

A floresta pode ser plural? Definições de floresta entre os Kasua da Papua-Nova Guiné

Florence Brunois

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, França)
Laboratoire d'Anthropologie Sociale (l'EHESS, Collège de France)

Podemos realmente levantar a questão da (des)politização de uma cultura sem levantar simultaneamente a questão da (des)politização de sua natureza? Omitir isto, ou seja, omitir a inseparabilidade destas duas questões, não é admitir implicitamente uma definição de cultura obliterada das relações íntimas que esta mantém com os não humanos que com ela compartilham o ambiente, e que participam plenamente de sua definição singular? Não é insinuar também que, quaisquer que sejam as culturas consideradas na sua diversidade, estas se desenvolveriam sempre no interior de uma natureza imutável?

Meu artigo propõe colocar em causa esta tendência hegemônica que consiste em negar as diferenças culturais negando as diferenças de tratamento ontológico que os outros não Ocidentais emprestam aos não humanos e a *fortiori* aos humanos. Trata-se de um questionamento particularmente necessário, se não talvez o mais importante, já que esta tendência tem levado a uma uniformização do modo de ser no mundo ao negar a diversidade de mundos.

A experiência pela qual passa a sociedade Kasua do Grande Planalto da Papua-Nova Guiné ilustra, ao que parece, esta dificuldade em querer, ou poder, reconhecer a diversidade de mundos.

Porque seu território florestal contém efetivamente uma biodiversidade única e formidável ainda preservada, e porque os 550 indivíduos que o habitam são reconhecidos como os proprietários desta riqueza biológica, mas também como formando uma cultura subdesenvolvida e incivilizada, a sociedade Kasua tem se debatido com vários projetos de desenvolvimento que afetam o ambiente natural: projetos de evangelização, de exploração industrial dos recursos florestais, de legislações nacionais e internacionais acerca do meio ambiente, ou ainda projetos científicos e de conservação da natureza.

A floresta tropical dos Kasua hoje está multi-investida: ela representa ao mesmo tempo, ou seja, de forma sincrônica, um espaço satânico, um objeto de direito transferível, comercializável e, portanto, mensurável em metros cúbicos, um objeto natural de pesquisas científicas e, finalmente, um santuário naturalista. Cada uma dessas definições da floresta está, obviamente, vinculada à cosmologia¹ própria de cada um dos atores exógenos e à ontologia em que ela se apoia. É isto que explica que cada uma dessas definições impõe sua maneira singular de representar o destino dos não humanos presentes no território Kasua, e, por conseguinte, sua concepção singular das relações e práticas que os Kasua devem entreter com os entes que povoam o seu ambiente cotidiano.

Minha ambição é interrogar esta pluralidade da "floresta" tal como aparece aos Kasua através destes diferentes projetos que tenho observado entre 1994-1997². Não se trata, portanto, de analisar precisamente a história desses encontros culturais, nem as reações que suscitaram e suscitam por parte dos diferentes atores. Sobre isso, remeto o leitor a outros trabalhos (Brunois, 1998, 1999a, 1999b, 1999c e 1999d). Neste artigo, limito-me a uma comparação fundamentada das múltiplas concepções do mundo silvestre presentes – endógenas e exógenas – e das relações e práticas que elas sustentam entre humanos e não humanos. Esta perspectiva comparativa permitirá iluminar a real diversidade de mundos, identificando o que cada concepção exógena retém ou descarta como elementos e relações da ontologia kasua. Também pretende mostrar como, ao negar a realidade desta diversidade de mundos, cada um dos projetos chamados "de desenvolvimento" infringe a identidade cultural dos Kasua, afetando "sua" natureza, nos dois sentidos do termo, sua forma original de ser/estar no mundo.

Falar de "floresta" tem um sentido para os Kasua?

Visto do céu, o território Kasua se confundiria com um imenso oceano verde, pontuado pelas ondas desenhadas ao infinito pela curvatura das copas das árvores. O território Kasua é, com efeito, imenso: abrange mais de 3 mil km², onde a densidade da população humana não ultrapassa 0,2 habitantes por km². Espalhado pelos 2 mil metros de desnível do topo do Monte Bosavi às terras baixas do sul (*Southern Highlands*, uma província do sul da Papua-Nova Guiné), o território Kasua apresenta igualmente um formidável mosaico de habitats propícios a uma riqueza biológica excepcional. A diversidade da fauna evidencia disso: nada menos que 50% das espécies de mamíferos da Papua, e 80% de suas espécies de aves, evoluem sobre essas terras. O reino vegetal se faz também

¹ Neste texto, o termo cosmologia é entendido em sua aceitação a mais geral, isto é, uma concepção do mundo, uma teoria do mundo; a "palavra cosmos designando tanto 'ordem' como 'universo'" (Viveiros de Castro, 1991, p. 179).

² Minha pesquisa foi possível graças à contribuição financeira de diversas instituições, que faço questão de agradecer: o Ministério Francês de Educação e Pesquisa, a Prefeitura de Paris, a Fundação Yves Rocher e, por fim, o Avenir des Peuples des Forêts Tropicales (Programa da DG VIII. Comissão Europeia).

o intérprete deste hino à diversidade. Ele declina uma paleta de três formações vegetais: a floresta luxuriante das terras baixas aluviais, a floresta tropical das serras baixas e, finalmente, as florestas das montanhas baixas, além de trezentas sub-áreas de dosséis formadas espontaneamente pelas palmeiras de sagu, *Metroxylon sp.*

Isto revela a multiplicidade de formas de vida com que os Kasua convivem no seu cotidiano. Pois é bem no interior destas terras, no território clânico, que eles extraem há séculos todos os seus meios de subsistência, conferindo a sua cultura material este caráter surpreendentemente efêmero. É verdade que, favorecidos pelos numerosos pântanos cobertos de saguizeiros, cuja fécula constitui a base de sua dieta, os Kasua desenvolveram um modelo de subsistência seminômade no qual a domesticação, embora esteja presente na horticultura itinerante, ocupa um lugar secundário em relação à exploração extensiva e seletiva dos recursos silvestres dos quais eles detêm apenas o usufruto. Intensidade, intimidade, cotidianidade e diversidade são os termos que qualificariam melhor as relações que esta sociedade tem com seu ambiente natural. E é precisamente por estas razões que parece apropriado – antes de introduzir as concepções exógenas da "floresta" –, precisar a concepção kasua do mundo silvestre e de começar por interrogar a pertinência da utilização do termo "floresta" para traduzir, ou seja, qualificar, seu quadro ambiental.

Nosso primeiro reflexo seria abordar o vocabulário desta sociedade e buscar no seu léxico uma eventual entrada para a palavra "floresta", a qual, como na língua francesa (e também na língua portuguesa), constituiria uma supracategoria espacial cobrindo o conjunto dos seiscentos táxons de plantas silvícolas que a compõe. Mas esta pesquisa seria inútil. A língua kasua não reconhece este termo nem na sua forma nominal, nem na forma adjetiva. Na verdade, para isolar o vocabulário relacionado com o seu meio ambiente, é necessário se referir a uma entrada do tipo "ecossistema florestal", entendido como "associação de seres que vivem em equilíbrio em um biótopo" (*Le Petit Robert*). Ali, de fato, quatro palavras e expressões são agrupadas para reconstituir a taxonomia kasua dos ecossistemas florestais.

Baseando-se em uma configuração ecológica distinta, esta sistemática possui como critério operador a maior ou menor visibilidade da ação humana (consecutivas às práticas de corte e queima) sobre o ambiente florestal. Em outras palavras, esta taxonomia traduz a dinâmica histórica e ecológica das relações envolvendo os homens e os seres compósitos que animam um determinado ecossistema. Assim, os Kasua distinguem um ecossistema recém-culturalizado, que acaba de sofrer sua primeira intervenção humana, nomeando-o "guerra"; logo em seguida é chamado "sombra dos ancestrais", ao qual sucede o ecossistema dito "sombra da guerra", revelando as premissas do apagamento dos vestígios da atividade humana; para, finalmente, identificar o ecossistema chamado de "base remota", que recupera a ecologia original, não denunciando mais a presença humana. O ambiente florestal não se revela, para esta população, um domínio distinto da esfera das ações

humanas. Muito pelo contrário. A taxonomia kasua delata a indivisibilidade destes dois domínios e confirma, assim, as recentes pesquisas histórico-ambientais. Estas últimas não desmistificaram as florestas tropicais ditas "primárias", isto é, livres de qualquer intervenção humana, demonstrando o quanto elas são, na realidade, o resultado de uma longa coevolução entre o homem e o seu meio ambiente (Balée, 1994; McKey, 2000)?

A priori, portanto, os Kasua apreendem sua floresta como nossos ecólogos. Eles reconhecem a dinâmica das relações biocenóticas que podem sustentar seus componentes – incluindo a humanidade – no interior do biótopo. No entanto, sua concepção é eminentemente singular, já que os Kasua integram neste sistema ecológico global uma multiplicidade de seres espirituais que são, em sua visão, tão presentes e atuantes quanto os animais, as plantas ou ainda as pessoas. De fato, para estes indivíduos, o mundo silvestre não se limita a sua dimensão fenomênica única. Aceitar esta delimitação biológica e espacial diminuiria consideravelmente a realidade do seu mundo florestal cotidiano: ele é investido de uma outra dimensão. Invisível, ela é habitada por duas comunidades espirituais, os Isanese e os Sosu, cujos membros têm uma aparência humana e observam modos de vida social e de subsistência semelhantes àqueles dos Kasua. Estes dois universos, visível e invisível, percebidos como ecologicamente idênticos, não se justapõem; sua coexistência não implica uma visão dicotômica do mundo. Ambos os universos são coextensíveis no sentido em que a dimensão invisível constitui um prolongamento espacial do mundo florestal visível.

Em tal contexto, traduzir sem trair a natureza do ambiente Kasua requer o uso de uma expressão cujo alcance ontológico é mais amplo que o conceito de "floresta", como, por exemplo, "cosmos florestal" ou mesmo "floresta cósmica". Somente o uso dessa terminologia pode dar conta da lógica relacional complexa que preside as associações dos seres que vivem em equilíbrio no biótopo kasua. Esta lógica relacional original sublinha precisamente a originalidade da cultura kasua.

Quando a lógica relacional que anima o cosmos florestal constitui a cultura Kasua

A concepção globalizante do ambiente e a ausência de fronteiras que ela institui entre humanos e não humanos reais ou imaginários não significam que o pensamento kasua é confuso. Significa, sim, que ele não dissocia o domínio social dos domínios ecológico e cosmológico ou, para falar com mais justeza, que ele não pode dissociá-los. Para entender esta realidade totalizante e restritiva, devemos-nos reportar à cosmogênese: é esta que estabelece o caráter inextricável das relações complexas entre os seres humanos e não humanos, bem como a preeminência do mundo invisível sobre o mundo visível. A cosmogonia reconhece, de fato, as duas categorias de espíritos Sosu e Isanese, como sendo as detentoras e as doadoras dos recursos florestais indispensáveis para a reprodução biológica e social dos Kasua. Os Sosu são designados como os mestres da energia fértil do

pai mítico Sito, aquele que a distribuiu no mundo vivente ao instaurar a cadeia alimentar. De sua parte, os Isanese são considerados os mestres da caça, filhos da mãe mítica Hapano, e produtos de trocas matrimoniais. No entanto, a cosmogonia não se contenta em colocar os Kasua em uma relação de dependência dos espíritos. Ela também os apresenta como eternos devedores daqueles, subordinando a entrega de suas riquezas vitais a uma troca recíproca instituída pelos dois criadores míticos. O acesso à fertilidade sexual de Sito – da qual todo ser vivo é portador – requer da humanidade Kasua que cumpra com três obrigações: respeitar sua posição extrema na cadeia alimentar, ou seja, a de último beneficiário da energia trófico-sexual; não abusar deste consumo para não arriscar ser canibalizado pelos espíritos Sosu e, finalmente, sacrificar a cada geração uma criança Kasua, produto desta fertilidade. O acesso à caça responde a outras condições. Ela exige dos caçadores-pescadores a observação de um comportamento de criança, isto é, respeitoso e paciente com a mãe dos animais, além do dever de fazerem doações de carne de caça. Violar esta ética relacional levaria irremediavelmente a retaliações fatais contra a comunidade ou o predador.

A reprodução humana – biológica e social – dos Kasua está sujeita não só às comunidades espirituais, mas também está condicionada por elas. E os Kasua não podem escapar desta realidade, desta interdependência. A ausência de fronteiras entre os mundos visível e invisível os impede. De fato, se graças a esta permeabilidade os espíritos têm o poder de intervir no, e agir sobre o, mundo visível metamorfoseando-se em animal, este mesmo poder é emprestado aos homens. Durante suas atividades oníricas, seus duplos cosmológicos – que eles não controlam – passeiam pelo universo florestal invisível, igualmente metamorfoseados em animais que são caçados e comidos pelos humanos espirituais. Isto significa que, em caso de violação da ordem relacional do cosmos, os espíritos não deixarão de punir os culpados Kasua envolvidos em uma atividade cinegética contra seu duplo onírico.

O sonho lembra a todos que ninguém é mestre e proprietário da floresta cósmica, e que não se pode ocultar por detrás de sua identidade única, humana e visível, de modo a negar a dívida para com os espíritos, apenas para tentar escapar de seu destino, de sua identidade dual. Esta ambivalência ontológica rege claramente as modalidades de relação que os Kasua mantêm com os seres da floresta percebidos, a justo título, como seus "*alter* iguais", isto é, como seres relacionais e atuantes. Ela nos esclarece também sobre as práticas e técnicas de coleta observadas pelo Kasua no ambiente florestal. Como não ver nas atividades cinegéticas que o caçador quer evitar abusar dos espíritos, mas, também, abster-se de cometer um erro fatal a respeito da identidade do animal, já que essa provocaria, da parte do espírito injuriado ou machucado, retaliações certeiras: durante seu sonho, o predador humano se tornaria a presa do predador espiritual. Jamais, com efeito, os Kasua praticam a caça oportunista: eles privilegiam a caça por meio de chamarizes e tocaias, escondidos em uma cabana de espera. Mais trabalhosas – já que consistem em trazer até o caçador a presa procurada

– e, portanto, não arriscadas, estas estratégias cinegéticas se assimilam mais à recepção de um dom de caça; em outras palavras, estas estratégias dão concretude à generosidade dos espíritos e à eleição divina do caçador. Além disso, esse último deverá agradecer imediatamente os mestres da caça colocando ao pé de uma árvore sagrada um contradom esperado: um pouco de carne do animal capturado, isto é, um pouco de seu duplo. De acordo com os termos da troca, os Kasua evitam, deste modo, quaisquer represálias espirituais.

Esta preocupação em evitar ser abatido e devorado como caça é constante. Isto é ainda mais evidente nas práticas de coivara, ou melhor, ainda mais legítima em relação às consequências sociais, cósmicas e ecológicas implicadas nesta prática de subsistência coletiva. De fato, ao contrário da predação pontual e seletiva sobre a fauna, a coivara altera fundamentalmente o ecossistema florestal, no sentido que modifica, no longo prazo, o conjunto da cadeia alimentar, processo vital da regeneração fértil instituído originalmente pelo criador Sito. Também ao empregar esta prática florestal, os Kasua sabem, de forma pertinente, que se engajam em uma relação de troca com os Sosu, que demandam, como retribuição, o sacrifício de uma criança. O termo da troca está à altura daquilo que está em jogo no nível cosmoecológico representado por esta atividade demasiadamente humana. É insuperável para os Kasua, aos quais repugna cumprir sua obrigação com relação aos Sosu, transformando a coivara em uma atividade de alto risco, em uma atividade guerreira que traduz a semântica ligada à nomenclatura dos ecossistemas: ela se refere à guerra. Os Kasua têm consciência da ameaça que pesa sobre eles; ela determina suas técnicas de horticultura. Os Kasua praticam voluntariamente uma economia de derrubada das árvores, plantam essencialmente cultivares de crescimento rápido e abandonam suas roças coletivas logo que aparecem as primeiras árvores. Esta prática, seguida de um repouso de mais de trinta anos dado a terra, busca manter o ciclo da matéria orgânica regenerando a cobertura florestal, porque da rebrota rápida da massa arborícola depende o apagamento dos traços de seu endividamento denunciado pela abertura do dossel. Em outras palavras, da regeneração do cosmos florestal depende a regeneração de suas identidades duais.

A floresta dos Kasua representa, assim, o teatro de uma sociabilidade sutil onde humanos e não humanos não cessam de negociar a distribuição dos papéis principais com a intenção de manter um equilíbrio relacional delicado, aquele mesmo que define a ontologia kasua (Brunois, no prelo).

Da floresta cósmica à floresta satânica

Que os Kasua se identifiquem voluntariamente com os animais, que eles não deixem marcas de suas atividades observando uma grande mobilidade, ou ainda que eles se superem nas práticas de

camuflagem dignas dos fasmídeos³ tropicais: todas são atitudes que o processo de evangelização, perpetrado por protestantes fundamentalistas, vem se esforçando por eliminar há mais de vinte anos. A missionarização dos Kasua, iniciada em 1979, está ainda em curso. Em 1996, muitos dentre eles não realizaram sacrifícios no ritual de batismo coletivo, e continuaram vivendo isolados no seu território clânico. Vários missionários vêm se sucedendo, desde então, de modo a cumprir sua tarefa de salvação. Contudo, esta diversidade de indivíduos não implicou em uma diversidade de meios utilizados para atingir “este” objetivo último. A reconstituição histórica deste processo e a coleta de depoimentos dos vários pastores anteriores, assim como a observação das práticas do pastor durante o meu trabalho de campo, revelam efetivamente uma constância óbvia: a cristianização dos Kasua se assemelha a uma cristianização de suas relações com a floresta, a uma cristianização da sua floresta cósmica.

Portanto, de acordo com o testemunho dos membros do clã contatados pelo primeiro missionário e dos que primeiro escutaram seus sermões, nada deixava prever tais transformações. A Boa Palavra, da qual este ator se fez intérprete, expressa, de fato, correspondências flagrantes entre a cosmogonia cristã e a deles. Ela reconhece simultaneamente a coexistência de um mundo duplo onde vivem separados os homens visíveis e o Santo Espírito na origem de todas as formas de vida; um sistema relacional, ligando os dois universos fundados na reciprocidade, e gerando a dívida da humanidade, e, enfim, a presença de um mediador na pessoa do pastor, equivalente ao xamã. Esta tripla analogia assegura a receptividade destes Kasua. Por outro lado, sua participação efetiva no intercâmbio cosmogônico cristão revelar-se-ia mais difícil e provocaria a resistência de vários outros clãs. Certamente, a cosmogonia cristã apresenta analogias perturbantes com suas concepções do cosmos, mas manifesta também diferenças, para não dizer reviravoltas, quanto aos elementos lógicos que a governam. Primeiro, ela reconhece somente três atores como protagonistas do intercâmbio: o homem, o pastor e Deus. Em seguida, os termos da troca não tratam mais dos seres da floresta e do processo fértil da reprodução da vida, mas do sacrifício de Jesus para expiar os pecados da humanidade. Por fim, e logicamente, as sanções não castigam mais os abusos na coleta dos recursos florestais, mas os pecados perpetrados pelos humanos contra outros humanos. Do mundo visível, somente resta preservada a humanidade porque somente o Homem é instituído pela gênese como o duplo de Deus, ocupante legítimo do mundo invisível. Em suma, a concepção cristã exclui do sistema relacional o conjunto dos seres da floresta visíveis e seus donos invisíveis, os espíritos Sosu e Isanese e, além deles, o casal de criadores, Sito e Hapano.

Claramente, a exclusão ontológica de todos estes atores, protagonistas, do cosmos florestal kasua não é trivial. Constitui-se meta central e contínua da longa conversão autoritária dos Kasua.

³ Família de insetos do gênero Ortoptera, mestres na camuflagem por identificação com folhas e caules de plantas, tais como os bichos-pau (N.T.).

Tratava-se, em um primeiro momento, de banir da memória coletiva kasua a presença e o poder dos espíritos florestais. Autos de fé foram sistematicamente organizados, queimando todo e qualquer objeto ritual e palavras encantatórias suscetíveis de mediar as relações ligando as comunidades espirituais aos Kasua, que foram ameaçados de morte se persistissem nas suas crenças qualificadas de “satânicas”. Em um segundo momento, esta exclusão foi materializada pelo incentivo aos Kasua para que excluíssem a si próprios do cosmos florestal. Acusada de ser o ventre de Satã, a floresta lhes é então apresentada como a antítese paradigmática da ordem e da clareza que domina no mundo cristão e, como tal, um obstáculo para aceder às riquezas do mundo moderno, aos “benefícios” de Deus representante do mundo dos brancos. A instalação do posto missionário, consecutiva à abertura de uma pista de aterrissagem em 1984 em Musula, consagra o sucesso aparente deste processo de desvalorização sistemática com respeito ao universo florestal kasua. Aqui e agora, apenas ordem e distinção, reflexos de um mundo “civilizado”, de um mundo depurado. A organização espacial desta aldeia traduz uma oposição franca, senão abrupta, entre a humanidade “cristã” e todos os “outros”, relegados ao domínio do inferno cristão. Árvores são arrancadas e barreiras são levantadas ao redor da aldeia como para melhor sinalizar a diferença de identidade, para melhor salvaguardar a fronteira ontológica com o mundo silvestre. Evidentemente, este novo modo de ocupação do espaço faz eco à nova organização temporal das atividades cotidianas, as quais mantêm voluntariamente o “apartamento” desta população, evitando qualquer impulso regressivo que a conduziria de volta à confusão florestal. Estas atividades, dirigidas por uma mão de ferro pelo pastor desde as seis horas da manhã, estão voltadas exclusivamente seja para a oração e o arrependimento, isto é, para a Igreja, seja para a manutenção da aldeia e das roças nas proximidades. O posto Musula deve se aproximar o máximo possível do ambiente divino onde, segundo um canto que o pastor gosta de retomar diante do seu auditório, “há também uma floresta, mas uma floresta bonita, clara, e coberta de flores”.

À imagem deste paraíso, o novo espaço dos Kasua se faz no elogio da domesticação e, assim, no elogio das novas relações que são levados a entreter com os seres vivos; ele é o signo da dominação. Os Kasua, cujo duplo é Deus, não estão mais autorizados a se identificar com os não humanos visíveis, nem a considerá-los como seus iguais, com os quais podem proceder a trocas de vida e de morte por meio de seus donos espirituais. Deus certamente os criou, mas não à sua imagem, nem como vetores de uma relação recíproca. Deus os criou apenas para o uso da humanidade, isto é, como predestinados a uma passividade certa. Estabelecendo a fixidez das categorias ontológicas, que erige fronteiras intransponíveis entre os humanos e os não humanos, a cosmologia cristã não assegura a impossibilidade de toda ação retaliatória da parte dos dominados, animais ou vegetais?

Os seres vivos são, doravante, desligados da humanidade kasua. Desligam-se também de seu ambiente florestal. Novos cultivares e novos porquinhos originários das Terras Altas são introduzidos na ilha missionária juntamente com as técnicas de domesticação associadas. Intensivas, estas

práticas exógenas tendem a conquistar, a cada dia, mais espaço florestal, o qual, à imagem dos objetos rituais ancestrais, se consome nos fogos da coivara. Estas técnicas humanas aplicadas ao mundo vivo não levam em conta a ecologia local, mas mostram, por outro lado, o quanto a cristianização dos Kasua, cavando um fosso entre as leis sociais, isto é, puramente humanas, e as leis de uma natureza exterior (Latour, 1991), busca culturalizar a cultura kasua “culturalizando” a floresta cósmica.

Da floresta satânica à floresta mercadoria

A ruptura ontológica, social e, finalmente, física, estabelecida pela Igreja entre o domínio humano e aquele da floresta beneficia as companhias de exploração florestal na realização de seus projetos. Além disso, seus representantes, juntamente com aqueles do Estado Papua, apoiaram, desde o início, o discurso do primeiro missionário; prometeram aos Kasua, durante uma prospecção que ocorria simultaneamente à sua chegada, que "se saíssem da floresta, eles iriam receber dinheiro e infraestruturas modernas", isto é, as bênçãos de Deus prometidas pelo pastor (Brunois, 1999d). Tão logo a pista de pouso foi concluída, os representantes das companhias vêm visitar os Kasua e são recebidos pelo pastor como "enviados de Deus". A visita improvisada não é, no entanto, uma visita de cortesia. Ela é interessada e obrigatória: a Constituição da Papua-Nova Guiné reconhece às tribos de seu país a plena propriedade dos recursos florestais de seu território tribal. Além disso, os projetos de exploração industrial da biodiversidade são sujeitos ao consentimento prévio das populações locais, e devem ser registrados em um contrato de ordem privada chamado Contrato de Gestão Florestal. A chegada destes industriais estrangeiros tem por único fim obter dos Kasua este famoso consentimento. De modo a obtê-lo, eles oferecem aos Kasua a participação em uma troca recíproca: conceder seu direito real sobre sua floresta – que confere poder de dispor livremente dos recursos florestais – em troca da riqueza monetária e das famosas bênçãos de Deus: hospital, escola, eletricidade, arroz, etc. Aceitando sua oferta, depois de ter recebido cada um uma nota de 2 Kina (aproximadamente CAN \$ 2⁴), os Kasua aprenderão uma nova maneira de pensar as relações homem-ambiente. Com base no contrato, o novo intercâmbio e a concepção de biodiversidade florestal que ele veicula não se inspiram mais nos versículos da Bíblia, mas nos artigos do código florestal papua em vigor. A lógica do intercâmbio se vê, então, modificada. Resolutamente laica, ela não se contenta em destituir os espíritos da floresta e o Espírito Santo cristão de seus atributos sociais; ela simplesmente os desloca do sistema. Seu campo relacional, que corresponde de fato ao campo de aplicação do direito, abrange apenas o mundo visível e material, ao menos uma parte deste: a vida

⁴ Kina é a moeda da Papua-Nova Guiné. Em valores atuais 1 kina equivale a aproximadamente 0,92 reais (N.T.).

social⁵. De fato, respeitando a *summa divisio* romana, ou seja, a categorização jurídica ocidental do mundo perceptível, o direito reconhece como atores legítimos das trocas apenas os indivíduos "sociais" elevados à posição de Sujeitos jurídicos exclusivos. No entanto, este elitismo "humanocêntrico" não significa que a lógica do contrato, à imagem da lógica cristã, retira do seu âmbito os seres vivos que compõem a floresta visível. Muito pelo contrário: a floresta está novamente no coração da troca, ela é, em si mesma, o termo destas trocas. No entanto, toma lugar sob uma nova ontologia: a de objeto de direito, isto é, a de bem ambiental assimilável a um bem transferível e comercializável. Por meio do jogo desta categorização, a floresta pode ser reduzida à mercadoria, ou seja, à madeira medida em metros cúbicos cujo preço unitário é de 0,86 F (0,20 \$ CAD). Para esses industriais, e como atesta sua prática de corte raso⁶, a floresta é por definição vegetal. E esta visão truncada não é isolada: é compartilhada pelo direito papua. O artigo 2º do decreto nacional sobre a indústria florestal fornece uma lista um tanto restritiva de produtos florestais, protegendo de forma limitada: "as árvores vivas ou mortas; em pé ou caídas; qualquer parte dessas árvores; qualquer vegetal vivo ou morto". O conjunto da convenção que liga os Kasua a estes atores estrangeiros está impregnado, naturalmente, por esta concepção da floresta. Em nenhum artigo da Seção Gestão ecológica há menção da fauna silvestre, 80% da qual sobrevive alimentando-se exclusivamente dos recursos vegetais. Nem é feita referência à presença humana no ecossistema florestal, nem às relações que ela mantém com seus componentes. E, não obstante, se a exploração botânica patrocinada pela companhia estivesse preocupada em entrevistar os Kasua, tal qual exige a lei, não são menos de 1400 os usos que eles fazem do mundo vegetal que o contrato teria de registrar.

Apagados juridicamente do seu ambiente tal como os animais, os Kasua são igualmente incentivados a manter essa "invisibilidade", ao evitar um engajamento maior na sua floresta. Sua restrição foi, além disso, apresentada como uma condição que preside tal troca. Após a coleta das assinaturas ou, melhor, as "cruzes" de todos os representantes clânicos kasua, as personalidades da empresa persuadiram-nos, com efeito, que "quanto menos eles cortassem suas árvores, mais eles ganhariam dinheiro"⁷. Os Kasua são, então, encorajados a viver entre os humanos apenas, isto é, "em sociedade", em um espaço totalmente depurado. Esta situação espaço-social, obviamente, refere-se à

⁵ Este sociocentrismo é, todavia, posto em xeque em 1994, quando uma corrente milenarista "faz estragos" na Papua e entre os Kasua. De fato, para pôr fim às reivindicações dos Kasua, que desejavam rever seu contrato, o representante da empresa lhes ameaça com o apocalipse: "de qualquer maneira", afirmou-lhes cinicamente, "o fim do mundo está chegando! Jesus retornará e será o fim. Suas árvores não existirão mais! Então, para que esperar? Aproveitem de nosso arranjo, porque depois será tarde demais". Os Kasua desistiram então de modificar "seu arranjo". Isto só será adiado (Brunois, 1999d).

⁶ Corte raso (coupe blanche, em francês) constitui a prática de eliminar toda e qualquer vegetação existente em uma área (N.T.).

⁷ O conselho era judicioso, uma vez que a exploração efetiva do território kasua iria começar dez anos depois da assinatura do contrato.

representação jurídica do lugar que os homens devem ocupar na natureza, e de "o que" reflete, principalmente, a sua presença. Ela encontra-se traduzida, de um modo paradigmático, na seção das Precauções Ambientais, na qual um artigo – o único do contrato que se refere à presença humana – estipula "a interdição categórica de realizar atividades nas proximidades das aldeias, roças, cemitérios ou em outras áreas culturais", impondo uma distância mínima de cem metros. A escolha dos critérios selecionados é eloquente. A presença de uma "cultura", e *a fortiori*, da "cultura", se define pela sua marca geográfica visível, isto é, apenas de acordo com os espaços da natureza que a população teria se apropriado e transformado permanentemente por ou para suas atividades culturais. A lei de contrato se faz, assim, o mau intérprete do materialismo histórico segundo o qual o homem teria uma história somente ao transformar a natureza (Godelier, 1984). Isto traz a surpreendente implicação de rejuvenescer significativamente história cultural kasua, ao fazê-la "re"-nascer no início dos anos 1980, isto é, no início do ordenamento do espaço cristão. Com efeito, pelo fato de não responder aos critérios previstos pela lei, é uma parte da história Kasua, cuja profundidade alcança vários séculos e no curso da qual a cultura Kasua se definiu de acordo com a aptidão deste povo para dissimular sua presença, que se vê literalmente apagada. Só resta deste rejuvenescimento abrupto a ilhota missionária desbravada que, vista do céu, se assemelha estranhamente aos buracos causados pela exploração industrial da floresta.

Da floresta mercadoria à florestal monoespecífica

Os Kasua seguem lenta, mas seguramente, o caminho dos futuros refugiados ambientais, na indiferença manifesta do Estado e da Igreja. Só o *World Wildlife Fund* (WWF, USA), responsável por um programa de conservação abrangendo a área de exploração da companhia petrolífera *Chevron Oil*, adjacente às terras kasua, sensibiliza-se com sua situação depois de ter sido informada por mim⁸. De fato, mesmo que seu território tribal não diga respeito ao campo de ação oficial do WWF, sua situação tem a ver com a ética que este organismo de conservação resolveu adotar, a saber, o de "ser preocupado com a perda da biodiversidade e com a qualidade dos ambientes do mundo que se degradam [...], mas, igualmente, cada vez mais com a perda das culturas e dos saberes" (WWF, 2003). Perseguindo, então, sua ética, o WWF (USA) veio em 1994 encontrar os Kasua, que buscavam renegociar o contrato que os ligava aos industriais. E, à diferença das empresas ou dos missionários, esta organização não irá condicionar sua intervenção – e, portanto, sua presença – no universo kasua a uma troca que deveria reclamar logicamente, desta população, um contradom em retorno. Considerando, na sua carta, que "as populações autóctones e as organizações de conservação

⁸ Para relatos mais precisos a respeito da minha intervenção como etnóloga mediadora, remeto o leitor aos artigos consagrados ao assunto (Brunois 1999a e 1999c, 2000a e 2000b).

deveriam ser aliados naturais na luta pela conservação de um mundo natural saudável e de sociedades humanas saudáveis” (ibid), o WWF propõe aos Kasua uma simples aliança para ajudá-los a se preservar assim como a preservar a biodiversidade de sua floresta.

Desprovida de qualquer intenção interessada, ao menos aparentemente, a relação proposta e seu objeto – os Kasua e a floresta – intrigam, em um primeiro momento, os Kasua, pouco acostumados com tanta generosidade e curiosidade por seu ambiente florestal. Suas suspeitas são confirmadas quando descobrem, de modo fortuito, que os membros do WWF moram em um campo ultramoderno da empresa petrolífera americana. A interpretação desta informação é unânime: “o WWF trabalha para a empresa americana e busca fechar o território deles para oferecê-lo à empresa florestal com a intenção oculta de explorá-lo posteriormente”. Convencidos de terem sido enganados, os Kasua recusam qualquer relação com a organização. A WWF empreende, então, uma campanha de sensibilização ou, para reutilizar a expressão mais apropriada de Fribault, uma campanha “de interessamento” (2002, p. 65). De fato, se a intervenção do WWF não exige nenhuma contrapartida material dos Kasua, na medida em que sua ação já dispõe de recursos financeiros (neste caso, pagos pela *Chevron Oil*), esta necessita, por outro lado, da adesão dos Kasua a seus objetivos de conservação, uma vez que somente eles são reconhecidos como “proprietários” da biodiversidade que se quer conservar. Assim, a primeira operação para “interessar” os Kasua na conservação da sua floresta consistiu em fazê-los tomar consciência das consequências devastadoras trazidas pelo fato de que eles se desviaram da sua relação harmoniosa e original com a floresta. Sessões de vídeo são realizadas, visitas ao sítio de exploração são organizadas, assim como conversas com as populações cujo território já fora deteriorado.

Segue-se a esta sensibilização bem-sucedida a organização de oficinas “jurídicas”. Assumidas por juristas voluntários, estas jornadas de estudo têm por objetivo iniciar os representantes de cada clã nas ferramentas e instituições jurídicas, além de, e principalmente, fazê-los tomar consciência de seus direitos de propriedade das terras e dos recursos florestais. Dito de outra forma, estas oficinas convidam os Kasua a fazer o que o Estado, a Igreja e as empresas não tiveram tempo ou ocasião de fazer: dar-se conta, e então sentir, que são eles os donos e possuidores da floresta, e que, como tal, eles têm um formidável poder de ação, sinônimo, aqui, de poder de revindicação, vis-à-vis às companhias de exploração industrial. O direito lhes é assim apresentado como o meio pelo qual eles podem não somente obter dinheiro como compensação das depredações causadas contra eles, mas também ver a anulação do contrato de concessão com base apenas na sua vontade de preservar não a floresta, mas a “sua” floresta. De fato, o exercício destes poderes está submetido a uma condição prévia, qual seja, esposar a filosofia do Direito que, sob o dualismo radical das “suas” duas categorias – sujeito e objeto –, institui uma relação paradigmática unilateral: a apropriação do Objeto pelo Sujeito. O que significa que para agir, como são convidados a fazer, os Kasua são chamados a desempenhar

um novo papel, aquele de proprietários fundiários preocupados em preservar a coletividade de objetos ao seu redor, e de interpretar este papel no quadro de uma comunidade de seres exclusivamente humanos.

As outras operações realizadas pelo WWF não vão pôr em causa esta nova identidade. Assim foi quando o WWF empreendeu uma vasta campanha prospectiva sobre a biodiversidade regional. Os meios utilizados estavam à altura da pretensão do projeto sobre o qual o diretor do programa iria fundar sua comunicação: “realizar com eficiência, isto é, em um prazo o mais breve possível, um inventário sistemático dos seres vivos compondo a biodiversidade, a fim de quantificar o estoque de seus recursos não renováveis”. A organização da expedição se podia medir também pelas personalidades convidadas: os mais eminentes especialistas em ornitologia, entomologia, botânica e zoologia desta parte do mundo. A campanha se quis científica, isto é “purgada” de “toda e qualquer contaminação social e ideológica” (Latour, 1991), o que legitimava manter afastadas as populações locais e seus sábios. Esta exclusão traiu a concepção da biodiversidade veiculada pelo WWF, mas também o a priori que este organismo veiculava sobre a maneira que os Kasua têm de apreender seu meio florestal. De fato, convidando somente biólogos, para quem o ser da floresta é por essência um ser vivo e, por definição paradigmática, um objeto natural, o WWF pré-julgava sem dúvida que os saberes locais não reconheciam a – e, daí, não compartilhavam da – mesma “natureza objetiva”. A participação das populações locais não teve, então, razão de ser. Uma vez que se supunha que estas tinham uma visão confusa da biodiversidade, a sua presença não teria permitido responder aos imperativos da expedição; teria reduzido a velocidade da sua realização, isto é, colocado em causa sua “eficiência”.

Apagados da sua floresta, desta vez por razões científicas, da mesma forma que os espíritos, os Kasua vão igualmente ser convidados a ausentar-se “ecologicamente” deste ambiente.

Naturalmente, este comportamento não lhes é imposto. Eles só são convidados ao lançamento do projeto de instalação de uma fazenda de borboletas, qualificado de projeto de “desenvolvimento sustentável integrado à biodiversidade”, e apresentado como uma solução ao projeto de exploração industrial da floresta. A inércia dos Kasua não é mais válida. Contudo, seu ativismo vê seu campo restringido pelo objeto mesmo do projeto que integra limitativamente um único recurso florestal: a borboleta. As atividades propostas, sedentárias, enfocam exclusivamente, de fato, as técnicas de criação e de comercialização dos lepidópteros, cujo valor no mercado suscita tanto a ganância dos Ocidentais quanto o espanto dos Kasua, para quem as borboletas fazem parte dos animais “insignificantes”, no sentido que eles não desempenham nenhum papel nem na sua vida social e nem, sobretudo, na ecologia da floresta cósmica. Esta consideração “popular” não revela uma confusão mística: ela é reconhecida por ecólogos e conservacionistas. E talvez sustente a escolha deste projeto. Por que, além da sua eficiência técnico-financeira (custo reduzido e, daí, rentabilidade rápida em favor

das populações locais), este projeto tem o duplo benefício ecológico de exercer um impacto quase insignificante sobre o “estoque” limitado da biodiversidade e, simultaneamente, de desviar os humanos dos outros recursos selvagens que se quer preservar de uma cultura que se tornou excessivamente “humanocentrada” ou “desecologizada”.

A floresta é mesmo plural?

“Floresta satânica”, “floresta mercadoria”, “floresta monoespecífica”, tantos projetos que rejeitam a floresta no plural. Mas, esta pluralidade da biodiversidade florestal apresentada e proposta aos Kasua é verdadeiramente real? Em outras palavras, impõe a eles realmente uma maneira de pensar a natureza – e, portanto, sua cultura – também no plural? Comparemos estas visões da floresta e as práticas que implicam entre humanos e não humanos. Veremos que estas visões, por mais que diversas, são como folhas em uma floresta, diferentes em suas semelhanças.

Todas estas visões têm suas raízes em um livro: uma bíblia, um código florestal, um tratado, uma carta que informa os atores de uma categorização pré-estabelecida e a ser estabelecida entre os Kasua e o resto do mundo silvestre. Quer seja laica ou religiosa, jurídica ou científica, cada uma destas categorizações excluem de seu campo de apreensão (e, portanto, de aplicação) os espíritos da floresta e afixam, sobre o mundo perceptível “restante”, uma mesma e única fronteira, reconhecendo igual e unicamente dois domínios: o dos homens e o dos outros, neste caso os seres da floresta. Além disso, cada uma destas visões concede a esta fronteira ontológica os mesmos poderes, investindo-a dos mesmos três critérios “agentes”. A fronteira é, em primeiro lugar, nítida, no sentido de que evita a identificação positiva entre os componentes das duas categorias selecionadas. Para estas concepções exógenas, de fato, somente os homens são feitos à imagem de Deus, somente os homens são seres sociais, somente os homens são seres culturais, somente os homens são seres jurídicos e, logo, políticos. Em suma, somente os homens são considerados como atores, isto é, sujeitos plenos, seres relacionais. E isto, precisamente, em oposição a todos os outros seres que são outros, posto que desprovidos destes atributos, porque objetos somente e, poderíamos acrescentar, imutavelmente.

A fronteira não é somente clara. Ela se quer, também, estanque, ao proibir qualquer confusão eventual entre estas duas categorias de seres. Todos os projetos não conduzem os Kasua a se exteriorizar do meio florestal, a se distanciar dele de modo a ocupar um espaço singular próprio para materializar a disjunção ontológica? De resto, todos admitem o mesmo processo suscetível de instaurar e de significar, visivelmente, esta alteridade afirmada: o expurgo, do novo espaço ocupado, de tudo que não pertence à, ou não pertence mais à, categoria ontológica dos humanos. A ordem e a clareza, a vida doméstica, a vida em sociedade se opoem assim à obscuridade, à desordem e ao

selvagem reinando sob o dossel. Nenhuma confusão de gêneros é tolerada, não mais uma eventual transgressão.

Nítida e estanque, a fronteira posta é finalmente fixada e passa a ditar uma fixidez não somente das duas categorias, mas também dos comportamentos que seus componentes devem observar em seus respectivos domínios. Quaisquer que sejam os projetos, os Kasua são convidados a se sedentarizar, isto é, fixar-se no espaço e no tempo puramente humano ou “social”, ao passo que os seres florestais devem se limitar a um certo “bioestatismo” (*bioestatisme*) para utilizar a expressão de Berque (2000).

Estes comportamentos típicos e dissociados, induzidos destas categorizações, resultam evidentemente das modalidades relacionais que subjazem entre os homens e o meio ambiente. Destituindo os seres da floresta de seus atributos de seres vivos, isto é, de seres atuantes e relacionais, todas essas modalidades renegam o caráter fundamentalmente recíproco das relações que mantêm os homens com os seres vivos para reservar só uma única dimensão relacional: a unilateralidade que expressa limitativamente a apropriação do objeto pelo sujeito. Encurralados à passividade e então à impotência de interagir no meio dos sujeitos, os seres florestais são transformados sem que se deem conta disso em “coisas” generosamente maleáveis. Eles viram simultaneamente objetos à se usar, à legiferar, à comercializar, à quantificar, à estudar, ou ainda à proteger do único sujeito...

Quantas semelhanças contradizem a aparente dessemelhança nas visões da floresta veiculadas por estes projetos de desenvolvimento. Sua concepção de biodiversidade, e, além disso, do lugar do homem no universo, revelam, nós o entendemos, somente uma única e mesma concepção: o naturalismo ocidental. As dessemelhanças não são, então, de ordem ontológica, pois elas traduzem somente os diferentes usos e práticas desta cosmologia dualista. Isso explica que estes atores exógenos possam se associar oportunamente malgrado de seus interesses ou objetivos divergentes. Assim é a associação de juristas, de um lado, e de cientistas, do outro, com os industriais e os conservacionistas. A primeira combinação nos ensina, de fato, que os exploradores e protetores da natureza aderem conjuntamente à filosofia do direito Ocidental e à sua lógica binária que, recordemos, qualifica os não humanos da floresta ou selvagens de “coisas sem dono”, e designa a propriedade “como alma universal de toda legislação”, governando a relação do homem com estes não humanos (Ost, 1995, p. 19; Brunois, 2000a). A dessemelhança, porque a dessemelhança existe, repousa sobre o tratamento que os exploradores e os protetores do meio ambiente desenham respectivamente a partir desta concepção dualista. Se os primeiros usam da qualificação jurídica dos não humanos para desvalorizar socialmente, e então economicamente, os seres florestais do território kasua, autorizando, desta forma, a prática da corte raso, os segundos, ao contrário, valorizam a propriedade kasua dos “objetos sem dono” para tapar o “déficit de apropriação” que sofre a biodiversidade; um déficit que seria, segundo os economistas do meio ambiente, a causa da

destruição massiva da natureza (Hardin, 1968). A segunda combinação exprime esta mesma ambiguidade com aparências paradoxais. A intervenção dos cientistas nos projetos de exploração ou de conservação da biodiversidade demonstra, de fato, que estes atores partilham incontestavelmente a concepção científica “da natureza separada das atividades sociais, povoada de entidades submetidas a leis universais” (Descola, 1999, p. 215). Porém, se para os industriais, esta intervenção da ciência tem por objetivo qualificar e quantificar “objetivamente” a biodiversidade a fim de avaliar economicamente o estoque dos recursos para explorar, para os segundos trata-se de qualificar e quantificar “objetivamente” a biodiversidade a fim de avaliar ecologicamente o estoque dos recursos destinados à preservação. A dessemelhança não é sempre de “natureza”. Nenhum destes atores põem em causa o paradigma dualista, nem o papel que aloca aos humanos, a saber, o de serem os donos e possuidores dos objetos naturais. A dessemelhança repousa ali, ainda, sobre os tratamentos diferenciais que sustentam o naturalismo ocidental. Aliás, estes tratamentos diferenciais não são nem contraditórios nem exclusivos. Para atingir seus objetivos de conservação, os protetores não deixam de reificar as borboletas em valor de mercado, e os industriais não descuidam de financiar estes mesmos protetores para “conservar” o território que exploram.

Portanto, estas associações não são tão surpreendentes assim. Elas ilustram o velho ditado segundo qual “cada ovelha com sua parelha”, o qual explica a contrario a incapacidade manifesta destes atores exógenos de associar plenamente os Kasua nos seus projetos de desenvolvimento. Mas eles só são capazes de assim fazê-lo? Para conseguir, eles ainda teriam de admitir o alcance não universal da sua ontologia comum, e de admitir, assim, que os Kasua não compartilham sua visão objetivada dos seres vivos e o lugar destacado e superior que o homem outorga a si mesmo no meio ambiente. A pluralidade dos mundos existe, sim. Os Kasua, nós o vimos, não distribuem os não humanos em uma esfera ontológica distinta da sua. Vivos ou imaginários, eles os consideram como *alter ego* com quem estão em uma relação recíproca de vida e de morte. Humanos e não humanos estão em pé de igualdade: todos são sujeitos plenos, suscetíveis de agir, de reagir e então interagir com os outros, com o mundo que os cerca e que é somente um. Os Kasua não consideram, assim, os humanos como agentes preeminentes do cosmos; eles são simples componentes de um conjunto maior. Aliás, não poderia ser de outra forma: a ambivalência ontológica promovida por sua cosmologia proíbe à humanidade de prevalecer com qualquer autoridade sobre o mundo. Desdobrando o biótopo visível de um biótopo invisível povoado por humanos espirituais, desdobrando o homem de um duplo onírico – o animal –, a ontologia kasua relativiza não somente a alteridade da humanidade, mas também sua supremacia. De fato, a presença deste outro nível espiritual gratifica os humanos com um duplo ambivalente: o estatuto de predadores, decerto, e dos mais potentes, mas também o de presas, já que, no mundo onírico, seu duplo cosmológico pode virar repasto para os espíritos. Em um tal contexto ontológico, como a humanidade kasua poderia

pretender ao controle e à posse da biodiversidade florestal, como poderia pretender destruí-la impunemente, ou mesmo preservá-la? A biodiversidade não se limita a sua definição biológica. Ela se deve compreender na sua tradução literal, isto é, a diversidade de formas de vida que, viventes ou imaginárias, têm em comum o fato de serem os atores do mundo igualmente povoado por eles e pelos Kasua. Em outras palavras, para esta cultura, a biodiversidade florestal não é “para-si” [*pour-soi*] mas “consigo” [*avec-soi*] (Berque, 2000, p. 101): ela participa plenamente da sua definição de ser, de seu devir.

Não reconhecer esta diferença cultural consiste em negar a pluralidade dos mundos. Assim, persistir em veicular uma definição ilusoriamente universal da cultura, fundada sobre um modo de objetivação dos não humanos, acabará por encurralar esta população, assim como outras, em uma única e mesma situação: objetivar a identidade de seu ser, objetivando a multiplicidade das relações que as ligam aos não humanos da floresta. “Para que haja objeto”, não deveria “haver uma objetivação de uma relação particular que podemos temporariamente qualificar de separação ontológica”? (Descola, 1994, p. 333).

Resta que esta ruptura ontológica, inerente ao paradigma dualista, e que impõe insidiosamente uma uniformização do ser no mundo, não é necessariamente obrigatória e menos ainda fatal. Seria suficiente que nós, os modernos que nos investimos no papel de desenvolvedores, “paremos de tomar os não humanos por objetos, que deixemos eles entrarem no coletivo sob a forma de novas entidades” (Latour, 1999, p. 116). Em suma, a exemplo dos Kasua, devemos conceder-lhes o qualificativo de atores. Apostemos que a etnologia poderá fazê-lo, e contribuir, assim, para evitar lamentáveis mal-entendidos.

Tradução Stéphanie Tselouiko & Felipe Vander Velden

Revisão Íris Morais Araújo & Messias Basques

Referências

- BALÉE, William. *Footprints of the Forest : Ka'apor Ethnobotany*. New York : Columbia University Press, 1994, 416p.
- BERQUE, Augustin. *Mediance de milieux en paysages*. Paris : Belin, 2000, 156p.
- BRUNOIS, Florence. Une concession d'exploitation forestière révisée et revisitée par une tribu papoue. *APFT News*, Bruxelles, v. 6, p. 13-16, 1998.
- _____. The Ecological Impact of the Waxoi Guavi Company's Logging Exploitation on the Territory and Society of the Kasua People. *APFT Working Paper n° 4*. Bruxelles : APFTULB, 1999a.
- _____. Les Papous à l'âge du bois. *Ethnies*, Paris, v. 24-25, p. 39-53, 1999b (Documents, Nature sauvage, nature sauvée? Écologie et peuples autochtones. Paris : Peuples autochtones et développement/Survival International).
- _____. Y a-t-il toujours une place ou de la place pour un ethnologue et si oui, à quel prix?. *Journal des Anthropologues*, Charenton-le-Pont, v. 76, p. 93-113, 1999c.
- _____. In Paradise, the Forest is Open and Covered in Flowers. In: SCHMID, C.K. (org.), *Expecting the Day of Wrath. Versions of the Millenium in Papua New Guinea*. Port Moresby : The National Research Institute/APFT, 1999d, p. 111-131 (NRI Monograph, vol. 36).
- _____. Pour une écologisation du droit international du développement durable. In: BAHUCHET, S. (org.), *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Une approche thématique, vol. II*. Bruxelles: APFT-ULB, 2000a, p. 513-539.
- _____. Rôle des recherches ethnoécologiques dans la préservation des forêts tropicales de la Papouasie Nouvelle-Guinée. In: BAHUCHET, S.; BLEY, D., PAGEZY, H. & VERNAZZ-LICHT, N. (orgs.), *L'homme et la forêt tropicale*. Grasse : Éditions de Bergier, 2000b, p. 455-467.
- _____. Le jardin du casoar, la forêt des Kasua. Ontologie, savoir et savoir-faire écologiques de la société kasua. Papouasie-Nouvelle-Guinée. Paris: Éditions CNRS-MSH (no prelo).
- DESCOLA, Philippe. Diversité biologique, diversité culturelle. *Ethnies*, v. 24-25, p. 213-235, 1999 (Documents, Nature sauvage, nature sauvée? Écologie et peuples autochtones. Paris : Peuples autochtones et développement/Survival International).
- FRIBAULT, Mathieu. *Cosmologies papoues, cosmologies des protecteurs. Éléments pour une méthodologie d'approche commune*. Mémoire de DEA – EHESS, Paris, 2002.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel*. Paris : Fayard, 1984, 348p.
- HARDIN, Garrett. The Tragedy of the Commons. *Science*, Washington, v. 162, p. 1243-1248, 1968.
- LATOURE, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991, 205p.
- _____. *Politiques de la Nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: Découverte, 1999, 382p.
- McKEY, Doyle. Tropical Forest Peoples and Biodiversity. In: BAHUCHET, S. (org.), *Les peuples des forêts tropicales aujourd'hui. Une approche thématique, vol. 2*. Bruxelles: APFT-ULB, 2000, p. 12-33.
- OST, François. *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*. Paris : La Découverte, 1995, 336p.
- VIVEIROS DE CASTRO Eduardo. Cosmologie. In: BONTE, P. & IZARD, M. (orgs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991, p. 178-180.
- WORLD WILDLIFE FUND. *Charte du WWF*. 2003 (Disponível em www.wwf.org, acesso em março de 2003).

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio