

Populações tradicionais, ambientes e transformações

A stylized, light green graphic of a tree branch with small leaves, extending from the right side of the cover towards the center, partially overlapping the title text.

Organizadores

Jean Segata

José Glebson Vieira

Rita de Cássia Maria Neves

Francisca de Souza Miller

Populações tradicionais, ambientes e transformações

EXPEDIENTE UFRN

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Diretoria Administrativa da EDUFRN

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Diretor)

Wilson Fernandes de Araújo Filho
(Diretor Adjunto)

Bruno Francisco Xavier (Secretário)

Conselho Editorial

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)
Judithe da Costa Leite Albuquerque
(Secretária)

Alexandre Reche e Silva

Amanda Duarte Gondim

Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra

Anna Cecília Queiroz de Medeiros

Anna Emanuella Nelson dos Santos
Cavalcanti da Rocha

Arrilton Araujo de Souza

Cândida de Souza

Carolina Todesco

Christianne Medeiros Cavalcante

Daniel Nelson Maciel

Eduardo Jose Sande e Oliveira dos Santos
Souza

Euzébia Maria de Pontes Targino Muniz

Francisco Dutra de Macedo Filho

Francisco Welson Lima da Silva

Francisco Wildson Confessor

Gilberto Corso

Glória Regina de Góis Monteiro

Heather Dea Jennings

Izabel Augusta Hazin Pires

Jorge Tarcísio da Rocha Falcão

Julliane Tamara Araújo de Melo

Katia Aily Franco de Camargo

Luciene da Silva Santos

Magnólia Fernandes Florêncio

Márcia Maria de Cruz Castro

Márcio Zikan Cardoso

Marcos Aurelio Felipe

Maria de Jesus Goncalves

Maria Jalila Vieira de Figueiredo Leite

Marta Maria de Araújo

Maurício Roberto C. de Macedo

Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento

Paulo Roberto Medeiros de Azevedo

Richardson Naves Leão

Roberval Edson Pinheiro de Lima

Samuel Anderson de Oliveira Lima

Sebastião Faustino Pereira Filho

Sérgio Ricardo Fernandes de Araújo

Sibele Berenice Castella Pergher

Tarciso André Ferreira Velho

Tercia Maria Souza de Moura Marques

Tiago Rocha Pinto

Wilson Fernandes de Araújo Filho

Editoração

Kamyla Álvares (Editora)

Isabelly Araújo (Colaboradora)

João Pedro Patrício (Colaborador)

Revisão

Janaína Matias Moreno (Língua
Portuguesa)

Verônica Pinheiro da Silva (ABNT)

Design Editorial

Victor Hugo Rocha Silva (Projeto Gráfico)

Jean Segata
José Glebson Vieira
Rita de Cássia Maria Neves
Francisca de Souza Miller
Organizadores

Populações tradicionais, ambientes e transformações



Natal/RN - 2018

Coordenadoria de Processos Técnicos
Catalogação da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Populações tradicionais, ambientes e transformações [recurso eletrônico] /
organizadores: Jean Segata ... [et al.]. – Natal, RN : EDUFRN, 2018.
260 p. : il., PDF ; 7971 Kb.

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>

Vários autores.

ISBN 978-85-425-0840-6

1. Dinâmica social. 2. Povos e comunidades tradicionais. 3. Políticas públicas.
4. Desenvolvimento sustentável. I. Segata, Jean.

RN/UF/BCZM

2018/60

CDD 301
CDU 316.4

1 A quem pertence a natureza?¹

Philippe Descola

Collège de France – França

Com o incentivo de organismos internacionais como a UNESCO, a União Internacional para a Conservação da Natureza e do Programa Ambiental das Nações Unidas, as áreas protegidas sob o título de reservas naturais tiveram um crescimento considerável nas últimas três décadas. Pouco mais de 100.000 lugares terrestres e marinhos que constituem cerca de 19 milhões de Km², o equivalente à soma da superfície continental dos Estados Unidos e do Canadá. O crescimento das áreas de pastagem é também recente e espetacular já que desde 1973 sua superfície foi multiplicada por quatro. Apesar das disparidades de estatuto entre as áreas protegidas e dos níveis muito variáveis de proteção que elas pretendem assegurar, essas zonas especiais representam uma parte não negligenciável da superfície terrestre mundial, aproximadamente 12%, que pode ser considerada atualmente como uma forma de bem público. A grande questão é saber a que público precisamente pertence esse bem e quem ele beneficia.

As disputas por propriedade são numerosas e não são recentes. O caso da primeira reserva natural da época moderna, o Parque de Yellowstone, é sintomático do que se passou em outros lugares. Criado em 1872 no norte das Montanhas Rochosas, nos

1 Traduzido com a permissão do autor por Guilherme José da Silva e Sá (Departamento de Antropologia - UnB) e revisado por Jean Segata (PPGAS-UFRGS). Publicado originalmente como “À qui appartient la nature?”. *La vie des idées.fr*, le 21 janvier 2008.

territórios de caça tradicionalmente utilizados pelos Shoshone, pelos Bannock e pelos Nez Perce, Yellowstone é frequentemente dito como destituído de presença indígena no momento de sua fundação. A lenda oficial dissemina que esses últimos tinham um medo supersticioso dos numerosos gêiseres que fazem a reputação do Parque. Entretanto, não apenas esses gêiseres teriam servido frequentemente de cenário para rituais sazonais como também um grupo de cerca de 400 Tukadika, uma divisão dos Shoshone do norte, residia de maneira permanente dentro do perímetro do parque tendo sido deportado *manu militari* dez anos antes de sua criação para a reserva de Wind River, um episódio pouco glorioso que os catálogos do National Park Service evitam mencionar (NABOKOV; LOENDORF, 2004). Não há um dia sequer sem que esse conflito primitivo seja revivido entre as elites urbanas, desejosas de proteger as sublimes paisagens selvagens – conhecidas como reservas da biodiversidade –, e as populações locais, condenadas à limitação severa dos usos desses espaços, onde elas têm vivido há vários séculos, e ao final se veem obrigadas a abandoná-los completamente. Assim, os Masai são impedidos de levar para pastar seus rebanhos no Parque do Serengeti e são convertidos em atração para os safaris fotográficos assim como as girafas e elefantes, e igualmente os Jawoyn dos Territórios do Noroeste da Austrália são obrigados a travar uma luta jurídica de grande fôlego para reaver sua soberania sobre o Parque Nacional Nitmiluk, ou mesmo ainda, algumas centenas de Lacandons do sul de Chiapas, a quem as brigadas de militantes ecológicos de Boston ou de Karlsruhe explicam que deveriam renunciar às práticas de horticultura de roçado (como o uso de queimadas) nas suas *milpas* de milho para não mais colocar em risco a Reserva da Biosfera de Montes Azules. Em todo lugar a polêmica recrudescer em relação aos direitos dessa ou daquela comunidade de manter o usufruto desta ou daquela parcela do ambiente não humano. Com efeito, esses conflitos de interesse convergem para dois problemas estreitamente relacionados mas raramente formulados de maneira explícita: a quem pertence a natureza e para quem

devemos protegê-la? Eu os abordarei um após o outro antes de ensaiar um possível caminho para superá-los.

Dois tipos de respostas contrastantes são geralmente oferecidos à primeira pergunta. Pode-se em princípio sustentar que a natureza só pertence a ela mesma, que ela possui um valor intrínseco, independente de sua utilidade para os humanos, e que é preciso, portanto, defendê-la por si própria. Entretanto, este valor intrínseco não é fácil de definir e seu conteúdo evolui com o tempo. Os promotores dos primeiros parques nacionais nos Estados Unidos queriam preservar o testemunho das paisagens grandiosas que a Providência havia confiado à nação americana e que marcavam o seu destino como um selo especial. Essa natureza, a *wilderness* das Montanhas Rochosas, das serras californianas e dos planaltos áridos do Sudoeste, tinha de fato uma função bem concreta na construção do imaginário nacional e na legitimação da expansão das fronteiras: demonstrar ao maior número de pessoas, através da promoção ativa e muito precoce do turismo nos parques nacionais, o caráter distintivo da natureza americana e, conseqüentemente, do povo que havia recebido de Deus a tarefa de ocupá-la². Vemos que esta natureza transformada em articuladora do ideário nacional e em catedral a céu aberto possuía bem mais do que um valor intrínseco, mesmo que os criadores dos parques naturais – muitos deles imbuídos das leituras de Thoreau, de Emerson e dos filósofos transcendentalistas – possuíssem o sentimento de querer preservá-la por ela mesma.

A situação não é diferente no resto do mundo. Os primeiros parques criados um pouco mais tarde no Reino Unido e na França tinham – não para as metrópoles, mas para seus impérios coloniais – motivações muito próximas daquelas que deram

2 Sobre este tema, as análises de Nash (1973) permanecem insubstituíveis.

origem às reservas naturais nos Estados Unidos³. Tratava-se de oferecer ao turismo nacional e internacional o testemunho de que os meios naturais – incluindo as florestas – sobre os quais as potências coloniais tinham assumido o controle, se encontravam em tão boas mãos quanto as das populações indígenas a quem os Europeus haviam se colocado na tarefa de educar. Inclusive, proibindo determinados usos considerados destrutivos desses mesmos meios. Pouco importando que esses usos, que iam da horticultura itinerante de corte e queima nas florestas à criação de bosques sagrados na periferia das cidades, tenham sido responsáveis muitas vezes pela fonte da elevada biodiversidade que os agrônomos e os engenheiros florestais constatavam sem compreender suas causas. Preservar de modo racional as espécies e os ecossistemas para gerenciá-los à maneira das florestas temperadas do Estado era manifestar de outra forma a solidez da missão civilizadora a que as nações coloniais haviam se proposto.

A ideia de um verdadeiro valor intrínseco concedido à natureza é bem mais recente. Ela inicialmente toma a forma de proteção de certos meios por serem o habitat de uma espécie ameaçada, a qual se deve assegurar a sua perpetuação. Não é ao acaso que essas situações estão nas origens de espécies animais espetaculares ou que atraem a empatia em virtude das capacidades de projeção simbólica que oferecem. A ideia mobilizada é que o esplendor do mundo seria mutilado, e que a humanidade seria convencida de falhar gravemente com seus deveres se o panda gigante das florestas de Sichuan (Reserva de Wolong, 1963), o tigre do delta de Bengala (Reserva de Sundarbans, 1973) ou o elefante da África austral (Área de conservação do Ngorongoro, Tanzânia, 1979) viessem a desaparecer. Esta ideia não é nada nova na Europa;

3 A primeira parte da tese de Adel Selmi contém uma precisa história da política francesa de criação de parques naturais durante o império (*Le Parc National de la Vanoise: administration de la nature et saviors lies à la diversité biologique*, 756 páginas, tese da EHESS); para o caso da Indochina, ver Thomas (1999).

ela surge a partir da Idade Média na teologia natural. O jurista inglês Sir Matthew Hale resume muito bem os princípios segundo os quais ele escreve, na segunda metade do século XVII, como o homem, “vice-rei da Criação”, foi investido por Deus do “poder, da autoridade, do direito, do império, da tarefa e dos cuidados [...] de preservar a superfície da Terra em sua beleza, sua utilidade e sua fecundidade” (HALE, 1677, apud GLACKEN, 1967, p. 481). Nota-se neste trecho que esses princípios provenientes de uma leitura providencialista da gênese bíblica são tudo menos universais, ainda que a sua generalização como lugares comuns da política mundial de proteção do meio ambiente tenda a nos fazer esquecer sua origem cristã. Observamos também que é bastante difícil não misturar o valor intrínseco e o valor instrumental da natureza, visto que, quando Hale justifica a necessidade de preservá-la, invoca tanto a sua utilidade quanto a sua fecundidade e a sua beleza. A beleza pode também ser encontrada nos argumentos de interesse, pois somente a humanidade parece ser capaz de deleitar-se com o espetáculo da natureza e ainda distinguir essa humanidade dentre as poucas civilizações que desenvolveram uma estética da paisagem, basicamente na Europa e no Oriente Médio.

Resta aquilo que Hale chama de fecundidade, de fato, o princípio básico culminante das fundamentações para a proteção da natureza por razões intrínsecas. Atualmente, prefere-se chamá-lo de biodiversidade, mas a ideia continua a mesma: todas as espécies naturais devem ser protegidas – não apenas aquelas com as quais os humanos podem se identificar ou que são emblemáticas de um tipo de “gênio do lugar” – porque, todas juntas, elas contribuem para a proliferação do maior número possível de formas de vida. Trata-se aqui precisamente de um valor em si, dentro de uma decisão normativa, e que não precisa ser justificado como tal já que toda a humanidade concorda em endossá-lo: quando se trata de cultura, a diversidade é preferível à monotonia. Esta é uma proposição com a qual estou plenamente de acordo e que procede, como toda escolha ética fundamental, de uma preferência pessoal em favor de uma

alternativa que me parece desnecessária, e provavelmente impossível, argumentar.

Entretanto, esse elemento de arbitrariedade raramente é reconhecido. Os defensores da manutenção dos níveis ótimos de biodiversidade se apegam, ao contrário, em justificar a legitimidade de sua posição sobre uma cadeia de razões na qual a maior parte delas recorre, em resumo, a mostrar suas vantagens para os seres humanos. O mais comum desses argumentos afirma que, entre as centenas de milhares de espécies das quais ainda não sabemos nada ou muito pouco, algumas delas portam moléculas que serão úteis para tratar ou alimentar os seres humanos; logo, proteger essas espécies consiste num bom investimento para o futuro. Uma variante mais sutil chama a atenção para o fato de que o nosso parco conhecimento acerca das interações sincológicas no âmbito de ecossistemas generalizados – possuidores de um grande número de espécies representadas num pequeno número de indivíduos – deveria incitar cautela, pois ainda não conhecemos em profundidade os efeitos que a desestruturação desses ecossistemas poderia causar sobre o clima, a hidrologia, ou sobre a proliferação de organismos indesejáveis. Enfim, os argumentos menos utilitaristas chamam a atenção para a vantagem evolutiva da diversidade genética na adaptação dos organismos, em especial os sexuados, em condições de vida muito diversas, e, portanto, para a necessidade de preservar o maior número possível de fórmulas genômicas incorporadas nas espécies, a fim de assegurar a perpetuação e o crescimento do potencial de vida diversificada que caracteriza o nosso planeta. Aparentemente totalmente desinteressada, essa motivação para proteger a natureza – como uma hipótese da proteção da vida – repousa, contudo, sobre uma avaliação de experts que falam ao mesmo tempo em nome e no lugar das espécies naturais – numa espécie de princípio teleológico transcendente – e da imensa comunidade humana que, por falta de conhecimento adequado, deverá acreditar na palavra de seu argumento. À pergunta “a quem pertence a natureza?” certamente respondemos neste

caso que “qualquer uma das espécies que a constitui”, mas em nenhuma delas exceto a nossa – sem servir a esse propósito – é o ponto de vista de alguns de seus membros que irá necessariamente prevalecer. Deveríamos dizer então que toda a moral da natureza é, por definição, antropogênica na medida em que exprime necessariamente os valores defendidos pelos humanos.

Voltemo-nos agora às respostas utilitaristas para a questão de saber a quem pertence a natureza. Não será necessário se deter longamente já que elas aparecem de maneira implícita nas respostas que colocam primeiro seu valor intrínseco: em suma, deve-se proteger a natureza pois ela contém recursos potenciais inexplorados e colocar em perigo seus equilíbrios internos trará consequências catastróficas para os humanos. Notamos também que tanto as abordagens ecocêntricas quanto as abordagens antropocêntricas, ao menos aquelas expressas pelos organismos internacionais e nas mídias autorizadas, apresentam sobre o tema o ponto de vista do universal para quem, supostamente, é melhor defender os interesses da humanidade e da natureza em geral do que as recriminações utilitaristas, supostamente egoístas e obtusas, dos criadores dos Pirineus confrontados com o retorno do urso, ou dos baleeiros noruegueses mediante a imposição de cotas de pesca. Os argumentos utilitários são ainda mais fáceis de lançar mão do que os argumentos ecocêntricos quando se trata de culpabilizar as populações locais resistentes à proteção de uma espécie ou de um local determinado: dizer, como faz grande parte das ONGs ambientalistas, que “ao destruir a floresta amazônica nós impossibilitamos a descoberta de tratamentos contra o câncer e contribuimos para o aquecimento climático” é bem mais eficaz, principalmente para atrair doações, do que dizer “desmatando os terrenos da bacia do alto Pastaza reduzimos a biodiversidade de um dos ecossistemas mais ricos do sopé amazônico”. Em resumo, existem concepções instrumentais da natureza reputadas mais nobres do que outras porque elas se referem a um bem comum de nível superior, ou seja, englobam

os interesses de um número muito maior de humanos e de não humanos. Devemos pensar, então, que é o número de entes envolvidos que dá legitimidade à apropriação da natureza? Quanto mais preservarmos um recurso – uma espécie, um conjunto de espécies ou um ecossistema – afetaremos de maneira positiva uma quantidade maior de existências, sendo o limite alcançar a totalidade da biosfera, e menos serão aqueles que se manterão penalizados a fazer valer o seu próprio ponto de vista.

Chegamos, então, à segunda pergunta: para quem devemos proteger a natureza? As respostas são, é claro, dependentes daquelas aportadas à primeira questão, mas elas também nos levam a outros problemas. A resposta mais comumente fornecida, como já vimos, é que a natureza deve ser protegida como um bem comum mundial, ou seja, no mais alto grau de generalidade possível: a preservação de uma espécie não se dá, em princípio, em benefício próprio desta espécie, mas conforme a sua contribuição para a biodiversidade geral; a preservação de um meio não se dá, em princípio, em benefício único das espécies que o ocupam, mas de acordo com o tanto que ele contribui para a diversidade geral dos ecossistemas; a preservação da biodiversidade terrestre não se dá, em princípio, apenas em benefício das espécies que a compõem e da humanidade que poderia obter vantagens sobre ela, mas no tanto que ela contribui para a proliferação da vida em nosso planeta, que neste momento aparece como um testemunho singular. Os povos autóctones, que vivem em meios sabidamente ameaçados, compreenderam bem a lógica da preeminência do interesse universal sobre os interesses locais e de como através dela eles poderiam tirar proveito. Conseqüentemente, eles começaram a apresentar-se como os guardiões da natureza – noção abstrata inexistente em suas línguas e em suas culturas – em quem a comunidade internacional deveria confiar a missão de cuidar, em sua escala, dos ambientes que a cada dia são um pouco mais moldados pelas suas práticas. Além disso, essa reivindicação é uma boa forma de prevenir-se contra as espoliações territoriais. Ela sustenta

assim o fato de que as queimadas dos Aborígenes australianos, a horticultura de roçado na Amazônia e no sudeste asiático, ou o pastoralismo nômade para além do círculo polar transformaram profundamente a estrutura fitossociológica e a distribuição das espécies animais nos ecossistemas aparentemente destituídos de qualquer transformação humana. Dito isso, as populações locais não estão aptas a brandir valores universais para que possam conservar alguma autonomia sobre as porções de natureza das quais retiram a sua subsistência. Se as julgarmos pelo que está acontecendo nos Alpes com o lobo, nos Pireneus com o urso ou em Bordeux com os pombos, isso seria, de fato, o oposto da norma na França: a reivindicação de particularismos locais como uma forma de escapar da tirania do universal.

Não seria o caso, então, de reformar nossos princípios mais gerais para tomar nota de que existe uma pluralidade de naturezas e também de maneiras de protegê-las, e assim não mais impor a abstração do bem público àqueles que possuem outras maneiras de compor mundos comuns, para não mais praticar tanta violência contra todos esses povos que produziram ao longo do tempo suas naturezas particulares? Porque se aceitamos a ideia de que a filosofia das Luzes – por mais significativo que tenha sido o seu papel na promoção da dignidade humana e na emancipação dos povos – é apenas uma forma, dentre outras, de colocar os princípios para um “viver junto” aceitável, então devemos admitir também que não existem critérios absolutos e cientificamente fundamentados segundo os quais poderiam ser justificados os valores universalmente reconhecidos no âmbito da preservação de bens naturais e culturais. Isso não significa que os valores atualmente aceitáveis pela grande maioria não poderiam ser sancionados através de um ato normativo: o direito a viver com dignidade e sem renegar a sua língua, o direito ao exercício do livre-arbítrio na deliberação sobre o interesse público, ou o direito de viver em um ambiente saudável são provavelmente demandas que a maior parte dos humanos poderiam defender. Mas tais valores não estão intrinsecamente ligados ao estado de

humanidade; sua universalidade deveria resultar de um debate e de um compromisso, ou seja, de uma decisão comum, mas é duvidoso que esta decisão possa ser obtida de forma coletiva devido à impossibilidade de representar com equidade a miríade de pontos de vista diferentes que estariam autorizados a falar sobre estas questões (LATOURET; GAGLIARDI, 2006).

A questão se complica ainda mais pelo fato de que os valores sobre os quais se apoia a política internacional de proteção à natureza são indissociáveis de uma cosmologia muito particular que emergiu e foi estabilizada na Europa ao longo dos últimos séculos, uma cosmologia que eu denominei de naturalista e que, todavia, não é compartilhada por todos os povos do planeta, longe disso. Logo, o naturalismo não é mais do que uma maneira, dentre outras, de organizar o mundo, ou seja, de operar identificações distribuindo qualidades aos seres a partir das diversas possibilidades de imputar a um outro ser certa fisicalidade e certa interioridade análogas ou diferentes àquelas a que todo ser humano conhece. Assim, a identificação pode se dar em quatro fórmulas ontológicas: aquela em que a maioria dos seres são reputados por possuírem uma interioridade semelhante enquanto se distinguem por seus corpos, é o caso do animismo – presente entre os povos da Amazônia, do norte da América do Norte, da Sibéria setentrional e de algumas partes do sudeste asiático e da Melanésia; aquela em que os humanos são os únicos a possuírem o privilégio da interioridade enquanto são conectados com o continuum dos não humanos em função de suas características materiais, que é o naturalismo – como se deu na Europa a partir da era clássica; aquela em que certos humanos e não humanos compartilham, no interior de um grupo nominal, as mesmas propriedades físicas e morais derivadas de um protótipo, enquanto se distinguem em bloco de outras classes do mesmo tipo, trata-se portanto do totemismo – principalmente presente na Austrália dos Aborígenes; e aquela em que todos os elementos do mundo se distinguem uns dos outros num plano ontológico, razão pela qual são encontradas correspondências

estáveis entre eles, o que configura o analogismo – a China, a Europa renascentista, a África ocidental, os povos indígenas dos Andes e da América Central (DESCOLA, 2005).

Ora, o universalismo moderno está diretamente ligado à ontologia naturalista naquilo em que parte do princípio de que, por trás do emaranhado de particularismos que o ser humano não cessa de gerar, existe um campo de realidades com regularidades tranquilizadoras, cognoscíveis através de métodos comprovados e redutíveis a leis iminentes, em que sua veracidade não pode ser contaminada por seus processos de descoberta. Em resumo, o relativismo cultural só é admissível – e mesmo interessante de ser estudado – ao passo em que ele se desgarra da sólida formação do universalismo natural onde os espíritos em busca de verdade podem encontrar segurança e consolo. Os modos, os costumes, as morais variam, mas os mecanismos da química do carbono, da gravidade e do DNA são idênticos para todos. O universalismo das instituições internacionais que implementam políticas de proteção à natureza vêm de uma extensão para o campo de valores humanos destes princípios gerais aplicados inicialmente apenas para o mundo material. Ele repousa particularmente sobre a ideia de que os modernos seriam os únicos capazes de ter acesso privilegiado à verdadeira inteligência da natureza, a que as outras culturas teriam apenas representações – aproximadas, mas dignas de interesse por espíritos caridosos; falsas e perniciosas em função de seu poder de contágio, para os positivistas. Este regime epistemológico, que Bruno Latour chama de “universalismo particular” (LATOURE, 1991), implica necessariamente que os princípios de proteção à natureza, desde o desenvolvimento das ciências positivas, sejam impostos a todos os não modernos que não puderam obter uma apreensão clara de sua necessidade porque não têm seguido a mesma trajetória que a nossa, e especialmente por não terem podido imaginar que a natureza existia como uma esfera independente do ser humano. “Vocês costumavam viver em harmonia com a natureza”, diz-se aos

índigenas da Amazônia. “Mas agora que vocês têm motosserras é preciso ensiná-los a deixarem intactas as suas florestas, transformadas em patrimônio mundial em razão de suas elevadas taxas de biodiversidade”.

Como fazer para que esse universalismo torne-se um pouco menos imperial, sem, no entanto, renunciar à proteção da biodiversidade como uma forma de manter ao mundo o seu belo brilho? Uma via possível de que eu já comecei a explorar os contornos, seria aquilo que poderíamos chamar de um universalismo relativo, com o adjetivo “relativo” sendo aqui entendido no sentido que ele possui como “pronomes relativos”, ou seja, reportando a uma relação. O universalismo relativo não parte da natureza e das culturas, das substâncias e dos espíritos, das discriminações entre qualidades primeiras e qualidades segundas, mas de relações de continuidade e descontinuidade, de identidade e de diferença, de semelhança e de dissimilaridade que os humanos estabelecem a todo momento entre os seres, a partir das ferramentas herdadas de sua filogênese: um corpo, uma intencionalidade, uma aptidão para perceber diferenças características, a capacidade de estabelecer com um outro qualquer relações de empatia ou de antagonismo, de dominação ou de dependência, de troca ou de apropriação, de subjetivação ou de objetivação. O universalismo relativo não requer que sejam dadas, a priori, uma materialidade igual para todos e significados contingentes – para ele é suficiente reconhecer a proeminência do descontínuo – em coisas como os mecanismos de sua apreensão, além de admitir que existe um número reduzido de fórmulas para se tirar proveito, seja ratificando uma descontinuidade fenomenal, ou seja invalidando-a dentro de uma continuidade.

Mas se o universalismo relativo é suscetível de conduzir a uma ética, ou seja, às regras de uso do mundo a que cada um poderia subscrever sem violar os valores segundo os quais esse mundo foi erguido, esta ética precisa ainda ser contruída

pedra por pedra, ou melhor, relação por relação. A tarefa não é, contudo, impossível. Ela exige que seja realizado um inventário das relações entre os humanos, mas também entre eles e os não humanos, e de se chegar a um acordo para banir aqueles que suscitariam uma desgraça geral. Imaginamos facilmente que as formas mais extremas de relações desiguais viriam nesta última categoria: por exemplo, a aniquilação gratuita da vida, a objetificação de seres dotados de faculdades sensoriais ou a uniformização de estilos de vida e comportamentos. E assim, de porte do consenso necessário para, em seguida, levar à seleção das relações deduzidas – nenhuma delas poderia ser dita superior à outra – os valores aliados às práticas, conhecimentos ou locais singulares poderiam se apoiar sobre relações que colocassem em evidência o contexto particular de seus usos, sem recair nas justificativas contingentes ou fundadas sobre cálculos de interesses imediatos. Por exemplo, e para voltar à questão da proteção da natureza – onde os humanos consideram normal e desejável estabelecer relações intersubjetivas com os não humanos – seria concebível legitimar a proteção de um ambiente particular não em virtude de suas características intrínsecas, mas pelo fato de que os animais ali são tratados pelas populações locais como pessoas, regularmente caçados desde que respeitadas certas precauções rituais. Teríamos então uma categoria de espaços protegidos que funcionaria essencialmente num “regime animista” – na Amazônia, no Canadá, na Sibéria ou nas florestas da Malásia – sem que isso a impeça de incorporar também as justificativas fundamentadas sobre relações de tipo naturalista – a maximização da biodiversidade ou o sequestro de carbono, por exemplo – desde que as relações do segundo tipo, ou seja aquelas trazidas por atores externos, não sejam contrárias às condições de exercício das relações implementadas pelos atores locais. Pode-se ver facilmente que as relações que permitem legitimar a patrimonialização de lugares como o Mont Saint-Michel ou os terraços de arroz do norte de Luzon seriam totalmente outras: não mais a presença de não humanos tratados como sujeitos, mas a objetificação de

um projeto de conexão entre o macrocosmo e o microcosmo como somente as civilizações analógicas, de onde essas relações foram desenvolvidas, puderam deixar vestígios. Há uma boa dose de utopia aqui, dir-se-á. Sem dúvida, se tomarmos a utopia no bom sentido: como uma multiplicidade de futuros virtuais abrindo a possibilidade para um resultado que não havia sido vislumbrado antes.

Referências

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

GLACKEN, Clarence. **Traces on the Rhodian shore: nature and culture in Western thought from ancient times to the end of the Eighteenth Century**. Berkeley: University of California Press, 1967.

LATOUR, Bruno. **Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique**. Paris: La Découverte, 1991.

LATOUR, Bruno; GAGLIARDI, Pasquale (Ed.). **Les atmosphères de la politique: dialogue pour un monde commun**. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2006.

Nabokov, Peter; LOENDORF, Lawrence. **Restoring a presence: American Indians and Yellowstone National Park**. Norman: University of Oklahoma Press, 2004.

NASCH, Roderick. **Wilderness and the American mind**. New Haven: Yale University Press, 1973.

THOMAS, Frédéric. **Histoire du régime et des services forestiers en Indochine française de 1862 à 1945: Sociologie des sciences et des pratiques scientifiques coloniales en forêts tropicales**. Hanoi: Editions Thê Gioi, 1999.