ANALOGISMO: A NATUREZA NO SOCIAL*

GILTON MENDES DOS SANTOS**

resumo: Não constitui nenhuma novidade o emprego de analogias como recurso para explicar questões e temas diversos. No “pensamento ameríndio”, entretanto, espécies naturais, animais e vegetais servem como pontos de apoio para a conceituação dos mais diferentes fenômenos, orgânicos e sociais. Este artigo identifica e destaca o uso de espécies da natureza como fonte privilegiada de analogias pelos ameríndios e toma como referência o pensamento analógico dos Enawene-Nawe.

palavras-chave: analogia, natureza e cultura, pensamento ameríndio, etnologia, Enawene-Nawe.

abstract: It's nothing new the use of analogies to explain various questions and themes. In the “Amerindian thinking”, however, nature species, animals and vegetables are the base for the comprehension of the different organic and social phenomena. This article identifies and detaches the use of natural species as a very special source of Amerindian analogies and it will use as reference the analogical thinking of the Enawene-Nawe.

key-words: analogy, nature and culture, amerindian thinking, etnology, Enawene-Nawe.

*Retiro semelhanças
de pessoas com árvores
de pessoas com rãs
de pessoas com pedras
etc etc.*

*Retiro semelhanças de árvores comigo...
E quando esteja apropriado para pedra, terei
também sabedoria mineral.*

Manoel de Barros – *Livro Sobre Nada*

Analogismo

A analogia é uma habilidade de reconhecer que *uma coisa é como outra* (Godoy, 2002). A utilização de espécies vegetais e animais como fonte de explicação dos mais variados fenômenos é crucial no pensamento ameríndio: descrições da anatomia e fisiologia do corpo humano, teorias da concepção e gestação, fases da vida, práticas de iniciação, origem, formação

* Minha inquietação para com este tema surgiu a partir dos cursos que fiz, em 2001, com Eduardo Viveiros de Castro (“Problemas de Análise Etnológica – a imaginação conceitual da Amazônia indígena”), no Museu Nacional, e Beatriz Perrone-Moisés (“Temas da Etnologia Contemporânea – leituras de monografias”), na USP. Agradeço especialmente ao Eudson de Castro Ferreira pela leitura atenta e as ricas sugestões.

** Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/IFCH-UNICAMP e doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/FFLCH-USP.

e hierarquia de grupos sociais, arquitetura, astronomia, etc. Este ensaio pretende explorar o uso de espécies naturais como fonte especial de analogias.

Dentre outras funções, uma analogia exerce o papel de explicar, generalizar, formular hipóteses, predizer e validar explicações. As analogias são fatores primários na categorização e organização de estruturas conceituais, servindo para formulações teóricas de campos desconhecidos com base em idéias já consolidadas em campos conhecidos. Assim, para estabelecer uma analogia é necessário compreender as estruturas e componentes daquilo que se toma como domínios relacionais. Analogia, entretanto, não é isomorfismo; nem todos os aspectos de *alfa* precisam se relacionar com os aspectos de *beta* – não devemos reclamar que outros aspectos de ambos os problemas também sejam necessariamente análogos.

Para Godoy, a chave da analogia não está somente nas relações, mas nos sistemas de relações interconectadas, o que faz com que seja necessário compor um “mapa das relações” dos campos envolvidos. Segundo a autora, a inteligibilidade da experiência começa com um mapa de similitudes, continua com analogias e finalmente evolui para a abstração de princípios gerais.

O que está em jogo no *analogismo*, tal como proposto aqui, é a maneira como se configuram certas operações do pensamento ameríndio: o especial emprego de espécies vegetais e animais na conceituação de fatos e fenômenos de ordens social, natural e orgânica. Estamos nos referindo a uma tipologia do conceito não aos moldes da filosofia grega, platônica – em que o real visível nada mais é do que a forma enganosa

do ideal – mas a um pensamento que se aloja justamente nas coisas visíveis e sentidas. Em outras palavras, trata-se de explorar um dos mecanismos do “pensamento selvagem” longe do *cogito ergo sum* da razão iluminista, um princípio em que *afectos* e *perceptos* ganham força para a construção do pensado¹.

Em suma, a proposta é estender o alcance da máxima lévi-straussiana de que as espécies naturais são escolhidas, antes, por serem “boas para pensar”. O que teríamos, afinal, se conduzíssemos esse axioma para além do seu uso na diferenciação de unidades sociais – como propõe o *totemismo* –, ampliando-o para campos diversos da vida social, da explicação e do discurso ordinários? O *analogismo* pretende ser, assim, um mecanismo de “totemização” do pensamento social, mas que não seja exatamente o *totemismo*.

Plantas e animais, e seus processos de beneficiamento, constituem pontos de apoio seguros para o pensamento indígena, bons materiais para a elaboração de muitos de seus conceitos. Tais recursos são apreendidos pelo pensamento no seu exercício de dizer algo sobre “a natureza do real e a ordem do mundo”. A prática dos ameríndios com as espécies – seu cultivo, sua criação, sua manipulação, sua transformação em alimentos ou bens – parece ter-lhes concedido as peças para montar o caleidoscópio das operações mentais: no seu giro definem-se figuras conceituais formadas pelo mesmo conjunto de elementos, que se agrupam em arranjos diferentes para cada fenômeno em questão. Não é assim o funcionamento do “pensamento selvagem”

1 Vale recordar que, em *As Palavras e as Coisas*, Foucault refere-se ao pensamento analógico como constituinte básico da episteme do século XVI: a analogia exerce um papel construtivo do saber da cultura ocidental.

na sua capacidade de apreender os materiais do mundo sensível, o conhecido mecanismo *bricoler*?

O estoque de material para o pensamento encontra-se menos no abstrato e mais no mundo do visível, do sentido; são as coisas manipuladas, conhecidas, reproduzidas, utilizadas que servem, preferencialmente, de matéria-prima e produto do pensamento. Se as espécies animais e vegetais são primeiro conhecidas para então serem úteis, aqui se propõe o inverso-complementar: o conhecido e o útil agora retornam, articulando o pensamento, que ordena e faz com que sejam inteligíveis os domínios social e humano. Trata-se, primeiramente, menos de conceitualizar as espécies naturais, e sim de tomá-las como “conceitualizantes”, como recurso para a grafia inteligível do mundo, fonte material do pensado; tal é o seu uso em analogias. Teríamos, assim, não o simbólico do material, mas o imaginado feito com o que é real. Eis os princípios do *analogismo*.

Sabemos que fenômenos dos mais diversos são articulados nas narrativas e explicações indígenas, que, para isso, lançam mão das espécies da natureza. Entre esses fenômenos estão a constituição física e anatômica do corpo humano, os processos de fecundação e gestação, as fases da vida, a iniciação, a menstruação, a manducação, a formação de grupos sociais, as técnicas naval, agrícola e de construção, a concepção de espaço e tempo, etc.

O *analogismo* propõe recortar um campo da analogia cujo material são as espécies da natureza – escapando, assim, do simples contorno sugerido pela metáfora como estratégia do discurso. Em outros termos, significa tomar a analogia como um

dispositivo complexo do pensamento que tenta falar, em outros termos, da relação entre cultura e natureza.

O *start* para esta reflexão partiu do enfrentamento com o material etnográfico que inicialmente levantei entre os Enawene-Nawe (Mendes dos Santos, 2001) e que venho aprofundando em minha pesquisa de doutoramento. A aproximação que eles estabelecem entre a vida social feminina e a planta da mandioca parece ser mais do que um recurso metafórico como estratégia do discurso. Não é objetivo deste ensaio explorar a etnografia, mas vale lembrar que, à maneira de outros povos amazônicos, os Enawene-Nawe conectam o universo feminino às características e aos processos de manufatura da mandioca, como veremos adiante.

As idéias presentes neste artigo também foram estimuladas pela leitura da clássica monografia de Christine Hugh-Jones sobre espaço e tempo nas sociedades do noroeste amazônico, na qual a autora explora, com admirável talento, a combinação dos processos de produção da mandioca e da caça com os processos de reprodução dos grupos sociais (Hugh-Jones, 1979).

Analogismo entre os Enawene-Nawe – um caso

Para os Enawene-Nawe, povo Aruak, habitante da transição entre o cerrado e a floresta Amazônica, a planta de mandioca originou-se de uma adolescente púbere, sepultada pela própria mãe. Narra o mito que a menina (Atolo), enterrada até a cintura, pede à mãe que não a abandone, que a visite regularmente e que faça lembrar ao pai que busque peixe para alimentá-la. A

mãe faz tudo conforme o pedido da filha, e, ao voltar ao local pela primeira vez, encontra uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina brotou uma variedade diferente de mandioca, hoje conhecida e cultivada pelos Enawene-Nawe. A mãe podia colher suas raízes para alimentar-se, tendo o cuidado, no entanto, de cavar em sua volta, de forma que não quebrasse nenhuma delas.

Certo dia, a irmã da mãe de Atolo visita, sem autorização, a roça e rouba as raízes da mandioca-menina, arrancando-as aos solavancos. Atolo grita insuportavelmente de dor, e ao ouvi-la, sua mãe sai correndo ao encontro da filha. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pôde fazer... E, desse dia em diante, a menina-mandioca nunca mais se multiplicou por conta própria, tendo os Enawene-Nawe que plantá-la, ano após ano.

Além das roças destinadas ao consumo do grupo familiar, os Enawene-Nawe cultivam a mandioca numa grande área, com a finalidade de abastecer as cerimônias rituais, que acontecem, intercaladamente, ao longo de um ano inteiro. Após completada a limpeza do terreno, a mandioca é plantada em matumbos, montículos de terra afogada com uso do enxadão, nos quais se introduz três grandes manivas até ao meio, sem enterrá-las por completo. No ato do seu plantio, as manivas são “alimentadas” com bebidas à base de mandioca e milho e pedaços de peixe defumado, amarrados nas hastes ou simplesmente depositados sobre os matumbos.

Diante dos matumbos, cortando as manivas que serão depositadas na terra, um benzedor (*boenaytare*) desfia um estoque de

palavras mágicas, de som gutural, repetidas e ritmadas, em forma de prece. São frases balbuciadas e quase inaudíveis, como se fora alguém conversando consigo próprio, freqüentemente interrompidas pelo gesto de sopro nos lábios. Seu conteúdo versa sobre a relação tal qual firmada no mito, como se nota no fragmento a seguir:

*Depois da sua primeira menstruação
seu pai vai pegar peixe para você. Você
vai comer e repor seu sangue perdido.
O peixe é bem preparado e cheiroso.
Você vai gostar.*

A colheita da mandioca é realizada cotidianamente, durante os rituais, e feita exclusivamente pelas mulheres, que cavam em volta de suas raízes, replantam as manivas em matumbos e mantêm a roça sempre limpa. São as mulheres, ainda, responsáveis por todo o preparo dos alimentos à base de mandioca.

Para explicar a anatomia e fisiologia do corpo de uma mulher, um (ou uma) enawene recorre, inexoravelmente, à planta de mandioca. Essa espécie é a fonte por excelência da analogia². Se a planta de mandioca é uma mulher, esta é (como) uma planta de mandioca. É isso o que dizem os Enawene-Nawe quando são indagados sobre sua teoria do corpo e de certas atitudes femininas. Vejamos algumas relações analógicas entre o corpo feminino e a espécie tuberosa:

- 2 Arriscaria dizer que os Enawene-Nawe nunca abriram um corpo humano para “investigar” suas partes internas, dado que seu conceito de doença nada tem de biológico; uma enfermidade é algo do sobrenatural, cujo agente etiológico é uma ação dos espíritos perversos, os *yakayriti*. Essa constatação justifica, em parte, sua busca funcionalista – por analogias – na explicação da fisiologia e anatomia do corpo humano.

Elemento vegetal	Referência Antropomórfica
Primeiro broto	Cabeça
Gemas	Seio
Haste	Abdome
Pecíolo	Braço
Folha	Mão
Folíolo	Dedo
Entre-gemas	Perna
Raiz	Pé
Floema/xilema	Estômago/intestino
Casca	Pele
"Leite" da planta	Leite

Não apenas sua estrutura (anatomia), mas também certos mecanismos e fluidos são idênticos entre os sistemas da planta e do corpo da mulher. Assim, alguns produtos da manipulação das raízes são atribuídos aos líquidos, fluidos e excremento do corpo humano.

Além da estrutura física, regras e prescrições sociais vinculam a mulher à espécie vegetal analógica. Uma adolescente em período menstrual – conhecido como *kadena* – é mantida sob reclusão por vários dias numa pequena repartição de palha construída no interior da residência comunal onde vive com seus pais. A essa menina é proibida a circulação para além desse ambiente, sendo-lhe, aos poucos, permitido o acesso ao espaço interior da casa e, em seguida, a seus arredores, e por último, para além do espaço aldeão. Esse período de tirocínio é extremamente rigoroso e perigoso, pois é o tempo do sangramento menstrual. Nesse momento é permitido apenas o consumo de líquido à base de milho, devendo-se, assim, evitar qualquer alimento feito da mandioca. À medida que outros alimentos vão sendo admitidos na alimentação, estes devem ser “benzidos” pelo *hoenaytare* (literalmente, soprador), o mesmo que entra em ação no ato do plantio da mandioca, como descrito acima.

Além dos alimentos, são também submetidos à benzeção os jiraus de armazenamento de alimentos, a rede da menina, os fogos do interior da casa, a própria casa como um todo, os caminhos que partem dos fundos da residência para fora da aldeia, os locais de banho e aqueles reservados para as necessidades fisiológicas e também algumas árvores próximas. É expressamente proibido à mulher reclusa o desenvolvimento normal das atividades cotidianas, sobretudo a visita às roças de mandioca. A violação de alguma regra faz dela (ou de algum parente seu) uma vítima do “espírito da mandioca”. Esse espírito se instala no interior de uma pessoa, preferencialmente, de uma criança parenta por consangüinidade da infratora, que, tomada de choro constante, é ligeiramente conduzida à morte.

Embora a mandioca seja considerada uma parenta das mulheres, ela não deixa de ser ameaçadora, pois, além do peixe e da bebida — alimentos recebidos para reposição do seu sangue —, a mandioca nutre-se diretamente de sangue humano, conseguido naqueles momentos oportunos, quando as mulheres estão no período menstrual. Quando uma pessoa viola as regras de *kadena* e deixa de submeter-se às preces protetoras de um benzedor, transforma-se automaticamente numa presa fácil da mandioca, seduzida pelo cheiro de sangue. A circulação de alguém sob *kadena* próximo a uma roça de mandioca, por exemplo, faz com que o odor sanguíneo exale mais facilmente, estimulando assim o ataque da planta.

Em fase de crescimento e de acúmulo de sangue, as crianças são as presas preferidas pela mandioca: trata-se de uma

espécie de jogo de transformação em que os rebentos vegetais são nutridos em detrimento dos rebentos humanos. Apesar da preferência pelas crianças, os adultos não estão a salvo do ataque da mandioca. Tive a oportunidade de conhecer um homem vítima de *Atolo*, que, submetido às mais diversas proibições alimentares, bem como de quase todas as atividades sociais e econômicas, públicas e privadas – tendo sido inclusive privado pela esposa de manter relação sexual – definhava social e fisicamente.

O alimento oferecido à mandioca, seja no momento do seu plantio ou durante o período de *kadena*, é uma forma de compensar-lhe o sangue por outra via, isto é, oferece-se o alimento a *Atolo*, para reposição de seu sangue, para que não seja necessário que ela busque-o entre as pessoas.

Resumindo o que foi dito até aqui, podemos sublinhar que as mulheres exercem, sobre a planta de mandioca – a menina *Atolo* –, uma autoridade indiscutível de mãe, como sugere o mito de origem da planta. Os cuidados e procedimentos com a alimentação e a ação do benzedor (*hoenaytare*) no ato do plantio da mandioca são exatamente os mesmos que se praticam na vida social com as adolescentes que se encontram no período menstrual. Há, pois, todo um contexto que expressa a analogia entre a mulher e a planta da mandioca, que não se limita a uma simples correspondência entre partes constituintes de uma e de outra, mas diz respeito a toda a vida cultural dos Enawene-Nawe.

O conceito de *analogismo* propõe, assim, que essa complexa relação mulher-mandioca (e todas as outras aqui referidas), que envolve mito, regras sociais, anatomia e fisiologia do corpo humano etc.,

corresponde a um *corpus* teórico. Esse *corpus* é constituído de um recurso explicativo que toma como referência não o abstrato, mas o que é visível, as espécies naturais e seus derivados. Por conseguinte, ele não se restringe a uma dimensão simbólica a que se contrapõe uma outra, real e prática (ou cognitiva); ambas são uma e a mesma coisa, exprimem os conceitos e a explicação da teoria nativa.

Outros casos de analogismo

No contato com os mais diferentes povos ameríndios, os etnógrafos se depararam (se deparam, se depararão) com explicações de fenômenos que correlacionam coisas distintas, isto é, que utilizam componentes de *alfa* para falar de *beta*: espécies naturais para conceituar ou tratar de assuntos da cultura, da “natureza humana”. Vejamos, como ilustração, alguns casos retirados de clássicas etnografias realizadas em sociedades amazônicas.

Devemos a Christine Hugh-Jones uma das mais sofisticadas descrições, na Amazônia, da relação entre recursos naturais e vida social. Em sua obra, a autora estabelece uma minuciosa e rica correspondência entre os processos de produção e consumo de alimentos e os processos de reprodução dos indivíduos e da estrutura social.

A espécie arquetípica do pensamento no noroeste amazônico é a sucuri, sucuriçu, cobra grande ou anaconda. Com ela, os povos da região tramam pensamentos sobre temas diversos e, a ela, ainda se articulam e entrecruzam outras espécies animais e vegetais. A sucuri é fonte de quase toda a produção teórica da vida social.

As associações ligadas à prática da caça, com todo o seu desdobramento, são bastante exploradas pela autora, mas é o cultivo e o beneficiamento da mandioca que oferecem a mais rica fonte explicativa da reprodução da vida social. Assim, além da relação mais geral com a sucuri, que é responsável pela origem da roça³, a mandioca encontra-se diretamente associada à (a teorias da) vida sexual, concepção, nascimento, infância, maturidade e morte da pessoa. Sigamos alguns passos dessa associação.

A maniva é um objeto fálico, o próprio pênis, introduzido na terra fértil – a roça é identificada com o útero materno – e as raízes da mandioca são como as crianças recém-nascidas. Após seu nascimento, na roça, a criança é conduzida à aldeia pelo mesmo caminho por onde se vai com as manivas (para o plantio) e por onde se volta com as raízes (para consumo) da mandioca. O caminho é o cordão umbilical e a criança o seu ponto final.

Do processamento da mandioca resultam dois importantes produtos – a fécula e a fibra – relacionados, respectivamente, aos universos feminino e masculino. Tais produtos, assim, associam-se ao sêmen e aos ossos, que, por sua vez, correspondem às fases da infância e da maturidade. A fécula, obtida por um procedimento natural de repouso do suco da mandioca, é como uma menina no seu período – natural – de menstruação; os garotos iniciados, como a fibra da mandioca, necessitam de manipulação social. A fécula

amarga, enquanto a fibra apodrece: o sangue menstrual tem sabor de fécula “vencida” e os garotos são pintados de preto, a cor da podridão. Por fim, o apodrecimento necessário do cadáver humano é visto como o correspondente da fibra armazenada sob a terra, que é posteriormente, transformada e consumida coletivamente pelos vivos.

Se, por um lado, a preparação da mandioca relaciona-se ao desenvolvimento fisiológico e sexual, a captura dos animais de caça e o beneficiamento da sua carne, por outro lado, conectam-se, analogicamente, ao casamento e à reprodução dos membros da comunidade. Dessa maneira, às etapas de captura e preparação dos animais – morte, sapecagem, lavagem, destripação, cozimento, consumo, digestão e defecação – estão associadas, respectivamente, a procura de mulher para o casamento – em outra aldeia –, sua menstruação, o controle do marido sobre a reprodução da esposa, a gravidez, o nascimento do filho, sua socialização na comunidade e, por fim, sua saída como cônjuge, seja como uma esposa perdida ou como um homem que deve caçar sua parceira. (Hugh-Jones, 1979: 192-200).

Em numerosas outras passagens de sua monografia, que não cabe aqui reproduzir, Hugh Jones descreve processos interligados como esse. Seja para a etnógrafa, seja para os nativos, o recurso analógico prestou-se à formulação de teorias da vida social tomando como referência as espécies conhecidas do universo natural. Assim conclui a autora um dos capítulos no qual constrói sua interpretação sobre os mecanismos de produção, de mandioca e de pessoas:

3 Um extrato do mito de origem da mandioca nos conta que “uma maniva dessa brotou das cinzas da sucuri queimada”. Outras espécies, de plantas daninhas também nasceram das partes moles do seu corpo (gordura, intestino, fígado etc.) Os troncos incinerados da roça, por sua vez, são os ossos do anfíbio.

Eu simplesmente mostrei que a produção de mandioca é ainda outra forma de separar e combinar processos, e que sua analogia com outros processos é reconhecida na ideologia indígena (Hugh-Jones, 1979: 192 – tradução minha).

O simbolismo presente na ecologia dos Achuar equatorianos parece ter fornecido a Philippe Descola o ponto de apoio para que ele identificasse o *animismo* como a forma mais profícua de subjetivação da natureza na Amazônia (Descola, 1989 e 1996). O mais opulento capítulo de sua tese é dedicado ao simbolismo da agricultura. À semelhança dos Enawene-Nawe, os Achuar conectam o universo feminino com o das plantas cultivadas, tomando-as como sujeitos sociais. Em sua monografia, nos deparamos com numerosos casos de analogia, que utilizam espécies da natureza para conceituar fenômenos diversos. Uma delas refere-se à explicação das cheias dos rios como um processo de fermentação cósmica: assim como a fermentação pela saliva faz crescer a massa de mandioca, também as flores e estrelas decompõem-se para ferver os rios.

Uma outra diz respeito à explicação das diferentes fases da lua, tida por esses índios como um infalível caçador que, no período de cheia, tem seu estômago crescido pelo que comeu, assim como as cobras após engolirem suas presas. Para os Achuar, ainda, a Via Láctea é um extenso caminho de ovos de tartarugas, que sobem periodicamente ao céu para se reproduzirem. Mais eloquente ainda parece ser a analogia utilizada para conceituar a casa achuar – admiravelmente expressa pelo autor nessa passagem:

Quando tentamos fazer com eles o comentário semântico, termo por termo, dos elementos da casa cujo nome designa igualmente uma parte do corpo (humano ou animal), tivemos a impressão de que eles concebem essas referências metafóricas do mesmo modo que as equivalências metonímicas igualmente empregadas no vocabulário arquitetônico, isto é, como homologias funcionais, fundamentadas, nesse caso, numa semelhança morfológica. Assim, tanto por sua função como por sua situação, explica-se que os caibros sejam chamados costelas, as vigas, o topete e as colunas, coxas. (Descola, 1989: 169 – tradução minha).

Em sua monografia sobre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) tem os olhos da investigação voltados para o domínio celeste, panteão dos deuses canibais e ponto de chegada do devir da pessoa humana. A relação entre humanos e espécies naturais, sobretudo o uso alimentar destas, é interpretada à luz de um sentido para além de sua aparente utilidade prática. E é aí também que divisamos uma imbricada conexão analógica entre os diversos processos e produtos das “estruturas alimentares” da sociedade Araweté.

Embora justifique que os Araweté nunca traçaram paralelo entre a fermentação do cauim e a gestação humana, Viveiros de Castro faz uma série de analogias entre esses dois processos. Assim como o milho cozido transforma-se em cauim na boca da mulher, o sêmen é transformado no útero materno. O sêmen, como substância exclusiva da criança, é depositado na mulher, tida como um saco, uma panela; no caso do cauim, a saliva fecundante é da mulher, e os homens

são aqueles que zelam pela sua fermentação nas panelas. Se o sêmen vai dos homens para as mulheres, o cauim segue das mulheres – que o mastigam – para os homens: “cheios de cauim, os dançarinos incham e dizem ficar barrigudos como as grávidas” (Viveiros de Castro, 1986: 342).

Por fim, cabe citar o trabalho de Lima (1995), que nos brinda com uma delicada analogia feita entre os Juruna do alto Xingu, que associam o tratamento da mandioca, realizado pelas mulheres para a fabricação do cauim, com os cuidados que as mães devem ter para com seus filhos.

Considerações finais

O *analogismo* significa, pois, uma ação do pensamento, a analogia, cuja operação é lançar mão de espécies da natureza e seus processos de manufatura para explicar outros fenômenos. Mecanismo especial para se falar da ordem do mundo e da natureza coisas, o uso que a analogia faz das espécies animais e vegetais aparece no pensamento ameríndio com bastante frequência, e é merecedor de uma particular consideração por parte dos etnólogos. Este texto quis chamar a atenção para a importância do fenômeno analógico, ricamente explorado pelo pensamento ameríndio no seu exercício de apoiar-se nas espécies naturais conhecidas e manipuladas.

Vale lembrar que nem todas as espécies animais e vegetais são igualmente abordadas pelo *analogismo*. Como vimos, há espécies que são privilegiadas, como as plantas cultivadas (e em particular a mandioca) e os animais de caça, dado o conhecimento sobre seu comportamento e desenvolvimento, seu frequente uso, as práticas de transformação

em alimentos, o domínio sobre suas partes constituintes, etc. Por outro lado, certas espécies são preferidas por outras razões menos “utilitárias”, como as araras para os Bororo e a sucuri para os povos do noroeste amazônico. Esta última, inclusive, pode ser considerada um tipo de “espécie natural total” (um trocadilho do sentido de *fato social total* maussiano), por permitir um grande rendimento sociológico e ser amplamente explorada pelo pensamento indígena das sociedades daquela região. Os temas e fenômenos, por sua vez, também não são irrestritos. Existem aqueles mais frequentemente explorados, como a geografia, a astrologia, a escatologia, a anatomia e fisiologia do corpo humano, em especial a “sexualidade” (genitálias, intercurso sexual, sêmen, fenômenos como menstruação, concepção, gestação, etc.), as fases de vida (iniciação, infância, maturidade e morte) e as práticas de manducação.

O *analogismo*, tal como aqui proposto, é a ação do pensamento que toma as espécies da natureza como matéria-prima para explicar e conceituar as manifestações sociais, e, ao proceder dessa forma, também conceitua as espécies naturais: se o corpo feminino é (como) uma planta de mandioca, esta é (como) o corpo da mulher – segue-se aqui o caminho da similitude como exercício do conhecimento. Se o social é pensado via o natural, o natural é também uma coisa social: “a idéia de uma natureza como um campo de fenômenos que se realizam independentemente do homem é completamente estranha aos índios”, como bem nos lembra Descola (1997: 152).

Embora seja uma expansão da idéia central do totemismo – uma espécie de “totemização”, como disse anteriormente

–, o *analogismo* difere em muito deste, uma vez que não está voltado para uma lógica classificatória com vistas à organização de grupos, lançando mão das descontinuidades e diferenças observáveis na natureza; tampouco tem a ver com o sistema totêmico de *correlações* do tipo A:B :: C:D, isto é, com estruturas equivalentes – e metafóricas – entre diferenças dos domínios da natureza e do social (Lévi-Strauss, 1976 e 1980).

Ao *animismo*, tal como propõe Descola (1996), pode-se ligar o *analogismo*, pois algumas espécies privilegiadas pela analogia são justamente aquelas com as quais as sociedades estabelecem relações do tipo anímico: certas espécies naturais não são tão naturais assim – os humanos gozam de similitudes sociais e ontológicas para com elas. No entanto, vale ressaltar que o *analogismo* não vincula ou exige nenhuma relação necessária de caráter ontológico, como apregoa o *animismo*.

O *analogismo* diz respeito àquela habilidade do pensamento de apropriar-se de espécies naturais e seus derivados processuais como ingredientes da conceituação inteligível de fenômenos sociais diversos. Tal exercício lança mão de marcas visíveis para efetuar relações, na maioria das vezes, invisíveis, analógicas.

Na tentativa de explorar um campo de leitura da relação cultura-natureza, o *analogismo*, tal como aqui proposto, nada mais é do que um exercício que pretende se somar ao esforço da Etnologia em estabelecer uma comunicação simétrica entre investigador e investigado: uma iniciativa das teorias *daqui* em dialogar com as teorias *de lá*. Em termos mais exatos, propôs-se passar em revista o uso

das espécies naturais, vegetais e animais, tomando-as como recurso valioso do universo do pensamento conceitual, em especial do que designamos analogia.

Artigo aceito para publicação em 30/03/2003.

BIBLIOGRAFIA

DESCOLA, Philippe. *La Selva Culta: symbolismo y praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris: Abya Yala, 1989 (1986).

DESCOLA, Philippe. "Constructing natures – symbolic ecology and social practice". In: DESCOLA, Philippe e PALSSON, Gísli (orgs), *Nature and society. Anthropological perspectives*. Londres: Routledge, 1996. pp. 82-102.

DESCOLA, Philippe. "Ecologia e Cosmologia". In: CASTRO, Edna e PINTON, Florence (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Editora Cejup, 1997. pp. 243-261.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Lisboa: Edições 70, 1967.

GODOY, Luis. "Sobre la estructura de las analogias em ciências". In: *Revista Internacional de Desastres Naturales, Accidentes e Infraestructura Civil*. Universidad de Puerto Rico. 2002.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge University Press, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural. 1980 (1962a).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional. 1976 (1962b).

MENDES DOS SANTOS, Gilton. *Seara de homens e deuses: Uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: PPGAS/UNICAMP, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *In: Mana*, n.2, vol. 2, 1996. pp. 114-144.