

SOBRE BEBÊS E TOTEMISMO*

Igor José de Renó Machado

Introdução

Mullin indica que, a partir da Idade Média, o mundo animal foi situado como inferior à humanidade, como uma esfera a ser conquistada e explorada. Assim, "europeus do início da era moderna fizeram esforços interessados para manter fronteiras distintas entre eles mesmos e os animais" (Mullin 1999:204 [tradução do autor]). Daí, sem dúvida, o perene temor da semelhança de comportamentos entre homens e animais — a "besta interior" precisaria ser vigiada e controlada. A civilização, para Freud, aparece como uma luta contra os instintos, por exemplo.¹ Todos os paradigmas evolucionistas exprimem essas percepções culturais.

A distinção entre natureza e cultura estrutura o pensamento social do Ocidente. Descola, para ficarmos com um autor contemporâneo (1996), dá um nome a essa preocupação lógica: naturalismo. O naturalismo seria um outro "modo de identificação",² além do animismo e do totemismo. A distinção entre os animais como parte da natureza e a humanidade como signatária da cultura seria parte do senso comum, mesmo quando esta distinção fosse intelectualmente questionada ao longo dos tempos.³ O pensamento religioso ocidental pressupõe uma radical distinção entre animais e homens, estes feitos à imagem de Deus, aqueles feitos para servirem ao homem. Thomas (1983 apud Mullin 1999:204), por exemplo, indica que "o homem estava para os animais assim como o céu estava para a terra, a alma para o corpo, a cultura para a natureza".

Padrões hierárquicos anteriores permaneceram incontestes, entretanto, em termos darwinianos, percepções de inferioridade e superioridade, assim como o projeto colonial, poderiam ser justificados e explicados nos termos da evolução (Ritvo 1987:39-42; Kuper 1997). Como Yanagisako & Delaney (1995b) explicitam: "na teoria darwiniana a ordem natural retinha tanto a ordem hierárquica da

criação como sua qualidade divina, atribuída por Deus; a diferença é que o poder não vinha mais de Deus, mas da natureza" (1995b:5) (Mullin 1999:206).

Lévi-Strauss, de certa forma, dá continuidade a esta separação ao afirmar que o totemismo tem lugar apenas marginal na sociedade ocidental (1989 [1962]:239), o que é certamente o resultado do distanciamento da natureza e do avanço do pensamento científico. Sahlins, por sua vez, reafirma esse deslocamento do totemismo argumentando que a sociedade capitalista o substituiu pelas mercadorias. Ao invés de usar a privilegiada noção de espécie que é o motor do totemismo, o capitalismo trocou-a pela criação de mercadorias como uma linguagem de classificação:

Não invocaria o "chamado totemismo" simplesmente em analogia casual com o *pensée sauvage*. É verdade que Lévi-Strauss escreve como se o totemismo se houvesse limitado, em nossa sociedade, a uns poucos locais marginais ou práticas ocasionais. *E com razão — na medida em que o "operador totêmico", articulando diferenças na série cultural com diferenças na espécie natural, não é mais um elemento principal do sistema cultural.* Mas deve-se questionar se não foi substituído por espécies e variedades de objetos manufaturados, os quais como categorias totêmicas têm o poder de fazer mesmo da demarcação de seus proprietários individuais um procedimento de classificação social. [...] nesse caso, *a produção capitalista fica como uma expansão exponencial do mesmo tipo de pensamento*, com troca e consumo sendo seus meios de comunicação (Sahlins 2003 [1976]:176-177, grifos meus).

E continua o autor: "O totemismo burguês, em outras palavras, é potencialmente mais elaborado que qualquer variedade 'selvagem' (*sauvage*), não que tenha sido liberada de uma base material-natural, mas precisamente porque a natureza foi domesticada" (Sahlins 2003 [1976]:178).

Os dois autores, assim, acentuam que o avanço da técnica tem efeitos simbólicos drásticos: marginalizam o totemismo, em um caso e, no outro, descobrem um "totemismo burguês", constituído pelas mercadorias como base do sistema classificatório. Apoiados em Latour (2000), poderíamos dizer que este é um argumento de fascínio pela técnica, e que a natureza em si⁴ não é menos complexa que a "natureza produzida pela técnica" ao criar um totemismo mais elaborado. Há aqui uma espécie de evolucionismo disfarçado, presente como um fantasma do pensamento ocidental: a separação radical entre natureza e cultura tem que ser constantemente repostas. Temos um totemismo primitivo, ligado às populações não-ocidentais, e um totemismo burguês, alavancado pelo desenvolvimento da técnica e desconectado da natureza.

Todo esse esforço "naturalista" resultou em uma dificuldade crônica de pensar a relação homem/animal no interior da nossa sociedade. Duas resenhas sobre o tema, publicadas pelo *Annual Review of Anthropology* (Shanklin 1985 e Mullin 1999) citam poucos casos deste tipo de reflexão.⁵ Segundo Howe (apud Mullin 1999:204), histórias sobre animais, a não ser as que se enquadram no campo da história natural, foram situadas no reino do folclore, do imaginário da fantasia e dos contos de fada. É como se Lévi-Strauss e Sahlins tivessem mesmo razão e o "totemismo" fosse apenas periférico em nossas sociedades.

Quero aqui propor uma idéia diferente: a de que nós não nos livramos do totemismo ou do animismo. Pedersen (2001) indica que as sociedades do norte da Ásia convivem com sistemas animistas e totêmicos, embora haja o predomínio de sistemas animistas entre as sociedades "horizontais" do norte, em contraste com sistemas totêmicos nas sociedades do sul. Ele relaciona sistemas horizontais (não-hierárquicos) com o animismo e sistemas verticais (hierárquicos) com sistemas totêmicos.⁶ Embora haja multiplicidade de sistemas, há predominâncias.⁷ No caso da sociedade ocidental, parece-me claro que há predominância de uma distinção ontológica radical entre natureza e cultura, como indica Descola (1996, 1998), marcada pelo modo de identificação naturalista, o qual tentarei requalificar no fim deste ensaio. Porém, ao contrário de imaginar outros sistemas (ou modos de identificação) como periféricos, como fizeram Lévi-Strauss e Sahlins, ou talvez inexistentes, como é o caso do próprio Descola, considero que sistemas totêmicos e animistas são relevantes em nossa sociedade, mesmo que seja apenas para reforçar uma divisão ontológica estruturante de todo o sistema.

Por meio de um exemplo concreto, pretendo discutir e trazer a relação simbólica entre humanidade e animalidade para dentro de nossas casas, especificamente para dentro do quarto de nossos filhos. Proponho então estudar o que chamo de "totemismo do mundo dos bebês".

O totemismo do mundo dos bebês

O universo dos bebês, com tudo o que os cerca materialmente, tem necessariamente representações de animais, máquinas, personagens e elementos da natureza inanimada, como as rochas e os corpos celestes. Toda essa gama de representações pode ser estudada em algumas dimensões. Cito apenas três: 1. como um universo que une a criança a um mundo representado, que pode ser analisado em si mesmo; 2. como um "totemismo" datado e fixado historicamente, como um registro simbólico de um momento de transição histórica

e 3. como marcadores de gênero "desde o berço". A análise aqui recairá mais intensamente sobre os dois primeiros pontos e apenas tangencialmente sobre o terceiro, que será objeto de discussão específica em outra ocasião. Para o primeiro ponto, tomo o exemplo dos diversos signos usados nos artefatos que circundam a vida dos bebês, especificamente aqueles presentes no interior de seus quartos.⁸ É importante ressaltar que o tratamento dos dados indica que há uma lógica seletiva na organização das representações: determinados animais, como ursos e coelhos, são mais recorrentes, enquanto algumas máquinas antropomorfizadas são mais usualmente ligadas aos meninos, por exemplo. Este artigo, entretanto, não se preocupa com esta dimensão do fenômeno, tarefa para outro momento, mas com o totemismo do mundo dos bebês em sua totalidade. Importa saber por que o mundo dos animais é introduzido no mundo dos bebês de forma antropomórfica e miniaturizada, ou seja, interessam aqui animais, astros, máquinas, personagens que são usados como representação e não a sua distribuição entre gêneros dos bebês ou espécies mais ou menos representativas.

Que símbolos são utilizados? Podemos dividi-los em quatro grupos:

1. Os "animais" formam de longe o maior e o mais significativo de todos os grupos. O número e a variedade de animais representados são grandes e temos todos os animais possíveis. Entretanto, é visível uma predileção pelos mamíferos, que constituem a maioria entre os animais utilizados nessa esfera.⁹ Mas há também répteis, aves e animais imaginários, como unicórnios e dragões, por exemplo. Há ainda uma profusão de insetos, como joaninhas, abelhas, borboletas etc. *Todos, sem exceção, são apresentados como filhotes em suas formas ou estágios infantis*, com o predomínio de cores fortes, formas arredondadas e feições sempre doces. Entre os animais, predominam os africanos: leões, elefantes, rinocerontes. Há também animais domesticados: cães, gatos, vacas e outros. Deveríamos, antes, dizer sempre: cãezinhos, gatinhos, vaquinhas, leõezinhos, elefantinhos, dragõezinhos, borboletinhas.¹⁰

No totemismo do mundo dos bebês há animais selvagens, situados em um lugar distante, e animais mais próximos da casa, conforme sugeriu pioneiramente Edmund Leach (1983 [1964]). Há, entre outros, porcos (porquinhos), cavalos (cavalinhos) e cachorros (cachorrinhos). Há também os animais mais remotos, como os leões, que figurariam no pólo "estrangeiro" ou "animais da floresta". E mais importante que isso, há animais "fronteiriços", entre o domesticado e o selvagem, que surgiriam cercados de interdições e tabus, como é o caso do porco, cujo paradoxo parece infestar a imaginação puritana dos nossos colegas anglo-saxões (Cf. Leach 1983 [1964], Harris 1978 e Douglas 1976). Porquinhos aparecem também como ilustrações em brinquedos, roupas

e artefatos variados. O potencial de “tabu” gerado por determinadas espécies de animais é suprimido do totemismo do mundo dos bebês.

O fato de os animais serem ou não comestíveis não oferece empecilho à sua representação no universo dos bebês. Encontramos camisas com desenhos de vaquinhas ao lado de um jogo de lençóis que estampa cachorrinhos e gatinhos brincando com bolas. É óbvio que, neste domínio, os animais são todos feitos *bebês* para estarem ao alcance dos bebês. Nesse sentido, são menos representados os seres vivos simbolicamente refratários à condição de humanidade. É o que ocorre sobretudo com os insetos, como baratas, escorpiões etc. e alguns animais nocivos. Teríamos aí uma anti-humanidade limite? Leach menciona este fato no seu texto clássico citado acima. Há, contudo, insetos também não-domesticáveis, como minhocas, borboletas, joaninhas. Talvez estes apresentem uma aceitação como símbolos por não oferecerem um tipo de resistência simbólica, como as baratas. Mas ainda assim há as histórias da “dona baratinha”. A transformação dos animais em bebês licencia a sua representação, esterilizando ou neutralizando algumas de suas coordenadas classificatórias habituais. Com isso, todo o seu ser é reduzido ao estado pueril, indicativo na cultura ocidental de inocência e pureza.

Os animais são destituídos de referências negativas, pesadas, desagradáveis e certamente adultas de sua imagem corrente ou de seu caráter.¹¹ Animais representados como traiçoeiros, como a cobra, por exemplo, podem fazer parte deste mundo, desde que transformados em bebês. Tudo é sacrificado à representação de um mundo “aos pés” do bebê. Não são símbolos por causa de naturezas intrínsecas atribuídas de modo fixo e definitivo, mas pela possibilidade de serem englobados ao mundo do bebê.

2. Astros: luas, sóis, estrelas, cometas. A própria astronomia é posta a serviço do bebê. É comum desenhos de sóis, luas e estrelas sempre humanizados, com bocas, olhos, mãos etc. O mundo exterior — fixo, “morto” e “naturalizado”, por assim dizer — é subordinado ao mundo dos bebês. Os astros são inseridos como parte de um universo que pertence ao bebê, ficando à sua disposição. A inserção dos astros que aí se faz segue a mesma estratégia que a domesticação do mundo animal: as imagens dos elementos são sempre representadas com feições infantis ou infantilizadas. São sempre sozinhos, luazinhas, estrelinhas.

Uma constante é a presença dos astros nos móveis que pendem do teto. É uma representação miniaturizada do universo a ser incorporada pelo mundo dos bebês. Assim, um quarto com um móvel de astros e com as do mundo animal simboliza um pequeno universo aos pés do bebê. Veremos que o mesmo acontece em relação aos outros dois núcleos de representação “totêmica” da criança: as máquinas e os seres humanos.

3. Máquinas. Elas estão também presentes no mundo dos bebês e representam uma outra dimensão do universo a ser “oferecido” a ele: a dimensão da cultura em oposição à natureza (animais e astros). O mundo ocidental é dominado pela produção de artefatos e alguns destes são especialmente utilizados para simbolizar o mundo que os adultos supõem ser de significação para os bebês. É o caso das máquinas de locomoção que, entre outras coisas, representam a idéia do domínio da cultura sobre o tempo e o espaço. A presença de locomotivas, trens, aviões, carros, bicicletas e caminhões é flagrante. Essas máquinas são também desenhadas em roupas, lençóis, brinquedos etc., mas seguem a mesma regra que já vimos para animais e astros, pois são igualmente representados por meio de traços infantis ou infantilizados. Assim, o trem surge com olhos, boca e nariz, sem arestas e de modo arredondado, pintado com cores vivas, o que elimina o seu potencial agressivo, ameaçador e perigoso.

Quando as máquinas são cristalizadas como “totens”, como signos de uma segunda natureza, elas são inseridas na natureza e se transformam em mais um elemento do mundo natural, do qual fazem parte animais, astros e também máquinas, além de pessoas. É o que afirma Sahlins (2003 [1976]), ao descrever a produção de mercadorias como um totemismo mais eficiente, pois o universo das mercadorias é a natureza dos indivíduos “ocidentais”. Como parte do mundo natural, as máquinas são tão elegíveis para totens como qualquer animal. Como artefatos do mundo natural, têm uma qualidade especial: elas são facilmente sexualizadas e prestam-se à divisão crucial em duas metades — homens (menininhos) e mulheres (menininhas) — sendo o símbolo por excelência de uma divisão sexual do mundo dos bebês. Meninos são simbolizados com carrinhos, aviõezinhos; meninas, com bonecas, objetos de beleza, costura, casa, limpeza, maquiagem, bicicletinhas e outros.

4. Humanos. Aparecem muito freqüentemente como totens, representações de humanos, uma forma de meta-representação da sociedade como natural, paralela àquela das máquinas, uma infantilização da sociedade para caber no mundo dos bebês. Essa quarta forma de representação, os próprios humanos, também é sempre personificada em formas infantilizadas, mesmo quando são adultos os signos. Há uma profusão de bonecos e menininhos/as que simbolizam objetos variados. Há bonecos que figuram como uma domesticação do mundo adulto, uma preparação precoce para o “mundo natural” real do bebê: a sociedade humana. No mundo dos bebês, figura simbolicamente o mundo “lá fora”: pessoas, animais (natureza), máquinas e astros são entregues a ele, que cresce rodeado por um mundo miniaturizado à sua disposição.

Esses são os universos representativos de um bebê. Resta mencionar o que não é usado como símbolo: espécies vegetais comestíveis. Por que não se usam muitas espécies vegetais para totens no mundo dos bebês? Há uma predominância absoluta de animais, flores e árvores, mas não de vegetais comestíveis. Parece que a representação do mundo do bebê é absolutamente apartada do universo da alimentação — símbolo do mundo adulto, ligado à nutrição e à paternidade — como uma espécie de interdição. Os animais comestíveis que aparecem como símbolos no totemismo (a vaca, por exemplo) o fazem como bebês e, enquanto tais, estão em nível de igualdade com os nossos bebês. Portanto, quando assim figuram, não são comestíveis ou produtores de laticínios. A redução ao que chamo de “nenezidade” esteriliza a percepção dos animais como alimento. Talvez um repolho não seja tão facilmente infantilizado e, por isso, não apareça como um totem. Podemos aventar a hipótese de que a incapacidade de ser reduzido à “nenezidade” impede alguns vegetais comestíveis de aparecerem como totens.

Vegetais não-comestíveis, por sua vez, surgem como totens: flores, árvores, grama. Mesmo frutas aparecem, ocasionalmente, como “frutinhas”, sendo alvo da mesma redução que os animais. São dessexualizados, portanto. Talvez seja esta a mesma interdição que impede os pais de terem relações sexuais quando a criança ainda é muito pequena, uma espécie de resguardo da mãe, como analiso em outro texto (Machado, em preparação). A relação entre sexo e comida é evidente e talvez por isso a comida não possa representar o mundo dos bebês, que precisa estar necessariamente livre de conotações libidinosas.¹² O mundo do bebê deve ser puro.

Uma das evidências que fazem o totemismo do mundo dos bebês ser significativo nas sociedades ocidentais é o fato de o seu universo de representação ser comumente alvo de variados tabus. A relação com diversos animais que são apresentados no totemismo do mundo dos bebês seria altamente liminar em outros contextos. As vinculações de homens com animais, como o porco, a vaca, o cachorro e o cavalo, por exemplo, são amplamente estudados de um ponto de vista antropológico e todos os trabalhos indicam cargas efetivas de tabus nessas relações.

Leach (1983 [1964]) indica que a relação com os animais é tão cheia de significados que é possível estabelecer vinculações entre séries de proximidade/distância nas ordens de comportamento sexual regulado e nas relações de comestibilidade de animais. O autor identifica a conexão entre categorias animais e obscenidades verbais quase universalmente presentes.

O tema do insulto animal tem um interesse muito básico. Quando um nome animal é usado deste modo, como uma impreciação, isto indica que o próprio

nome está investido de potência. Isto claramente significa que a categoria animal é de algum modo tabu e sagrada. Assim, para um antropólogo, o insulto animal é parte do amplo campo de estudo que inclui o sacrifício de animais e o totemismo (Leach 1983 [1964]:174).

O que nos interessa particularmente é que esta relação entre animais e imprecizações está especialmente ausente no totemismo do mundo dos bebês. Todos os animais "tabus" são como que desconectados de suas cargas semânticas liminares, as quais os tornavam "bons para xingar". Essa liminaridade, segundo Leach, explica-se pelas posições intermediárias desses bichos nos sistemas classificatórios, o que torna complicado classificá-los de modo tranqüilo. O fato de animais como o porco, usado em nossos xingamentos ordinários como "seu porco nojento"; a vaca, que serve para ofender gravemente uma mulher por ser sinônimo de prostituta; a "cadela", utilizada no mesmo sentido; o "cachorro", usado para caracterizar homens sem caráter; o "cavalo", denominando pessoas rudes etc. serem representados sem nenhuma destas conotações negativas e carregadas indica como o processo do totemismo do mundo dos bebês apresenta especificidades, ou seja, há a capacidade de transformar toda essa liminaridade em representações puras e ingênuas de tais animais enquanto filhotes.

Primeiro, ele redireciona o significado simbólico de todos os animais, os quais apresentam sempre a monovalência representativa da "nenezidade". Esta monovalência simbólica, que transforma todos os animais em bebês puros e inocentes, tem o poder de "desrelacionar" os animais mais intensamente ligados aos tabus sexuais. A vinculação evidente entre animais e sexualidade humana é desfeita no totemismo do mundo dos bebês. Na verdade, é preciso que ela se desfaça para que a representação da pureza e da ingenuidade prevaleça sobre qualquer outra. Assim, nossos filhos podem usar roupas com desenhos de porcos, cachorros, vacas (ou porquinhos, cachorrinhos e vaquinhas) sem que aí se conote nada de sexual.

Podemos aventar a hipótese de que a redução monovalente do totemismo do mundo dos bebês resulte de uma necessidade de indistinção entre os animais e os objetos representados. É como se todos fossem a mesma coisa, apenas refletindo um estado geral de pureza e inocência. Assim, os tabus que incidem sobre os separadores de categorias são facilmente eliminados, na medida em que não se deve, neste universo, separar o porco do leão, ou da lua, ou de uma patinete. O mesmo se pode dizer sobre o que Leach (1983 [1964]:182) chama de tabu da hostilidade em relação aos insetos. Vistos como inimigos eternos da humanidade, tanto insetos como répteis são também representados como bebês no totemismo do mundo infantil.

Há outros totemismos na nossa sociedade e DaMatta e Soárez (1999) analisam um deles¹³: o do jogo do bicho. Os autores fazem várias associações do universo dos animais no jogo do bicho com pares de oposição: sagrado e profano (:152), morte/vida (:152), comportamento sexual ativo/passivo (:149), poder/falta de poder (:146), atividade/passividade (:144), probabilidade e certeza — este, de longe, o mais importante. O jogo do bicho está referido a todos eles. Essa profusão de significações que ele propõe como um “totemismo moderno” é contrastável com a “monovalência simbólica” do totemismo do mundo dos bebês. Neste último, todos os símbolos representadores — animais, máquinas, astros, humanos, flores — são subsumidos ou englobados em uma só hierarquia significativa: a significação da pureza, da virgindade, da inocência — todo o mundo natural do bebê representado pela natureza em si e pela segunda natureza da cultura. É por isso que tudo é figurado através de feições infantis ou infantilizadas. Há uma monovalência representativa que elide o universo rico da significação totêmica do jogo do bicho e a sua importância no cotidiano brasileiro — o fato de o universo dos bichos oferecer uma causalidade mágica para os fatos cotidianos, ao ligar eventos a animais e a números. O jogo do bicho encanta o mundo. O totemismo do mundo dos bebês infantiliza e “inocenta” o mundo, dotando-o de pureza e frescor, dando-lhe um toque de esperança.

É por isso que animais com significados tão distintos no jogo do bicho podem ser usados como símbolos no totemismo do mundo dos bebês sem nenhuma das suas conotações neste universo. O urso, por exemplo, que aparece como traição (cf. DaMatta e Soárez, 1999:153), é conotado apenas como “ursinho”, um puro e inocente bebê. O mesmo vale para os outros animais. O que o panteão das representações do totemismo do mundo dos bebês pode oferecer para a análise é uma reflexão sobre as relações de poder entre nações na organização dos bichos preferencialmente representáveis. Há um predomínio, entre os artefatos analisados, de animais africanos, o que representa o poder colonial das nações européias do século XIX, bem como de animais norte-americanos, como o urso — o panteão é aquele montado nas relações de poder. A escolha do urso, da girafa, do leão etc. não é, neste sentido, aleatória, mas corresponde às escolhas tomadas nos centros de poder e que adotamos como nossas. Assim, é natural representar com uma girafa a natureza domada, pois ela tanto significa a natureza subjugada, como a conquista do território natural da girafa feita por seres humanos. É uma dupla dominação: simbólica e imperial — e uma alimenta a outra. A importância de Walt Disney, como demonstram DaMatta e Soárez (1999) no livro do jogo do bicho, é exemplar dessa relação entre poder e animais representados.¹⁴

Compramos e justificamos as dominações imperiais com nosso totemismo do mundo “colonizado” dos bebês. Não fosse por isso, teríamos

representações de animais presentes no nosso território, como o tamanduá, a preguiça, a capivara etc. De qualquer forma, isso apenas prova que se o motivo da prevalência de alguns animais tem explicações históricas, a lógica do totemismo do mundo dos bebês é a de que qualquer animal pode ser signo de representação. Se as roupas tivessem desenhos estampados de tamanduás (e deve haver), isso não seria nenhuma violação da lógica simbólica que preside a representação do mundo dos bebês, desde que ele fosse desenhado como um "tamanduazinho".

O totemismo do mundo dos bebês não encanta o mundo ao criar nexos mágicos entre animais, números e acontecimentos. A capacidade de tradução dos códigos classificatórios, prevista por Lévi-Strauss no *Pensamento Selvagem*, é menos evidente no totemismo do mundo dos bebês do que no jogo do bicho, por exemplo. Ela poderá ser encontrada em uma outra perspectiva, mais abrangente, em um momento posterior deste texto. O totemismo do mundo dos bebês subordina o mundo às suas aspirações e, de certa forma, às da humanidade. O mundo todo é um bebê para o bebê, ou melhor, para a percepção que os adultos têm do mundo desejado por ele. O totemismo do seu mundo atua equalizando a inocência que atribuímos ao bebê a uma inocência simbólica conferida ao mundo natural e ao mundo social naturalizado. Aliás, a capacidade que o mundo dos bebês tem de tornar tudo inocente e ingênuo é paralela à sacralização da maternidade, como constata Sandre-Pereira (2003:488) ao afirmar que se encontra, nas sociedades ocidentais contemporâneas, "a concepção da maternidade, com tudo o que ela envolve, como algo sagrado, ao contrário do sexo, que é concebido como impuro".

Comparado com o jogo do bicho, o totemismo do mundo dos bebês é simbolicamente pobre e unidimensional, não é capaz de articular todas as dimensões do vivido no ato sacrificial do palpite/aposta, por exemplo. Porém, executa uma passagem fundamental, em uma outra ordem de relações que não bichos-números-acontecimentos. O movimento é o de equacionar o bebê (ou a nossa representação da primeira infância) a uma visão infantilizada do real, em um processo de fazer do mundo real algo situado na mesma escala que a sua.

O totemismo do mundo dos bebês é um animismo?

O perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro 2002) supõe uma origem humana para tudo. São humanos hoje os que se mantiveram humanos, os demais seres se transformaram em animais, astros etc. Viveiros de Castro cita, a este respeito, Weiss (1972:169-170 apud Viveiros de Castro 2002:356):

A mitologia dos Campa é, em larga medida, a história de como, um a um, os Campa primordiais foram irreversivelmente transformados nos primeiros representantes de várias espécies de animais e plantas, bem como de corpos celestes ou de acidentes geográficos [...] O desenvolvimento do universo, portanto, foi um processo de diversificação, e a humanidade é a substância primeira a partir da qual emergiram muitas, senão todas as categorias de seres e coisas no universo; os Campa de hoje são os descendentes dos Campa ancestrais que escaparam à transformação.

Assim, o perspectivismo parte da concepção de uma origem comum, às vezes, exposta nos seres ou nas coisas que se transformaram. Para Viveiros de Castro (2002:354), essa é “[...] uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, [...] aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais...”. Vimos que os Campa vão mais longe e inserem também os astros e os lugares nessa indiferenciação inicial. No totemismo do mundo dos bebês, todos os animais, astros, coisas, máquinas aparecem como bebês, tendo uma presumível similaridade entre si. Os animais-bebês nutrem-se da mesma humanidade que os bebês humanos e, posteriormente, são afastados do universo humano. Seria algo como o “ponto zero” de uma perspectiva ocidental, na qual bebês-animais, humanos, máquinas-bebês, astros-bebês são todos equacionados a um mundo de indiferenciação substantiva.

Viveiros de Castro afirma que na Amazônia “as narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (2002:354). Talvez possamos pensar no totemismo do mundo dos bebês como uma narrativa mítica ocidental sobre a indistinção entre as espécies — quem sabe uma terceira condição que ultrapassa a animalidade e a humanidade, na qual a característica de “nenezidade” iguale todos. Dessa condição universal que cada um tem ao nascer, apenas os humanos viraram humanos, uma outra segunda humanidade, posterior à indiferenciação inicial, perdida pelos animais, mas derivada de uma “nenezidade” compartilhada, da qual apenas humanos resultam humanos. Voltamos então à oposição natureza/cultura ocidental, pois éramos todos iguais enquanto bebês, mas apenas nós viramos humanos. A cultura nos faz diferentes, portanto. Mas o fato de os bebês-animais serem representados com atributos humanos — eles usam roupas, artefatos etc. — indica, por outro lado, uma humanidade inicial indistinta.

O mito ameríndio, para Viveiros de Castro (2002:354-355), é um lugar “geométrico” no qual a diferença de pontos de vista é tanto anulada como reforçada. Cada espécie aparece como ela mesma (humana), mas também

portadora de sua natureza definitiva de animal, planta ou espírito. O totemismo do mundo dos bebês, ao contrário dos mitos ameríndios, produz uma equalização das criaturas-bebês, as quais não manifestam sua natureza distintiva. O totemismo do mundo dos bebês não apresenta os sujeitos como só-sujeitos (Viveiros de Castro 2002:355), mas como sujeitos indistintos. Se o mito aparece para Viveiros de Castro como o “ponto de fuga universal” do perspectivismo, o totemismo do mundo dos bebês é o ponto de fuga do naturalismo ocidental: aqui estamos todos indistintamente bebês, não para afirmar que pertencemos à natureza, como a leitura mais usual do naturalismo nos levaria a crer, mas justamente para suspender a condição de “evidência da natureza” que são as crianças.

Lembremos, ainda, dos desenhos animados, nos quais animais e humanos se relacionam indistintamente, ou os animais aparecem como humanos. Desenhos como “a vaca e frango”, no qual uma vaca e um frango são irmãos e os pais são humanos; Mickey, Donald, em que um rato e um pato agem como humanos e falam entre si; Pluto e Pateta, em que dois cachorros se relacionam, mas um como humano e o outro como cachorro “de fato” etc. Vejamos também os desenhos para crianças da primeira infância no canal de TV por assinatura Discovery Kids: entre eles há desenhos animados de máquinas que agem como humanos (enquanto crianças), como se fossem incorporadas também as coisas nesse estado original de indistinção. Temos tratores que falam, locomotivas que conversam e assim por diante.¹⁵

As máquinas e os animais possuem algo da natureza humana captada através dos olhos dos bebês, os únicos que ainda podem “ver” este fato (do ponto de vista dos adultos, lembre-se). É a perda dos atributos infantis (ingenuidade e compartilhamento do estado geral da “nenezidade”) que nos impede de reconhecer a nossa similitude com as coisas e os animais? Ou seja, a inserção na humanidade seria a ruptura com o mundo natural, no qual todos compartilhavam algo, a “nenezidade”, que pode ser equivalente à animalidade apenas em potencial — bebês são potencialidades. O desenvolvimento do bebê resulta na separação dos Outros (animais, coisas, máquinas) e de nós (humanos). Aqueles que se transformam somos nós, confirmando, neste nível, uma oposição entre a perspectiva ameríndia e a nossa.

Viveiros de Castro segue Descola e divide as séries de relações entre natureza e cultura em três esferas: totemismo, animismo e naturalismo. O totemismo, como em Lévi-Strauss, tem as diferenças entre espécies naturais usadas para organizar logicamente a ordem interna das sociedades em questão. No animismo, são as categorias da vida social que organizam as relações entre humanos e as espécies naturais — há continuidade entre natureza e cultura, com os seres naturais recebendo atributos humanos. O naturalismo, característico da

sociedade ocidental, supõe uma separação entre natureza (reino da necessidade) e cultura (reino da espontaneidade) (Viveiros de Castro 2002:361-362). Para o autor, apenas o animismo e o naturalismo tratam de relações entre natureza e cultura e o totemismo “parece um fenômeno heterogêneo, antes classificatório que ontológico: não é um sistema de *relações* entre natureza e cultura, como os outros dois, mas de *correlações* puramente lógicas e diferenciais” (idem:364).

Assim, o que chamo de totemismo do mundo dos bebês não seria a rigor um totemismo, pois não exerce esse papel “puramente lógico e diferencial”. As relações entre as espécies não formam um sistema capaz de ser correlacionado à ordem interna da sociedade, pois *tudo* é representado. Não há uma escolha entre pares de oposições, por exemplo. Caso se siga esta definição, o que chamo de totemismo do mundo dos bebês seria mais um animismo quanto à forma de estabelecer relações com o mundo natural. Mas ao se aceitar a hipótese anterior de um reforço dos limites ocidentais na separação entre natureza e cultura, ter-se-ia um naturalismo apoiado em uma outra natureza, que é a “nenezidade”. Esta incorpora tanto a faceta infracultural como a infranatural do totemismo do mundo dos bebês: a primeira trata da característica infracultural das representações, objetos que se vestem e interagem como crianças humanas; a segunda trata do potencial “infranatural” dessa relação estabelecida entre bebês humanos e animais, o fato de viverem de acordo com “necessidades básicas”.

Totemismo?

Tal consideração, contudo, seria incompatível com a capacidade de transformação que Lévi-Strauss supõe existir entre todos os níveis classificatórios. Se o futebol como totemismo (Machado 2000) impõe uma outra organização social que se distancia da lógica das classes sociais, onde está a correspondência entre sistemas de diferenças? Uma solução seria não considerar o futebol como totemismo e abrir mão deste campo de análise como fundo comparativo. Aliás, é o que Lévi-Strauss faz com as evidências que Elkin levantou sobre uma possível não-homologia entre sistemas totêmicos e sistemas sociais de metades na Austrália. Perante a idéia de Elkin e de outros de que os sistemas de seções e subseções

não têm como função necessariamente regular os casamentos, Lévi-Strauss afirma que pode ser, mas

[...] se deve exercer sua função, não pode contradizer também os códigos mais complexos [...] reconhecer que cada tribo possui dois códigos para exprimir a estrutura social — de um lado, o sistema de parentesco e as regras de casamento, de outro, a organização em seções ou subseções — não implica de forma alguma, e até mesmo exclui, que estes códigos sejam destinados, por natureza, a transmitir mensagens diferentes. A mensagem permanece a mesma: somente as circunstâncias e os destinatários podem mudar (Lévi-Strauss 1980 [1962]:134).

Aqui Lévi-Strauss reduz códigos totêmicos distintos a uma ordem hierárquica de códigos. Um será sempre superior e “englobará” os demais. Assim, pode-se afirmar que dois códigos não comunicam coisas diferentes, mas a mesma coisa com competências distintas. É uma regra da similaridade de códigos imposta pela aposta na metáfora: tudo tem que se justapor, ou os códigos de correlação se desmancharão a olhos vivos.

Contra a idéia de Elkin da não-sobreposição de códigos e, portanto, de *totemismos*, Lévi-Strauss alega uma disfunção simbólica, ou um totemismo excepcional: sociedades adotam costumes de outras, mas como não estão dispostas a mudar sua forma de vida, incorporam as estruturas alheias apenas superficialmente. Assim, quando o totemismo não tem relação direta com a ordem sociológica, ele só pode ser um erro ou uma brincadeira etnológica e, nesses casos, “os indígenas ‘brincam’ de seções ou subseções, ou submetem-se a elas, sem saberem verdadeiramente servir-se delas” (Lévi-Strauss 1980:137). A sobreposição de códigos é mais uma vez negada com uma outra negação: se um código não é redutível a apenas um relevante, é porque ele representa uma irregularidade sociológica ou uma brincadeira totêmica.

É pela necessidade de uma não-contigüidade explícita entre os sistemas que aqueles que definimos como “totêmicos” para a nossa sociedade — como o jogo do bicho, o futebol e a propaganda — não podem ser considerados totemismo em uma perspectiva lévi-straussiana. De fato, sistemas que consideraríamos totêmicos, como o sistema Manido dos Ojibwa, são exemplarmente afastados do totemismo de Lévi-Strauss (1980:111):

Sob este duplo relacionamento, a relação totêmica é implicitamente distinguida da relação com o espírito guardião (Manido), que supõe uma tomada de contato direto como remate de uma procura individual e solitária. É, portanto, a própria teoria indígena, tal como a exprime o mito, que nos convida a separar os totens

coletivos dos espíritos guardiões individuais, e a insistir no caráter mediador e metafórico da relação entre o homem e o epônimo do clã.

Lévi-Strauss desautoriza a série de espíritos guardiões como totêmica, pois ela não oferece uma possibilidade de relacionar sistemas de oposições, senão um sistema de relações diretas entre pessoas e totens. Foge à regra, portanto. Por isso, prossegue: “inteiramente diferente do sistema de denominações totêmicas, que é regido por um princípio de equivalência, o sistema dos espíritos ou manido, se apresenta sob forma de panteão hierarquizado” (Lévi-Strauss 1980:112). Continuando:

[...] em um sentido, portanto, os dois sistemas — totens e manidos — são perpendiculares um ao outro; um aproximadamente horizontal, outro vertical (idem:112).

Da mesma maneira, a aquisição de um espírito guardião vinha coroar um empreendimento estritamente individual, a que moças e rapazes eram encorajados ao se aproximarem da puberdade (idem:113).

[...] isto é, a relação de contigüidade é contrária ao espírito da instituição: o totem só se torna totem sob a condição de ser primeiro distanciado (idem:116).

Trata-se novamente aqui de afastar os sistemas totêmicos de qualquer relação de contigüidade (como em sistemas como o de anjos-da-guarda e o do horóscopo, por exemplo), pois eles não podem oferecer aquilo que Lévi-Strauss afirma ser a característica de um sistema totêmico: a relação de homologia. Mas eu imagino que esses sistemas que Lévi-Strauss afasta do totemismo apresentem de fato algumas homologias, mesmo que em outro plano. Falaremos delas em breve. De qualquer forma, se fôssemos adotar as definições esquecidas de Radcliffe-Brown em seu primeiro texto sobre o totemismo, para quem ele expressa uma ordem de relações entre natural e social (Radcliffe-Brown 1973 [1921]), observaríamos que formas de animismo, naturalismo e totemismo “propriamente dito” seriam todos totêmicos. Mesmo os sistemas de sociedades ocidentais, como o futebol e o totemismo do mundo dos bebês, seriam totêmicos *tout court*.

Mas retomando o Lévi-Strauss de *Pensamento Selvagem*, veremos definições mais fluidas dos fenômenos a que nos referimos: o totemismo é uma forma de classificação como outra qualquer: “Classificador médio (e, por isso, o mais rentável e freqüentemente empregado), o nível das espécies pode ampliar sua rede para o alto, isto é, em direção aos elementos, às categorias e aos números, ou restringi-los para baixo, em direção aos nomes próprios” (Lévi-Strauss 1989 [1962]:170). O totemismo tem como característica espe-

cial a sua convertibilidade em outros códigos através da noção de espécie que preside a escolha dos totens. Assim, sistemas classificatórios elencados por Durkheim e Mauss (1981 [1903]), como o horóscopo chinês, deveriam também ser totêmicos. A questão é como encontrar as homologias entre sistemas de diferenças. Mesmo que as lógicas sejam de uma outra ordem, haverá sempre regras de transformação que permitirão a passagem de um sistema a outro. No caso dos nossos totemismos, deveríamos encontrar as leis de transformação de um sistema em outro.

Como explicar a suposta diferença de códigos nos totemismos da nossa sociedade? Os códigos deveriam ser conversíveis em algum outro, segundo uma lógica intrínseca que "homologizasse" todos os sistemas classificatórios. Talvez possamos achar este artefato teórico no critério, na sociedade ocidental, de esquadrihá-la para encontrar o indivíduo. Perante a necessidade de que o indivíduo se singularize, todos os códigos de classificação cruzam-se não para espelhar grupos e formar coletividades, mas para, mediante o cruzamento sucessivo de inúmeras classificações, gerar indivíduos singulares: assim, sou geminiano, do ano do boi, cruzeirense, meu nome ilustra o gosto de meu pai pela literatura, antropólogo, de classe média, branco etc. Os sistemas totêmicos que indicamos, entre eles o totemismo do mundo dos bebês, podem ser elementos para a montagem da pessoa singular, produzindo com vários níveis de mensagens uma única outra que, entretanto, pode ser remontada em diversos grupos sociais: a qualificação da singularidade do indivíduo.

Antecipando algumas das conclusões, seguiríamos Lévi-Strauss quando ele afirma:

Não seria falso dizer que certas formas de classificação arbitrariamente isoladas sob o rótulo do totemismo conhecem um uso universal: entre nós, esse totemismo apenas se humanizou. Tudo se passa como se, em nossa civilização, cada indivíduo tivesse como totem sua própria personalidade: ela é o significante do seu ser significado (Lévi-Strauss 1989 [1962]:239).

Quando o indivíduo ainda não tem personalidade, tudo é seu totem, como no caso dos bebês. Falta algo aos bebês no seu estado de "nenezidade", que é a própria personalidade. A representação para este ser é, assim, potencialmente tudo, mesmo que os pais organizem ao redor do bebê objetos que tendam, de certa forma, a moldar a sua personalidade. Temos aqui homologias tanto entre a representação dos bebês e seus totens (o totem-bebê está para o bebê como uma metáfora), como entre diversos sistemas de classificação na sociedade ocidental: se o objetivo é gradualmente esquadrihar a sociedade para atingir o indivíduo que tem como totem sua própria perso-

nalidade, o totemismo do mundo dos bebês é o sistema classificatório inicial que, articulado ao nome do bebê, começa a construir singularidades.

Natureza e cultura

Viveiros de Castro toca na questão central da distinção entre totem e manido (2002:363, 366:nota 24), para ele mais uma evidência da coexistência de totemismo e animismo, e que pode ser interpretada "no quadro da distinção totemismo/animismo" (Viveiros de Castro 2002:364). A partir daí, segue um jogo de oposições entre animismo e naturalismo que, no nosso ponto de vista, perde algo de sua aplicabilidade se colocarmos os sistemas animista, naturalista e totêmico como engendrados pela mesma lógica, como se viu acima. Viveiros de Castro e Descola partem do princípio de que as sociedades amazônicas são totalmente animistas, com diversas evidências de que não é *todo* o mundo que está "subjetivado". O próprio Viveiros de Castro (2002) afirma que o "perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais" (2002:353).

A subjetivação de todo o mundo seria mesmo impossível, pois não haveria o que comer. Se os animais possuem alma e não se pode comê-los, é preciso transformá-los em outra coisa *objetiva* (sem capacidade de ser sujeito). A comida exige, nas palavras de Viveiros de Castro (2002:392), uma "dessubjetivação xamanística, neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, ou reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano". Ou ainda, "boa parte do trabalho do xamã consiste na transformação dos animais mortos em corpos puramente naturais, desespirtualizados e assim possíveis de serem comidos sem riscos" (Viveiros de Castro 2002:392). Fausto, por sua vez, afirma: "é preciso reduzir um animal-sujeito à condição de objeto-inerte, é preciso desagentivá-lo" (2002:16), ou seja, a comida é transformada em algo sem ação, sem agência, é um objeto-em-si, impossibilitado de reação.

A capacidade que Fausto chama de "agentiva" é distribuída desigualmente entre as coisas e os seres. Há uma hierarquia. Sobre os Kaxinawá, Lagrou (1998) cita que os animais sem *yuxin* (alma) "são inofensivos, pois são apenas animais e não podem agir como pessoas" (Lagrou 1998:17, grifo meu), portanto, há animais que são apenas animais. A questão que se coloca é como explicar os animais que são apenas animais, sem capacidade agentiva. Eles fazem parte de algo similar ao qual chamaríamos de natureza? Nesse sentido, eles são coisas objetiváveis, comparáveis às coisas que nós objetivamos? Talvez uma comparação mais eficiente não se refira aos regimes de

distinção entre natureza e cultura, mas sim entre universos objetiváveis e subjetivados. Assim, é possível subjetivar sem perspectivar (como em geral fazemos ao atribuímos subjetividade aos nossos bichos de estimação).¹⁶

Os Miraña (Karadimas 1997), por sua vez, distinguem os animais em vegetais e pessoas. Os animais-vegetais não têm capacidade agentiva (Fausto 2002:17). De novo, a questão é a existência de um mundo não-subjetivado "aí fora". O mesmo processo de redução da comida em objeto não-agentivo, continua Fausto, pode ser visto entre os Piaroa (Overing Kaplan 1975) e os Barasana (Hugh-Jones 1996). O fato é que a redução da caça (sujeito) à comida (objeto) é indicação segura de que há dois estados: um humano, acessível às espécies que têm espírito, e um não-humano, objetificável e não-agentivo. Também entre os Tirió há indicação da existência de um mundo meramente objetivo, pois eles vêem, segundo Rivière (2001:47), alguns animais "apenas como animais".

Há, parece, dualismos que operam com conteúdos distintos. No nosso caso "naturalista", a cultura é supostamente restrita à espécie humana. No caso dos indígenas amazônicos, a cultura é estendida à grande parte dos animais. Há, em alguma medida, uma natureza objetivada entre os amazônicos. As distinções perdem algo de seu sentido se levarmos a sério a existência de um mundo objetivado entre os indígenas amazônicos. O naturalismo não é então uma forma distinta de relação com a natureza, mas uma disposição na configuração dessa relação: uma configuração que objetiva ao limite o mundo natural, mas não o objetiva totalmente; a existência de totemismos e animismos na sociedade dita "naturalista" é prova disto. Não é preciso, por exemplo, afirmar que no seio das sociedades ocidentais as "relações sociais (...) só podem existir no interior da sociedade humana" (Viveiros de Castro 2002:365), pois é evidente que há relações sociais fora da sociedade humana na nossa sociedade, e o totemismo do mundo dos bebês é um exemplo disto, como também o é o jogo do bicho, por exemplo. Mesmo a forma com que tratamos os animais de estimação é claramente uma pessoalização: a instituição de uma relação social fora da sociedade humana ou a extensão do conceito de humanidade.

Viveiros de Castro trata desta questão de forma elegante: se os pontos de vista são perspectivos, então aquilo que é objetivável para uns é subjetivável para outros. Os urubus vêem como peixes os vermes que comem (Viveiros de Castro 2002:350). Dessa forma, o objetivável para os humanos (os vermes) é subjetivável para os urubus (peixes). Assim, virtualmente, tudo é subjetivável. Entretanto, acho que dizer que tudo pode ser subjetivável na soma de todos os pontos de vista deixa de lado o fato incontornável de que cada ponto de vista divide o mundo em objeto e sujeito, ou seja, a partir de quaisquer das perspectivas, uma parte do mundo continuará inerte. Se a apreensão do mundo é construída apenas a partir de um ponto de vista,

mesmo que se possa alternar entre pontos de vistas distintos, como faz o xamã, é possível afirmar que sempre existe um mundo objetivo.

Talvez fosse o caso de retomar uma definição mais ampla dos fenômenos de relação do homem com a natureza através da perspectiva do primeiro texto de Radcliffe-Brown (1973 [1921]), que incluía tanto os processos de personificação como os sistemas de classificação (que Viveiros de Castro relaciona respectivamente ao animismo e ao totemismo, ao sistema manido e ao totem). Mas não para construir dois sistemas exclusivos (seja totemismo *versus* animismo, seja naturalismo *versus* animismo), porém para entender um processo universal de distinção entre subjetivação e objetivação, entre cultura e natureza, com arranjos distintos desse dualismo. Assim, nosso sistema deixa de parecer um caso à parte e excêntrico e passa a ser mais um entre os inúmeros sistemas, permitindo dessa forma uma rejeição à vantagem epistemológica que sempre nos concedemos: outros sistemas devem ser contrastados com o nosso, que passa a ser então equivalente a todos os demais em importância. Como prova *a contrario*: "se o animismo é um modo de objetivação da natureza onde o dualismo natureza/cultura não vigora, o que fazer com as abundantes indicações a respeito da centralidade dessa oposição nas cosmologias sul-americanas?" (Viveiros de Castro 2002:368).

Se nossa sociedade não é um tipo distinto e todas as sociedades parecem estabelecer uma separação entre o mundo humanizável e o mundo não-humanizável, pode ser que o dualismo seja de fato constitutivo da vida social como um todo. O que varia é o gradualismo e os regimes de aplicação da distinção natureza e cultura que cada população imprime ao real: os universos que pertencem ao humanizável variam, e nossa sociedade se caracterizaria por uma restrição muito grande em relação ao que é humanizável, embora algumas espécies animais possam sê-lo, como os cachorros de estimação. O "nosso" regime é aparentemente simples e apenas divide seres e coisas entre um universo objetivável e outro subjetivável. Ponto de vista, note-se, semelhante ao de Viveiros de Castro, quando afirma que a crítica à distinção clássica entre natureza e cultura "exige a dissociação e a redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas" (Viveiros de Castro 2002:348). Isto não significa *abandonar* a distinção (idem:349), diga-se. Não admitimos, aparentemente, uma complexidade das distinções com regimes como o perspectivismo: na nossa sociedade tudo o que é objeto deveria sempre ser objeto. Mas essa é apenas uma parte da história, pois nossa distinção admite regimes que embaralham a relação natureza e cultura, como é explicitamente o caso do totemismo do mundo dos bebês. Veremos mais adiante como isso se dá.

A distinção não se encontra entre o nosso dualismo e um não-dualismo dos outros (que é em si etnocêntrica; afinal, apenas nós seríamos distintos), mas entre as partes do real que cabem na humanidade e nos regimes em que esta mesma distinção é aplicada. As condições de identificação com o mundo não-animal seriam apenas uma variação entre formas animistas e totêmicas e o naturalismo seria a nossa maneira de organizar essa variação. Assim, entraríamos no mundo em pé de igualdade e não de um ponto neutro e distinto dos demais: somos também totêmicos e animistas.

Especulações finais

Para Descola (1998), as sensibilidades ecológicas ocidentais são antropocêntricas. Há a distinção entre

[...] o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos seres humanos, do universo da natureza, no qual estaria incluído o restante das entidades que constituem o mundo. Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens (Descola 1998:27).

Descola chama esse processo de "antropomorfismo", característica dos movimentos ambientais radicais. "O antropocentrismo, ou seja, a capacidade de se identificar com não-humanos, (...) parece assim constituir a tendência espontânea das diversas sensibilidades ecológicas contemporâneas" (idem:24). Mas o antropocentrismo é distinto do animismo, pois supõe, ao contrário deste, uma distinção entre natureza e cultura:

Proteger os animais outorgando-lhes direitos — ou impondo aos humanos deveres para com eles — é apenas estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação moderna entre natureza e sociedade. A sociedade é fonte do direito, os homens o administram, e é porque são condenadas as violências para com os humanos que as violências com relação aos animais se tornam condenáveis (idem:25).

Isto seria pressupor que para as sociedades animistas todo o real é subjetivável, coisa que já questionamos. Mesmo que tudo possa ser subjetivado a partir de um conjunto de perspectivas distintas, quando se tem uma perspectiva, uma parte do mundo é sempre objetiva. Se aceitarmos isto, significa aceitar que o contraste entre antropomorfismo e animismo é

incipiente. Se o que distingue o antropomorfismo do animismo é o fato de o primeiro não colocar em causa a distinção entre natureza e sociedade, não me parece que o animismo o faça exclusivamente. A diferença seria apenas de grau e não de forma. Teríamos, então, que o antropomorfismo é uma forma de animismo.

De certa maneira, é o que afirma Ingold (1999:81, comentários a Bird-David), para quem:

Bird-David está certa, imagino, em destacar que a diferença entre caçadores-coletores e cidadãos das modernas nações ocidentais não é a de que as primeiras têm uma epistemologia relacional enquanto as últimas se inscreveram no projeto modernista. De fato, um grande número dos caçadores-coletores contemporâneos é cidadão de Estados-nações ocidentais. A diferença é antes que dentro do contexto do Estado moderno e suas instituições políticas, econômicas e educacionais, modos relacionais de conhecimento perderam muito da sua autoridade. Mas eles continuam a operar e permanecem profundamente embebidos na experiência da vida cotidiana.

Entretanto, a questão de grau é aqui distinta daquela que proponho. Para Ingold e para a própria Bird-David (1999:88), é como se o pensamento ocidental, modernista, apenas permitisse a sobrevivência em seu seio de epistemologias relacionais (no caso, o animismo) como modo periférico. São ecos da afirmação lévi-straussiana de que o totemismo sobrevive periféricamente em nossa sociedade à medida que se desenvolve o pensamento científico. O que quero dizer é que o pensamento científico-modernista é ele mesmo cruzado e atingido por uma dimensão animista (ou antropocêntrica, se preferirmos). A existência de animismo entre nós não é um problema de existência periférica (Ingold) ou de um animismo modernista (o antropomorfismo de Descola), mas sim uma característica da nossa forma de construir as relações com o mundo.

Atenuando e contestando as divisões mais ou menos rígidas de Descola, Lima (1999:43) indica que "situamos humanos em ambas as classes", natureza e cultura, sendo que o primeiro termo engloba e possibilita o segundo. "Expressando então uma leitura hierárquica da distinção, a antropologia compartilha com o senso comum a estranha idéia de que a natureza é mais real que a cultura, que a natureza é objetiva e a cultura, não" (Lima 1999:44). Declara ainda que há hoje, na reflexão sobre as sociedades amazônicas, "uma tendência a afirmar, com base em Latour, que essas cosmologias ignoram a distinção natureza e cultura. [...] não concordo com essa tendência, e [...] mais importante do que a questão da presença ou ausência dessa distinção

é a questão da diversidade dos regimes por meio dos quais ela opera" (idem: 45). Pode-se fazer a reflexão inversa para os ocidentais. Não é que a distinção entre natureza e cultura (o naturalismo) exista sempre, mas a questão da diversidade de regimes. O "nosso" regime de tratamento da distinção cultura/natureza é apenas um possível hierarquizador.¹⁷

Para os Juruna, "o diferencial entre as espécies animais não deve ser eliminado por seu pertencimento comum às classes dos animais" (idem:47). Novamente, podemos inverter o argumento: pertencer a classes diferentes (natureza e cultura) não elimina semelhanças entre os diferentes. Nesse caso, a condição de "nenezidade" continua hierárquica na oposição, pois a semelhança entre as representações dos animais-bebês e os humanos-bebês só pode ser oferecida pela cultura. Assim, justifico minhas primeiras observações neste artigo, pelas quais defendia que convivemos com sistemas totêmicos e anímicos, mesmo que estes estejam submetidos a uma inflexão predominante, no caso, o da separação ontológica entre natureza e cultura. Além disso, dada a relevância de sistemas como o totemismo do mundo dos bebês, sugiro que sistemas totêmicos não são necessariamente periféricos na nossa sociedade.

Para Lima, há um potencial assimétrico considerável nas relações entre os termos humano, animal e sobrenatural. Só que no caso juruna, ela é reversível, não podendo ser determinada aprioristicamente: "Creio, assim, que o ponto de vista dos animais represente menos a inaplicabilidade de um diferencial entre natureza e cultura do que a inexistência da *sobreposição* que, segundo nós mesmos, é possível conceber entre as dicotomias natureza/cultura e animal/humano" (idem:48). A diferença é que aplicamos à dicotomia — presente entre nós e os Juruna — essa sobreposição citada por Lima. Assim, como um conjunto de relações possíveis, é viável imaginar um animismo que iguale a natureza e a cultura, desde que a sobreposição (hierárquica) se mantenha.

Mesmo a diferença de regimes que aqui afirmei não pode ser tomada como uma oposição entre os Juruna e nós. Quem garante que a relação com um animal de estimação seja uma constante, independentemente de ser ele um cachorro, um gato ou uma tartaruguinha? Quem garante que, para o vaqueiro, a diferença significativa entre o homem e o gado seja a mesma que existe para com o cavalo? (Lima 1999:50-51).

Ou seja, não precisamos tratar necessariamente de duas cosmologias, mas de dois usos da mesma cosmologia.

Estamos, assim, prontos para aventar uma terceira e última explicação para o totemismo do mundo dos bebês: a questão não é exatamente sobre o

totemismo do mundo dos bebês, os animais e as coisas usados para representarem os animais-para-os-bebês, mas sim os próprios bebês. Eles nos lembram demais a natureza: não falam, não controlam a fisiologia, não entendem, são escravos das vontades “naturais” (sede, fome) etc. E aqui chegamos a explicar por que se nota sempre uma oposição entre o uso normalmente sexualizado das categorias animais *versus* um uso absolutamente dessexualizado no totemismo do mundo dos bebês. Brandes, ao tentar esclarecer as metáforas animais em uma vila mexicana (Tzintzuntzan), indica como tais metáforas são meios significativos de controle sexual, por elaborarem um contraponto com os comportamentos desejados: animais fazem sexo “sem leis”, portanto, são bons como forma de xingamento endereçado a quem tem comportamentos sexuais desviantes. Ele chama a atenção para o fato de que: “Dado que a sexualidade é a característica mais inerentemente bestial da humanidade, termos animais são particularmente evidentes entre estas metáforas” (Brandes 1984:212).

Tanto os bebês quanto o sexo são índices da nossa animalidade. O segundo é carregado por um tanto de ação inconsciente que pode ser denunciada como similar à animalidade. O primeiro é carregado por uma percepção de falta absoluta de ação consciente. O segundo evidencia claramente a animalidade e é “corrigido”, explicitando-se a relação: xingamos com nomes de animais. O primeiro não evidencia a animalidade, que é apreendida apenas inconscientemente. Para suprimir a animalidade, portanto, os procedimentos simbólicos são inversos: em um caso, evidencia-se a conexão ao se chamarem os humanos de animais e, em outro, ela é ocultada, ao transformarem-se todos os seres em pequenos humanos. Um caso é metaforicamente sexual e o outro é explicitamente assexualizado. Dessa forma, os xingamentos verbais com categorias animais são o inverso do totemismo do mundo dos bebês. Mas os dois reforçam o mesmo princípio: a preservação dos predicados tradicionalmente distribuídos entre natureza e cultura.

Podemos derivar ainda uma outra observação que resgata a definição do totemismo do mundo dos bebês como um instrumento de introdução do bebê no mundo, uma espécie de mediador: já mencionei que o totemismo do mundo dos bebês acentua, à sua maneira, a individualização tão fundamental à nossa sociedade¹⁸ (fundamental à individuação dos seres humanos em geral), que opera a chave para entender a capacidade de transformação dos sistemas totêmicos. Se o totem de si mesmo é a personalidade, e esta é caracterizada pela ação individualizada, a representação totêmica dos sem-personalidade (os bebês) é, correspondentemente, assexualizada. A falta de ação é sinal de animalidade. Podemos pensar que é a falta de consciência, como afirma Descola¹⁹, que acentua a animalidade dos bebês. Dela fugimos ao atribuímos a todos

os seres uma "nenezidade" geral baseada na nossa "nenezidade" específica (humana). Dá-se exatamente o contrário nos xingamentos verbais: neles é o excesso de ação desviante que aproxima o humano do animal e são aplicadas metáforas de "controle social", retiradas significativamente do mundo animal. Atribuímos aos desviantes, desta forma, uma animalidade específica (ou porco, ou vaca etc.) a partir de uma animalidade geral (natureza).

Talvez seja para nos defendermos dessa visão da "natureza entre nós" que representemos os bebês por meio de animaizinhos e coisinhas. O que fazemos é elevar ao estatuto de humanos os pequenos bichos, máquinas e astros, evitando, assim, ver a natureza dentro de casa. Promovendo os bichos-bebês à cultura, afastamos a natureza dos nossos filhos. É um animismo, mas serve à manutenção da "sobreposição" mencionada por Lima. E o preço a pagar é a concessão aos animais de alguma humanidade apenas enquanto são bebês.²⁰

Há uma conjugação entre a criação de uma "nenezidade" universal e a reafirmação da nossa humanidade em relação à natureza — a nossa perspectiva "antropocêntrica", como diz Descola. Essa universalidade do estado de filhotes, a "nenezidade", é uma transição para o mundo da cultura que nos defende da natureza evidente de nossos corpos, explicitada pelos cuidados com a criança (e também pela sua falta de personalidade). Então, não é exatamente a imaginação de um estado original de humanidade do qual os animais decaíram, ou de um estado original de animalidade do qual apenas os bebês humanos se tornaram, afinal, humanos. É mais a criação de um regime de exceção para "passar por cima" das fraturas do nosso antropocentrismo/animismo. Esse regime reforça sistematicamente o nosso controle sobre a natureza, a nossa condição central de controladores do mundo natural, feitos "à imagem de Deus". Não é por menos que esse regime de exceção está ligado aos tabus que envolvem a "primeira infância"²¹. O totemismo do mundo dos bebês não é dirigido aos bebês, mas a nós, adultos e pais.²²

Recebido em 22 de agosto de 2005

Aprovado em 30 de junho de 2006

Igor José de Renó Machado é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. E-mail: <igor@power.ufscar.br ; igorr@unicamp.br>

Notas

* Agradeço os comentários e sugestões de Luis Henrique de Toledo e Piero Leirner. Agradeço também a leitura, as sugestões, as críticas e a ajuda à revisão geral do texto, feita generosamente por Roberto DaMatta. Algumas idéias presentes no texto foram sugeridas por DaMatta e outras foram melhor aproveitadas a partir de suas sugestões específicas.

¹ Freud (1968).

² Juntamente com modos de relações e modos de classificações, os modos de identificação representam, em seu conjunto, “Esses esquemas ou ‘schematas’ da práxis, como eu gosto de chamá-los, são simplesmente propriedades objetivadas de práticas sociais, modelos cognitivos ou representações intermediárias que ajudam a subsumir a diversidade da vida real sob um conjunto básico de categorias de relação” (Descola 1996:87). Especificamente, “modos de identificação definem fronteiras entre self e alteridade como expressas no tratamento de humanos e não-humanos, assim dando contorno a cosmologias e topografias sociais específicas” (id. ib.) [todos os textos originalmente em inglês aqui citados em português foram traduzidos por mim].

³ Ver Otávio Velho (2001) para reflexões sobre o tema.

⁴ A própria noção de uma “natureza em si”, que subjaz a esta perspectiva, relocaliza a divisão ontológica entre natureza e cultura como o modelador da análise. Ver, sobre esta questão, Descola (1996:84-85) e Descola e Pálsson (1996).

⁵ Ver Mullin (1999:211-218) para um elenco de trabalhos que discutem especificamente este tema. Ver também Borneman (1998). É de se notar que o tema da relação humanidade/animais é extensamente explorado no que se refere a outras sociedades, tendo sempre como pano de fundo o suposto naturalismo radical da sociedade ocidental. Ver, por exemplo, a coletânea de Descola e Pálsson (1996).

⁶ O formalismo desta divisão é evidente ao se encararem os sistemas totêmicos “clássicos” da Austrália, presentes em sociedades horizontais. Assim, “o caso australiano representa um enigma” (Pedersen 2001:425; nota 3)

⁷ É também o que afirma Descola, especificamente (1996:88) para o caso do totemismo e do animismo, que podem aparecer combinados numa mesma sociedade, como os Makuna (Arhem 1996) e os Bororo (Crocker 1985). Sobre o naturalismo, não cita nenhum sistema híbrido e parece ser como se esses sistemas fossem sempre solitários, justamente por conta da separação ontológica. As variações naturalistas referem-se apenas à mistura deste modo de identificação com dois dos modos de relação (predação e proteção), e uma impossibilidade de mistura com o terceiro modo de relação, a reciprocidade.

⁸ Foram analisados intensivamente o quarto de três bebês, dois meninos e uma menina, e extensivamente mais 75 quartos. A análise intensiva dos três quartos significa uma análise *in loco*, buscando todas as representações presentes, incluindo roupas, artefatos variados colocados dentro de armários etc. Nesta análise, cada quarto apresentou em média cerca de 400 artefatos relacionados aos bebês; 90% destes têm representações "totêmicas". São, portanto, cerca de 1.200 artefatos, dos quais cerca de 1.100 são representados com animais, máquinas, personagens e astros. Os demais 75 foram analisados a partir daquilo que está à vista, ou seja, com uma quantidade muito menor de objetos aparentes. Estes quartos foram investigados a partir de revistas especializadas em decoração de quartos de bebês. Foram analisadas cinco revistas, que apresentam fotos de todos os ângulos dos quartos (Revista Bebê, quartos e decoração, ano III n^o11, ano I n^o2 e ano I n^o3; Revista Casa e Ambiente bebê, ano 6 n^o21 e ano 6 n^o22). Os quartos foram decorados não para a revista, mas apenas utilizados pela revista como exemplo de decoração. Assim, são quartos efetivamente "usados". Eles apresentaram no total 756 "objetos totêmicos" à vista, uma média de pouco mais de 10 objetos por quarto. Assim, a análise é baseada no estudo detalhado de poucos quartos e somada à análise menos detalhada de um grande número de outros quartos. Esperamos, assim, sustentar as afirmações aqui presentes com base em um largo conjunto de dados, cerca de 2.000 representações. Todas as afirmações aqui colocadas se referem ao "mundo dos bebês", e não ao mundo das crianças, em geral, que possui outras conotações e especificidades, muitas vezes distintas daquelas ligadas aos bebês.

⁹ Neste texto, tomo o universo do totemismo do mundo dos bebês como um todo. Em um próximo texto, procurarei discriminar e analisar quais são os símbolos preferenciais, articulando análises sobre os resultados.

¹⁰ Sobre essa forma infantilizada de representação, ver DaMatta e Soárez (1999:48; nota 55) e Gould (1979).

¹¹ Para uma análise sobre metáforas animais relacionadas ao caráter atribuído a esses animais, ver Brandes (1984). Ver também DaMatta e Soárez (1999).

¹² Ver Leach (1983 [1964]:184), Tambiah (1969:425) e DaMatta (1989).

¹³ Ver também Rocha (1995), Machado (2000) e Neal (1985).

¹⁴ Ver a introdução de DaMatta em DaMatta e Soárez (1999), na qual o autor analisa como o imperialismo é realizado através do universo inventado por Disney na cultura americana que lê esses animais não como "bichos", mas como cidadãos americanos, dotados de liberdade, autonomia etc.

¹⁵ Ver, novamente, a introdução de DaMatta em DaMatta e Soárez (1999), especialmente as págs. 43 a 53, nas quais uma reflexão sobre este tema é damattianamente explorada.

¹⁶ Para uma outra ótica sobre a perspectiva dos animais de estimação, ver Leiner & Toledo (1998).

¹⁷ Outras "atenuações" da perspectiva de Descola são apresentadas por Rivière (2001:49).

¹⁸ Conferir Dumont 1985, 1992 [1967]. Ver também Leirner (2003).

¹⁹ Descola afirma que "na prática, as manifestações de simpatia pelos animais são ordenadas em uma escala de valor [...] cujo ápice é ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de seu comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções" (1998:23). Assim, quanto menos consciência, mais animal.

²⁰ A nossa argumentação poderia ser objeto de uma crítica latourniana, pois supostamente não faz mais que repor as ontologias modernistas previstas na Constituição (Latour 1994:19-21). Nada mais distante da nossa perspectiva, porém: imaginamos que a oposição natureza/cultura não é uma reprodução do nosso modernismo, mas antes que nosso modernismo é uma forma e um regime de construir a oposição. Não defendemos que a distinção deva ser sempre construída de maneira a apagar os resultados híbridos de sua prática: os híbridos em geral não precisam ser escondidos. Mesmo o modernismo sempre conviveu, apesar da opinião de Latour, com algum nível de hibridismo e o próprio totemismo do mundo dos bebês é um exemplo muito claro dessa convivência. É bem verdade que somos levados sempre a ignorar os fatos híbridos enquanto tais, e as coisas de criança, bem, são apenas coisas de criança. Nesse sentido, a análise do totemismo do mundo dos bebês como um híbrido no sentido de Latour (idem:44-47) revela mais uma fratura do projeto moderno. Também acreditamos que as diferenças de regimes de aplicação do dualismo, como em Lima (1999), implicam níveis distintos de oposição que não reproduzem o nosso modelo.

²¹ Assunto a ser tratado em outro texto (Machado, em preparação).

²² Lima acha menos importante a questão da ausência ou da presença da distinção Natureza/Cultura que a "diversidade dos regimes por meio dos quais ela opera" (1999:45) — mas consideramos que a questão da ausência ou da presença é importante ao menos para determinar a própria existência de algum regime: sem a distinção, não poderia haver diversidade dos regimes, pois eles não existiriam. Assim, a questão da existência da distinção é tão relevante quanto a diversidade de seus regimes. Não pretendemos que, havendo sempre a distinção, os regimes sejam similares e apenas os seus predicados distintos. As duas coisas podem ocorrer simultaneamente. O totemismo do mundo dos bebês apresenta uma distinção com seus predicados e um regime especial que, à falta de melhor nome, é um "passar por cima".

Referências bibliográficas

- ÅRHEM, Kaj. 1996. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the northwest Amazon". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.). *Nature and society, anthropological perspectives*. London e New York: Routledge. pp. 185-204.
- BIRD-DAVID, Nurit. 1999. "'Animism' revisited". *Current Anthropology*, 40:67-91.
- BORNEMAN, John. 1998. "Race, ethnicity, species, breed: totemism and horse breed classification in America". *Comparative Studies in Society and History*, 30(1):25-51.
- BRANDES, Stanley. 1984. "Animal metaphors and social control in Tzintzuntzan". *Ethnology*, 23(3):207-215.
- CROCKER, John Christopher. 1985. *Vital souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- DAMATTA, Roberto. 1989. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. & SOÁREZ, Elena. 1999. *Águias, burros e borboletas, um estudo antropológico do jogo do bicho*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice". In: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and society, anthropological perspectives*. London e New York: Routledge. pp. 82-101.
- _____. 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1):23-45.
- _____. & PÁLSSON, Gísli (orgs.). 1996. *Nature and society, anthropological perspectives*. London e New York: Routledge.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. Perspectiva: São Paulo.
- DUMONT, Louis. 1992 [1967]. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- _____. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. 1981 [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas". In: M. Mauss, *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva. pp. 399-455.
- FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2):7-44.
- FREUD, Sigmund. 1968 [1929]. "Civilization and its discontents". In: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Volume XXI (1927-1931). 3ªed. Toronto: The Hogart Press Limited. pp. 57-146.
- GOULD, Stephen Jay. 1979. "Mickey Mouse meets Konrad Lorenz". *Natural History*, 88(5):30-36.
- HARRIS, Marvin. 1978. *Vacas, porcos, guerras e bruxas. Os enigmas da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande". *Terrains*, 26:123-148.
- INGOLD, Tim. 1999. Comentários em Nurit Bird-David. "'Animism' revisited". *Current Anthropology*, 40:81-82.
- _____. 2000. "Totemism, animism and the depiction of animals". In: *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. London/ New York: Routledge. pp.111-131.
- KARADIMAS, Dimitri. 1997. *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Tese de Doutorado, Université de Paris X (Nanterre).

- LAGROU, Elsje. 1998. *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*. Tese de Doutorado, University of St. Andrews.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. 2000. *Ciência e ação, como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LEACH, Edmund. 1983. "Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal". In: R. DaMatta (org.) *Edmund Leach*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática. pp. 170-198.
- LEIRNER, Piero Camargo. 2003. *Hierarquia e individualismo em Louis Dumont*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. & TOLEDO, Luiz Henrique. 1998. "Mundo-cão: uma experiência sobre a fronteira entre natureza e cultura no meio urbano". *Sexta feira*, 3:127-133.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1980 [1962]. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. 2ª edição.
- _____. 1989 [1962]. *Pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.
- _____. 1993 [1973]. "Raça e História". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 4ª Edição. pp. 328-366.
- LIMA, Tânia Stolze. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40):43-52.
- MACHADO, Igor. 2000. "Futebol, clãs e nação". *Dados*, 43(1):183-197.
- _____. "Leite materno e substância". Paper em preparação.
- MULLIN, Molly H. 1999. "Mirrors and windows: sociocultural studies of human-animal relationships". *Annual Review of Anthropology*, 28:201-24.
- NEAL, Arthur G. 1985. "Animism and totemism in popular culture". *Journal of Popular Culture*, 19(2):15-24.
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- PEDERSEN, Morten. 2001. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies". *The Journal of Royal Anthropology Institute*, 7:411-427.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1973. "A teoria sociológica do totemismo". In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes. pp. 147-166.
- RIVIÈRE, Peter. 2001. "A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(1):31-53.
- ROCHA, Everardo. 1995. *Magia e capitalismo, um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Brasiliense.
- SAHLINS, Marshall. 2003 [1976]. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- SANDRE-PEREIRA, Gilza. 2003. "Ama-mentação e sexualidade". *Estudos Feministas*, 11(2):467-491.
- SHANKLIN, Eugenia. 1985. "Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals". *Annual Review of Anthropology*, 14:375-403.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. 1969. "Animal are good to think and good to prohibit". *Ethnology*, 8(4):424-459.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. 1997. *Ecoss do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Tese de doutorado, São Paulo, USP.
- VELHO, Otávio. 2001. "De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):133-140.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify. pp. 345-399.

Resumo

Este artigo pretende analisar o universo de símbolos usados para representar os bebês na nossa sociedade, tratado como "totemismo do mundo dos bebês". Apresento uma descrição do fenômeno seguida de um possível enquadramento teórico, contrastando o totemismo do mundo dos bebês com as teorias vigentes sobre totemismo, animismo e naturalismo. Pretende-se, por meio deste exemplo, questionar a idéia de que os totemismos são periféricos à nossa sociedade e propor uma outra leitura das teorias sobre a distinção entre cultura e natureza nas sociedades humanas. Por fim, apresento ainda uma crítica pontual à noção de naturalismo, vista como um privilégio excessivo quanto à forma pela qual as "sociedades ocidentais" estruturam o binômio natureza e cultura.

Palavras-chave: Totemismo, Infância, Bebês, Teoria antropológica, Animismo.

Abstract

The present article analyzes the universe of symbols utilized to represent babies in our society, which we treat here as "baby totemism". I present a description of this phenomenon, followed by a possible theoretical framework which can be used to analyze it, contrasting baby totemism with various other current theories regarding totemism, animism and naturalism. Through this, I attempt to question the notion that totemism is a marginal phenomenon in our society, proposing an alternate reading of theories regarding nature and culture in human societies. Finally, I present a critique of the notion of naturalism, which is seen here had being excessively privileged by the binary manner in which "occidental societies" structure nature and culture.

Key words: Totemism, Infancy, Babies, Anthropological theory, Animism.