

As duas velocidades na floresta de Kohn¹

Two speeds in Kohn's forest

KOHN, E. 2013. *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*. Berkeley: The University of California Press. 267 pp.

Miguel Aparicio

Doutorando em Antropologia Social
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

E-mail: mgl.aparicio@gmail.com

Resumo

Ao circular na confluência entre a semiótica, o interesse pós-humanista pelas relações interespecíficas e uma refinada etnografia dos Ávila Runa e da floresta em que eles habitam, Eduardo Kohn estabelece um itinerário desafiador na elaboração de uma antropologia além do humano. Este artigo parte das chaves analíticas desta peculiar etnografia das florestas, busca os contrapontos à “variação perspectivista” do autor e avalia os movimentos deste cruzamento entre etnologia e etologia que tenta a compreensão das comunicações não humanas com os humanos e entre si. No esforço por superar os limites do excepcionalismo humano, *How Forests Think* desafia à etnologia amazonista numa análise aberta às diversas camadas da vida tropical, ao avançar num movimento “a duas velocidades”.

Palavras-chave: relações interespecíficas; semiótica; pós-humanismo; Amazônia.

Abstract

Moving at the confluence between semiotics, the post-humanist interest in interspecific relations and a refined ethnography about Avila Runa and about the forest in which they live, Eduardo Kohn establishes a challenging route in the development of an anthropology beyond the human. This paper analyses the keys of this peculiar ethnography of the forests,

¹ Muitas ideias deste ensaio surgiram como uma deriva de conversas, aulas e discussões mantidas com Juliana Lins, Charles Clement, Gilton Mendes, Natália Pimenta, Gabriela Fink, Rubana Palhares, Marina Vieira, Ana Carolina Neves e vários colegas da rede Etnopeople, onde confluem algumas perguntas sem resposta de antropólogos e biólogos em Manaus.

seeks the counterpoints regarding the “perspectivist variation” of the author and evaluates the movements of this crossing between ethnology and ethology, which tries to understand the non-human and human communications with each other. In an effort to overcome the limits of the human exceptionalism, *How Forests Think* challenges the amazonianist ethnology in an open analysis of the various layers of the tropical life, advancing in a “two-speed” movement.

Keywords: interspecific relations; semiotics; posthumanism; Amazonia.

L'extrême familiarité avec le milieu biologique, l'attention passionnée qu'on lui porte, les connaissances précises qui s'y rattachent, ont souvent frappé les enquêteurs comme dénotant des attitudes et des préoccupations qui distinguent les indigènes de leurs visiteurs blancs.

Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*

As suas páginas transformam o leitor em presa: a leitura de Eduardo Kohn (2013), *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human* transmite a sensação de uma abordagem inovadora no panorama da etnologia amazonista. Em entrevista concedida a Alex Golub, Kohn declara que “*se alguém olhar para a minha dissertação, que não tem nenhuma teoria, nenhum envolvimento com a semiótica, nenhum envolvimento com etnografia multiespécies ou algum desse material, poderia encontrar muitos dos mesmos exemplos com os quais estou lidando no livro como enigmas que me permitem explorar a questão mais ampla de como situar o humano em algum tipo de domínio não-humano mais amplo*” (Golub, 2014). Encontramo-nos perante um experimento etnográfico movido pelo interesse em testar as possibilidades analíticas de uma antropologia “além do humano”, na expectativa de aprofundar outros domínios e de superar os limites do nosso excepcionalismo, num acesso às representações que os não-humanos produzem sobre os humanos, e vice-versa, constituindo histórias em aberto (*open-ended stories*) que estendem a todos os sujeitos da floresta a qualidade de uma vida constitutivamente semiótica. A etnografia é reconstruída a partir de “enigmas” a serem aprofundados através das línguas transespecíficas (*trans-species pidgins*) presentes nas florestas da alta Amazônia, onde os Ávila Runa do Equador habitam.

Há um movimento recente na etnologia das terras baixas sul-americanas que se mostra atento à inquietação de Stengers (2007) sobre a “insistência do cosmos na política” e busca compreender a ontologia inscrita numa rede em que humanos, animais, plantas, artefatos, mortos, espíritos e diversos sujeitos não-humanos se conectam em escala cósmica, com interações multiversais com os humanos. O rendimento das categorias de análise de Kohn – “mundo aberto” (*open world*), “ecologia de sujeitos” (*ecology of selves*), “eficácia sem esforço da forma” (*form's effortless efficacy*) – aponta novas possibilidades na compreensão das ontologias indígenas (e, aderindo à pretensão do autor, das ontologias dos jaguares ou das lontras, dos mestres dos animais ou dos espíritos-cantores, dos cipós ou dos venenos que povoam as florestas). O texto levanta a expectativa de avançar na observação etnográfica do emaranhado de encontros “para-além-do-humano” que acontecem na Amazônia.

Nas páginas de Kohn ressalta a minuciosidade nas descrições de processos ecológicos e biológicos, pouco habitual nas pesquisas que os etnólogos – mais “conceituais” ou mais “narrativos” – desenvolvemos. Um dos desafios que o trabalho etnográfico enfrenta na sua tentativa de compreensão do ponto de vista nativo e no esforço de *levá-lo a sério* (Viveiros de Castro, 2002) é a dificuldade em conhecer a “lógica do sensível”, e as conexões com as quais os indígenas desenvolvem sua percepção do mundo: quando um caçador observa a fruta que o veado-roxo comeu e calcula o percurso, a distância e o tempo necessários para abatê-lo; ou quando, nas correntes de água que circulam nos igapós, as pessoas conhecem o local e o instante exato em que os cardumes de matrinxãs sairão às águas do rio, preparando assim a captura; ou, no momento em que as pessoas ao anoitecer partilham tabaco e conversas que conectam o movimento das constelações, o barulho de novos insetos noturnos e o ritmo da vazante dos igarapés e lagos. Lévi-Strauss chamou agudamente a atenção sobre esta “ciência do concreto”, que não se reduz a um acúmulo de informações geradas a partir de necessidades orgânicas ou econômicas:

Como nas linguagens profissionais, a proliferação conceitual corresponde a uma atenção mais firme em relação às propriedades do real, a um interesse mais desperto para as distinções que aí possam ser introduzidas. Esta ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamaremos “primitivos” (Lévi-Strauss, 1962: 5).

De fato, uma das maiores barreiras no nosso acesso como etnógrafos ao cotidiano indígena – talvez maior inclusive que o aprendizado da língua, a adaptação aos hábitos alimentares ou a aceitação resignada dos insetos ou das malárias – é o nosso desconhecimento do detalhe etológico dos animais, da morfologia das plantas, da heterogeneidade da floresta (onde nós comumente observamos o aglomerado de biodiversidade como simples “abundância de vegetação” e “selva”, indiscernível ao nosso olhar reducionista). O pensamento nativo, as suas ideias e conceitos, tornam-se inacessíveis, por exemplo, sem um conhecimento mínimo dos hábitos das antas nos barreiros, ou das qualidades do timbó e o atordoamento asfíxiante que ele provoca nos peixes, ou da textura que o curare adquire durante o preparo, assemelhando-se progressivamente ao veneno das serpentes. Esta minúcia em relação aos sujeitos da floresta é, no meu ponto de vista, um dos aspectos mais cativantes na etnografia de Kohn.

Peirce demais? Sobre as “camadas” (*layers*) da vida tropical

Kohn estabelece como ponto de partida uma atenção que não se dirige diretamente à maneira como os Ávila Runa veem a floresta: interessa, na contramão do habitual olhar dos etnógrafos, a maneira como outros seres veem os humanos: como, por exemplo, o jaguar nos *representa*. No emaranhado de vidas que há na floresta (e talvez nenhuma paisagem como a da Amazônia possa ser tão oportuna para permitir esta invenção etnográfica que é *How Forests Think*), interessa o pensamento dos jaguares, dos tamanduás, dos macacos-barrigudos, das saúvas, dos cachorros que acompanham os caçadores. Trata-se de indagar, a partir de encontros diferentes dos propriamente humanos, nas rupturas e além dos limiares que separam os humanos dos não-humanos. Para isso, precisa reconhecer meios diversos daqueles que nos tornam distintivamente humanos. Para Kohn, não é necessário que nos reconheçamos a todo o momento como “demasiadamente humanos”. Contra o excepcionalismo que nós, *Homines sapiens*, estabelecemos ao levantarmos

fronteiras intransponíveis entre humanos e não-humanos, Kohn se inscreve no movimento da atual virada multiespécies, no pós-humanismo que se agarra aos envoltórios (*engagements*) e emaranhamentos (*entanglements*) entre diversos seres vivos. As referências recorrentes a Donna Haraway (2008) mostram as inspirações que acompanham a sua escrita etnográfica. Mas é Peirce, com a sua contribuição no campo da semiótica, quem marca decididamente a análise de Kohn, na tarefa de explorar as formas de representação que transbordam o campo (este sim, excepcionalmente humano) da linguagem. Peirce postula uma relação triádica irreduzível entre signo, objeto e interpretante, como eixo de um processo de semiose que é evolutivo e constante. A hipótese fundante da posição de Kohn propõe que os não-humanos produzem representações próprias sobre o mundo, e que a vida de todos os seres que habitam a floresta é *constitutivamente semiótica*. Trata-se de um experimento em que se desenvolve uma etnografia dos signos para-além-do-humano.

O episódio onde um caçador Ávila Runa narra seu encontro com um caititu inspira o capítulo primeiro sobre o “Conjunto Aberto”: *tsupu*, a expressão usada pelo narrador nativo e que exprime de forma intraduzível o encontro do caititu com o caçador surpreso e sua fuga repentina sumindo nas águas de um igarapé, emerge como um “parasita paralinguístico” que transborda o nível da linguagem e carrega um mundo de conexões entre sujeitos que nos ajuda a tornar-nos mais “mundanos” (*worldly*, conforme expressão de Haraway, 2008), superando as discontinuidades com outros viventes. É possível reconhecer nesta experiência muito mais do que a riqueza fonética de uma onomatopeia, e retomar laços de comunicação interespécies entre os sujeitos que ela conecta. Na floresta dos signos que Kohn concebe aplica-se uma teoria semiótica que propõe três tipos de signos: os ícones (signos que mantêm semelhança com aquilo ao qual se referem); os índices (signos que possuem uma relação de contiguidade espacial ou temporal com aquilo que representam); e os *símbolos* (os signos que se sustentam em convenções, e cuja invenção é exclusiva dos humanos). Estes signos são vivos, e se inscrevem num processo de semiose que conecta todos os signos viventes. Desta forma, o pensamento não está recluso no mundo das ideias – se todos os seres são capazes de significar e de representar, todos eles têm um peculiar pensamento, conectado ao pensamento de outros seres. “Os sujeitos (*selves*), humanos ou não-humanos, simples ou complexos, são tanto resultado da semiose quanto ponto de partida para a interpretação de novos signos, cujo resultado será um novo sujeito. Eles são balizas em um processo semiótico” (Kohn, 2013: 34). Neste processo semiótico multiabrangente, convergem movimentos de iconicidade (o produto daquilo que não é percebido), de indexicalidade (na predição daquilo que ainda não se tornou presente) e de simbolismo (processo complexo que envolve iconicidade e indexicalidade e que aponta a mundos ausentes). Perante estes movimentos de comunicação, Kohn insiste na urgência de “provincializar a linguagem”, de aceitar que a capacidade de representação não é exclusivamente humana e, contra qualquer tentativa de excepcionalismo, de focarmos a atenção em outras formas de representação que nos conectam com os não-humanos e que se desenvolvem no âmbito da corporalidade.

A vida é concebida como um “limiar emergente” que desenvolve processos auto-organizativos, e que aponta para o seu caráter semiótico. O “real emergente” que constitui a dinâmica semiótica da vida apresenta três elementos segundo Peirce, que Kohn assume na sua análise: “secundidade” (*secondness*) como componente de compreensão mais imediata, que corresponde aos fatos brutos, às mudanças, à alteridade, as resistências que se impõem diante de nós; “primeiridade” (*firstness*) como nível da possibilidade e da espontaneidade, não necessariamente percebido; e “terceiridade”

(*thirdness*) como nível dos “gerais-reais”, das regularidades, os hábitos, os padrões, as possibilidades de futuro, a relacionalidade – todos os processos que envolvem mediação. Esta “terceiridade” é precisamente a condição da semiose no mundo. Neste nível se realizam as conexões “carnais” (*fleshly*, de novo Haraway), que se realizam através de dinâmicas indexicais e icônicas. A vida tropical, nestas coordenadas, se desenvolve como “processo de alinhamento sempre crescente em redes de hábitos em proliferação” (Kohn, 2013: 62). Nossos pensamentos estão conectados com os buritis, os tucanos, as bromélias, os beija-flores, o tabaco, o jenipapo. A vida na floresta requer habilidade para perceber os diversos estratos das suas regularidades e hábitos – e para percebê-los, ocorre sair da restrita dinâmica dos símbolos. Na perspectiva semiótica, em sintonia com Bateson, o conjunto precede as partes e a semelhança precede a diferença: para Kohn, também na antropologia – assim como na semiose e na vida – a semelhança é a condição de possibilidade, pois é ela que estabelece a conexão com os “conjuntos abertos” onde humanos e não humanos compartilhamos vidas – e representações.

Todos os seres vivos são, portanto, sujeitos, e os pensamentos deles são vivos, o que remete a um mundo vivente “encantado”. Os pensamentos vivos da floresta, conforme mostra o capítulo segundo, não estão definidos pelos significados que os humanos produzimos: a floresta abriga lugares emergentes de significados além dos humanos. Nós humanos não somos os únicos sujeitos da floresta. Ao delimitar estes sujeitos, nos situamos na origem e no termo do processo semiótico – os sujeitos são produtos da semiose – e as interações entre eles produzem novos sujeitos. Organismos não-humanos são sujeitos, e a realidade biótica se constitui como um processo sígnico. A tarefa da antropologia consiste em focar a atenção aos envolvimentos e emaranhados de pensamentos vivos no mundo, na floresta que se projeta como ecologia de sujeitos.

Kohn conecta sua análise semiótica com o perspectivismo ameríndio, considerado como um “efeito amplificador ecologicamente contingente da necessidade de compreender sujeitos semióticos num modo que reconhece simultaneamente sua continuidade conosco assim como suas diferenças” (Kohn, 2013: 96). Tenho a impressão que na leitura semiótica de *How Forests Think* há uma ambiguidade, inclusive uma vacilação permanente, entre a concepção de um mundo compreendido como “conjunto aberto” e a concepção multiversal, multinaturalista, do perspectivismo ameríndio. Estamos perante um único mundo, que engloba todos os pontos de vista dos sujeitos produtores de signos que se conectam através de processos indexicais ou icônicos? Ou, em contraste, nos situamos perante múltiplos mundos, incomensuráveis, onde a transposição de limiares se produz através de conexões perigosas, confusas, onde cada mundo desenvolveria seus próprios processos de semiose? No mundo de Kohn, um processo semiótico universal produz os sujeitos, que compartilham uma condição unívoca denominada “vida” – que abrange inclusive pensamentos e representações, igualmente vivas. Nos mundos ameríndios, me parece que há entrecruzamentos paradoxais de semioses equívocas, certamente emaranhadas em encontros que com frequência se produzem como desencontros. Tem ainda uma questão que dificilmente os xamãs amazônicos conseguiriam definir (e talvez nós mesmos): o que é, afinal, a vida, esse estranho eixo que perpassaria todos os sujeitos, humanos e não humanos?

Tenho ainda a impressão que as páginas de Kohn (mais claramente, os dois primeiros capítulos), se movimentam com duas velocidades: o ritmo acelerado da teoria semiótica de Peirce, que absorve todos os “pensamentos” (de tamanduás, de jaguares, dos Runa e do próprio autor) num modelo veementemente englobante, incorporado *ipsis litteris*; e a lentidão etnográfica construída

na minúcia, na observação, na “tradução” a partir das outras lógicas, onde Peirce fica na sombra e os corpos de formigas, palmeiras e caçadores Runa emergem com os seus próprios “signos”. Talvez Peirce (e Deacon) tenham produzido “linguagem demais” no emaranhado ecológico de humanos e não humanos no qual se inscrevem as experiências de Kohn na floresta Ávila Runa.

Interstícios, desconexões: os limites transbordados do corpo

No capítulo terceiro sobre a “cegueira da alma”, o autor se insere de forma mais direta na tradição amazonista da denominada “economia simbólica da predação”. A partir do tema da morte e de outros processos de “desencorporação” (*disembodiments*) – como os que emergem, por exemplo, no universo da caça – são analisados os espaços de transformação e de dissolução do sujeito, aqueles que “reverberam as contradições intrínsecas à vida” (Kohn, 2013: 105). Nestes movimentos de “desencorporação” as posições de predador e presa – dinâmicas nas relações transespecíficas – são reversíveis. As conexões, reconexões, desconexões se produzem em níveis transespecíficos: entre humanos e animais, entre humanos e plantas, entre humanos e artefatos, entre humanos e seres da sobrenatureza. Os encontros transespecíficos, assim como a vida na floresta, estão submetidos ao risco da disrupção. Este caráter ambivalente – de comunicação e de disrupção – é descrito com vinhetas etnográficas “densas” no capítulo quarto, sobre as línguas transespecíficas, onde Kohn mergulha nas interações entre os Runa e os seus cachorros de caça, como “espécies companheiras” (*companion species*) – numa sugestiva versão amazonista do pós-humanismo de Haraway (2008: 132): “Receber os pontos de vista de outros seres embaraça as fronteiras que separam tipos de seres”. A eficácia comunicativa destas línguas que conectam humanos e animais é perceptível em diversas instâncias, tanto no âmbito venatório como em movimentos de familiarização. Porém, se a dimensão comunicacional, de “encontro”, é notória nas relações transespecíficas, é preciso estar atentos ao aspecto perigoso destas interações, como o próprio autor adverte. Na Amazônia, o encontro com o outro sempre surge como “enigma”, com uma incerteza definitiva sobre quem é quem, e com os riscos de captura que há nos processos de troca de perspectivas e de metamorfoses corporais. No nexos com outras espécies, somente nós humanos temos, como desdobramento da nossa capacidade simbólica (que é exclusiva), a capacidade de distanciamento do mundo. “Precisamos estar atentos às tentativas de comunicação cheias de perigo, provisórias e altamente tênues – ou seja a política – envolvidas nas interações entre diferentes tipos de seres que habitam posições diferentes e com frequência desiguais” (Kohn, 2013: 150).

Se *How Forests Think* apresenta as conexões entre humanos e não humanos num plano que podemos considerar vitalista, há também no quinto capítulo sobre a “eficácia sem esforço da forma” uma espécie de incursão estrutural, a partir do seu declarado anti-nominalismo (Golub, 2014) que afirma o estatuto dos “gerais-reais”, considerados como hábitos e regularidades, resultantes dos “constrangimentos à possibilidade” (Deacon). “Formas” são, neste sentido, as manifestações dos gerais-reais que possibilitam, por exemplo, os alinhamentos entre os sonhos de Kohn e os sonhos dos Runa. As formas fazem parte do nosso modo distintivamente humano de pensar. Mas também existem certos padrões formais nos modelos semióticos (icônicos, indexicais) dos não-humanos, e é a partir deles que são possíveis as conexões transespecíficas. De maneira perspicaz, Kohn mostra a forma de auto-similaridade escalar que a floresta possui – ou seja, a sua estrutura fractal –, que conecta a forma da sua rede de igarapés e rios, da organização socioeconômica do seringalismo amazônico e dos processos ecológicos de migração de peixes e dispersão de sementes: humanos e

não-humanos envolvidos em movimentos “formalmente” compatíveis, que possibilitam a interseção dos seus pensamentos vivos.

O “ser-em-futuro” que conecta humanos e não-humanos

Na orientação dos sujeitos da floresta a um “futuro vivo” como resultado do processo semiótico que conecta humanos e não humanos, a morte – imponderável – não destrói as relações, mas as reconfigura. O foco de Kohn no último capítulo do livro se dirige aos espíritos-mestres, que emergem da vida na floresta como produto do conjunto relacional que cruza linhas de espécies e cruza relações históricas de poder, envolvendo os brancos, os mortos, os espíritos. O futuro vivo depende deles, e morrer e matar abrem as conexões da floresta à possibilidade de sobreviver: nesta “floresta de signos” os sujeitos são “pontos de percurso” (*waypoints*) no processo semiótico.

Kohn (2013) destaca o domínio dos espíritos-mestres como âmbito do entrelaçamento entre os humanos, os animais mortos e os próprios espíritos: o domínio dos espíritos-mestres projeta uma espécie de comunicação “carnal” (Haraway, 2008) entre humanos e não-humanos, e emerge como um domínio sobrenatural. Em diálogo com Viveiros de Castro (1998) em torno do tema da *deixis* cosmológica, Kohn analisa a passagem do ponto de vista do sujeito humano ao ponto de vista do outro-como-sujeito-outro e como eco latente da própria subjetividade; portanto, num movimento arriscado de tensão entre a manutenção do ponto de vista próprio e a busca de uma continuidade possível com o ponto de vista estranho. É o xamanismo a instância que permite esta sobrevivência do sujeito no acesso aos outros sujeitos, reconhecendo seu poder e lançando-se à tentativa de apropriar-se deles. Transformação em branco, transformação em inimigo, transformação em espírito, transformação em jaguar são, desta maneira, movimentos com conexões semióticas interespecíficas.

O domínio dos espíritos-mestres é real enquanto geral-real, e se configura como um mundo encantado na floresta, no qual se encontram sujeitos heterogêneos. Os espíritos-mestres apontam para uma conexão dos humanos com um mundo além do humano, ao qual a antropologia precisa orientar-se. “Este domínio etéreo de continuidade e possibilidade é o produto emergente de toda uma série de relações transespecíficas e trans-históricas” (Kohn, 2013: 218). São elas as que conformam o pensamento da floresta. Nesta floresta, muitas relações são mortas, mas matar na floresta (conclui Kohn a partir de Haraway) não é a mesma coisa que matar a relação. Os mortos tornam possível o mundo vivo.

As duas velocidades na floresta de Kohn

No comentário apresentado no Simpósio sobre *How Forests Think* promovido pela revista HAU (2014), Latour destaca a atenção do autor ao comparecimento dos não-humanos e à virada em direção à experiência – independentemente de tratar-se de uma virada ontológica ou semiótica –, oferecida ao longo de um conjunto de microeventos etnográficos. Nem o humano, nem a subjetividade, nem a linguagem ocupam uma posição central. Latour valoriza também a dimensão diplomática da etnografia no esforço descritivo deste mundo – e coloca em relação de proximidade o procedimento semiótico de Kohn e a ANT como conectora de entidades, avaliando que as críticas de Kohn revelam que entre ambas abordagens há mais continuidades do que divergências. A adesão à semiótica de Peirce leva o autor a reforçar o caráter de automorfismo do mundo, com o risco de estabilizar demais a sua configuração, e de homogeneizar a concepção sobre as conexões que há entre as entidades

humanas e não humanas: “o pluralismo ontológico não pode ser alcançado através de um único modo de existência” (Latour, 2014: 265). A ontologia de Peirce que Kohn importa é, neste sentido, “unificadora” - portanto contraposta ao paradigma multinaturalista, multiversal.

No mesmo debate, Descola (2014) critica o protagonismo de Peirce no texto de Kohn, que deixa os Runa em um plano secundário. Analisando as duas principais linhagens do pós-humanismo – uma vinculada a Latour e Callon, outra realizada por Viveiros de Castro e ele próprio, sob a inspiração de Lévi-Strauss –, Descola percebe o problema da “segunda linhagem” ao delimitar o papel estruturante do simbolismo, cuja solução Kohn elabora identificando os processos de iconicidade e indexicalidade nos não-humanos, e possibilitando desta maneira uma antropologia “para além do humano”. Mas a crítica de Descola aponta para os limites da polissemia dos conceitos mobilizados por Kohn, e para a dificuldade de aplicação de seu modelo em outros ecossistemas além do amazônico. Ao expandir a abrangência de significado dos seus conceitos, eles perdem extensão e o rendimento dos mesmos se desgasta, como ocorre com a noção de vida: “Confundir, como Kohn faz, agência, pensamento e semiose deixa, assim, um grande número de não-humanos não incluídos e expulsos para além dos limites de uma antropologia-além-do-humano” (Descola, 2014: 271). Resta um desafio para fazer avançar a proposta de Kohn: empreender uma investigação efetiva sobre os processos icônicos e indexicais dos animais e das plantas, colaborando na superação de fronteiras existentes entre a etnologia humana e a etologia animal.

A superação dos limites do humano na pesquisa antropológica, na proposta de Kohn, dirige a atenção aos processos comunicativos icônicos e indexicais que envolvem o mundo das relações entre humanos, animais, espíritos, mortos, mestres-donos. “Além do humano” significa, portanto, “além dos símbolos”, além da linguagem. Desta forma, Kohn acaba estabelecendo um divisor intransponível entre humanos e não-humanos, ao fixar uma fronteira neta entre o domínio icônico-indexical, por um lado, e o domínio simbólico – da linguagem humana – por outro. De maneira involuntária, reestabelece o excepcionalismo humano. De forma divergente, parece-me que os ameríndios em geral postulam um antropomorfismo generalizado que subverte e destrói qualquer possibilidade antropocêntrica: o humano é posição perspectiva, mas é extensiva aos sujeitos da floresta.

Contudo, é oportuno reconhecer a minuciosidade do olhar de Kohn sobre os habitantes da floresta – muito mais levando em conta que não se trata apenas do conhecimento do antropólogo sobre as relações dos Ávila Runa com seus ecossistemas, e sim da própria experiência como pessoa que observou durante anos a floresta amazônica. A experiência etnográfica aponta em direção à capacidade que os ameríndios têm de aprofundar as lógicas das plantas, dos animais, dos astros, numa bio-semiótica própria de alta precisão. A conexão, o “devir-com” (*becoming with*), é um movimento próprio do pensamento indígena que desafia a capacidade de conhecimento e percepção de nós amazonistas que gravamos os mitos, aprendemos as línguas e participamos dos rituais, mas que precisamos ainda entender a densidade da fumaça numa queimada de roça que atrai o comparecimento dos mortos, ou o cromatismo do arco-íris que lembra a presença da anaconda como ameaça para os caçadores. Como Giraldo-Herrera e Pálsson (2014) declaram, mais do que estabelecer uma barreira semiótica que discrimine humanos e não-humanos, o avanço etnológico poderia alimentar-se também com as descobertas da biologia e da ecologia, que revelam a capacidade de linguagem e de reflexividade em não-humanos. Os ameríndios sabem disso, alguns etólogos também; a etnologia estará sempre mais fortalecida com o olhar minucioso sobre os sujeitos da floresta e sobre os seus comportamentos, como Eduardo Kohn mostra.

Há, portanto, duas velocidades neste livro, e ao fechar suas páginas é possível constatar um paradoxo cênico a partir da presença de dois atores – um principal, outro secundário. Peirce, empurrado ao palco por Kohn e pelo seu mestre Deacon, rouba com frequência a cena à fantástica trama etnográfica: aquela protagonizada por cachorros de caça, tamanduás, jaguares e redemoinhos (e pelo complexo de relações que os Runa mantêm com eles) – uma floresta de ícones, índices e símbolos profusamente descrita. O melhor de *How Forests Think* talvez tenha sido inspirado pelas falas eventuais de uma atriz secundária que também perpassa estas páginas: Donna Haraway e sua insistência em tornar-nos mais “mundanos”. Se a etnografia contida nas minuciosas vinhetas das florestas Runa aparece entremeada com uma teoria semiótica veementemente abraçada, tenho a impressão que são essas vinhetas, e não a semiótica, as que poderão contribuir de modo criativo na construção de uma antropologia além dos humanos.

Referências

- DESCOLA, Philippe. 2014. “All too human (still)”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):267-273.
- GIRALDO-HERRERA, César E.; PÁLSSON, Gisli. 2014. “The forest and the trees”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):237-243.
- GOLUB, Alex. 2014. “An anti-nominalist book”: Eduardo Kohn on how forests think. Savage Minds. Disponível em: <<http://savageminds.org/2014/06/02/an-anti-nominalist-book-eduardo-kohn-on-how-forests-think/#more-11199>>. Acesso em: 2 June 2014.
- HARAWAY, Donna. 2008. *When species meet*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: The University of California Press.
- LATOURETTE, Bruno. 2014. “On selves, forms and forces”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2):261-266.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- STENGERS, Isabelle. 2007. “La Proposition Cosmopolitique”. In: J. Lolive & O. Soubeyran, O. (orgs.), *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte. pp. 45-68.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3):469- 488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana: Revista de Antropologia Social*, 8(1):113-148.

Recebido em Maio 20, 2015

Aceito em Maio 15, 2016