecida, fazendo com que sua baixa taxa de letalidade (em termos estatísticos, apenas) se transforme numa verdadeira ameaça diante

do crescimento exponencial do número de pessoas infectadas. Aqui, o que era uma ameaça à pessoa humana, torna-se uma ameaça a toda a saúde pública, isto é, à sociedade, quiçá à própria espécie humana. Qualquer um pode ser infectado, tendo ou não comido um morcego ou um pangolim. Ricos e pobres, estrangeiros e nacionais, homens e mulheres, idosos, adultos e crianças; todos correm risco, embora suas chances de escaparem vivos sejam desiguais em termos biológicos, geográficos, econômicos e sociais.

Imediatamente, governantes das mais distintas ideologias políticas, em nome da saúde e segurança de povos pertencentes a culturas diversas, passaram a adotar medidas de reclusão social, restrição das liberdades individuais e coletivas e intervenção sobre as vidas pessoais dos cidadãos de seus países: toques de recolher, militares nas ruas, prisão para os descrentes e rebeldes, fechamento de fronteiras, interrupção dos transportes, cortes nos salários, fechamento de escolas, censuras nos meios de comunicação. Todos se tornam prisioneiros em suas próprias casas.

De forma ainda não vista no século XXI, sociedades inteiras são radicalmente reordenadas em função de uma guerra contra um mal invisível aos olhos e apocalíptico aos sentimentos. Novas leis e códigos de conduta moral são criados. Os próprios hábitos culturais — como ir à praia no fim de semana, abraçar e beijar os amigos na rua ou ir ao culto semanal na igreja do bairro — passam a ser questionados e, muitas vezes, abandonados ou proibidos em nome da luta contra um inimigo comum que pode estar em qualquer parte.

Para que as mudanças de comportamento tenham o efeito imediato que se espera delas, medidas são tomadas de cima para baixo com a mão pesada do Estado, alegando-se que o quanto antes as novas regras sejam obedecidas, mais rapidamente passaremos todos por essa calamidade e retomaremos o curso de nossas vidas, entrando na tão esperada "nova normalidade". O problema neste argumento é o seguinte: ninguém sabe ao certo quanto tempo durará a crise. Neste momento, por exemplo, governos europeus voltam a adotar medidas restritivas à circulação de pessoas diante do aumento de casos após a "volta à normalidade" durante o verão do Hemisfério Norte. Enquanto isso, países como o Brasil seguem uma rotina de reabertura das atividades sociais e econômicas, mesmo que as estatísticas de contágio e óbitos continuem altas, o que nos leva a crer que o problema não será resolvido no curto prazo.

Diante desse estado de pânico mundial, entendemos que o que antes se apresentava como uma ameaça à *espécie humana*, passa agora a assumir outra dimensão e se torna uma ameaça também à própria *condição humana*. O antropólogo inglês Tim Ingold põe a diferença entre os conceitos nestes termos:

> De modo geral, os filósofos têm tentado descobrir a essência da humanidade na cabeça dos homens, em vez de procurá-la em suas caudas (ou na ausência delas). Mas, na busca dessa essência, eles não se perguntaram 'sobre o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?'. Ao contrário, eles

> inverteram a pergunta, indagando: 'O que torna os seres humanos diferentes dos animais, como espécie?'. Essa inversão altera completamente os termos da questão (...). A palavra humanidade, em suma, deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, e torna-se o estado ou a condição humana do ser, radicalmente oposta à condição da animalidade (Op. cit., p. 6)[11].

Enquanto a espécie costuma ser definida pelo corpo, a condição o é pela mente ou pelo espírito, entidades em geral tratadas como dimensões diferentes e mesmo antagônicas do ser humano. Para muitos religiosos, somos o único ser vivo dotado de alma. Para muitos cientistas, somos o único animal dotado de razão ou inteligência. Esta definição é importante, pois encontramos nela uma justificativa *cultural* para este fato assombroso que é a nossa capacidade de desenvolver sociedades extremamente complexas, compostas por centenas de milhões de indivíduos concentrados em grandes cidades, com energia elétrica, produção de alimentos em larga escala, sistemas de transporte, saúde e educação, arte e tecnologia. De onde surgiu esta enorme capacidade de criar? A resposta parece estar em algum atributo que não compartilhamos com nenhuma outra espécie animal.

Da mesma forma, percebemos ao longo do tempo que cada sociedade produz a sua ordem social e a reproduz de maneiras muito específicas, observando-se grandes diferenças entre os hábitos, as regras ou a própria forma com que as pessoas enxergam a si mesmas. Historicamente, os antropólogos trataram dessas diferenças a partir do conceito de *cultura*, estabelecendo uma concepção de *natureza humana* pautada no plano moral e simbólico, e não no físico ou biológico. Assim, "a essência da condição de humanidade se revela como diversidade cultural" (INGOLD, 1995, p. 8). Neste argumento, se nossa humanidade está pautada na diferença, nossa animalidade (como membros da espécie humana) está pautada na uniformidade (nas características biológicas que todos compartilhamos e que contrastam com as dos demais animais).

A cultura subscreve nossa identidade como *sujeito moral*, isto é, nossa condição de *pessoa* é inseparável do nosso pertencimento a uma cultura (somos *alguém* a partir do momento em que outras pessoas nos reconhecem como *alguém* e nos identificamos através de certas características pessoais e sociais). Porém, é apenas na condição de membros da espécie biológica humana (animal) que podemos ser parte de uma cultura, pois só assim estaremos dotados de linguagem e raciocínio (o que nos diferenciaria, ou melhor, nos distanciaria dos outros animais), e com isso será possível resolver o paradoxo presente no pensamento ocidental em que tanto somos animais quanto a animalidade é o oposto da humanidade — e isto é assim porque, desta perspectiva, apenas os seres humanos são pessoas.

[11] Em todas as citações, o uso do itálico é do texto original.

Para Ingold, ao mesmo tempo em que os antropólogos rejeitam, atualmente, o evolucionismo entre os humanos, colocam a diversidade das expressões culturais como uma característica que nos distingue como espécie, entrando assim na dicotomia entre animalidade/humanidade e natureza/cultura. O autor propõe que uma nova ciência da humanidade deve trespassar essas fronteiras e pensar em como relacionar as duas concepções de humanidade: a relação entre a *espécie* e a *condição*, os *seres humanos* e o *ser humano*; reconciliando "a continuidade do processo evolutivo com a consciência de vivermos uma vida que se coloca além do 'meramente animal'" (Ibid., p. 15).

O perspectivismo e as relações entre humanos e não-humanos

> Entre os humanos e os não humanos existe uma diferença importante: os humanos são sujeitos que possuem direitos por conta de sua condição de homens, ao passo que os não humanos são objetos naturais ou artificiais que não têm direitos por si mesmos. Essa forma de pensar, que nos ensinam na escola e que parece ter a evidência do bom senso, talvez seja, afinal de contas, o modo mais comum de se fazer a distinção entre natureza e cultura (DESCOLA, 2016, p. 9).

Uma das tarefas dos antropólogos espalhados pelo mundo tem sido a de mostrar que mesmo o bom senso é cultural, de modo que a própria distinção entre cultura e natureza (ou entre humano e não humano) varia de um povo para outro. Os achuar, por exemplo, habitantes da fronteira amazônica entre Peru e Equador, acreditam que quase todos os seres da natureza possuem uma alma igual à dos humanos, o que faz com que eles sintam, pensem e se comuniquem da mesma forma que nós.

> Sempre que eu perguntava aos achuar por que os cervos, o macaco-prego e as plantas de amendoim apareciam sob a forma humana nos seus sonhos, eles me respondiam, surpresos com a ingenuidade de minha pergunta, que a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós. Nos sonhos, podemos vê-los sem suas fantasias animais ou vegetais, ou seja, como humanos (DESCOLA, p. 13).

Para este povo, os animais, as plantas e os espíritos são dotados de consciência moral e de inteligência — e por isso são humanos. Entretanto, isto não quer dizer que sejamos *iguais* a eles, nem tampouco implica-se num relativismo radical; pois, na cosmologia de parte dos povos ameríndios, não existe algo como uma única natureza vista de vários ângulos possíveis, senão diferentes formas de se estar no mundo. Como diria Viveiros de Castro (2002), para uma diversidade de povos ameríndios, "o mundo é habitado por diferentes

espécies de sujeitos, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos" (p. 241).

Este é também o caso do povo Makuna, membros da etnia Tukano e habitantes do Valpués colombiano. De acordo com Arhem (1993), na "ecosofia Makuna" todos os animais têm alma e são gente como eles. Também usam ferramentas e ingerem plantas de poder, fazem rituais e constroem suas casas. Assim, se os Makuna veem os peixes como presas, estes veem a si próprios como humanos. Porém, apenas aos xamãs é possível enxergá-los por trás de suas "peles" de peixe. É por isso, explica ele, que todo ato de predação deve ser antes negociado pelo xamã com os donos dos animais, seres que os protegem e que, em alguns casos, são predadores dos próprios humanos. Do contrário, a carne que não seja autorizada ou benzida pode fazer mal àquele que dela se alimente, inclusive levando-o à morte.

Se, como foi dito anteriormente, a condição de *pessoa humana* só existe dentro de uma cultura específica, então os animais e outros seres naturais são também humanos, pois enxergam a si mesmos como pessoas. Aqui, no entanto, ser humano não é uma categoria estanque, conceitual, ou um instrumento de classificação. *Ser* humano é uma forma de habitar o mundo e de se relacionar com os outros seres que o habitam. Assim, se nós vemos um peixe como uma presa, isto é, como comida *para* nós (humanos), o peixe também vê a si mesmo como humano, e a nós como um predador *para* ele — talvez como um jaguar.

Como diria Lagrou (2020), trata-se de reassumir as ontologias relacionais com as quais estes povos enxergam a relação entre humanidade e natureza, e que teria sido substituída pela ontologia dualista característica da empresa modernista e capitalista que vê a natureza como objetos a serem explorados. Apropriando-se de Donna Haraway, argumenta que:

> Todos os seres, incluindo os humanos, são compostos de outros seres e emaranhados numa malha densa de devir-com. Em vez de inter-relacionalidade, estamos lidando com a intra-relacionalidade; somos entidades compostas de relações, entrecruzadas por outras agências e habitadas por subjetividades diferentes. Somos múltiplos e divíduos em vez de indivíduos; somos fractais. Somos habitados por bactérias e vírus saudáveis e nocivos que travam batalhas intermináveis (Ibid., p. 6).

***

Se a alma é equivalente, os corpos são diferentes. Os corpos são vistos como "roupas" que permitem a cada espécie habitar meios ambientes distintos. Aos humanos, é permitido, de vez em quando, ver em sonho as pessoas reais por trás dessas roupas animais ou vegetais. Em estado de vigília (quando estamos acordados), entretanto, apenas os xamãs são capazes de transitar entre os diferentes mundos e de se comunicar conscientemente com outros seres — e o mais importante, de voltarem para contar aos seus semelhantes o que viram e ouviram.

Nestes termos, dizer que os animais, plantas e espíritos possuem alma é afirmar que eles também têm intencionalidade e subjetividade; que eles têm ação reflexiva e constroem seu mundo racional e simbolicamente. Isto é, eles também têm cultura. Se nos perguntarmos novamente, mas agora tendo em mente estes dois pontos de vista, se não seria a *cultura* uma condição da natureza humana, a resposta poderá ser positiva, mas, no entanto, admitirá dois sentidos diferentes.

Sob o *ponto de vista* da modernidade ocidental (e nisto se inclui a antropologia tradicional), o que distingue o ser humano dos demais seres naturais é sua capacidade de criar cultura. Esta entidade que paira sobre nossas identidades pessoais e coletivas é, ao mesmo tempo, o que nos unifica, mas também o que nos diferencia: é *natural* sermos diversos.

Já sob o *ponto de vista* de um ameríndio, a humanidade se estende a grande parte dos seres naturais que nos rodeiam, mesmo que *nós* não os vejamos como humanos: o que importa, realmente, é como eles próprios se veem. Desse modo, se trazemos esta concepção de humanidade para os termos do pensamento ocidental, não teria sentido, por exemplo, atribuir direitos aos animais e às plantas (*deep ecology*), pois não nos caberia a responsabilidade de protegê-los de nada, nem mesmo de nós mesmos. Humanos que são, deveriam se posicionar por conta própria, sendo impossível conceber um mundo em que não se tenha que matar para sobreviver.

Entretanto, retomando a concepção de natureza interligada de Bakunin, em muitos aspectos similar à sensibilidade ecológica dos ameríndios contemporâneos, poderíamos afirmar que proteger as plantas e os animais não se trata de individualizá-los a ponto de serem detentores de direitos. Não há problema em caçar um animal, por exemplo, desde que o modo de fazê-lo respeite o equilíbrio da natureza à qual tanto a presa quanto o predador pertencem. Mas, se ao invés disso os humanos levam uma determinada espécie à extinção ou se destroem a floresta em que ela habita, é preciso se posicionar em função da proteção desta mesma natureza, posto que não sendo externa, mas um Todo do qual somos parte integrante, no momento em que a destruímos também pomos em risco a nós mesmos como espécie. Como disse recentemente Aílton Krenak, autor indígena brasileiro:

> Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza (2020, p. 8).

É preciso, neste momento, situar melhor a questão. Não nos basta apenas entender as coisas como são, é preciso investigar por que e como se tornaram o que são. A ciência ocidental, mesmo com todas as suas descobertas, não é capaz de reproduzir o momento original ou comprovar o modo exato como surgiu o universo em que vivemos. Por outro lado, a partir de sucessivas

investigações, refutações e reformulações, avança sobre o conhecimento e a transformação do mundo material através da técnica e da tecnologia.

Com relação à origem da humanidade, a teoria mais aceita é atribuída a Darwin (1859), que propõe que todas as espécies de seres vivos existentes evoluíram de formas de vida mais elementares, e que foram se desenvolvendo e se diferenciando a partir da necessidade de se adaptarem a diferentes meios.

A ciência ocidental não opera através de provas irrefutáveis nem procura afirmar verdades absolutas, porém, no curso das investigações, muitos pressupostos são tratados como dogmas e assim são ensinados nas escolas desde a mais tenra idade. É nesse sentido que Descola (2016) alerta para o risco de se confundir a ciência ocidental com uma cosmologia. Na medida em que descrevemos categoricamente a origem humana como o resultado de um processo evolutivo que diferenciou, ao longo do tempo, o ser humano dos outros animais, estaríamos afirmando um dogma baseado numa cosmologia específica.

É necessário dizer, em face dos atuais desafios enfrentados pela ciência a partir da disseminação de informações e teorias falsas, que os argumentos aqui apresentados não têm a intenção de negar sua epistemologia, mas apenas de situá-la em uma ontologia particular, em que seu estatuto de realidade e de materialidade é também uma construção cultural. Um antropólogo ocidental que faz seu estudo entre sociedades indígenas está, de certa maneira, transitando entre dois mundos sociais e simbólicos. Saindo um pouco da floresta amazônica, poderíamos ilustrar este ponto a partir das reflexões de Evans-Pritchard sobre o povo Zande, habitante do atual Sudão do Sul, na África Central. Em meio à sanha colonial do Império Britânico, em que a antropologia teve papel destacado na produção de conhecimentos e discursos sobre os povos colonizados (Mafeje, 2001), Evans-Pritchard escreveu nos Apêndices de seu livro clássico *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (2005 [1937], p. 246):

> Muitas vezes me perguntaram se, quando estava entre os Azande, cheguei a aceitar suas ideias sobre bruxaria. Esta é uma pergunta difícil de responder. Acho que se poderia dizer que as aceitei; não tinha escolha. Em minha própria cultura, dentro da atmosfera de pensamento em que nasci e fui criado, rejeitava e rejeito as noções zande sobre bruxaria. Na cultura deles, dentro do horizonte de ideias em que então vivia, eu as aceitava; de certa forma, acreditava nelas. Os Azande falavam o tempo todo de bruxaria, entre si e comigo; a comunicação seria absolutamente impossível se a bruxaria não fosse aceita por mim como algo natural.

***

Em muitos mitos ameríndios, ao contrário da mitologia evolucionista moderna, "a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade" (Viveiros de Castro, , p. 245). Naquilo que o autor considera a única "noção virtualmente universal" entre os povos da

região, os mitos contam como antes havia um estado originário em que não existia qualquer diferenciação entre os animais e os humanos: no "tempo do mito", todos se entendiam. Entretanto, algo aconteceu que, progressivamente, os animais foram perdendo os atributos da cultura e se diferenciando dos humanos que, por sua vez, permaneceram iguais a si mesmos: "os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais" (Ibid., p. 245).

Por outro lado, mesmo não sendo mais humanos, por baixo de sua roupa animal eles o são, ainda que de forma não aparente. "Em suma, para os ameríndios 'o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição" (Descola apud Viveiros de Castro, 2002, p. 245). Assim, se os outros seres naturais também são sujeitos, o modo de conhecer do pensamento ameríndio se distancia do modo ocidental, para o qual *conhecer* é objetivar — isto é, tirar da coisa observada tudo o que ela tem de sujeito e transformá-la num objeto —, já que o modo de conhecer do xamanismo ameríndio "é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou, antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um 'algo' que é um 'alguém', um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa" (Viveiros de Castro, 2002, p. 247).

Assim, Viveiros de Castro contrasta o multiculturalismo ocidental (unicidade da natureza e multiplicidade das culturas) com o multinaturalismo ameríndio (unidade do espírito/sujeito e diversidade dos corpos/natureza). Isto quer dizer — e aqui sua teoria se diferencia sutilmente da apresentada por Descola — que o perspectivismo ameríndio se manifesta no corpo, não no espírito. É mais profundo do que se perceber intelectual ou moralmente enquanto ser humano: é existir no momento em que habita o mundo como ser humano. Nós, todos os seres, somos na medida em que agimos — e nisso vemos uma grande aproximação entre Viveiros de Castro e Bakunin, para quem só existe aquilo que se manifesta como matéria, mesmo o pensamento. É no movimento que a realidade se constitui, mas o real assume diferentes formas a partir da perspectiva do sujeito que o concebe. No pensamento ameríndio, entretanto, nenhuma realidade é absoluta: o real é uma configuração relacional.

> *O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo.* O relativismo, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só 'cultura', múltiplas 'naturezas'; epistemologia constante, ontologia variável (Ibid. p. 258).

Conclusões

Neste artigo, apresentamos diversos argumentos que apontam para a necessidade de se construir novos parâmetros para pensar as relações entre humanos e não humanos, natureza e sociedade. Acionamos diversos autores e autoras que trazem diferentes perspectivas para entender o mundo e o modo de habitá-lo, através das quais buscamos contribuir com os debates emergentes sobre as alternativas possíveis ao sistema capitalista hegemônico. Para tanto, foi necessário explicitar o modo como ele está enraizado numa racionalidade específica, assentada na modernidade ocidental.

Amparados em uma diversidade de perspectivas, pretendemos ampliar o horizonte de ideias com as quais possamos olhar para a pandemia do coronavírus e para os efeitos daquilo que conhecemos como Antropoceno, e que nos permitam repensar os princípios que guiam nossos modos de estar no mundo, para que assim possamos construir caminhos mais equilibrados para sair da crise socioecológica que marca nossa época.

Não há, ainda, consenso na comunidade científica a respeito do estatuto ontológico do vírus, mas se conhece bem seus efeitos sobre os corpos e os espíritos humanos. E mesmo que houvesse consenso, este não esgotaria todas as suas possibilidades de realidade, pois, como dizia Bakunin, a natureza é eterno movimento. Porém, o sentido do movimento depende da perspectiva de quem o observa.

Temer um vírus que veio de um animal (no caso, uma presa nossa), passou por uma mutação que o permitiu se adaptar a um novo hospedeiro (nós) e agora nos ameaça como um predador invisível é uma forma de encarar a situação. Outra forma é pensá-lo como um espírito que habita momentaneamente um corpo de um animal e de repente passa para outro pertencente a outra espécie, mas que não assume consistência material senão em seus efeitos, isto é, nos sintomas da doença.

Outra maneira, ainda, é pensar a outra espécie animal (transmissora) como constituída da mesma humanidade que nós, de maneira que o vírus pode habitar os dois corpos de formas diferentes, mas provoca em nossa consciência moral ou em nossa psique os mesmos efeitos. Pode ser que os porcos ou os morcegos também não tenham sabido lidar com o vírus antes de passá-lo para nós; talvez o tenham feito na esperança de que, com as adaptações corporais que temos para desenvolver tecnologias, encontrássemos mais rapidamente uma cura para a doença. Ou pode ser, enfim, que o vírus veja a si mesmo como um ser humano que precisa se alimentar e que viu, nesse imenso contingente de peixes estressados em corais insalubres e desprotegidos, uma oportunidade para se proliferar sem grandes sacrifícios.

Neste último caso, talvez a melhor solução não seja gastar rios de dinheiro para desenvolver uma vacina que resolverá parcialmente a situação, postergando-a para novas epidemias (afinal, já se sabe que os vírus também *evoluem* e voltam diferentes depois de um tempo). Talvez a solução seja

convocar um exército de xamãs que se vistam em peles de vírus e conversem com estes outros seres humanos; que os façam entender que somos parte da mesma humanidade; e quem sabe assim voltemos ao tempo do mito e já não sejamos presas nem predadores.

Agradecimentos

Agradeço aos comentários dos ou das pareceristas anônimas e da revisora ortográfica, que me ajudaram a enxergar lacunas, contradições e ambiguidades em minhas ideias e em minhas palavras. E agradeço, em especial, à professora Carmen Andriolli e aos colegas de classe pelas excelentes discussões em sala de aula e que foram um grande estímulo à redação deste artigo.

Referências bibliográficas

ARHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. In: **La Selva Humanizada: Ecologia Alternativa em el Trópico Húmedo Colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

BAKUNIN, Mikhail. Considerações filosóficas sobre o fantasma divino, o mundo real e o homem. In: FERREIRA, A. C.; TONIATTI, T. B. (Orgs.). **De baixo para cima e da periferia para o centro:** textos políticos, filosóficos e de teoria sociológica de Mikhail Bakunin. Niterói: Alternativa, 2014.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Revista Mana**, nº 4, 1988.

DESCOLA, Phillippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Ed. 34, 2016 [2007].

EHLERS, Eckart; KRAFFT, Thomas (Eds.). **Earth system science in the Anthropocene:** emerging issues and problems. Springer, Berlin, Heidelberg, 2006.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. In: **ClimaCom Cultura Científica**, ano 5, n. 3, abr. 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf. Acesso em: 10 out. 2020.

INGOLD, Tim. **Humanidade e animalidade**. RBCS, v. 28, 1995.

KRENAK, Aílton. **O amanhã não está à venda.** São Paulo: Schwarcz S.A, 2020.

LAGROU, Els. Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo corona-vírus. **Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento** Social, 2020. Disponível em: https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou/. Acesso em: 10 out. 2020.

MAFEJE, Archie. Anthropology in post-independence Africa: end of an era and the problem of self-refedinition. In: **African social scientists reflections part 1.** Heinrich Böll Foundation: Kenya, 2001.

MOORE, Jason W. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. **The Journal of Peasant Studies**, v. 44, n. 3, p. 594-630, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SHIVA, Vandana. **Um vírus, a humanidade e a Terra**. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598043-um-virus-a-humanidade-e-a-terra-artigo-de-vandana-shiva. Publicado em: 15 abr. 2020. Acesso em: 10 out. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Vicente Carvalho Azevedo da Silveira
Mestrando no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA-UFRRJ). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Possui Especialização em Docência no Ensino Fundamental e Médio, na disciplina de Sociologia, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM-RJ). Participou do Laboratório Interdisciplinar sobre Informação e Conhecimento (UFRJ) e do Núcleo de Pesquisa em Teoria Política do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ).
E-mail: aquario.vicente@gmail.com
ID Lattes: http://lattes.cnpq.br/1725053995146603
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1407-293X