ENERGIA VITAL E SOCIOAMBIENTE: INTERFACES ENTRE O PENSAMENTO OCIDENTAL E A COSMOLOGIA INDÍGENA – O CASO JAVAÉ

CARLOS EDUARDO PANOSSO¹
UFT

RESUMO: *Ao contrário do que acontece nas sociedades ocidentais capitalistas, que pensam o mundo de modo disruptivo, criando dicotomias como cultura/natureza e sociedade/meio ambiente, no pensamento indígena, não são comuns tais oposições. Desse modo, os povos indígenas não vivem uma crise de mentalidade sobre o meio ambiente. O povo Javaé fornece elementos com os quais se torna possível pensar sobre suas “noções” de corpo e de energia vital, e como estas informam suas práticas e suas relações com o socioambiente. Entendendo este conceito como algo que contempla uma totalidade social que inclui humanos e não humanos e, desse modo, mantendo um equilíbrio social e ecológico.*

PALAVRAS-CHAVE: *socioambiente; energia vital; sociedade e natureza; Javaé.*

ABSTRACT: *Unlike what happens in Western capitalist societies, who think the world so disruptive, creating dichotomies as culture / nature and society / environment, indigenous thought in such oppositions are not common. Thus, indigenous peoples do not live a crisis mentality on the environment. The Javaé provides elements with which it becomes possible to think about their "ideas" of body and vital energy and how these inform their practices and their relationship with social and environmental. Understanding this concept as something that includes a social totality that includes humans and nonhumans, and thus, maintaining a social and ecological balance.*

KEYWORDS: *socio-environmental; vital energy; society and nature; Javaé.*

O meio ambiente em crise, ou como o Ocidente elabora os seus próprios problemas

As sociedades ocidentais consideram o estado da humanidade como algo “naturalmente” superior ao estado de animalidade. A noção de humanidade, no ocidente, está comumente associada a um estado

¹ Graduado em Ciências Sociais e Especialista em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Uberlândia, fez mestrado em Ciências do Ambiente pela Universidade Federal do Tocantins, sob a orientação do Prof. Dr. Odair Giralдин. É professor efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins. E-mail: dupanosso@yahoo.com.br.

superior, como se a cultura fosse resultado de um processo evolutivo. Segundo o antropólogo Tim Ingold,

como condição oposta a da humanidade, a animalidade transmite uma noção de qualidade de vida no estado de natureza, onde se encontram seres 'em estado cru' (...) um traço marcante na tradição ocidental é a tendência a pensar em dicotomias paralelas, de modo que a oposição entre animalidade e humanidade é posta ao lado das que se estabelecem entre natureza e cultura, corpo e espírito, emoção e razão, instinto e arte e assim por diante (INGOLD, 1999, p. 39).

Tal civilização (ocidental), autodenominada moderna e capitalista, cujas bases são o liberalismo e o humanismo, tem como suas premissas o desenvolvimento, o progresso, a liberdade, o avanço técnico, a democracia e o indivíduo. O discurso que é desenvolvido no contexto histórico do advento do capitalismo, do consumo e do individualismo coloca tais prerrogativas como coisas imprescindíveis e valorosas em si mesmas, e acabam por assim naturalizando-as.

Por isso, fica evidente que na sociedade ocidental cria-se um discurso capaz de justificar o domínio que supostamente a humanidade exerce sobre o "reino da natureza". O problema é que tal comportamento gerou também uma crise de consciência em função dos iminentes problemas ambientais, mas que também se alastra ou se reflete nas questões sociais atuais. A dificuldade de resolução dos problemas se transforma num verdadeiro gigante, se levado em consideração que essa crise se constitui como resultado do modo etnocêntrico de conhecer e conceber a realidade. Tal resolução demandaria uma transformação na mentalidade do pensamento moderno, de um modo mais amplo, e na ciência, de um modo mais específico.

Bruno Latour (2004) argumenta que a formação da cultura ocidental tem como base fundamental o pensamento que opõe homem e natureza, como centros que se encontram separados um do outro. O antropocentrismo do pensamento moderno não engloba a natureza, tanto quanto o naturocentrismo dos ecologistas não coloca homem e natureza no mesmo universo. Sobre como pensar os problemas que envolvem a natureza, o sociólogo francês ressalta que:

Essas retomadas (...) tornam-se até divertidas, quando se pretende passar do antropocentrismo dos modernos – dito por vezes “cartesiano”! - ao naturocentrismo dos ecologistas, como se, desde o começo do Ocidente, desde o mito original da queda na Caverna, não se tivesse jamais pensado em outra coisa senão em formar a vida pública em torno de dois centros, dos quais um seria a natureza. Se a ecologia política apresenta um problema, não é porque ela introduziu, enfim, a natureza nas preocupações políticas, bastante e exclusivamente voltada, até então, para os humanos, mas porque ela continua, aí de nós, a utilizar a natureza para fazer abortar a política (LATOUR, 2004, p. 41).

As palavras de Latour mostram que, seja qual for o modo de relação que se estabeleça com o que entendemos por natureza, o homem ocidental “desenvolveu”, durante o período de consolidação da moderna sociedade capitalista, a capacidade para o tratamento da natureza como algo separado dele. E hoje, diante de inúmeras crises criadas e não controladas por ele, coloca-se a “questão ambiental” como objeto que vai da racionalidade técnico-científica à ecologia política, passando pela utopia do “naturocentrismo” dos ecologistas, especialmente os conservacionistas radicais que pensam o meio ambiente sem o homem e veem a natureza ideal intocada ou intocável, não perdendo, dessa forma, as rupturas marcantes do ocidente: Cultura e Natureza, Sociedade e Meio Ambiente, Humanidade e Animalidade. O que não se percebe, seja qual for a abordagem (técnica, ecológica ou política), é que tais rupturas representam um ponto central de uma crise no modelo de civilização que o ocidente desenvolveu.

A ruptura conceitual do Ocidente

A ruptura conceitual do Ocidente a que se faz referência neste artigo diz respeito à prerrogativa que a cultura ocidental se outorga, quanto à universalidade da distinção entre natureza e cultura. Mais do que isso, considera a ascendência da humanidade a partir da animalidade, o que ressalta e reafirma o sentimento de superioridade

em relação ao mundo natural. Além das separações cultura/natureza e sociedade/meio ambiente, que já denotam o “não pertencimento” do ser humano ocidental ao conjunto da natureza, o pensamento moderno ocidental considera a humanidade como resultado de um processo evolutivo em relação à animalidade, subjugando, desse modo, a natureza. Além da comentada ruptura, pode-se constatar também uma realidade de insustentabilidade ambiental, que pode ser decorrente de tal ruptura. Desse modo, o modelo de ciência existente (como causa e consequência da própria crise no modelo de civilização) parece ser ineficiente diante da complexidade apresentada.

Entretanto, as Ciências Sociais, apesar de terem nascido no bojo desse contexto histórico que gerou essas rupturas e esse modelo das ciências modernas, são ciências capazes de fazer um diálogo mais amplo sobre a interface entre essas dicotomias típicas do ocidente. Isso porque a Antropologia, de forma mais específica, fornece a possibilidade de pensar tais problemas. Isso se torna mais plausível, sobretudo, quando este campo do conhecimento pauta-se pela postura de estudar outros modelos civilizatórios que tratam dessa interface, tendo como referências as cosmologias e as mitologias desses grupos. E como ela (a Antropologia) parte do pressuposto da alteridade como elemento central para entender a identidade, a Antropologia tem tido uma visão crítica dos caminhos trilhados pela civilização ocidental, mostrando que essa crise é gerada pela própria cosmologia do ocidente. Faz isso através do conhecimento de outros modelos de civilização e, por conseguinte, de outras cosmologias. Assim, por meio da comparação entre a cosmovisão ocidental e a cosmovisão dos povos indígenas, espera-se contribuir com o debate sobre a complexidade da crise posta no Ocidente.

O pensamento dos povos indígenas e o meio ambiente

É partindo do princípio da continuidade entre natureza e cultura, para os povos indígenas, que Kaj Århem trabalha o seu conceito de *Ecosofia*. Para ele, os povos indígenas da América do Sul, como os Makuna, povo por ele estudado, tem ideias acerca da natureza que

constituem uma “atitude moralmente carregada frente à natureza, que informa e guia suas práticas de manejo de seus recursos” (ÂRHEM, 1993, p. 1). Tal postura é pautada pela continuidade entre o mundo natural e o mundo humano. Esse tipo de comportamento é possível graças a um sistema que integra as ideias, valores e, principalmente, as práticas.

O conceito de Ecosofia Makuna, para Ârhem, está apoiado nas ideias de Naess² e nas ideias que o próprio povo Makuna, expressa em seu discurso. Segundo Ârhem, para os Makuna, “os homens e animais participam de uma sociedade única, porém diversificada”³ (ÂRHEM, 1993, p. 5). Isso possibilita a elaboração de uma visão de mundo perspectiva, porque o mundo é percebido a partir dos diferentes pontos de vistas, representados pelos diferentes “seres vivos”, não havendo, assim, uma representação do mundo mais concreta ou mais verdadeira que outra. Desse modo, Ârhem ressalta que na cosmologia Makuna, pautada então por uma qualidade perspectiva:

a disjunção radical – tão característica do pensamento ocidental – entre natureza e cultura, homens e animais, dissolve-se. Homens e animais estão intimamente relacionados por analogia, essência ancestral e espiritual. Os homens e os animais são membros de uma sociedade cósmica em que sua interação está regulada pelas regras e os princípios que regulam a interação entre gente e sociedade humana. No final, todos os seres são gente porque compartilham o interior dos poderes primordiais da criação da vida (ÂRHEM, 1993, p. 18).

Dessa forma, a visão dos povos indígenas contempla todos os aspectos do ambiente natural como aspectos essencialmente humanos ou pertencentes a um mesmo universo simbólico, que se constitui como

² KajÂrhem (1993) faz referência a um artigo escrito em 1981, por Arnie Naess, filósofo e ecologista norueguês, no qual ele expõe a ideia de “Ecologia Profunda”. Para Naess, a atitude da “Ecologia Profunda” envolve respeito e ética em todas as atividades humanas, tornando, assim, as relações com a natureza imbuídas de moral.

³ Como nos modos de relação com a natureza descritos por Descola (1996) – predação e reciprocidade –, os Makuna consideram, segundo Kaj Ârhem, que a sociedade é composta por seres com essência de humanidade, porém, cada espécie a sua maneira. Para este povo, por exemplo, o rio se constitui em um mundo diferente do dos seres humanos, com regras próprias, e os peixes são como a gente que habita este mundo. Entretanto, o “mundo dos peixes” faz parte também de uma totalidade cósmica (ÂRHEM, 1993, p. 110).

socioambiente. Visão essa extremamente diferente daquela que dissocia o universo humano do universo natural e estabelece uma perspectiva de *sujeito – objeto* no que tange ao tratamento da natureza.

As contribuições da Antropologia

A relação entre cultura e natureza sempre foi uma questão central na Antropologia. Entretanto, em alguns momentos, a natureza foi a matriz, como ocorreu com o evolucionismo, o funcionalismo malinowskiano e a antropologia ecológica. Em outros momentos, tiveram destaque os pensadores que viam o homem como um ser que havia conseguido transcender o natural, colocando a cultura como fonte dessa transcendência, como foi com o estruturalismo levi-straussiano e a antropologia simbólica. É muito recente na Antropologia a corrente que arrisca um pensamento que leve em consideração os dois pólos: natureza e cultura.

O Perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2002) e a Ecologia Simbólica de Philippe Descola (1996), bem como o conceito de Ecosofia de Kaj Århem, seriam possibilidades novas para se pensar as relações entre natureza e cultura dentro da Antropologia com o pêndulo apontando para a cultura. Retomando, em certa medida, algo proposto por Levi-Strauss, essas correntes contemporâneas da Antropologia apresentam formas diferentes das sociedades se relacionarem com a natureza, pois parte-se do discurso nativo para entender como um determinado povo se mantém em seu socioambiente e, mais do que isso, busca-se os preceitos culturais e simbólicos que fazem o intermédio entre o humano e o natural.

É importante considerar esses modelos “diferentes” de pensar o mundo, já que, para Viveiros de Castro, a oposição entre natureza e cultura, quando pensada relacionada aos povos indígenas, deve passar por um exame crítico. Isso porque as cosmologias não ocidentais são formadas a partir de domínios diferentes do pensamento em relação à natureza. O mesmo pensamento que opõe natureza e cultura, no ocidente, coloca de modo opositor também sujeito e objeto, entre outras oposições. Diferentemente de nós, os povos indígenas não fazem

tais distinções (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

Descola (1996, p. 82), para quem a noção de natureza é socialmente construída, fala da ecologia numa perspectiva simbólica. A maneira de identificar a natureza, segundo este autor, leva a um modo específico de relação com ela. Assim, as distinções tão marcantes no ocidente são responsáveis por um modo de relação que o homem ocidental concretizou nos últimos séculos, levando a rupturas que ora se apresentam como prejudiciais ao socioambiente.

É nesse sentido que Viveiros de Castro (2002) aponta que o modo clássico ocidental de objetivação ou identificação da natureza leva às dualidades entre universal e particular, objetivo e subjetivo, necessidade e espontaneidade, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e conduz a um comportamento marcado pela oposição entre sujeito e objeto. Todavia, para Viveiros de Castro, qualquer comportamento será necessariamente marcado por uma noção de ponto de vista. O modo de intervenção e respeito diante da natureza sempre dependerá da posição adotada ao vê-la. Desse modo, o tipo de intervenção na natureza adotado pelas sociedades ocidentais não é o único possível. O pensamento nas sociedades ameríndias, como define Viveiros de Castro, possui uma "qualidade perspectiva", a qual se refere a uma

concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas ou não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Segundo o *Perspectivismo*, no mundo habitado por um grande número de sujeitos, não cabe ao homem exclusividade alguma. Os sujeitos se apresentam envoltos por uma espécie de roupagem⁴ que seria uma forma corporal contingente diferente. Esse modo de reconhecer a natureza remarca uma continuidade entre Natureza e Cultura perdida pela ruptura entre os mesmos nas sociedades

⁴ Por roupagem é entendida a forma adquirida por cada ser que tem humanidade como essência e capacidade de ter um ponto de vista. Viveiros de Castro explica que "as roupas que nos animais recobrem uma 'essência' interna de tipo humano não são meros disfarces, mas sim equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal" (2002, p. 394).

modernas. Não há, nas sociedades indígenas, uma relação *Sujeito – Objeto* porque não há a ruptura marcante do ocidente. A cosmologia ocidental objetiva a natureza porque saiu dela. A concepção ameríndia, ao contrário, reconhece a condição de humanidade nos elementos do meio natural.

Quanto ao *multinaturalismo* também presente no pensamento das sociedades ameríndias, Viveiros de Castro (2002) aponta que há uma unidade do espírito (cultura) e uma diversidade dos corpos, por oposição ao que ocorre no pensamento ocidental, onde há a unidade da natureza e multiplicidade das culturas. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. Isso implica numa valorização simbólica dos elementos do meio natural, porque o que é comum a todos os seres do socioambiente é a humanidade como uma condição. Não que não haja uma objetivação da natureza entre os povos indígenas americanos. O fato é que essa objetivação ou modo de conhecer a natureza é profundamente marcado pela personificação ou humanização dela. Se cada elemento da natureza pode ter um ponto de vista, de acordo com esses povos, é porque cada elemento desses é um sujeito capaz de tê-lo.

Os Javaé e seu lugar

O povo Javaé vive hoje na Ilha do Bananal. Tradicionalmente, entretanto, ocupava tanto o interior da ilha quanto também seus arredores (face leste), no sudoeste do atual Estado do Tocantins. A ilha se localiza na região do vale do Araguaia e possui uma singularidade na sua vegetação, na constituição dos seus rios e lagos. Ela se encontra numa região de transição entre o cerrado e a floresta amazônica. Por isso, constitui-se num exemplo de Ecótono⁵, sendo banhada, em sua face ocidental (oeste), na divisa do Estado do Tocantins com o Estado do Mato Grosso, pelas águas do Rio Araguaia; e, em sua face oriental (leste), pelas águas do rio que leva o nome do povo Javaé (Rio Javaés),

⁵ Zona de transição entre duas comunidades ou ecossistemas. Nessa região encontram-se variados nichos ecológicos. A Ilha do Bananal localiza-se numa zona de transição entre o Cerrado e a Floresta Amazônica.

que é, na verdade um braço do Rio Araguaia.

Apesar de serem conhecidos como Javaé, seus membros se autodenominam como povo *Iny*. A palavra *Iny* significa "gente" e, através dela, é atribuída aos membros da sociedade a qualidade de gente verdadeira. Entretanto, essa é também a autodenominação dos outros "subgrupos" (Karajá e Xambioá) que formam os chamados Karajá geral. Tratando-se especificamente do povo Javaé, é cabível a nomenclatura *Itya Mahādu*, que significa "o povo do meio".

Conta o povo Javaé que, antes da existência do mundo e da sociedade, existiam (e continuam existindo) sociedades, muito parecidas com as que vemos, que viviam, no entanto, nas profundezas das águas. Alguns povos estrangeiros já viviam no lugar do cosmos denominado pelos Javaé de *Ahana Òbira* ("Face de Fora"). Embora em condições muito precárias - pois, em um passado remoto, a alimentação possível era baseada apenas na coleta de alguns frutos silvestres (jenipapo, jatobá, frutas, etc.), já que não havia o conhecimento da agricultura - esses povos (p. ex. Kuratanikèhè) já habitavam a região conhecida como *Marahiháwa*, próximo ao Lago do Bananal, região que marca também a origem dos Javaé. Esses povos eram considerados pelos Javaé como mais avançados, pelo tempo que já habitavam a região e por alguns conhecimentos sobre "técnicas mágicas de ressuscitar pessoas" (RODRIGUES, 2008, p. 48).

É importante notar que os Javaé consideram a região habitada por eles como uma região historicamente ocupada e com importantes trocas culturais. Eles demonstram consciência desse fato. Tanyxiwè, por exemplo, figura mitológica primordial importante para os Javaé, possui uma origem relacionada ao povo Ijèwèhè, já que uma mulher desse povo engravidou de um modo encantado e o gerou. Segundo a mitologia original do povo Javaé,

Tanyxiwè é filho de Ijèwèhè, mas ele era mais "desenvolvido", tinha mais inteligência e sabedoria que todos os outros. Um casal do (...) povo Kuratanikèhè, que na época estava morando perto de Imotxi, conheceu Tanyxiwè. Percebendo que se tratava de uma pessoa especial, Kurimatutu, a mãe, e Manatiwi, o pai, desejaram que ele se casasse com a filha deles, Myreikò. A maioria dos Javaé atuais acredita que eles se casaram porque os pais de Myreikò quiseram, mas

alguns dizem que foi Tanyxiwè, no fundo, com seus poderes mágicos, que atraiu essa família para o casamento. Como eles eram membros de povos diferentes se casando – os Ijèwèhè, ancestrais também dos brancos, e os Kuratanikèhè, um dos povos indígenas que já estavam aqui -, diz-se atualmente que é por isso que os brancos “gostam dos índios até hoje” e tem vontade de se casar com eles. A mãe de Myreikò providenciou para que o casamento ocorresse e assim os Iny (os Javaé atuais) foram criados (RODRIGUES, 2008, p. 51).

No passado mítico, a vida no território mencionado, no mundo terrestre, era muito difícil e fez com que Tanyxiwè retornasse ao nível subaquático. No fundo das águas, por sua vez, havia também uma vida limitada. O *Berahatxi*, como os Javaé chamam este nível da sociedade que fica abaixo da superfície dos rios e das lagoas, apesar de todas as condições que facilitam a vida, como a não necessidade de fazer roça para adquirir alimentos, não chega a ser um paraíso. É um ambiente com pouca luminosidade, além de haver lama em abundância, o que dificulta a mobilidade de seus moradores. Há poucas possibilidades de uma variação alimentar, em função da existência somente de peixe e caça. A inexistência do fogo, ou a escassez dele, dificulta o cozimento das carnes, que ficam sempre mal cozidas. A água disponível para matar a sede de seus moradores possui uma coloração mais escura. Por fim, a falta de necessidades coloca a sociedade numa condição de completa pacificidade e inércia entre os seus membros, não havendo, portanto, nenhum tipo de conflito. A inexistência de afinidade e alteridade nessa sociedade também impõe uma falta de necessidade de reprodução biológica e social, algo fundamental em qualquer sociedade. Desse modo, como lembra Rodrigues (2008), não se conhecia o prazer advindo das relações sexuais.

Então, como era de se esperar, aconteceu um dia que alguns moradores desse paraíso imperfeito fossem tomados pela curiosidade de conhecer o mundo terrestre que ficava acima de suas cabeças, e para o qual havia algumas passagens que passaram a ser utilizadas, em locais e momentos diferentes, pelos vários povos do Fundo das Águas. Apesar da diversidade entre eles, para todos, a saída do quase-paraíso representou a passagem de um lugar

subaquático fechado, "dentro", com limites definidos, para um espaço "fora", amplo e aberto, o nível terrestre em que habitamos agora, e que se mostraria igualmente fascinante, pelas novidades que seriam encontradas, e aterrorizante, pelos preços que seriam pagos por elas (RODRIGUES, 2008, p. 48).

A descoberta de um outro nível, acima do fundo das águas, não representou o fim da sociedade existente no mundo subaquático. Ela continua existindo e, junto com o nível celeste, também posterior ao subaquático, compõe o todo cosmológico da sociedade javaé. Tanto para efeito do entendimento da história do povo Javaé como, sobretudo, para o entendimento da sua organização social e política presentes, faz-se necessário levar em consideração a existência dos três níveis cosmológicos. Há atores da cultura javaé, como os *Hàri* (xamãs), por exemplo, que possuem a capacidade de "transitar" entre esses níveis. Eles também conhecem profundamente a história do povo e desenvolvem um discurso sobre sua organização social, política e cosmológica a partir da relação que a sociedade estabelece com o natural e o sobrenatural, elementos que compõem o todo cosmológico.

Afinal, assim como eles percebem a si próprios dentro do contexto de relações com os outros povos da dimensão do terrestre e visível, os outros povos que habitam a vastidão do cosmos também fazem parte dessa identidade construída sempre em relação com a alteridade. A totalidade cósmica e, antes de tudo, humana, na medida em que todos os seres do cosmos, sociais ou não, são em algum grau humanizados, sejam os animais, as árvores, os ancestrais mágicos, os monstros invisíveis canibais ou os astros, concebidos como corpos humanos (RODRIGUES, 2004, p. 24).

Isso é possível porque os Javaé contam a sua história e realizam suas práticas a partir do referencial cosmológico apresentado. Isto é, a organização social e política do povo Javaé segue o que é contado pela sua história, presente nos mitos e, mais do que isso, elabora um discurso que leva em consideração a existência do natural e do sobrenatural como elementos de um mesmo mundo cosmológico.

Energia vital e corpo na sociedade javaé

Apesar do constante contato com a sociedade envolvente, a cosmologia javaé ainda guia a maioria de suas práticas, como alimentação, caça e pesca e, desse modo, a relação estabelecida com o ambiente. Para Eduardo Viveiros de Castro, “a originalidade das sociedades tribais brasileiras reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, como referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (VIVEIROS DE CASTRO, SEEGER e DAMATTA, 1979, p. 2). Esta perspectiva fundamenta toda a cosmologia javaé, fazendo com que um fluxo de “energia vital” norteie, por sua vez, todas as esferas da vida social, tais como o tempo, o espaço, a ideia de poder mágico e toda a escatologia nativa. É comum também, nas sociedades indígenas, uma referência à corporalidade na elaboração de suas cosmologias.

Os Javaé acreditam que os indivíduos adquirem uma quantidade determinada de energia vital durante a vida de vários modos, como, por exemplo, na própria fecundação e na alimentação ao longo da vida. Essa energia é despendida com o passar do tempo, também por meio de vários processos. Isso acontece quando substâncias corporais, como sangue, espermatozoides e leite materno, saem do corpo.

A energia vital se encontra em constante interação no socioambiente e é adquirida ou perdida de várias formas: alimentação (ganho), pintura corporal (ganho), relações sexuais (perda). A alimentação é a principal fonte de energia vital para os Javaé. Todavia, a pintura corporal também constitui uma forma de ganho dessa energia. O genipapo (fruto usado para a pintura) também é uma fonte rica dessa energia e o corpo é capaz de recebê-la de vários modos. Esta interação determina um equilíbrio e sua continuidade. Para a sociedade javaé não existe começo ou fim da energia. Existe um *continuum* energético que deve ser preservado. Isso se aplica ao tempo, ao espaço, à organização social e ao manejo dos recursos naturais.

A noção de corpo está na base da cosmologia javaé porque eles o percebem como um constante processo de acúmulo e dispêndio de energia vital, o que se aplica também para o funcionamento da

sociedade como um todo, já que, para eles, segundo Rodrigues, “a vida em sociedade é vista como um gasto de energia” (RODRIGUES, 1993, p. 62). Mas uma energia que, quando liberada com a velhice, culminando com a morte, por exemplo, retorna para a sociedade, a fim de que se mantenha a quantidade ideal para o seu funcionamento.

Tal fluxo orienta a classificação da alimentação, tanto de origem animal quanto vegetal, baseada na quantidade de energia. Por exemplo, os animais com muito sangue são considerados mais energéticos (a anta, por exemplo, possui uma quantidade de energia considerável, já que sua carne é muito vermelha e deve ser comida em situações em que haja a necessidade de mais energia ou ser preterida quando uma pessoa já tem energia suficientemente acumulada). Isso pode explicar a preferência pelo consumo de carne de animais recém-abatidos, pois a presença recente do sangue garante a absorção da energia. A preferência por animais de pequeno porte e por peixes se deve ao fato de possibilitarem um melhor aproveitamento da energia contida na carne. De certa forma, isso denota um caráter de humanização dos elementos do meio ambiente, enquanto fonte de entrada e saída da mesma “energia vital”, tanto quanto o corpo aparece como elemento de transição dessa energia. O fator de equilíbrio social é esse fluxo energético. “Comer é misturar energia dentro de um só corpo (...). A fusão de duas fontes energéticas produz o crescimento e a manutenção da vida” (RODRIGUES, 1993, p. 55).

A sociedade javaé e o “socioambiente”

Entre os Javaé, a ruptura cultura e natureza não aparece. Há, sim, uma continuidade entre esses “universos”. Mais do que isso, há um entendimento diametralmente oposto no que concerne ao tratamento da natureza. Para este povo, além de não haver a oposição conhecida e experimentada no ocidente, a natureza descende da cultura, pois primeiro existia a humanidade e, num processo inverso ao evolucionismo, depois a animalidade.

No caso da tentativa de se compreender as sociedades indígenas, o próprio conceito de Meio Ambiente já não se enquadra na prerrogativa

da continuidade entre natureza e cultura presente em tais sociedades. A questão é ainda mais profunda no tocante ao modo como as sociedades indígenas se relacionam com o seu “meio” físico. Não há um pensamento sobre o mundo de modo disruptivo ou por dicotomias, como nós ocidentais o fazemos. Desse modo, o termo de socioambiente parece mais apropriado.

É muito comum, para as sociedades indígenas, a inclusão do elemento humano na formação do ambiente físico. Ou seja, o ambiente ocupado pelos homens nunca é tratado como algo anterior ou pronto, que independe da existência ou da ação humana. Ao contrário, para os povos indígenas, o tempo e a ação são levados em consideração também como aspectos da formação simbólica do meio ambiente.

No pensamento javaé, o elemento humano é levado em consideração na formação do ambiente. Além de sempre ressaltadas a presença e a ação humana na formação do ambiente, acrescenta-se a esse processo o que Reichel-Dolmatoff (1993) chama de “Atitude Ética”, quando ele se refere aos índios Desana, bem como Ârhem fala de Ecosofia para os Makuna:

Los indios están conscientes de las actividades humanas del pasado; este paisaje ha sido modificado en todos sus aspectos, sea por los antepasados directos, aún por indios anteriores y desconocidos, y también por fuerzas sobrenaturales. Todos estos eventos del pasado constituyen un legado, algo que ha sido dado, confiado, otorgado; no es simplemente un tracto de selva o un trecho de río, sino un antiguo paisaje cultural y mitológico, cargado de profundas implicaciones psicológicas y éticas. Significa que el manejo ecológico del área no es sólo una respuesta a un ambiente físico sino a una condición humana, a la historia; es decir, se trata esencialmente de una actitud ética (REICHEL-DOLMATOFF, 1993, p. 39).

A utilização do termo “socioambiente” se reforça se pensarmos que a relação que os povos indígenas estabelecem com os elementos de seu ambiente natural são pensadas e vividas como relações sociais envolvendo apenas sujeitos, e não a natureza como objeto, tal como fazemos nós, ocidentais. Desse modo, o socioambiente contempla essa relação entre sujeitos, quando estabelecida entre humanos, não

humanos e o ambiente físico.

Os níveis cosmológicos: céu, fundo das águas e terrestre como partes de uma mesma sociedade

O nível celeste

A humanidade é, do ponto de vista javaé, uma condição essencial e primordial. Antes do surgimento da sociedade no nível do visível, todos habitavam o fundo das águas e o céu. Desse modo, depois da morte, as possibilidades de movimento de um Javaé são de ficar vagando perto do nível visível, ir em direção ao céu ou ao fundo das águas. De qualquer forma será um movimento de volta às origens. Entretanto, Rodrigues (1993) faz uma análise dessas possibilidades e constata uma certa preferência do povo Javaé pela "aldeia do céu". A preferência pela "aldeia do céu", como pude perceber em trabalhos de campo (março e dezembro de 2009), se dá pela abundância de comida e o pouco esforço necessário para obtê-la. Esse é um contraponto com o fundo das águas, já que neste há a escassez de comida e o pouco que se consegue obter é fruto de um esforço descomunal e um alto grau de dispêndio da energia vital. No nível cosmológico do céu, a comida é abundante, o que garante a sobrevivência eterna.

Todavia, percebe-se não se tratar de um lugar ideal para se viver, já que a vida social do povo Javaé está muito fundamentada na troca de energia vital, tendo o corpo como centro do processo. Se, por um lado, a vida nesse nível está garantida pela abundância de comida e pela perenidade da energia vital, por outro, a vida social, baseada na troca e na circulação de tal energia, parece negada. Pois,

trata-se do lugar onde não há afins e, consequentemente, onde não há liberação de energia vital, porque o povo do céu não tem relações sexuais entre si. Todos são xiburee imortais, porque tem o corpo fechado e pleno de energia. E o lugar de retenção energética, associada a repleção alimentar. A energia interior não se esvai e os alimentos, fontes de

energia, são abundantes e inesgotáveis. No céu não há energia vital exteriorizada, de modo que as comidas são bem cozidas, não permanece nenhum resquício de sangue nas carnes dos peixes ou animais de caça (RODRIGUES, 1993, p. 395).

Além de baseada na troca de energia vital, a sociedade javaé possui também uma notável noção de alteridade. Alteridade essa mostrada como condição fundamental para haver a troca energética, já que ela é feita na presença de hierarquias com distribuição de quantidades diferentes de poder entre homens e mulheres, velhos e novos. A energia vital circula socialmente através dessa hierarquia também, principalmente através das relações sexuais. Assim é que a alteridade se mostra como fator *sine qua non* para a circulação dessa energia. Como no céu não há qualquer tipo de hierarquia e disputa por poder entre homens e mulheres, a circulação da energia vital fica contida. Segundo consta no trabalho de Rodrigues (1993), e percebido por mim no trabalho de campo, ambos (homens e mulheres no céu)

são apenas irmãos e irmãs e, nessa condição, são 'iguais' em termos de retenção de energia e poder; estão 'saciados' e, conseqüentemente, os homens não querem dominar as mulheres (porque não estão ameaçados por elas) e as mulheres não estão a procura de satisfação sexual (RODRIGUES, 1993, p. 395).

O nível subaquático

O fundo das águas é a morada dos aruanãs, figuras especiais na cosmologia javaé. Estes não passam nenhuma insuficiência de comida porque têm a capacidade de fazer contato com o nível social visível e satisfazer suas necessidades com relação aos alimentos e, conseqüentemente, com relação à energia vital necessária para sua sobrevivência. O fundo das águas não chega a ser um "ambiente" diametralmente oposto ao que foi descrito como sendo o céu, sobretudo no fato de que tanto no céu quanto no fundo das águas não há circulação da energia vital.

No fundo das águas, as pessoas comem carne de caça e peixe

tanto quanto no céu, entretanto, a carne é malcozida, falta a comida de roça (mandioca) e a água não é límpida, é escura. Também não há relações sexuais e, portanto, não há troca de energia nesse sentido. Ninguém morre e todos vivem de modo tradicional, com casas tradicionais e pinturas corporais. Entretanto, é um ambiente mais escuro, frio e lamacento. Rodrigues enfatiza que

apesar de algumas diferenças, o nível aquático e o nível celeste não se opõem (...). Ambos são lugares onde a energia vital está retida nos corpos e as pessoas não mantêm relações sexuais entre si. Não há liberação de energia nem envelhecimento, apenas o acúmulo energético que gera o poder mágico. Todos compartilham o poder equilibradamente e satisfazem plenamente seus desejos (RODRIGUES, 1993, p. 402).

O nível terrestre como lugar das trocas energéticas

Já foi dito que, para a consolidação de um entendimento sobre a identidade javaé, faz-se necessário um entendimento da relação que este povo estabelece com os outros níveis cosmológicos. Assim, entender como se dá a relação entre as noções de corpo, energia vital e suas consequentes correlações com o meio ambiente implica em entender o *status* ou a posição ocupada pela dimensão do visível nessa sociedade cósmica. Vale lembrar que eles percebem-se dentro de um contexto de relações com os povos que habitam a dimensão terrestre tanto quanto com os povos dos outros níveis cosmológicos.

Os três níveis formam uma totalidade cósmica, que é, acima de qualquer coisa, humana porque todos os seres do cosmos possuem de alguma maneira uma essência de humanidade. Dentro dessa relação com os outros níveis cosmológicos, os Javaé reconhecem como o ambiente mais social a dimensão do visível. Em dois trabalhos, Patrícia M. Rodrigues (1993 e 2008) enfatiza a origem da autodenominação empregada por este povo *Itya Mahadu* (O povo do meio), justamente por entender que só faz sentido entendê-lo a partir da relação estabelecida com os outros níveis. É o “povo do meio” porque está, do ponto de vista cosmológico, numa posição intermediária.

A dimensão do visível, do social, reconhecida então como posição intermediária entre o fundo das águas e o céu, é o que se poderia chamar de uma realidade visível. A vida social, de fato, depende desse nível visível. Uma vida social de verdade, que implique, inclusive, numa relação direta com o ambiente físico, depende de duas questões fundamentais para o povo Javaé: a existência de alteridade e a possibilidade de circulação da energia vital presente na concepção desse povo. Tanto no fundo das águas quanto no alto do céu, essas duas condições sociais não existem. Na há, nesses casos, o "outro", não há disputa por poder, não há relações sexuais e não há, portanto, circulação da energia vital nesses níveis.

O nível terrestre, a dimensão visível dessa sociedade cósmica, é o lugar dos humanos sociais. É o lugar onde a sociedade acontece, porque é onde todas as coisas tidas como antissociais perdem o seu sentido; e é onde aparecem as relações de alteridade, a disputa pelo poder, a necessidade de satisfazer desejos sexuais, a troca e o *continuum* energético, importante para a vida em sociedade. É o local onde a relação com o corpo e com o ambiente é muito mais perceptível em função da troca energética.

A vida em sociedade depende dessas trocas e disputas. A contenção do fluxo energético que ocorre nos níveis celeste e subaquático se contrapõe ao que acontece no nível visível. A vida social, apesar de, em alguma medida, parecer carregar a morte da própria sociedade em função do dispêndio da energia presente, se nutre dessas trocas e estabelece a ligação com os outros "níveis", tão importantes para essa sociedade. Tal vida social implica, sim, em perda, em gasto energético e em morte. Mas estas são também condições para a existência da sociedade.

A vida social é o ponto intermediário que faz a ligação entre o estado prazeroso dos Aruanãs e a dor continua dos hure, entre a assepsia dos primeiros (o povo do céu e os Aruanãs não tem relações sexuais) e a promiscuidade dos últimos (os aoni, simbolicamente similares aos hure, são ávidos por sexo), entre a retenção absoluta de energia nos corpos dos aruanãs e a mistura excessiva de energia vital dos que morreram assassinados, enfim, entre a ausência de conflitos e a constância da guerra. O mundo dos Aruanãs seria a

transcendência da sociedade, enquanto o mundo dos hure seria a sua deterioração (...) Aqui (no nível terrestre), tudo é dar e receber, não há ganho sem perda. Uns (os pais) morrem, cedendo energia vital, para que outros vivam (os filhos); o indivíduo se anula em favor da sociedade; todos cedem parte da liberdade individual em favor da ordem coletiva; não há prazer (relações sexuais) sem dor (início do processo de envelhecimento); vive-se a um só tempo entre parentes e afins, entre irmãs e esposas; as alianças entre grupos diferentes são um meio termo entre a guerra total e a paz absoluta; os humanos sociais trabalham e obtêm resultados (RODRIGUES, 1993, p. 416).

E tudo isso mostra um certo equilíbrio existente do ponto de vista social propriamente dito, e também do ponto de vista da sua relação com a natureza ou com o socioambiente. Esse equilíbrio será o objeto da seção seguinte.

O fluxo de energia vital

A reflexão aqui proposta é possível a partir da tentativa de demonstração que, diferentemente da sociedade ocidental, moderna e capitalista, os povos indígenas seriam exemplos de sociedades mais “sustentadas” do ponto de vista ecológico e social, em função da não existência da ruptura sociedade-natureza que se apresenta no pensamento moderno-ocidental. Desse modo, a “visão de mundo” dos povos indígenas, pautada por uma unicidade entre homem e natureza e pela relação entre cultura e ambiente, quando compreendida, poderia iluminar as estratégias adotadas pela sociedade capitalista ocidental em busca do que se chama de “desenvolvimento sustentável”.

Entretanto, apenas a suposição de que o “pensamento” dos povos indígenas não dissocia as noções de cultura e natureza, como polos separados pela ideia de humanidade, não poderia dar conta de mostrar a existência de tal equilíbrio. Embora seja comum o entendimento de que os povos indígenas não pensam situações do cotidiano ou cerimoniais como esferas separadas umas das outras⁶, tal como nós,

⁶De maneira oposta às sociedades ocidentais, as sociedades indígenas não fazem distinção entre arte,

ocidentais, fazemos, mostrou-se necessário demonstrar então como o povo Javaé constrói um pensamento capaz de integrar o social, o humano, o natural e até mesmo o sobrenatural como partes indissociáveis de uma única realidade. E é nessa realidade integrada que se encontra tal equilíbrio.

Quando realizei os trabalhos de campo, ocasião em que ainda estava definindo o ponto de partida para a realização da pesquisa, indaguei muito sobre a questão da alimentação, das relações sexuais e da ancestralidade. A princípio, para o povo Javaé, além da existência dos três níveis cosmológicos, e, portanto, da definição da sociedade como ela esta posta hoje, há uma origem comum dos seres humanos e dos animais. E essa origem remete à existência primeiro da humanidade e só depois da animalidade, o contrário do que ocorre na cosmologia ocidental. Todavia, essa não é uma regra que se aplique a todos os seres não humanos. De todo modo, há nisso uma certa relação com a escolha de determinados alimentos por parte do povo Javaé. A escolha do que se come na sociedade javaé não diz respeito somente à quantidade de energia vital presentes nesses alimentos. Os Javaé não comem, por exemplo, camaleão, porque acreditam que antes de adquirem a forma de camaleão eram seres humanos. O macaco também não é consumido pelo mesmo motivo. A escolha de alimentos possui uma identificação muito grande com características típicas dos seres humanos em determinados animais escolhidos para o consumo. Os peixes, por exemplo, só são comidos aqueles cuja agilidade, força e esperteza serão importantes para os seres humanos. Peixes tidos como preguiçosos não são comidos em função disso. Já os alimentos vindos da roça não possuem quaisquer características humanas. São consumidos pura e simplesmente pela quantidade de energia vital disponível e necessária para a manutenção da vida.

Sobre essa relação humanizadora com os seres e com a alimentação, Patrícia M. Rodrigues (1993) esclarece que a totalidade cósmica, o que inclui todos ou quase todos os seres vivos,

é, antes de tudo, humana na medida em que todos os seres do cosmos, sociais ou não, são em algum grau humanizados, sejam os animais, as arvores, os

religião, trabalho, valores místicos, etc. como esferas da vida humana dissociadas umas das outras.

ancestrais mágicos, os monstros invisíveis canibais ou os astros (RODRIGUES, 1993, p. 24).

A alimentação não é fundamental apenas do ponto de vista biológico, visto que a necessidade de energia vital para a sobrevivência física é fundamental também porque fornece a quantidade necessária de energia vital para os indivíduos e para a sociedade. Existem os aspectos simbólicos importantes a serem ressaltados. As características do animal consumido, como agilidade, esperteza e força, são passadas àqueles que o consomem. Do mesmo modo, as pinturas corporais à base de genipapo também possuem um fator de aquisição de energia vital necessária para algum processo ou mesmo para recomposição, como depois de relações sexuais, antes de cerimônias e cantos, ou antes de rituais. O que importa aqui é que o corpo sempre aparece como centro desse processo de aquisição e dispêndio da energia vital, e o nível terrestre, como lugar das trocas.

A energia vital, necessária aos indivíduos e à sociedade, está presente no cosmos que, por sua vez, tem nos corpos a sua base fundamental. Além dos corpos aparecerem na cosmologia javaé como centro do processo de circulação da energia, a própria sociedade aparece na cosmologia como uma espécie de corpo. Segundo Rodrigues, “o corpo aparece como fronteira entre a retenção e o dispêndio das substâncias vitais” (RODRIGUES, 2006, p. 80), processo este que também ocorre com a sociedade como um todo.

Entretanto, antes da existência da sociedade, visível e terrestre, não havia decomposição e criação da matéria. Estes são resultado da circulação da energia vital. No passado remoto da sociedade javaé, não havia também passagem do tempo. Segundo Rodrigues, “o tempo, aliás, estaria vinculado ao fluxo de energia do corpo humano. Sem saídas ou entradas de energia, não existiria passagem do tempo e envelhecimento” (RODRIGUES, 1993, p. 81). Não havendo a circulação da energia e, conseqüentemente, não havendo passagem do tempo, é de se supor também que os rituais, como remarcações do tempo e importantes para a preservação da sociedade, também não existiam em tal passado mais remoto com essa função, bem como nos outros “níveis cosmológicos”.

Indaguei também a respeito de visitas de entes ou espíritos do

outros níveis cosmológicos, sobretudo em momentos rituais. Fui informado que essas visitas acontecem principalmente nesses momentos. Entretanto, não obtive informações detalhadas sobre a execução de rituais nos outros níveis cosmológicos além do nível terrestre. Todavia, o nível terrestre parece ser o mais apropriado para o acontecimento de rituais, visto que a sua própria realização possui a função de aproximar os níveis cosmológicos, bem como relembrar um passado mítico primordial e fundamental para continuação da sociedade.

Os rituais estabelecem lembranças do passado mítico, que é muito importante para a existência da sociedade. É importante lembrar que os rituais javaé são protagonizados quase exclusivamente pelos homens. Isso porque, para os membros desta sociedade, os homens possuem fundamentalmente o papel de guardar, proteger a sociedade. Nessa perspectiva, as mulheres possuem uma conduta ameaçadora da ordem social, estabelecida no passado primordial. Todas as atitudes das mulheres são consideradas perigosas para a sociedade como um todo. Isso faz com que a presença delas nos rituais seja extremamente destruidora da ordem, ficando vetada, portanto, sua participação.

As comidas existentes nos rituais são peixe, macaxeira, milho, melancia, abóbora, amendoim, batata, banana. Todas as comidas têm que ser novas e nunca comida feita há algum tempo. Os Javaé relatam que comer comida velha faz mal, não só pelo fato de serem "passadas", mas sim porque os espíritos passam por eles e às vezes lavam suas partes íntimas na comida. Levando em consideração que em momentos rituais existem mais espíritos presentes, é necessário, então, que haja comida em grande quantidade e que esta seja nova sempre, para que todos possam comer bem.

A comida mais nova possui sempre muito mais energia, e isso é sempre bom para o crescimento dos meninos, principalmente os que estão envolvidos diretamente no ritual. Há sempre uma preocupação em consumir alimentos que, além de possuir uma quantidade boa de energia vital, possam oferecer as características importantes para os meninos em fase de crescimento. Por exemplo, há preferência pelo consumo de carnes de peixes ágeis e fortes, porque os Javaé acreditam que tais características são apropriadas por quem as come. Em se

tratando de ritual que, além da importância para os meninos, possui a função de manutenção da ordem social, as comidas existentes têm que oferecer uma quantidade de energia boa para a sociedade como um todo.

Considerações finais

O artigo aqui apresentado foi estruturado a partir do pressuposto de uma comparação entre modelos de civilização (ocidental e indígena), para a ocorrência de uma reflexão sobre os caminhos do “desenvolvimento” adotados pela sociedade em que estamos inseridos, a sociedade ocidental e capitalista. É necessário ressaltar e esclarecer que, embora tenha sido fundamental o uso de métodos e técnicas da etnografia, *metiê* da Antropologia, para a execução de tal comparação, este trabalho se insere em um contexto de discussões interdisciplinares sobre os problemas enfrentados pelas sociedades ocidentais no que diz respeito ao tratamento dado ao meio ambiente ou à natureza.

Vale lembrar também que termos como esses (meio ambiente e natureza) só fazem sentido quando empregados no contexto das sociedades ocidentais. Depois de examinado o modo como a sociedade javaé se relaciona com os seres vivos ou sobrenaturais, o termo mais adequado para falar sobre tal relação, no caso da sociedade javaé, é “socioambiente”. Conceito este que se mostra capaz de integrar, de uma só vez, homem, cultura, natureza e meio ambiente de uma forma menos ou não disruptiva, diferentemente do modo como acontece no caso das sociedades ocidentais.

Partindo do pressuposto da comparação entre esses modelos, tomou-se a sociedade javaé como exemplo de sociedade que pensa o mundo de um modo muito diferente do ocidental; por isso, além de não enfrentar determinados problemas, pode auxiliar na reflexão sobre os caminhos possíveis do desenvolvimento.

O que é marcante na chamada Civilização Ocidental é o tratamento dado à natureza em função de um pensamento disruptivo que coloca, de um lado, a natureza, o meio ambiente e o não humano; de outro, a cultura, a sociedade e o humano. Entretanto, na sociedade

javaé, essa ruptura (cultura e natureza) não aparece. Há, sim, uma continuidade entre esses “universos”, e, mais do que isso, há um entendimento diametralmente oposto no que concerne ao tratamento da natureza. Para este povo, além de não haver as oposições conhecidas e experimentadas no Ocidente, a natureza descende da cultura, já que, para este povo, primeiro existia a humanidade, depois a animalidade.

A essência de humanidade é atribuída a todos os seres que habitam os três níveis cosmológicos e confirma, assim, a ausência da ruptura conceitual. Mais do que isso, de acordo com os Javaé, consolida o nível terrestre, lugar onde o fluxo de energia vital circula, como o espaço e o tempo “cosmológicos” da integração entre todos os níveis e todos os seres do cosmos. O corpo, a energia vital e o ambiente constituem uma totalidade no nível terrestre, que representa todos os níveis. Isso além de, principalmente nos momentos rituais, os Javaé relembrem a origem e a essência de humanidade comum a todos os seres dos três níveis cosmológicos: o céu, o fundo das águas e o nível terrestre.

A vida em sociedade depende de uma constante interação da energia vital entre os indivíduos e os seres dos cosmos. Depende das relações estabelecidas entre esses seres e das relações estabelecidas com o ambiente, ou socioambiente. Depende também da existência da alteridade, coisa inexistente nos outros níveis, onde todos são como se fossem irmãos. Toda essa rede de interações, trocas, ou mesmo de alteridade são condições *sine qua non* pra a existência da sociedade e isso parece mais viável e possível no nível terrestre, segundo o povo Javaé.

Tanto no fundo das águas quanto no nível celeste há sociedade, porém não há circulação de energia, porque não se praticam atividades como as praticadas no nível terrestre. Nos outros níveis, há comida em abundância, porém todos ficam gordos, porque não precisam pescar, caçar ou plantar. Também não há, nos níveis subaquático e celeste, relações sexuais, porque não há relação de alteridade e, portanto, não há reprodução biológica e social. A energia fica contida tanto do ponto de vista biológico como do ponto de vista social. Para a existência da sociedade, é fundamental a existência e, mais do que isso, a circulação do fluxo energia vital, mesmo que isso implique num constante

processo de aquisição e dispêndio de tal energia. Nisso está o equilíbrio da vida, nisso está o equilíbrio da sociedade. A sociedade e a vida de uma forma mais ampla se renovam sempre, mesmo que isso custe o risco eterno de sua destruição em função do gasto de energia. É assim a vida, é assim a sociedade. Por isso o nível do terrestre aparece como espaço mais propício para o acontecimento de todos os tipos de relações. No nível subaquático, bem como no nível celeste, a vida parece algo desequilibrado. Não há dispêndio, porém também não há ganho capaz de renovar as relações e a sociedade como um todo.

A despeito disso, os dados etnográficos em evidência apontam para um terreno muito fértil no que tange ao exame crítico pretendido, considerando-se que a dicotomia conceitual tão citada neste trabalho é inexistente ou pouco mencionada pelo povo Javaé. Há categorias, conceitos e noções muito presentes no discurso do povo Javaé que possibilitam o entendimento de uma cosmologia que não considera o mundo a partir da dicotomia cultura/natureza. As noções de corpo, de saúde e doença, tanto quanto alguns aspectos da base alimentar javaé, por exemplo, fornecem pistas importantes para a realização de tal crítica. Um conhecimento mais profundo de tais noções, conceitos ou categorias, pode levar ao entendimento de como essas noções se relacionam entre si, em um plano mais prático, com a perspectiva de mundo, em um aspecto mais amplo da cosmologia.

Tais relações e correlações advindas dessa análise poderiam trazer à luz o entendimento de novas situações ambientais diferentes das engendradas por nós mesmos nos últimos tempos. Desse modo, mesmo que a Antropologia tenha se debruçado sobre a interface *cultura e natureza* ao longo de mais de um século de existência, ela sempre o fez tomando como referência a universalidade da natureza como polo oposto à ideia, também por ela construída, de multiplicidade da cultura. Essa interface, quando tratada e/ou estudada, mesmo no caso de outras formas de civilização, parte quase que invariavelmente de tal universalidade da natureza, como se ela ou a ideia sobre ela fosse comum a todas as culturas. No entanto, o estudo de como o Ocidente pensa tal questão, bem como a comparação com a maneira que os Javaé pensam ou “não” pensam sobre ela, coloca um problema importante de ordem antropológica e, por que não, filosófica. Esse tipo de estudo

também abre caminhos para um aprofundamento em como os povos indígenas descrevem as suas relações com o mundo, seja ele “natural” ou “sobrenatural”, mas que compõe uma realidade. Realidade ainda pouco conhecida. Realidade ainda pouco valorizada fora da academia.

Referências bibliográficas

ÅRHEM, Kaj. Ecosofia Makuna. In: CORREA, François (Org.). **La selva humanizada**: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: CEREC, 1993. p. 105-122.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**: simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar. Lima/Quito: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos)/Ed. Abya Yala, 1988.

_____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Orgs.). **Nature and society**: anthropological perspectives. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 39-53, jun. 1999.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

RODRIGUES, Patrícia de M. **O povo do meio**: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. 1993. 438 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, [1993].

_____. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v.1, n.1, p. 11-63, jul. 2004.

_____. **Vida Cerimonial e luto entre os Javaé**. Revista de Estudos e Pesquisa, Brasília, v.3, n. 1, p. 107-131, jul/dez. 2006.

_____. **A caminhada de Tanyxiwé**: uma teoria Javaé da História. 2008. 953 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Chicago, [2008].

REICHEL-DOLMATTOFF, Gerardo. Algunos conceptos de los índios Desana del Valpués sobre manejo ecológico. In: CORREA, François (Org.). **La selva humanizada**: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: CEREC, 1993. p. 35-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. **Boletim do Museu Nacional**. Rio de

Janeiro: UFRJ, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.