

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

VICTOR ABREU AMANTE

**TRADIÇÃO OU INVENÇÃO:
A PROJEÇÃO DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO NO CENÁRIO DE SUA
CRÍTICA E DA VIRADA ONTOLÓGICA**

CAMPINAS – SP

2019

VICTOR ABREU AMANTE

**TRADIÇÃO OU INVENÇÃO:
A PROJEÇÃO DO PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO NO CENÁRIO DE SUA
CRÍTICA E DA VIRADA ONTOLÓGICA**

Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas

Orientadora: Profa. Dra. Artionka Capiberibe

CAMPINAS – SP

2019

Agradecimentos

A investigação científica, como sabemos, se dá sob condições que ultrapassam e até mesmo acabam por determinar o plano do conhecimento: o pesquisador, seja em seu escritório ou “lá fora”, jamais se encontra isolado do mundo e das pessoas que acompanham sua trajetória - por vezes mais árdua do que se espera. É neste sentido que gostaria, aqui, de agradecer e, com isso, reconhecer a importância vital daqueles e daquelas que, de um modo ou de outro, me auxiliaram no processo deste modesto fazer científico.

Primeiramente, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), a qual financiou por um ano minha pesquisa de Iniciação Científica, e que, portanto, acabou por possibilitar a realização desta monografia também indiretamente. À minha orientadora, Profa. Dra. Artionka Capiberibe, a quem sou grato não só pelas sugestões que ajudaram a moldar este trabalho tal como hoje se encontra, mas, principalmente, pelo valor incomensurável do conhecimento em Antropologia e Etnologia que me foi passado, o qual carregarei comigo por toda vida e carreira. Aos demais professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, em especial ao Prof. Dr. Christiano Tambascia e ao Prof. Dr. Antonio Guerreiro Junior, que gentilmente aceitaram o convite para compor a banca de defesa, e ao Prof. Dr. Rodrigo Toniol pelas palavras de incentivo durante a graduação.

Aos meus amigos e amigas, dentro e fora da universidade, com quem aprendi a dialogar, a lidar e a pensar com as diferenças, mas, sobretudo, com quem pude compartilhar a convivência, a vida, os percalços e as conquistas – mesmo quando pontualmente. Gostaria, igualmente, de agradecer a muitos outros que não passaram pelo crivo arbitrário de minha memória, a quem, não obstante, devo muito. Jamais poderia deixar, contudo, de agradecer à minha família: minhas avós e avô, tias e tios, primas e primos. Aos meus pais, que persistem afáveis e amigos, além de me proporcionarem as condições emocionais e financeiras para que eu prossiga com meu sonho.

“Durante os debates, um dos participantes me provocou: *“Seu trabalho é muito interessante; mas seus índios parecem ter estudado em Paris...”*”

Respondi que, na realidade, havia ocorrido exatamente o contrário: que alguns parisienses haviam estudado na Amazônia [...] não fora o Pará que estivera em Paris, mas sim Paris no *Pará...*”

Eduardo Viveiros de Castro

Resumo

O perspectivismo ameríndio é uma teoria etnológica sobre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul que, indubitavelmente, ganhou enorme projeção nas últimas duas décadas, dentro e fora do campo da antropologia brasileira – e mesmo fora da antropologia de modo geral e das ciências humanas, revelando-se uma influência para a área das artes e da literatura pelo mundo. Em antropologia, o perspectivismo, tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro, se solidificou nos debates da virada ontológica, movimento intelectual que pretende reconfigurar a relação entre teoria e etnografia e entre “antropólogo” e “nativo”. Ao lado das obras de Roy Wagner e Marilyn Strathern, a teoria perspectivista é tida como uma das, se não a maior influência a consolidar tal projeto antropológico. Apesar (ou por causa) disso, atraiu críticas tanto sutis como fortemente endereçadas, preocupadas, grosso modo, em questionar até que ponto a “virada” não constitui num giro de volta a conceitos reificados e exotizantes. Mas, de certo modo, o que tanto as críticas como alguns idealizadores da virada ontológica parecem perder de vista é o pano de fundo etnológico sobre o qual o perspectivismo está justaposto: este não surge apenas de teorias e diálogos meta-antropológicos em sentido estrito, mas também e principalmente de questões muito particulares ao universo da etnologia indígena no Brasil. Assim, meu objetivo neste trabalho é formular uma compreensão acerca do perspectivismo ameríndio em razão de sua “história” e do entendimento que se tem dele, na virada ontológica em antropologia, como uma teoria francesa. Para tanto, valho-me de discussões bibliográficas sobre o “americanismo tropical” e a virada ontológica, de artigos fundadores da teoria perspectivista e de algumas críticas publicadas sobre o trabalho e conceitos de Viveiros de Castro, como meio de questionar, afinal, se o perspectivismo é mais uma tradição uma invenção, e de quem.

Palavras-chave: Perspectivismo Ameríndio; Virada Ontológica; Crítica; Etnologia Indígena;

Abstract

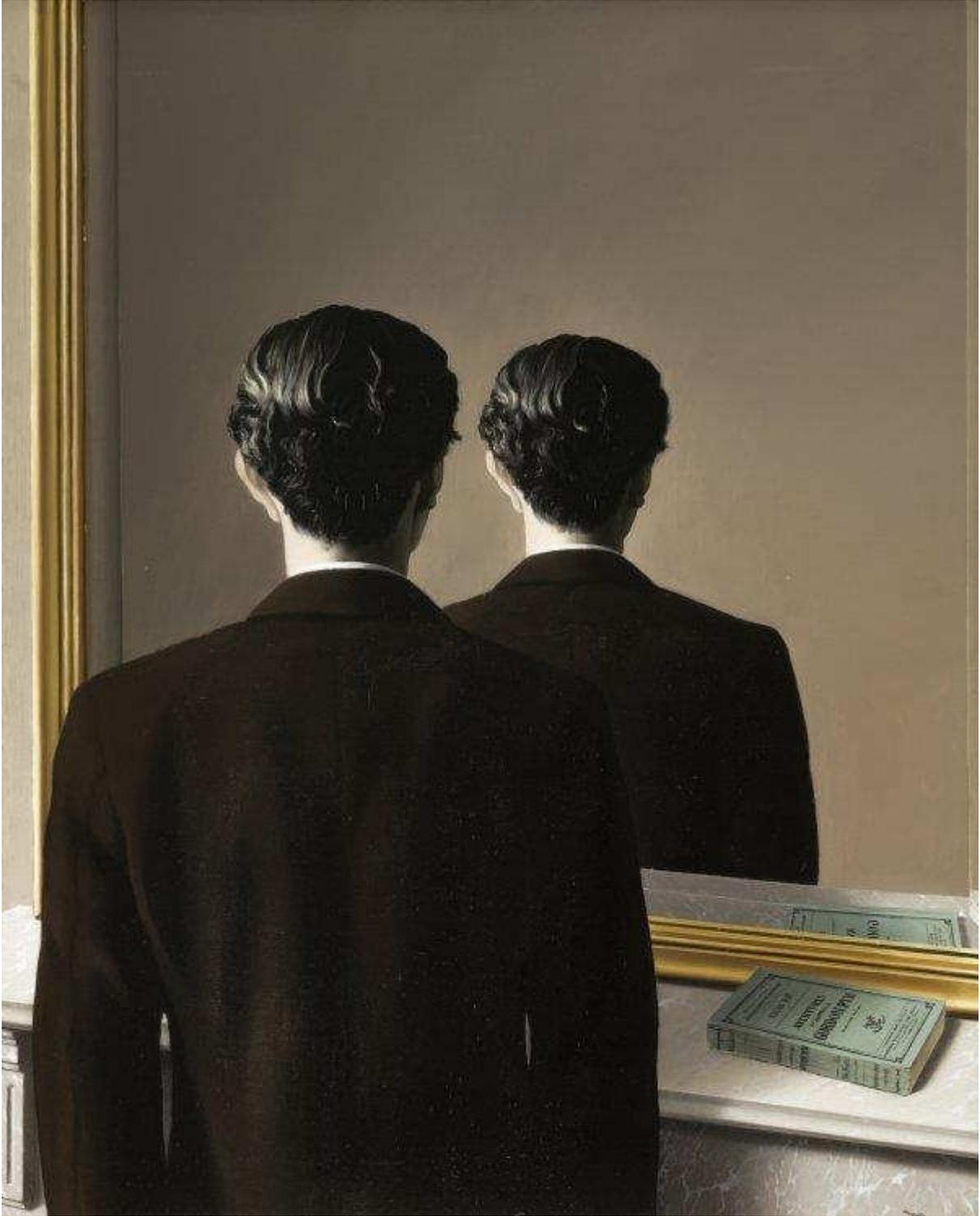
The Amerindian perspectivism is an ethnological theory on the indigenous peoples of Lowland South America, which, without a doubt, gained enormous projection in the past two decades within and without the field of Brazilian anthropology – not to mention outside of anthropology and human Science, becoming an influence to arts and literature across the world. In anthropology, perspectivism, such as formulated by Eduardo Viveiros de Castro, established itself in the Ontological Turn debates, an intellectual movement that intends to reshape the relationship between theory and ethnography as well as that between “anthropologist” and “native”. Alongside the works of Roy Wagner and Marilyn Strathern, perspectival theory is considered one of the, if not the biggest influence to establish such anthropological project. Despite (or because of) the renown, the criticism emerged both subtle and highly addressed, questioning, broadly, to what extent the “turning” did not “return” to reified and exotic concepts. However, both critics and idealizers of the ontological turn seem to lost sight, in a certain way, of the ethnological background upon which the Amerindian perspectivism rests: it did not emerge solely from meta-anthropological debates and theories, but also and mainly from specific problems to the universe of Brazilian indigenous ethnology. Thus, my main goal here is to formulate an understanding of Amerindian perspectivism, regarding at the same time its story and its alleged association to French theory, according to anthropological ontological turn. For this purpose, I draw upon bibliographic discussions concerning the “tropical Americanism” and the ontological turn, foundational papers of perspectival theory, and a few published critics regarding the work and concepts of Viveiros de Castro, so I can inquire, after all, if Amerindian perspectivism is more of a tradition or an invention, and whose.

Keywords: Amerindian Perspectivism; Ontological Turn; Critics; Indigenous Ethnology;

Sumário

Introdução	7
Capítulo I – Breve contextualização histórica	12
1.1 A geração 70/80	12
1.2. Os deuses canibais	21
Capítulo II – Continuidades e rupturas: perspectivismo, animismo e o “americanismo tropical”	37
2.1 Natureza e Cultura	37
2.2 O corpo-afecção	41
2.3 Estrutura e relação	45
2.4 Metafísica e sociologia	51
2.5 Animismo e perspectivismo	53
Capítulo III – Equivocação controlada: conceitos na virada ontológica, no perspectivismo ameríndio e em sua crítica	60
3.1 A virada ontológica em antropologia	60
The ontological turn.....	61
A virada ontológica segundo Viveiros de Castro.....	64
3.2 Cosmopolíticas: Stengers e Latour	68
3.3 O perspectivismo ameríndio em questão	71
Levar ou não levar a sério?	71
Alteridade radical e o Outro	77
“ <i>Estruturalismo tardio</i> ” e <i>perspectivismo</i>	81
Conclusão	86
Bibliografia	92

Introdução



La reproduction interdite, de René Magritte, Óleo sobre tela (79 x 65,5), 1937, Museum Boijmans van Beuningen – Rotterdam, Holanda.

A virada ontológica, assim como o perspectivismo ameríndio, desfruta, no cenário contemporâneo da Antropologia Social ao menos, da atenção de diversos pesquisadores, haja vista que mira sua crítica no que chama de pressupostos do Ocidente moderno, e que promete uma saída teórico-metodológica do etnocentrismo ofuscante. Evidentemente, mas não na mesma medida, atraiu elogios e censuras, partidários e opositores, numa “guerra de palavras” (para inverter o mote “ontologista”) em que debates teóricos se estendem por diversas áreas da antropologia.

É neste contexto em que meu tema de pesquisa se insere. Inicialmente preocupado com como, de onde e o que diversas críticas ao perspectivismo e à virada ontológica tinham a dizer, meu objetivo durante a pesquisa de Iniciação Científica¹ era produzir algo como um balanço, um termômetro que me permitisse avaliar, afinal, de onde vinha a crítica ao perspectivismo ameríndio – e para onde ela iria, portanto. Certamente já familiarizado com a teoria perspectivista, minha ideia era a de me aprofundar nas leituras das críticas (em geral pouco conhecidas) e, assim, investigar que relações de diferença ou semelhança poderiam ser traçadas entre o conteúdo crítico e a teoria criticada. Entretanto, minha monografia tomou outro caminho, na medida em que se mostraram insuficientes minhas leituras acerca do perspectivismo – uma teoria etnológica sobre os povos indígenas – e meu conhecimento (ainda muito precário) acerca da literatura base sobre os povos das Terras Baixas da América do Sul.

Acredito que o ponto de divergência fundamental do qual desponta a hipótese deste trabalho e que, portanto, redireciona minha pesquisa, seja uma leitura que fiz sobre o artigo *Copernicus in the Amazon: ontological turnings from the perspective of amerindian ethnologies*, de autoria de Els Lagrou (2018). Nele, Lagrou chama a atenção para a afirmação irônica de Holbraad e Pedersen de que Viveiros de Castro representaria a tradição francesa de pesquisa antropológica, não obstante ele pesquise no Brasil. À época, tomei a ironia por irrelevante, e me ative a pensar, afinal, por que Viveiros de Castro se projetava ao campo da virada ontológica... não seria isso fruto de seu diálogo intenso com Deleuze, Guattari, Lévi-Strauss e tantos outros?

Esta ideia foi abandonada em função da leitura contínua do material de pesquisa, que deixava pouco espaço para reflexão no momento, mas a ironia permaneceu sem que eu me apercebesse. Ela também estava algo presente nas minhas orientações, que já me indicavam o caminho para questionar a leitura do perspectivismo, enquanto uma teoria geral, como produção francesa. Somente durante o percurso da concepção da monografia foi que, ao ler a crítica de

¹ Processo nº 2017/25040-6, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Rane Willerslev (2015) em seu artigo sobre o animismo, me dei conta de que o notório “levar a sério”, tão comum na virada ontológica, tinha na realidade uma história. Uma história que passava por todo o caminho que reconstruí parcialmente, via leitura, do perspectivismo ameríndio e, conseqüentemente, de parte da etnologia brasileira.

Daí em diante, construí minha hipótese e meu trabalho, a fim de saber: se levarmos em conta toda a história e o desenvolvimento conceitual do chamado “americanismo tropical” que o perspectivismo ameríndio sintetiza e reformula, seria ele dado em função de seus aportes teóricos? Ou, em realidade, haveria algo como uma reformulação de algumas questões clássicas da antropologia pelo material etnográfico ameríndio? Essa questão foi posta, nitidamente, em relação à virada ontológica, pois é o movimento em nome do qual a teoria perspectivista é frequentemente evocada, além de ter sido atribuída como de tradição francesa por dois dos idealizadores da teorização da virada, Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen (2017). O tema deste trabalho, portanto, concentra-se na teoria perspectivista, mas se ramifica, em função da hipótese de partida, para a etnologia ameríndia, a virada ontológica em antropologia e algumas de suas críticas.

Durante o ano de pesquisa, que se estendeu do início de 2018 até o mesmo período em 2019, busquei abarcar alguns textos importantes na área de etnologia indígena, dentre eles balanços como *L’americanisme tropical*, de Anne-Christine Taylor e *Etnologia Brasileira* de Eduardo Viveiros de Castro; monografias centrais como aquela de Manuela Carneiro da Cunha, *Os mortos e os outros*, e a de Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*; e também textos mais programáticos, por exemplo *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Viveiros de Castro, além da apresentação e dos comentários de Joanna Overing sobre o Simpósio dos Americanistas de 1976. Ao passo que, no que se refere ao perspectivismo ameríndio, me ative aos artigos principais de seu autor, em especial *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, tido como texto-fundador.

Em relação ao movimento intelectual no qual a teoria perspectivista se projeta, foi de central importância o livro *The ontological turn*, de Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen, que busca delimitar – além de correlacionar - os antropólogos fundadores do que se convencionou chamar, em antropologia mas não só, de virada ontológica. Através do livro, pude desenhar o contorno, ainda que um tanto caricato, do modo pelo qual o perspectivismo é percebido enquanto teoria antropológica na virada – em seu diálogo, portanto, com temas e autores “clássicos”.

Enfim, quanto à crítica direcionada à teoria perspectivista selecionei os textos que me ofereciam a melhor possibilidade de “tradução” – entendida aqui como a relação de diferença

que possibilita a comunicação entre seus termos – de noções “perspectivistas” em relação a noções da virada ontológica. Deste modo, foi, por exemplo, o artigo de Rene Willerslev (2015) sobre o animismo que me permitiu perceber que, embora tanto a virada ontológica como o perspectivismo proponham “levar o nativo a sério”, cada um compreende nessa expressão conceitos e trajetórias muito distintas entre si. Em função do período relativamente curto de pesquisa e ao recorte escolhido, tive de limitar a bibliografia aos textos essenciais de cada tema e àqueles que mais poderiam me auxiliar na investigação proposta. Assim, ainda que abrindo mão na bibliografia de livros como o de Carlos Reynoso, *Crítica de la antropología perspectivista*, pude me concentrar mais detidamente sobre a teoria perspectivista.

Decidi, então, separar os capítulos conforme uma lógica que permita ao leitor visualizar o mesmo percurso que eu trilhei e, assim, se deparar, espero, com os mesmos problemas. O primeiro capítulo, Breve contextualização histórica trata sobretudo das questões etnológicas de que parte Viveiros de Castro para elaborar alguns pontos cruciais ao perspectivismo ameríndio, tendo como ponto de referência sua tese de doutoramento. O segundo, *Continuidades e rupturas: perspectivismo, animismo e o “americanismo tropical”* busca definir mais precisamente o que é a teoria perspectivista e quais suas relações conceituais com a etnologia ameríndia e o animismo de Philippe Descola. O terceiro e último capítulo, Equivocação controlada: conceitos na virada ontológica, no perspectivismo ameríndio e em sua crítica é onde apresento definições de conceitos como ontologia e de expressões como “levar a sério”, além de introduzir brevemente a virada ontológica e a cosmopolítica, a fim de, ao final, reunir esses elementos em função da minha hipótese.

La reproduction interdite é uma conhecida obra do pintor surrealista René Magritte. Tal como outras, figura um homem cuja face desconhecemos, e apresenta um cenário ao mesmo tempo estático e incômodo. É por esse e alguns outros motivos que escolhi essa pintura: há como um desconforto, ou um desassossego, que nos inclina a pensar qual a lógica por detrás da incoerência visual que o provoca. Para mim, esta é igualmente uma questão fundamental que o perspectivismo incita, e que se relaciona com este trabalho.

Na cena há um homem que encara um grande espelho, mas que este, no lugar de projetar sua face e sua “frente”, reproduz a imagem de suas costas e de sua nuca. Vê-se ainda um livro na mureta ao canto direito, que é refletido pelo espelho tal como se esperaria, isto é, numa imagem invertida. Portanto, o espelho reflete de dois modos distintos, um tal como se espera,

mas afastado do ponto focal do quadro, e outro incoerente, no centro – não parece haver lógica na pintura. Mas, penso, essa “confusão” evoca de algum modo o ponto de partida do meu trabalho, que descrevi acima.

O que se espera de qualquer espelho é que ele reflita a nossa própria imagem: se o encaramos, deve refletir nosso rosto, nossa própria identidade (como é frequente de se pensar de um retrato, por exemplo). Mas, aqui, o espelho reflete as costas, o oposto: ele estaria indicando que a nossa própria imagem não é o que damos frente ao mundo e às pessoas; antes, ela é aquilo que temos muito pouca ciência, algo que não pode ser devolvido num jogo especular. Em realidade, o espelho está evidenciando um aspecto de nós mesmos que é mais dado ao conhecimento do outro do que ao nosso. Assim, a imagem que o espelho devolve ao espectador esperançoso de ver a si mesmo enquanto tal é aquilo que outrem tem acesso antes mesmo dele: a identidade é dada, aqui, em relação a um terceiro observador, virtual. Há, aí, uma rima evidente com o perspectivismo ameríndio: neste, a estabilização do Eu humano é sempre dada na diferença com o corpo animal, o Outro no universo indígena. E, tal como na leitura sobre a antropologia avançada por Viveiros de Castro, o “antropólogo” sempre se constitui enquanto tal frente a um “nativo” – aquele na posição de sujeito conhecido – de modo que a alteridade contraproduz a identidade.

Mas o quadro oferece uma outra torção possível: se o que o sujeito da cena vê são suas próprias costas, e se o que vemos são as costas dele, estaríamos nós, espectadores do quadro, vendo o reflexo de nós mesmos? Isto é, estaríamos vendo, no lugar de uma pintura, um espelho “estranho” que também reflete nossas próprias costas? De certo modo, o incômodo visual de que falei não decorre somente em função do espelho “incoerente”, mas também na dúvida de quem, afinal, é o ponto de vista no quadro. Creio que o trabalho que se segue nas próximas linhas parta de uma problemática semelhante: de que ponto de vista o perspectivismo fala (ou vê)? E a sua crítica? Que tipo de dissonância há entre cada uma dessas perspectivas e o que ela pode produzir? Estes não são questionamentos que pretendi resolver nas linhas a seguir; antes, tais diferenças perspectivas são o que me permitiram avançar em minha hipótese.

Capítulo I – Breve contextualização histórica

“O mundo começou sem o homem e se acabará sem ele”

Claude Lévi-Strauss

1.1 A geração 70/80

O perspectivismo ameríndio é, grosso modo, uma teoria sobre o modo de ser e viver dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Por estar baseada em etnografias sobre populações indígenas, a teoria afeta de maneira direta a etnologia indígena desta região, não obstante seus desdobramentos para outras áreas geográficas da Antropologia Social e sua inserção em debates teóricos. Entende-se, aqui, que não é possível falar do perspectivismo ameríndio sem pensar ao mesmo tempo na etnologia dessa região geográfica². É por isso que algumas discussões centrais para essa subárea da Antropologia – como corporalidade, relacionalidade, estrutura etc. - serão aqui retomadas, a fim de que seja possível traçar linhas de continuidade e descontinuidade entre a teoria perspectivista e a etnologia das TBAS, a primeira uma espécie de “nó” do processo histórico e epistemológico da segunda, conforme veremos.

De fato, a história dessa subárea é longa, pois remete há mais de um século da própria história da Antropologia, o que nos impede, neste momento, de fazer jus à sua complexidade e extensão nesta breve, porém fundamental para nossa pesquisa, “biografia” da etnologia brasileira. Nos últimos sessenta anos³, a etnologia indígena vem acumulando um volume de estudos considerável, produzindo com isso novas perspectivas de reflexão sobre as populações indígenas e mesmo sobre os não indígenas, na medida em que, por meio do espelho ameríndio, a chamada sociedade ocidental tem repensado algumas de suas ações em relação ao planeta,

² Terras Baixas da América do Sul (TBAS), segundo Artionka Capiberibe, pode ser entendida como uma área geográfica constituída “pelas florestas tropicais sul-americanas cujos limites costumam ser definidos por contraste e oposição com as chamadas terras altas, que são basicamente as formações montanhosas andinas” (2018, p.8). Apesar de oferecer, nessa acepção, um recorte “brasileiro” (SÁEZ, 2018) à etnologia indígena, as TBAS também são um conceito, afirma Capiberibe: ao mobilizar comparações bibliográficas “internas” e “externas” (com as Terras Altas, por exemplo), possibilita sínteses que ora ligam, ora diferenciam sociedades ameríndias, carregando com isso a “potencialidade de implodir as fronteiras que supõe” (CAPIBERIBE, 2018, p.11). Julio Cezar Melatti (2016), por sua vez, estabeleceu, em contraponto às áreas culturais de Eduardo Galvão (mas sem negar sua contribuição), as áreas etnográficas do América do Sul, que levariam em conta cinco elementos: o tribal ou intertribal, a origem comum de línguas, dialetos, grupos linguísticos e troncos linguísticos, o ambiente, o contato com a sociedade nacional e, enfim mas não menos importante, o etnógrafo, pois quem define os limites, em última instância, das áreas etnográficas é sempre o pesquisador, de modo mais ou menos arbitrário.

³ Considerando como “marco” as pesquisas do projeto Harvard-Brazil Central, da década de 1960.

assim como sobre as relações interpessoais. Buscando contribuir com este campo, ainda que de forma restrita e preliminar, pois se trata de uma pesquisa inicial, este trabalho conta com alguns balanços e trabalhos já conhecidos a fim de descrever uma trajetória da antropologia sobre os povos indígenas no Brasil. Aqueles são, dentre outros, *L'americanisme tropical*, de Anne-Christine Taylor, *Etnologia Brasileira*, de Eduardo Viveiros de Castro e, ainda, o balanço feito por Joanna Overing sobre o Simpósio dos Americanistas, em 1976.

Anne-Christine Taylor, cujas pesquisas se desenvolveram entre os Achuar das terras baixas da Amazônia equatoriana, é uma etnóloga ligada à tradição francesa da Antropologia Social e pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique, em Paris. Seu balanço publicado em 1984 (TAYLOR, 1984) é bastante útil aqui, na medida em que oferece ao leigo uma espécie de “arqueologia” do que a autora optou por chamar de “americanismo tropical”, ou seja, uma busca pelos fundamentos epistemológicos e históricos da etnologia levada a cabo nas Terras Baixas sul-americanas. O argumento principal de Taylor (Ibidem) é que a etnologia ameríndia, em sentido lato, ainda que iniciada de forma diletante no século XVI tanto pelos conquistadores ibéricos como pelos viajantes do restante da Europa (basta lembrar-se da leitura de Montaigne sobre os relatos dos viajantes), só na segunda metade do século XX foi que, em sentido estrito, passou a definir seu objeto e, junto disso, a formular explicações sociológicas, e não apenas ecológicas ou pseudo-históricas (isto é, evolutivas).

Antes, argumenta Taylor (1984), especialmente no século XVIII, o ameríndio não aparecia como objeto de estudo digno de nota, dado que, enquanto as nações da América se “descolonizavam”, aquelas da África e de outros continentes, por exemplo, passavam pelo processo inverso - de modo que foi a colonização o fator histórico determinante para selecionar os povos nativos que preencheriam a escala evolutiva social. “O Selvagem é índio, e o Índio, selvagem, porque, não sendo colonizado nessa época, não foi convertido em objeto da ciência” (Ibidem, p.5), o que quer dizer que, relegado à categoria de Selvagem, o “índio” não poderia participar daquela do primitivo que se encontrava nas origens da humanidade.

Seria ao fim do século XIX e começo do XX que alguns etnólogos alemães, como bem se sabe, apareceriam excepcionalmente, pois nomes como Curt Nimuendaju e Koch-Grünberg realizaram etnografias extensas pelo Brasil. Já na primeira metade do século XX, aponta Taylor (1984), os etnólogos estadunidenses “substituiriam” os alemães, na medida em que crescia o próprio campo da etnologia nos EUA, além de seu imperialismo. A autora (Ibidem) diz que surgem, então, antropólogos como Leslie White e Julian Steward, segundo ela preocupados principalmente com a formulação de um neoevolucionismo e com questões materialistas de cunho economicista, isto é, relativas aos modos de subsistência. Por esses motivos, Taylor

(Ibidem) é cética quanto à contribuição para a etnologia (enquanto uma área estabelecida da Antropologia Social) desses pesquisadores passados: ainda que produzindo enorme material etnográfico há ao menos um século, estariam eles formulando questões verdadeiramente sociológicas (isto é, que não dependem de determinismos exteriores, como a adaptação ecológica ou a história conjectural), tal como na África, na Ásia e na Oceania? Ou estariam eles apenas importando conceitos alógenos àquelas sociedades que estudavam?

Diante dessas questões e de outros problemas (como as críticas ao ecologismo), afirma Taylor (1984, p.12), os etnólogos que pesquisavam no Brasil se viram forçados a repensar suas preocupações temáticas a partir dos anos 70 (fato expresso no simpósio *Social time and social space in Lowland South America*). Mas, mais do que isso, Taylor (Ibidem) atribui essa mudança a uma “transformação radical” na relação entre os povos indígenas e as sociedades dominantes. Em outras palavras, através de uma transformação política é que os ameríndios, por meios burocráticos, passaram a contestar a opressão que sofriam (e, evidentemente, ainda sofrem), provocando, por sua vez, um deslocamento na própria teoria etnológica, na qual o indígena deveria passar a ser obrigatoriamente seu sujeito.

Joanna Overing, cuja pesquisa foi realizada entre os Piaroa da bacia do Orinoco, na Venezuela, é hoje professora da University of St Andrews e organizou, em 1976, o simpósio do Congresso Internacional de Americanistas em Paris, *Social time and social space in lowland southamerican societies* (OVERING, 1977). Pode-se traçar, em paralelo ao diagnóstico de Taylor e às preocupações teóricas de Overing, um eixo temático, ou uma intenção analítica, que perpassa também pelo artigo de referência de Anthony Seeger⁴, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro, *A construção da pessoa nas sociedades indígenas*, e que contribui, aqui, para o entendimento da emergência do perspectivismo ameríndio. Assim como, mais tarde, argumentariam Seeger et al (1979), Overing (1977) destaca que, na etnologia de até então, permanecia o uso de conceitos analíticos fundados sobre o trabalho de campo realizado em sociedades africanas, os quais - tais como os de grupos corporados, tempo genealógico, descendência e herança, dentre outros - não se aplicariam à realidade indígena apresentada pelo crescente número de etnografias desta região: de fato, há “ordem” nas Terras Baixas, mas não há linguagem para expressá-la (Ibidem, p.9). Deste modo, o que Overing sugere é que, ao lidar com a “conceitualização da sociedade humana de nossos informantes” (Ibidem, p.10, tradução

⁴ A influência de Anthony Seeger sobre o que chamarei de geração 70/80 mais à frente não pode ser resumida ao artigo escrito a seis mãos de *A construção*, haja vista sua participação como professor de Etnologia no início do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e sua formação com Terence Turner carregada pela influência lévi-straussiana (SEEGGER, 2007). Pela ausência de tempo hábil, apenas indico essa correlação no lugar de explorá-la por extenso.

minha), os etnólogos americanistas não devem separar, em sua análise, a ordem da organização social das concepções nativas acerca do mundo, de seus corpos, dos animais etc., de modo que a filosofia indígena e morfologia social não estariam descoladas, mas uma informaria a outra⁵.

Na seção posterior de comentários, Overing (1977) tece impressões gerais sobre os trabalhos que compuseram o simpósio, escritos por autores como Alcida Ramos e Bruce Albert, Jacques Lizot, Anthony Seeger, J. Christopher Crocker, Manuela Carneiro da Cunha e outros (consolidados como referência na bibliografia obrigatória para a etnologia ameríndia das Terras Baixas, cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1999, por exemplo). Seguindo a temática apontada pela introdução de Overing – a saber, tempo e espaço sociais -, o que a autora observa são algumas continuidades entre os materiais etnográficos: se, de um lado, diversos povos indígenas parecem compartilhar um mesmo tratamento do tempo, isto é, na verdade, é-lhes ausente qualquer noção de “tempo genealógico” ou “profundidade temporal”, do outro, para explicar esse fenômeno, a autora lança mão da espacialidade indígena. Como Overing (Ibidem, p.389) propõe, não se trata de uma negação do tempo, mas sim das mudanças que nele ocorrem, pois “um arranjo espacial particular e ordenamento entre partes discretas deve ser mantido através do tempo sem que ele destrua tal arranjo” (Ibidem, p.387, tradução minha); ou seja, por uma necessidade lógica é que o tempo é “colapsado” pela estrutura.

Mas o que nos é aqui importante são menos as considerações específicas acerca do tempo e espaço nas Terras Baixas, e mais como esses dados são organizados e entendidos em função de, talvez, uma nova maneira de se compreender os povos indígenas. Overing é clara ao afirmar que “[a]o discutirmos filosofias de tempo e espaço, nós estamos discutindo filosofias de ordem social [societal]” (OVERING, 1977, p.387, tradução minha), isto é, concepções ameríndias como as de tempo e espaço não estão fechadas em si mesmas, mas constituem noções estruturantes da e estruturadas pela sociedade.

Em minha leitura, este balanço do simpósio é relevante porque representa um esforço não só de sistematizar dados etnográficos dos povos ameríndios, a partir de recortes específicos, mas também de privilegiar modelos ou generalizações derivadas do próprio entendimento “nativo” acerca do mundo, de seus corpos, de gênero, do espaço etc., em que organização social e corpo, por exemplo, não estão separados. Ou, nas palavras de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro a respeito da etnologia ameríndia pós-Segunda Guerra, entende-se a “sociedade tribal como uma realidade dotada de unidade” (SEEGER et al, 1979, p.2), cujos diversos elementos constituintes informam uns aos outros e, portanto, não compõem estratos explicativos. E, como

⁵ Esse aspecto será explorado mais à frente em relação à tese de Viveiros de Castro (1986) e, também, no capítulo II, em relação ao perspectivismo ameríndio.

Viveiros de Castro (1979) afirma, no que concerne os Yawalapíti, deve-se leva-los a sério⁶ quando dizem que o corpo é fabricado, e que a finalidade da reclusão é a transformação do corpo. Ou seja, no entendimento desses autores, privilegiar a descrição indígena do mundo significa desistir de atribuições metafóricas a afirmações literais de sua experiência (OVERING, 1977, p.10; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.45).

Assim, se para Overing (1977) ainda era ausente uma linguagem analítica capaz de expressar a ordem propriamente ameríndia – ou seja, uma ordem de outra ordem que a africana, melanésia etc. -, é a corporalidade que será proposta como “idioma simbólico” necessário para descrever e compreender as “cosmologias” sul-americanas no artigo seminal de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979). Anthony Seeger, hoje professor de etnomusicologia da University of California, pesquisou na década de 1970 o povo indígena então conhecido como Suyá, hoje autodenominados Kinsêdjê, a partir de sua estadia como pesquisador no Museu Nacional – UFRJ. Roberto DaMatta, antropólogo brasileiro, é conhecido também por sua pesquisa etnológica entre os Apinayé quando pesquisador do Museu Nacional, enquanto Eduardo Viveiros de Castro, etnólogo americanista professor do Museu Nacional, apesar de inicialmente estudar os povos Araweté e Yawalipíti, hoje é bastante conhecido pela teoria geral sobre os povos ameríndios, o perspectivismo.

Para os três autores, em acordo com Overing, a etnologia indígena de fato, por muito tempo, contou com recursos analíticos alógenos, derivados de sociedades nativas da Oceania e da África; entretanto, esse paradigma se viu ameaçado conforme as realidades indígenas eram encaixadas à força em conceitos como os de linhagem, descendência etc. (o que produziu resultados incoerentes), pois os dados observados não correspondiam à “norma” estabelecida pela Antropologia Social da época (SEEGER et al, 1979).

Portanto, o que os três antropólogos fazem é, em um só movimento, resgatar a particularidade de conceitos reificados (que foram, conseqüentemente, universalizados) ao efetuar uma “crítica amazonizante das linguagens analíticas importadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.139) e, com isso, propor um princípio organizador outro das sociedades ameríndias, a saber, a “corporalidade”. Como eles notam (SEEGER et al, 1979, p.10), não se

⁶ De fato, é necessário prestar atenção no “canto da sereia” e pensar que, como todo movimento intelectual que lança um olhar sobre o passado, a etnologia brasileira mais recente também reconta a história da disciplina à sua maneira, e que, com isso, produz contextos nos quais são lidos (ou melhor, “lêveis” ou não) autores e autoras anteriores (cf. STRATHERN, 2014). Entretanto, não é possível nos demormos mais sobre isso, valendo apenas registrar que essa breve história que construímos não é dividida entre os que, hoje, “levam a sério” as populações indígenas, e os que, ontem, as subestimavam.

trata de mero símbolo, mas de um eixo fundante da organização social⁷: se tanto os europeus como os africanos e os romanos possuem também “idiomas simbólicos” que governam sua práxis, os ameríndios igualmente os apresentam, mas referentes não “à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos” (Ibidem, p.10). Em outras palavras, o que se encontrou nas Terras Baixas sul-americanas foi uma “fisiológica”⁸ do social, isto é, uma ênfase na corporalidade que organiza o pensamento indígena, apesar de suas diferentes aplicações em cada sociedade (Ibidem, 1979, pp.11, 13).

Exemplo disso é a monografia de Manuela Carneiro da Cunha, *Os mortos e os outros*, que, ao se debruçar sobre a noção de pessoa e os rituais funerários krahó, compreende que para essa população indígena, não só a morte é um processo (em vez de uma passagem definitiva de estado), cuja reversibilidade está sempre no horizonte, como também o eixo de oposição interno/externo informa e é informado tanto pelo corpo krahó (o karõ, espécie de duplo, assim como a doença, pode sair e entrar do corpo) quanto pela espacialidade da aldeia (que é separada em pátio central – interno - e residência materna – margem –, estes se opondo ao cerrado envolvente – externo) (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). O corpo também aparece constantemente neste trabalho quando se fala dos rituais funerários e ornamentações, que envolvem o adereçamento e a modificação do corpo, como o corte de cabelo, pintura e a “empenação” (Ibidem, p. 29).

No balanço teórico escrito por Viveiros de Castro (1999), *Etnologia brasileira*⁹, o autor propõe compreender e explicitar as características que definiriam uma etnologia “tipicamente” brasileira, isto é, naquilo que é próprio à disciplina e em sua relação com os aportes e paradigmas teóricos vindo “de fora”. É neste movimento que Viveiros de Castro produz uma cisão, de fato já observada anteriormente por Alcida Ramos (1990), em *Ethnology Brazilian style*, mas na qual o antropólogo dessa vez centraliza e generaliza as distinções que seriam fundantes de duas etnologias brasileiras (seu somatório correspondendo à totalidade da etnologia brasileira): aquela da “sociologia do contato” e a “etnologia clássica”. Se ambas esgotariam a produção intelectual da antropologia indígena do Brasil, há uma clivagem nesse dualismo, na medida em que, se os contatualistas beberiam de influências em geral “estrutural-

⁷ Neste aspecto (e assumidamente), os três autores seguem uma linha de pensamento que tem sua origem pelo menos desde o Mauss de *A noção de pessoa*, responsável pela empresa de inventariar as diversas e sucessivas noções de pessoa que não coincidem em diferentes sociedades, no tempo e no espaço, apesar de uma certa universalidade delas enquanto categoria do pensamento humano (MAUSS, 2003).

⁸ Apropriando-se dessa “fisiológica” sobreposta à sociologia, Vilaça (2000) aplicará de modo muito interessante essa noção no entendimento do contato interétnico dos Wari’ com os brancos.

⁹ Ou seja, vinte anos após a publicação de *A construção da pessoa*, passagem essa durante a qual a etnologia brasileira vem a se consolidar enquanto subárea do conhecimento antropológico.

funcionalistas” e “afro-centradas” (termo meu) e, com isso, menosprezariam as visões indígenas do mundo, os etnólogos clássicos teriam a pedra angular de sua linhagem em Lévi-Strauss, cujo método e paradigma teórico devidamente criticados e aplicados, diz Viveiros de Castro (1999), permitiram levar a cabo uma antropologia das “questões indígenas”. A despeito disso, o balanço se sustenta e evidencia princípios tanto históricos como epistemológicos da construção de uma etnologia indígena, a qual é objeto de nossa atenção.

Estes princípios são: 1) a etnologia americanista passou por um progresso qualitativo e quantitativo em suas pesquisas a partir dos anos de 1960, através tanto da criação de programas de pós-graduação em Antropologia Social (como o PPGAS do Museu Nacional, em 1968¹⁰), como da intensidade crescente dos trabalhos de campo que, além de durarem mais, dedicavam-se ao aprendizado da língua nativa (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.136). 2) Contradizendo as previsões de antropólogos como Darcy Ribeiro que antecipavam a aculturação e a proletarização iminente dos povos indígenas, estes, ao reivindicarem seu “estatuto constitucional diferenciado” e ao implementarem projetos de “retradicionalização” (Ibidem, 1999, p.138), infletem a produção etnológica, como que impulsionando os antropólogos, por conseguinte, a buscar novos meios de se dar conta da realidade atual indígena¹¹. 3) E, por fim, a necessidade de atualizar (ou, melhor, criar) o repertório analítico americanista, através da crítica aos conceitos importados (como já se viu aqui) e da interlocução entre projetos e pesquisadores distintos, de Harvard-Central Brazil às pesquisas de Joanna Overing e Peter Rivièrre (Ibidem, p.139).

Assim, a construção desse novo sentido da etnologia brasileira – a “etnologia clássica” – assumiu, segundo Viveiros de Castro, dois novos aspectos entre os anos 1970-80: primeiro a substituição das influências norte-americanas (como o neo-evolucionismo social e a ecologia cultural)¹² pelas europeias (no caso, o estruturalismo lévi-straussiano), evidentes, segundo Viveiros de Castro (1999, p.140), nas etnografias “propriamente modernas” escritas por antropólogos e antropólogas como Maybury-Lewis (entre os Xavante), DaMatta (entre os Apinayé), Overing (entre os Piaroa), Carneiro da Cunha (entre os Krahó), Seeger (entre os Suyá), Viveiros de Castro (entre os Araweté), Descola (entre os Achuar), Albert (entre os Yanomami) etc. (Id Ibid). E, quanto ao segundo aspecto, elaborou-se um eixo de problemática

¹⁰ Ver compilado de duas entrevistas com David Maybury-Lewis realizadas na USP (2002).

¹¹ Esta hipótese se assemelha em muito àquela, já descrita aqui, de Taylor – a saber, de que o movimento político dos povos indígenas induziu a uma transformação na disciplina antropológica (1984).

¹² Ambos textos de Viveiros de Castro (1999) e de Taylor (1984) evidenciam em maiores detalhes as contribuições e críticas da antropologia estadunidense em relação à etnologia brasileira, como é o caso do neo-evolucionismo social e da ecologia cultural.

comum através de “sínteses comparativas regionais, temáticas ou conceituais”, presente em desenvolvimento até hoje (Ibidem).

O que essa geração 70/80 (termo meu) se diferencia da anterior, no entanto, é que, de acordo com Viveiros de Castro (1999, pp.144-145), a última ainda não havia se desvencilhado da concepção britânico-funcionalista de estrutura, ávida por sistemas holistas e a-históricos¹³, cujas transformações temporais passariam a ser incorporadas inicialmente por Peter Gow. Além disso, a nova “geração” dos anos 70-80 partiria das Mitológicas de Lévi-Strauss¹⁴ para constituir seu novo campo temático e a teria como obra-referência, na medida em que foram estas

a primeira tentativa de apreender as sociedades do continente em seus próprios termos – em suas próprias relações -, bem como de fornecer um inventário geral do repertório simbólico a partir do qual cada formação social gera suas diferenças específicas (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.147)¹⁵.

Portanto, a mudança histórica passaria a ser incorporada na antropologia indígena mediante a revisão da geração 70/80 sobre a produção estruturalista anterior, enquanto sua ambição de descrever um “idioma simbólico” comum a populações ameríndias circunscritas na América do Sul beberia do empreendimento lévi-straussiano.

Já no âmbito da antropologia política foi Pierre Clastres (2013 [1974]), antropólogo e etnólogo francês da segunda metade do século XX que pesquisou entre os Aché, quem, ao escrever *A sociedade conta o Estado*, deslocou à época o entendimento do poder nas sociedades indígenas. Neste livro, o antropólogo francês descreve a partir da obra de Jean-William Lapierre como o que ele chama de Ocidente associou o poder político com coerção, obediência e violência, paralelo este responsável pela ausência progressiva – quando não total - de política atribuída de modo etnocêntrico aos “povos arcaicos”. A proposta de Clastres, assim, consiste em fazer uma pergunta outra: “se, quando não há coerção ou violência, não se pode falar de poder” (CLASTRES, 2013, p.29). É direcionado por esta indagação que o autor se debruçará sobre os povos ameríndios, que, apesar de possuírem chefes e líderes, jamais permitem que exerçam coerção e violência sobre o resto do grupo, quando não são forçados a ser generosos e distribuir bens sem nenhuma retribuição em troca. Por isso, tal como foi proposto

¹³ A rejeição da coetaneidade do Tempo nas monografias estruturalistas e funcionalistas, apesar de sua crítica do uso indevido no evolucionismo social, é devidamente apontada por Johannes Fabian (2013), em *O Tempo e o Outro*.

¹⁴ Como Viveiros de Castro (1999, p.150) define, a etnologia contemporânea é pós-estruturalista no sentido de que escreve a partir de Lévi-Strauss (de seus problemas colocados), contra ou a favor.

¹⁵ A expressão “levar os povos nativos a sério” e suas atualizações foram repetidas outras vezes pelo mesmo autor, e apropriada por outros, como Tim Ingold (2000) e Henare et al (2007), o que nos oferece uma pista, que será explorada mais adiante, sobre as propostas teóricas do que se convencionou chamar de virada ontológica.

posteriormente por Overing (1977) e Seeger et al (1979), Clastres afirma que as tipologias africanistas são incompatíveis com a realidade das Américas, na medida em que não há formação nas últimas, tal como nas primeiras, de Estados (sistemas políticos) nem de concentração de poder (CLASTRES, 2013, p.31).

Mas a contribuição de Clastres não se restringe a esta última formulação. Sua preocupação reside também em operar, na etnologia, tal como na física, uma “revolução copernicana”, ou, ainda, uma “conversão heliocêntrica”: se até então o estudo dos povos nativos fazia o mundo indígena girar em torno do nosso, ocidental (porque as concepções mobilizadas para explica-los eram derivadas de conceitos enraizados no funcionamento de nossa sociedade), seria então o momento de fazer a operação inversa, a de colocar o entendimento do nosso próprio mundo ao redor da compreensão do de outrem. Neste sentido, Clastres deriva uma nova fórmula, que separa poder coercitivo do não-coercitivo (ao invés de sociedades com e sem poder), na medida em que, para ele, o poder político é fundamento de toda e qualquer sociedade, e não atributo exclusivo daquelas civilizadas (CLASTRES, 2013)¹⁶.

Desde os anos 1980 ao menos, como aponta Antonio Guerreiro Junior (2018), a teoria e os conceitos clastreanos acerca da política e chefia ameríndias vem sendo “refinados”: seja no caso das investigações arqueológicas e etno-históricas, seja em relação à uma “filosofia política ameríndia” que pretende uma crítica e uma transformação das noções sociológicas de poder e Estado através das formas indígenas de pensar (e anular) certos dualismos, seja em razão das cosmopolíticas ameríndias que redefinem quais são os agentes políticos e como a atividade política se dá no contato colonial. Como conclui Guerreiro Junior (Ibidem), embora criticáveis, as teses de Clastres acerca do poder político permanecem referência para o debate sobre chefia e política nas TBAS, na medida em que “captam algo de fundamental das políticas ameríndias” (Ibidem, p.63). Dois apontamentos prospectivos surgem, então: deve-se pensar também o lugar estético, isto é, a forma que a política “indígena” assume em diversos planos da prática e do conceito, bem como levar em conta as formulações de intelectuais indígenas acerca dos problemas político-institucionais da contemporaneidade.

¹⁶ Vale notar que autores como Christian Geffray (este no tema do parentesco) questionaram conceitos antes estabilizados na antropologia africanista, o que permitiria repensar hoje a relação entre conceitos de linhagem, política etc. nas sociedades africanas.

O perspectivismo ameríndio foi inaugurado por Viveiros de Castro no artigo *Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, em 1996 na revista *Mana*. Na chave de leitura aqui apresentada, essa teoria é o resultado não só de uma quantidade crescente de material etnográfico sobre os povos ameríndios - que chama a atenção para a incoerência dos conceitos alógenos aplicados nas Terras Baixas -, mas também de uma preocupação teórico-metodológica própria daquela geração 70/80, a saber, o “corpo”. Pois, como se sabe, o corpo é central ao perspectivismo ameríndio porque é o lugar da diferença: se todos os seres, humanos e não-humanos, possuem a mesma Cultura, isto é, enxergam os mundos do mesmo modo (pela socialidade), eis que a Natureza (o mundo) difere em razão de cada corpo, entendido enquanto um conjunto de afecções (o corpo-jaguar, o corpo-araweté, o corpo-espírito etc.).

Entretanto, no perspectivismo o corpo aparecerá de modo distinto pelo menos por dois motivos: 1) não se trata somente de como um povo indígena (por exemplo, os Araweté) ou um grupo linguístico (os Tupi-Guarani) se organiza em relação e pensa o corpo, mas antes de uma generalização de como o “pensamento ameríndio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115) opera através do “corpo”. 2) E esse debate é também apresentado a partir de uma revisão da distinção, tal como em Lévi-Strauss (1982), entre Natureza e Cultura, que acaba como que por subverte-la. Assim, em coadunação com o que se viu, Viveiros de Castro, como outros etnólogos americanistas pós anos 1970, operou uma síntese comparativa para além de uma única população, mas levando-a ao extremo, e discutiu o material etnográfico em relação à influência do estruturalismo francês, porém com isso reformulando sua díade fundadora da sociedade: o contraste Natureza e Cultura. Ou seja, em comparação com o que os autores e autoras aqui abordados ora chamaram de “etnologia clássica”, ora de “americanismo tropical”, o perspectivismo ameríndio estabelece uma continuidade de tema e enfoque, e uma descontinuidade teórica.

Em suma, o que busquei nesta breve seção foi formular uma relação que ligue o perspectivismo ameríndio à etnologia indígena das Terras Baixas da América do Sul, a fim de poder introduzir os fundamentos mais básicos que seriam, mais tarde, reunidos na teoria perspectivista. Tem-se, então, o mais importante, a busca por uma nova “linguagem” que, já nos anos 1970, se preocupava em dar conta das inconsistências derivadas dos conceitos alógenos da etnologia em geral. Como se viu, a gramática desta linguagem é o corpo, responsável pela organização social e do cosmos.

1.2. Os deuses canibais

Tentei evidenciar, baseado numa bibliografia sobre o tema, como são diversos os autores e autoras que constataam e produzem ao mesmo tempo, em etnologia indígena, uma virada, a partir dos anos 1970, capaz de fazer emergir, em primeiro lugar, a criação de um novo repertório analítico que dê conta da socialidade ameríndia em si mesma – isto é, naquilo que lhe é própria –, e, em segundo, conseqüentemente, que deságua numa prolífica atenção ao “corpo” enquanto “idioma simbólico” em torno do qual o cosmos indígena se organiza – em resumo, a “sociológica indígena se apoia numa fisiológica” (SEEGER et al, 1979, pp.12-13). Ou seja, é ao lançar luz sobre elementos presentes em sua pesquisa de campo que esses (as) etnólogos (as) puderam produzir novas perspectivas e conceitos sobre a socialidade indígena. Se, portanto, existe ao longo da segunda metade do século XX o estabelecimento de uma etnologia brasileira, da qual algumas questões desembocam no perspectivismo, minha aposta é demonstrar como temas centrais ao último – corpo, relação, natureza/cultura etc. – surgiram nessa disciplina fundante. Por isso me ocupo nas linhas afrente de Araweté: os deuses canibais [1986], escrito por Eduardo Viveiros de Castro – a fim de apontar continuidades e rupturas em relação ao perspectivismo ameríndio, formulado dez anos depois. Assim, a tese é como um conectivo entre a teoria perspectivista e a área do conhecimento sob a qual se constituiu: a etnologia indígena das TBAS.

Se o que Viveiros de Castro faz em sua tese é, em lição semelhante à de Lévi-Strauss das *Mitológicas*¹⁷, entrever os princípios estruturantes da cosmologia tupi-guarani através de, principalmente, um caso específico - a saber, o dos Araweté - o que farei neste primeiro capítulo da monografia é algo semelhante, lançando mão de um exemplo heurístico. Meu objetivo é, grosso modo, delinear, via alguns poucos exemplares do “americanismo tropical”, como este, enquanto subárea do conhecimento antropológico, elaborou temas e conceitos importantes às discussões da etnologia das TBAS, desaguando numa teoria posterior que reúne alguns de seus princípios fundamentais. Neste momento de meu trabalho, Araweté é um ponto de partida importante que, em relação a esse esforço maior de generalização dos povos indígenas das Terras Baixas que é o perspectivismo, permite pensar como se deu sua origem e formular um caminho conceitual.

Os Araweté são, conforme Viveiros de Castro (1986), um povo de língua Tupi-Guarani da Amazônia Oriental, habitantes de uma única aldeia à época da pesquisa, localizados à margem esquerda do médio curso do rio Ipixuna, no estado do Pará. Sua população consistia, em 1983, de 135 pessoas (Ibidem, p.130). No período de campo da tese de Camila de Caux

¹⁷ Cf. LÉVI-STRAUSS, 2004, pp.19-22.

(2015), também realizada entre os Araweté, eles já ocupavam sete aldeias na Terra Indígena demarcada em 1992 como Araweté/Igarapé Ipixuna, e contavam, em 2013, com 452 habitantes.

A monografia de Viveiros de Castro, apesar de um empreendimento de grande fôlego, tem um objetivo claro: compreender a afirmação araweté de que as almas de seus mortos, ao chegarem ao terreno celeste, são devoradas pelos Mai, os deuses, para logo após serem ressuscitadas e tornadas imortais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.22) – como se verá, esse destino não é reservado a todos os Araweté. Certamente, e como o próprio autor nota (Ibidem, p.28), Os deuses canibais segue um impulso semelhante àquele de Os mortos e os outros, de Carneiro da Cunha: ambos encontram na morte o caminho para revelar a noção de Pessoa nativa, à diferença de que, se para C. da Cunha (1978) o mundo dos mortos é um espelho negativo do mundo dos vivos entre os Krahó, para Viveiros de Castro (1986), entre os Araweté (em paralelo a uma leitura sobre os Tupinambá históricos), o morto, em realidade, produz aquilo que o vivo almeja ser: a relação estabelecida na morte via canibalismo antes realiza a Pessoa (pelo devir) do que a reflete.

O procedimento metodológico, por sua vez, repousa no trabalho de campo do autor, articulado à bibliografia tupi-guarani e na subsequente descrição da estrutura cosmológica (aí se encontrará, por exemplo, a retomada da discussão da guerra e do canibalismo tupinambá tal como elaborada por Florestan Fernandes, e alguns temas guarani avançados anteriormente por Hélène Clastres (1973)). Enfim, a justificativa de Viveiros de Castro para mirar o “discurso celeste” se encontra justamente na constatação de que, primeiro, aquilo que organiza o modo de vida araweté não são as instituições e convenções sociais¹⁸, mas antes o mundo dos deuses, cantado pelos xamãs durante a noite (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.52), e, segundo, que é precisamente essa relação dos mortos com os deuses – ou antes, destes com os vivos - que permite entrever a noção de Pessoa¹⁹ araweté – já que, como afirma Viveiros de Castro (Ibidem, p.53), a morte é o ponto de passagem do humano para o divino, não enquanto diferença ontológica, mas como superação do lugar de homem ao igualar-se ao deus. Assim, Viveiros de Castro irá inverter a ênfase da prática (a organização social) sobre o pensamento (a “cosmologia”) – numa espécie de soro anti-sociologista -, bem como buscará sua dissolução, afirma ele (Ibidem), ao entrever “princípios que informam os diversos planos analiticamente

¹⁸ Quanto a isso, os Araweté demonstram uma “indiferença sociológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.44).

¹⁹ “A alma e a morte, ou a teoria da Pessoa que a elas subjaz, parecem de fato se constituir em ponto de apoio privilegiado para a abordagem das sociedades TG – na medida em que ali se interceptam os diferentes domínios cosmológicos, e que ali se acha encapsulado o jogo do Mesmo e do Outro fundador da filosofia social TG” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.118).

distinguíveis da realidade social” (Ibidem, p.111), pois que, à diferença dos Jê, os Tupi-Guarani não possuem uma complexa “armadura social” que inspira o cosmos indígena²⁰ (Ibidem).

Ao descrever a população terrestre e celestial tal como detalhada pelos Araweté, Viveiros de Castro destaca a distinção que lhe parece a mais central: dos espíritos da mata ao Senhor das Águas, das aves e dos peixes às plantas, são as divindades ou os deuses “de verdade” (Mai hete) e os humanos (bide) que aparecem como os mais significativos. Como mostra a literatura etnológica, entre as populações indígenas das Terras Baixas, os substantivos que designam “humano” e os pronomes pessoais da primeira pessoa do plural (“nós”, por exemplo) costumam coincidir: no caso araweté, o etnônimo faz parte da regra²¹, e bide significa tanto humano (i.e., aquele na posição de Sujeito ontológico) como “nós”, “a gente” (aqueles na posição de sujeito discursivo) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, pp.130, 205), lembrando que a posição pronominal é um dos aspectos fundamentais na teoria do perspectivismo²². Os Mai hete, por sua vez, são aqueles deuses imortais, que constantemente se rejuvenescem, de corpos semelhantes aos Araweté, e que, diferente destes que “ficaram” na terra após a separação do plano celeste, permanecem hoje no céu, sem trabalhar, dançando e se adornando.

Entretanto, esse descolamento do plano divino do mundano, ou do que hoje habitam os Araweté (estes, polo do Sujeito verdadeiro, bide hete²³) daquele dos Mai hete, deuses, é o momento, previsto em sua mitologia, de fundação do mundo tal como se o conhece hoje – o mundo em que se morre e em que se trabalha (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Inicialmente indiferenciados, deuses e humanos conviviam sem a necessidade de trabalhar, mas também sem o conhecimento do fogo, sendo que os primeiros permaneceram no céu e os segundos foram abandonados na terra, junto de algumas espécies de animais e plantas. Mas a indistinção entre divindade e homem não é só pregressa, é também futura: ao morrer, o princípio vital (i) se descola do invólucro corpóreo (hiro), dividindo-se em duas partes, uma que vaga pela terra, em sentido horizontal, e outra que ascende verticalmente em direção ao céu. Lá, será devorada pelos Mai hete, verdadeiros deuses canibais, cujo processo de ingestão e cocção garantirá a transformação do morto em divindade, tal qual aqueles que o comeram. Assim, “a cosmogonia

²⁰ Essa orientação teórico-metodológica que perscruta por princípios comuns organizadores da realidade social, quase que descolados de sua forma empírica (no sentido de que fornecem modelos de relações, no lugar de relações de grupos concretos, como no caso das monografias estrutural-funcionalistas), é de inspiração lévi-straussiana (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.111, nota 15).

²¹ Araweté é como os chamam, dizem eles, os “inimigos” (brancos, Parakanã e outros) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). Ou seja, sua autodenominação não corresponde àquela que lhe atribuem os povos inimigos.

²² Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996.

²³ Na tese, Viveiros de Castro (1986, p.212) deixa claro que essa é uma expressão sua, dado que os Araweté não a comunicaram. Não obstante, é interessante porque destaca quem são, nessa “cosmologia”, os “verdadeiros” ou “mais completos” humanos (na medida em que alguns awi – inimigos - também podem ser humanos em sentido parcial): os próprios Araweté.

prepara a escatologia”, em que os Araweté, que não são mais deuses, têm como Devir, Outro. Esse Outro araweté são os Mai (Ibidem, p.230)²⁴.

Porém, faz-se necessário ressaltar outro eixo de diferença que anima a vida dos Araweté: o eixo bide-mide. Como se viu, enquanto o polo menos geral (isto é, o mais marcado) de bide são os Araweté (diríamos, a afecção-araweté... seus corpos, seu comportamento típico, seus hábitos de caça e plantio, suas habitações etc.), temos, de outro lado, a forma geral do outro: mide. Como Camila de Caux mostrou²⁵ (DE CAUX, 2015), mide, enquanto outro, é em geral o afim. E, na monografia de Viveiros de Castro, mide é, do mesmo modo, uma posição antes de ser uma substância: o outro de bide é aquele que o preda: portanto, seu inimigo, uma posição que também pode ser ocupada por um afim. Awi – inimigo ou estrangeiro -assim, é o polo marcado de mide, pois indica a posição diametralmente oposta a bide hete (os Araweté). Quando digo que essas são categorias posicionais ou relacionais, em vez de substanciais ou descritivas, quero com isso reproduzir o que Viveiros de Castro (1986) já elaborava em sua tese, a saber, que o lugar de Sujeito (bide, em última instância) nunca é completamente estável entre os Araweté, assim como, conseqüentemente, o de Outro (mide). Ver-se-á isso em detalhe mais à frente.

Portanto, como Viveiros de Castro (1986) aponta, a distinção entre bide (Pessoa) e awi (inimigo) é interessante porque se insere como eixo na diferença entre bide e Mai: não só os deuses são frequentemente chamados como afins (o que é típico de se fazer com mide)²⁶, como aparecem como seres ambíguos: a um só tempo, são bárbaros tais como os inimigos, pois devoram os Araweté (sendo assim canibais), como também desconheciam o uso do fogo, sendo portanto “comedores de carne crua”²⁷ (tal como o Jaguar), e são a imagem dos Araweté (em termos fisiológicos e indumentários) só que ainda melhores, portanto epítome de bide

²⁴ Interessante notar que, assim como no perspectivismo em que humanos e não-humanos eram indistintos no tempo mítico, nos Araweté deuses e humanos eram e serão indiferenciados entre si. À diferença de que, se no primeiro caso a possibilidade de transformação de um sujeito em outro é garantida pelo “passado” e pela capacidade de ocupar um ponto de vista no presente (ou seja, a subjetividade humana é uma potência de alguns seres), no segundo, ainda que relacionais, os termos não são ambíguos, pois a relação sempre instaura a humanidade vs. animalidade ou a humanidade vs. divindade. No perspectivismo, como veremos no segundo capítulo, a posição de humano como que latente em seres não-humanos é inclusive perigosa àqueles que são os “verdadeiros humanos”.

²⁵ A pesquisa entre os Araweté, de Camila de Caux (2015), foi publicada cerca de 30 anos após a tese de Eduardo Viveiros de Castro (1986), seu orientador. Em função disso e dos temas abordados, a tese de De Caux está em estreita continuidade com a de Viveiros de Castro.

²⁶ Essa classificação está em harmonia com a noção araweté de que os afins são sempre uma categoria de estrangeiro, e, no limite, de inimigo. Sendo os Mai, portanto, devoradores de Araweté – isto é, inimigos – ao mesmo tempo em que semelhante aos Araweté, são por isso mesmo afins.

²⁷ De fato, para os Araweté os Mai, hoje, conhecem o uso do fogo e, por isso, cozinham os mortos, para devorá-los. Mas são ditos “comedores de carne crua”, o que permite seu entendimento no lugar ambíguo do cru (que fica entre o podre, cocção natural, e o cozido, cocção cultural) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), relação esta elaborada a partir das Mitológicas, em especial O cru e o cozido, de Lévi-Strauss.

(VIVEIROS DE CASTRO, 1986, pp.219-221). Assim, “são deuses estranhos: pois o que os Mai encarnam é a ambiguidade essencial do conceito de Outro, para os Araweté. Os Mai são o Inimigo – mas os Mai são os Araweté. Este é o problema” (Ibidem, p.222, grifo original). Logo, a Pessoa araweté, via de acesso para compreender a cosmologia na qual se insere, é efeito de uma triangulação do Outro, como demonstra Viveiros de Castro (Ibidem): deus-morto-inimigo. Vejamos.

Se, na cosmologia araweté, tem-se que os Mai devoram o espírito celeste dos mortos (mas somente dos Araweté mortos, jamais de seus inimigos²⁸) e, posteriormente, casam-se com eles, eis que os deuses, sendo canibais e afins, são os outros dos Araweté – e, por isso mesmo, são comparados ao Jaguar, predador e conseqüentemente inimigo por excelência dos Araweté. O morto, por sua vez, também é outro dos humanos (bide), pois, em sua forma espectral terrestre, é capaz de matar aqueles que permanecem vivos e de afastá-los da aldeia, tal como o fazem os inimigos vivos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.504). E mais, futuros deuses, os mortos araweté serão aqueles que devoram os Araweté no céu. Além disso, os mortos são inimigos dos deuses, pois recusam travar aliança quando sobem ao céu (Ibidem). Os inimigos, enfim, são outros, porque, afinal, devoram e matam os Araweté, mas a eles também é reservado outro destino: após sua morte, sobem ao céu, e de lá são expulsos pelos Mai hete, que se recusam a comê-los (Ibidem). Mas a lógica araweté é precisamente a de que esses outros extremos – isto é, inimigos -, são também os próprios Araweté: numa espécie de “anel tenso” (Ibidem, p.608), no qual inimigo, morto, deus e Araweté coincidem dependendo da posição que se ocupa na relação.

Como se viu, os deuses, no passado mítico, eram indistintos dos humanos, assim como o serão no futuro de cada pessoa. Os mortos, por sua vez, são temporariamente presas, pois precisam percorrer o caminho até o céu, ser cozidos, devorados e, ainda, ter seus ossos banhados em água efervescente para enfim transformarem-se em deuses imortais (são cozidos duas vezes, portanto). Já os inimigos (os brancos, os Parakanã, os Kayapó etc.), enquanto tais – isto é, na posição de Inimigo -, asseguram, frente ao guerreiro, seu futuro divino: no passado pré-contato, os Araweté afirmam, todos os homens eram guerreiros e, portanto, matadores (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), o que garantia que não passassem pela transubstanciação canibal e divina – já que, ao se identificarem com o espírito do morto, já morreram uma vez - à diferença das mulheres. Assim, ao matar um inimigo vivo, inicia-se uma operação canibal (pois mata-lo é ter sua barriga enchida de seu sangue), que garante a imortalização do homicida; de modo

²⁸ Salvo os xamãs inimigos, porque, como veremos adiante, eles não são Outro para os deuses e não se come o igual (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

semelhante, porém inverso, quando um Mai hete devora uma mulher araweté, morta, esta se transforma em divindade, imortal, portanto. Inescapável destino canibal: ou se morre para ser devorado pelo Inimigo, ou se devora um inimigo para tornar-se Inimigo (i.e. Mai). Ou se é presa ou predador. Devir-inimigo, devir-morto, devir-deus, o Eu coincide, em sua realização, com o Outro (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.608). Daí o cogito canibal: se é quando se come ou se é comido, ou seja, quando se devém Outro – Anti-Narciso, que, no lugar da identidade especular de si mesmo, se realiza na transformação em algo distinto daquilo que era (1986).

Deste modo, buscando avançar em meu argumento, como disse acima, a etnologia brasileira, ou ao menos parte dela, passa nos anos 1970 por uma virada que permite inaugurar novos estudos sobre os povos indígenas. Araweté: os deuses canibais é exemplo e parte disso porque seu investimento, digamos assim, recai justamente sobre a noção de Pessoa. Debruçando-se sobre essa categoria, o que Viveiros de Castro (1986) faz é, em um só golpe, produzir um entendimento sobre o que define o Ser araweté e, junto disso, reunir nesse nó diversos elementos da cosmologia na qual o Ser araweté está inserido. A noção de Pessoa, aqui, não é chave explicativa; antes, é via de acesso aos princípios organizadores das relações que povoam o cosmos araweté.

Mas, mais do que isso, a tese depende também de um olhar sobre como a diferença é produzida, e em relação a que. Como já apontei, Pessoa/Sujeito, Outro, Inimigo, não são identidades para a leitura de Viveiros de Castro (1986) sobre os Araweté, e também não podem ser definidos nos termos da Identidade, aquela que coincide com si mesma. Não o são, no primeiro sentido, porque trata-se antes de posição: como num jogo de perspectivas, ser Pessoa depende de uma série de predicados (tais como consciência, agência, intenção, predação etc.), que, neste sentido, jamais estão garantidos – essas qualidades são estabelecidas em relação. Se, como vimos, os Araweté são, para si próprios, bide (humanos), para as divindades Mai hete eles são inimigos, porque afins²⁹ e afins porque são inimigos. Também não são Identidade porque o Eu araweté se realiza no Outro, estando assim em oposição ao que se entende por Identidade, o Ser, aqui, não é estável (ele não é idêntico a si mesmo).

Antes de ser Pessoa – isto é, antes do estabelecimento da morte e da diferença no tempo mítico -, o Ser é um Outro (um deus). Depois de ser Pessoa, o Ser é cindido: enquanto espectro terrestre, morrerá; enquanto espírito celeste, viverá para sempre ao tornar-se um deus. Assim,

²⁹ Como fica evidente em alguns cantos xamânicos que trazem os mortos já transformados em deuses para cantar, os vivos tratam os deuses como afins, chamando-os de cunhados, p.ex., já que, sem perderem o vínculo de parentesco com o morto que se foi (e dado que este, no céu e após a transubstanciação canibal, estabelece relações como cônjuge dos outros Mai), os vivos são de fato afins potenciais dos deuses e vice-versa (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

não há Ser-araweté, somente Devir-araweté, que na verdade é Devir-Outro (seu Outro, os deuses e os inimigos) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.608). Cancelada nessa constante transformação operada pela morte, que só findará com a queda do céu (isto é, quando todos viventes morrem e se tornam deuses), a Identidade não é, portanto, encontrada no Outro, mas eliminada ao se comer outro ou ao ser comido pelo Outro. Porque, afinal, o canibalismo é ao mesmo tempo uma continuidade radical com o outro (ingere-se seu corpo, impedindo-o de se diferenciar) e uma descontinuidade absoluta (só se come o não-Eu, impossibilitando-o de se igualar): nem identificação, nem diferenciação frente ao outro. O que se tem é a adoção da posição de Inimigo, sua incorporação (Ibidem).

Definida a noção de Pessoa araweté, Viveiros de Castro (1986) se dedica, no último capítulo da tese, a esboçar a cosmologia tupi-guarani a partir desse “complexo canibal” compartilhado pelos povos TG (nos quais se encontram os Araweté) e das noções de destino pós-morte entre os mesmos. Como Viveiros de Castro (Ibidem) aponta, o xamã ocupa um lugar ambivalente entre os Tupi-Guarani do Norte (p.ex., os Tapirapé e os Tenetehara), tal como o guerreiro-matador araweté, já que a um só tempo é ideal de Ego e de Inimigo (Ibidem, p.634), além de, tanto num caso como noutro, serem classes de pessoas cuja qualidade típica garante a imortalidade ainda em terra e a formação da casa conjugal³⁰ (Ibidem).

Os Guarani³¹, por sua vez, tal como os Araweté, formulam segundo Viveiros de Castro (1986) que o homem é um ser-entre, porque “pura potência” animal e divina, cujo destino encontra-se na superação da condição humana. Embora a ascese profética dos Guarani avalie negativamente a condição do vivente em termos morais, ambos Araweté e Guarani expressariam, em modos opostos (ora uma ética anti-canibal, ora uma escatologia canibal), diz Viveiros de Castro (Ibidem, p.646), a “sociologia canibal dos velhos Tupinambá”.

É neste ponto que o autor retomará a explicação de Florestan Fernandes da guerra e do canibalismo tupinambá, bem como relacionará esse complexo de vingança com a noção de Pessoa tupi-guarani. Apesar da ausência de documentação profunda sobre a escatologia e a noção de pessoa tupinambá – as quais derivariam da guerra e da execução ritual de cativos na sociedade tupinambá –, diz Viveiros de Castro (1986, p.646), elas poderiam ser, numa comparação entre materiais araweté e de outros povos TG, deduzidas como semelhantes. Pois

³⁰ Como se vê na tese de Viveiros de Castro (1986), o xamã e seu chocalho são elementos constituintes das casas conjugais, pois, no limite, “toda unidade conjugal é uma unidade xamanística” (Ibidem, p.535).

³¹ Livros como *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*, de Helène Clastres, foram usados por Viveiros de Castro (1986) como referência bibliográfica da temática do profetismo. Dentre outros, há também referência aos estudos de Curt Nimuendaju, sobre os Apapocuva-Guarani, de Leon Cadogan, acerca dos Mbyá e dos Aché-Guayaki (Ibidem, pp.99-103).

ambas sociedades encontrariam na morte de si e no homicídio meios de realizar plenamente a condição de Pessoa, cujo status só poderia ser alcançado mediante uma transubstanciação operada pela morte de outrem ou de si mesmo³² via canibalismo (divino ou mundano). Assim, escatologia e Pessoa combinam-se nessas sociedades, na medida em que a realização do destino pleno do Sujeito coincide com as determinações sobre a morte previstas na socialidade indígena.

A vingança, entretanto, é a chave central para entender o complexo bélico e canibal dos Tupinambá ainda em F. Fernandes, como elabora Viveiros de Castro (1986): não só, do ponto de vista da vítima assassinada, tem-se sua eternidade assegurada no céu ao ser devorada pelo inimigo, no lugar do apodrecimento na terra, mas também é sua própria morte que garante sua vingança, na medida em que assim o vingarão seus parentes vivos. Já do ponto de vista do executor, a morte e a “devoração” do inimigo reúne, tal como acima, o passado e o futuro, pois consoma a vingança dos antepassados e parentes mortos pelo outro ao mesmo tempo em que assegura sua imortalidade póstuma (sua condição de Pessoa) – vingança do passado, transubstanciação no futuro (Ibidem, p.648).

Esses pontos foram elaborados também por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro no artigo Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. Nele, os autores estabelecem um diálogo duplo a fim de compreender por que, afinal, os antigos Tupinambás comiam seus cativos conforme os relatos: primeiro, com Florestan Fernandes, que, dizem C. da Cunha e V. de Castro (1985), reduziu a máquina de guerra e o complexo canibal tupinambá à uma função da religião; segundo, com os debates acerca do entendimento da temporalidade nas sociedades indígenas (a partir da noção de “sociedades frias” de Lévi-Strauss e do simpósio organizado por Overing que já descrevemos aqui).

Os autores enfatizam no artigo a importância do homicídio do cativo pelos Tupinambá, o qual, se podia deixar de ser devorado, a muito custo era vendido como escravo aos invasores europeus – pois o morto contraproduz o homem tupinambá enquanto guerreiro, doravante passível de se casar com diversas mulheres e portador dos nomes de inimigos mortos (CARNEIRO DA CUNHA; VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p.61). Postumamente, esse mesmo guerreiro se torna imortal e às outras almas se junta. Assim, a vingança é “a instituição por excelência da sociedade Tupinambá” (Ibidem, p.63), pois produz, mediante o cativo, o ideal de Pessoa que os Tupinambá almejam em vida.

³² Por exemplo, como vimos nos Araweté, somente os homens homicidas têm sua vida eternamente jovem garantida entre os Mai ainda em terra, ao passo que, entre os Tupinambá, afirma Viveiros de Castro (1986, pp.597-8, 646), é na morte de si pelo outro (inimigo), canibal, que se encontra o destino digno de um guerreiro.

Contrariamente a F. Fernandes, portanto, o que C. da Cunha e V. de Castro (1985) propõem é que, no lugar da vingança que existe para a morte, a morte é que existe para a vingança: há de se morrer em mãos inimigas para que haja vingança no futuro e, assim, haja guerreiros (logo, vida). A guerra, então, não é instrumento para recuperar a autonomia da sociedade e nem meio de retornar à uma origem passada; antes, ela é produção prospectiva do social, porque engendra, através da “memória da vingança”, um impulso para “fora” (o inimigo) e para “frente” (o futuro) (Ibidem). A “guerra de vingança”, enfim, seria o que funda a sociedade tupinambá (Ibidem, p.70).

Porém, como a antropofagia tupinambá era ritual, diz Viveiros de Castro (1986), foi enquanto sacrifício que F. Fernandes a explicou: meio de ligar a sociedade dos vivos com os mortos (assassinados a serem vingados e antepassados a serem comemorados), os que comiam os inimigos eram em realidade os próprios mortos do grupo, substituídos e representados pelos executores, e o que comiam era sua própria morte – na medida em que, por meio desse processo, a cancelavam enquanto morte instauradora da vingança e da “heteronomia” na sociedade (Ibidem, p.651): “Essencialmente funerário, portanto [...], o canibalismo seria uma recuperação-incorporação do morto, via inimigo, pelo grupo – restauração do “Nós coletivo”, recuperação da autonomia” (Ibidem). Aqui, o Inimigo liga a Sociedade com seus mortos. Portanto, o que o sacrifício tupinambá buscava preencher é o espaço entre os vivos e os mortos, essa “alteridade primeira”, através da equação entre morto e inimigo: considerando que essa lógica canibal opera pela “substituição sacrificial”, o morto e o inimigo vivo, enquanto tais, mantêm sobre os vivos do grupo uma espécie de “desassossego fundamental” (Ibidem, p.652). É porque o morto pede pela vingança que se deve sacrificar o inimigo, e é porque se deve sacrificar o inimigo que se faz guerra – a vingança é consequência lógica da ação sacrificatória, e não o inverso (Ibidem, pp.652-3).

A conclusão disso, afirma Viveiros de Castro (1986), é que Florestan, ao privilegiar a explicação do canibalismo pela demanda por vingança dos antepassados, subestima a função “produtiva” do sistema canibal tupinambá, o qual, mais do que “compensar” os mortos do grupo com a execução dos inimigos (como num “jogo de soma zero”), produz os vivos, isto é, realiza a Pessoa: “Sem inimigo não há a pessoa [...]. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos” (Ibidem, p.660). Assim, Viveiros de Castro formula que o Inimigo tupinambá é “exterioridade interna”, ou seja, é a posição de alteridade fundante da identidade dos Tupinambá, em que interno e externo se confundem, porque “ser” é ser-para-fora, é ser inimigo de alguém (Ibidem, pp.667-8). Portanto, o cativo (o inimigo capturado) não é meramente um elemento externo que, após instaurar a heteronomia no grupo local via homicídio de um parente, recupera a autonomia

social pela compensação de sua morte. Antes, ele encarna, junto do matador, a Pessoa tupinambá, que deve ser inimigo (de alguém), mas também deve morrer pelas mãos do inimigo (Ibidem, p.668).

Para entender, portanto, por que se comia o cativo, Viveiros de Castro recusa a hipótese de Florestan – a saber, que a vingança tupinambá teria a função de recuperar a autonomia social desestabilizada pela morte no grupo – e, em certo sentido, como ele aponta (1986), retoma aquela de Alfred Métraux: os Tupinambá devorariam seus inimigos a fim de adquirir suas qualidades e substâncias do espírito. A torção que Viveiros de Castro (1986) oferece a essa hipótese é a de que o que se busca absorver não são as forças do inimigo (haja vista que mulheres e crianças – seres considerados “frágeis” - também eram devorados), mas antes sua posição de inimigo. O que permite ao autor avançar esta conclusão é que: 1) todos os inimigos podem ser devorados, dos guerreiros, às mulheres, às crianças e aos brancos, o que significa que a qualidade em comum é a condição de Inimigo, e não qualquer outra característica específica. 2) Tal como as restrições alimentares dos jovens iniciados na fase adulta e dos xamãs, os relatos sobre os Tupinambá apontam que, em vários casos, consumir a carne de determinada presa significa adquirir suas qualidades conspícuas³³.

Assim, de acordo com o que vimos sobre a construção da corporalidade indígena (SEEGGER et al, 1979), é indispensável para Viveiros de Castro, em seu argumento, lançar mão das noções nativas de consubstancialidade – ou seja, de que compartilhar de um corpo, afecções e substâncias físicas idênticas ou semelhantes é travar as mesmas relações (e vice-versa) e, portanto, ocupar a mesma posição. Nos Araweté, isso apareceu para o autor na forma do guerreiro homicida que, ao consumir a morte de seu inimigo, também se enche de seu sangue podre e canta suas palavras, correndo o risco de assumir a posição de inimigo e, conseqüentemente, de matar seus próprios parentes (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

É por isso que Viveiros de Castro (1986, p.671-2), ao reavaliar o triângulo sacrificial de Florestan Fernandes, diz que o morto, enquanto nexos dos Tupinambá com os inimigos, é espelho dos cativos e dos matadores: a um só tempo, o matador Tupinambá deve se tornar Outro – seja um morto, idealmente em mãos inimigas, seja um inimigo, ao devorá-lo. De modo que a morte pelo Contrário não impulsionava a vingança, mas, em vez disso, devia-se morrer para que houvesse vingança, e, assim, nexos com o inimigo – vínculo essencial para que a Pessoa (e

³³ “H. Clastres já notava que ela [a incorporação das qualidades dos inimigos] seria conforme às analogias alimentares Tupinambá, que interditavam aos jovens carnes de animais lentos, prescreviam aos futuros xamãs uma dieta de pássaros canoros e águas de cascata (1972:82). De fato, ‘eles têm para si que as naturezas e condições daquilo que comem se muda neles’ (HCJB, VIII:419)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.668, grifo original).

a vida) possa se realizar. Os mortos justificam a vingança, que por sua vez justifica a guerra – e é ao devorar o inimigo que se o devém.

Por um lado, afirma Viveiros de Castro (1986), o inimigo é sempre um morto: capturado pelos Tupinambá, o cativo ocupa o lugar original de um guerreiro morto, isto é, assume a função de marido da viúva – portanto, o cativo é o morto que se foi anteriormente. Por outro lado, o matador presentifica o guerreiro morto enquanto vivo, pois é ele que se vingará do inimigo que matou seu parente. O morto tupinambá também não deixa de ser inimigo, pois seu cadáver é decorado conforme os motivos de pintura inimigos, assumindo a posição de inimigo entre os Tupinambá, já que todo homem deve morrer nas mãos dos inimigos. E, enfim, o cativo e o matador se igualam na medida em que, ao ceifar sua vítima, o matador se enluta por ele, de sua carne não pode comer e seu nome adota (Ibidem).

Dessa forma, a Pessoa tupinambá se realiza nesse jogo especular de três imagens: a do morto, do cativo/inimigo e do matador, em que ser Pessoa implica em devir-morto (como vimos, a morte digna do guerreiro tupinambá é no ventre de seu inimigo), em devir-inimigo (come-lo é tornar-se igual a ele) e em devir-guerreiro (só se pode ter filhos e “amenizar” a uxori-localidade ao matar) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, pp.672-675). Portanto, como o autor (1986) conclui, morrer em mãos inimigas é o destino ideal do guerreiro tupinambá, enquanto morrer na aldeia, sendo enterrado e tendo o corpo putrescível, é desonra pessoal. Deste modo, a “escatologia canibal”, se assim podemos chama-la, é o tema geral da vida e da morte “pan-Tupi”, na medida em que é via canibalismo (do Inimigo, seja deus/Mai, seja inimigo humano) que a Pessoa se realiza e se immortaliza (Ibidem, p.677). E, ainda, estaria igualmente presente entre os Guarani, afirma Viveiros de Castro (Ibidem), na forma dos xamãs-ascetas, que, no lugar de devorar ou ser devorado, resolvem este “anseio” pela rejeição da carne³⁴.

Mas o tema da guerra e do canibalismo tupinambá não estão desassociados das relações de parentesco e afinidade na mesma sociedade: como o autor demonstra (1986), a guerra tupinambá é uma “vingança contra a Afinidade” (Ibidem, p.696). Se, para poder ter filhos, todo homem deveria matar ao menos um inimigo, bem como deveria ofertar um cativo a seus cunhados “em troca” da esposa que recebera³⁵, os inimigos aparecem como “nexo central” (Ibidem, p.683) da sociedade tupinambá (entendida aqui em termos sociológicos mesmo) – pois a troca entre afins, aquela que funda a sociedade na teoria lévi-straussiana, é sempre aqui mediada pelo Outro (Ibidem). Do outro lado, a guerra não é meio para se obterem mulheres,

³⁴ Apesar da importância da leitura de Renato Sztutman sobre os temas do xamanismo e ascetismo tupi-guarani, não houve tempo hábil para incorporá-la ao presente trabalho.

³⁵ Ou dá-lo como prestação para amigos ou irmãos que prezavam (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.683).

como gostaria uma teoria funcionalista; é meio para se obterem cativos. Mais ainda, para se obterem “cunhados”. Cunhados e cativos coincidem não só porque os cativos substituem temporariamente os cunhados, maridos mortos das viúvas, como já vimos. Mas também porque, submetido à vontade dos afins e condenado à uxorilocalidade, o cunhado é como um cativo (Ibidem, pp.683-4). Portanto, funcionando como meio de se libertar da servidão uxorilocal, a oferta do cativo aos cunhados é o que permite ao guerreiro travar enfim sua relação matrimonial, ao mesmo tempo em que retribui sua dívida para com seus afins (Ibidem, p.687).

Assim, se é verdade que, se não se matava um afim real, comia-se de verdade um afim simbólico (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.681) – o que poderia corroborar a hipótese de que a morte do cativo representaria a negação da afinidade -, não é menos verídico que a centralidade do cativo no ritual canibal³⁶ representa exatamente isto: a importância reconhecida do inimigo para se travar relações que se prezam e que fundam a sociedade. Não se trata de negação do outro, mas de sua afirmação (Ibidem). Deste modo, a captura do cativo e sua “uxorilocalização” era a um só tempo “representação” da situação do cunhado, meio de escapar desta e modo de a impor aos outros (Ibidem, p.688). Por isso “vingança contra a Afinidade”: não sua negação, a representação de sua morte, mas a guerra como meio de se furtar a ela, instrumento para escapar de seus grilhões e para superar suas condições, sempre através do inimigo – exatamente aquele extremo do afim, posto em posição de anti-afim³⁷.

O corolário da vingança e da guerra tupinambá, portanto, como afirma Viveiros de Castro (1986), é que a relação com o inimigo, enquanto “Diferença” posta no exterior pela qual o “interior” se define, “é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade a si indiferente e natural” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.692)³⁸. Ou seja, na medida em que, pressuposta a relação com outrem, impede-se que o Eu coincida consigo mesmo – afinal, reconhece-se que, para além de si mesmo, existe outro mundo possível (Idem, 2002) -, o Inimigo é o termo da relação que funda a própria possibilidade de um Eu “em movimento”³⁹, diríamos; um Eu que não é Identidade, fixo ou igual a si mesmo, mas um devir (Idem, 1986).

³⁶ “O Inimigo era e centro da sociedade: não é isto que a execução solene na praça central da aldeia onde a “vítima” brilhava soberbamente emplumado como se um convidado de honra - era a honra que se jogava ali -, não é isto que ela exprimia?” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.692).

³⁷ Anti-afim porque, diferente do afim, a ele se dá uma mulher pela qual não pediu, é sujeito que será comido e a quem tudo é ofertado, no lugar de ofertar (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.685).

³⁸ Cf. Viveiros de Castro, 2002.

³⁹ Como veremos abaixo, “o espaço da Cultura não é bastião a ser fortificado, mas ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.699).

Encerrando a tese com a explicação do motivo canibal Tupi-Guarani, Viveiros de Castro (1986) demonstra como o canibalismo, sendo uma manifestação do desejo de “ir além da condição humana”, em que a Cultura se encontra instável entre os polos da Natureza e da Sobrenatureza (Ibidem, p.693), é uma “atuação metafísica” sobre a transcendência da humanidade (Ibidem). No caso dos Tupinambá, nota Viveiros de Castro (Ibidem), é apenas porque um não come que o canibalismo é possível: de um lado, a sociedade enquanto coletividade mergulha no ritual antropofágico, devorando seu inimigo cativo e, com isso, assumindo a posição de Inimigo – isto é, devém-se animal, mas não qualquer um... devém-se Jaguar, aquele “comedor de carne crua” e, em especial, de carne humana; Inimigo por excelência, portanto. Do outro, o matador, recluso, entra em jejum e permanece calado, tornando possível que, enquanto Espírito (afinal, não come e não fala), a sociedade se alce ao plano animal.

Portanto, essa “atuação metafísica”, tal como Viveiros de Castro (1986) elabora, é uma superação da condição humana “por cima” e “por baixo”: no plano coletivo, a sociedade incorpora literalmente o Animal, devorando seu Outro; no plano individual, morto e matador possibilitam a realização da Pessoa tupinambá, pois, de um lado, o matador enfim torna-se homicida, e, de outro, o cativo enfim morre em mãos inimigas⁴⁰. Supera-se a humanidade também pelo lado divino: os Mai hete dos Araweté, destino da Pessoa, replicam a mesma imagem dual: “comedores de carne crua” – isto é, canibais – e ao mesmo tempo epítome dos verdadeiros humanos que são os homens e mulheres araweté, esses deuses reúnem “o animal e o divino numa só figura, o além-humano” (p.700).

Assim, como já afirmei acima em acordo com outros autores, um certo desenvolvimento da etnologia brasileira permitiu à disciplina encontrar no “corpo” o idioma simbólico das sociedades indígenas. Veremos como isso é elaborado no perspectivismo ameríndio, mas, por ora, busquei demonstrar a importância do lugar da consubstancialidade e do corpo na tese de Viveiros de Castro (1986): não só relações importantes à cosmologia araweté são pensadas em função do compartilhamento de substâncias e qualidades corporais (como é o caso do guerreiro e do inimigo morto), como também a própria noção de Pessoa tupi-guarani, central para a organização de sua metafísica, passa necessariamente pelo corpo e suas afecções – dentro e fora

⁴⁰ Não esqueçamos que, como já vimos, durante o sacrifício matador e cativo se espelham num “duelo narcísico” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.695).

do corpo inimigo, canibalismo e ascese canibal, corpo imortal e corpo putrescível e assim por diante.

Nesse sentido, a “relacionalidade” emerge como aspecto importante: as posições passíveis de serem ocupadas pelos sujeitos do cosmos (como as de Humano, Animal, Inimigo etc.) são frequentemente dadas na relação, de modo que são pouco estáveis e fixas, podendo ser intercambiáveis. O que a tese de Viveiros de Castro contribui nesse aspecto é evidenciar, para a filosofia tupi-guarani, como as relações que definem o lugar da Pessoa ou do Sujeito são sempre mediadas pelo Inimigo. Tal como vimos, para os Araweté e para os Tupinambá, a posição de Inimigo é a teleologia, a meta da realização da Pessoa, seja em sua qualidade animal ou divina. O que, por sua vez, evidencia o lugar central da alteridade não como espelho narcísico do Eu, como pretenderia uma metafísica da Identidade; mas como constitutiva e anterior a todas as relações vigentes na sociedade: não há vivos, dizia Viveiros de Castro (1986), sem os inimigos. Não seriam, portanto, a “guerra contra a Afinidade” e o cogito canibal modos de elaborar e reconhecer esse lugar ambíguo do Outro – lugar fundante da Pessoa e da sociedade, ao mesmo tempo em que perigoso e desconhecido?

Também como demonstrou Viveiros de Castro (1999), e Anne-Christine Taylor (1984) a respeito da etnologia brasileira, Araweté: os deuses canibais compartilha da influência lévi-straussiana sobre sua análise dos povos ameríndios. Seja pela continuidade, ao, por exemplo, colocar como meta a busca pelos princípios estruturantes da cosmologia tupi-guarani, ou também ao elaborar a temática alimentar dessa metafísica pela tríade do cru/cozido/podre, presente no triângulo culinário de Lévi-Strauss (2004). Seja pela descontinuidade, ao descrever e analisar o cosmos araweté e tupinambá pela tríade da Natureza/Cultura/Sobrenatureza, três polos sobre os quais os Tupi-Guarani organizariam seu pensamento ao buscar a superação da condição humana ora pela animalidade, ora pelo divino.

Pode-se perceber também a inversão que Viveiros de Castro busca operar, já em sua tese, da primazia entre as relações sociológico-concretas e o pensamento (metafísica). Se, como o autor argumenta (VIVEIROS DE CASTRO, 1986), era comum que o discurso e o pensamento indígenas fossem entendidos pelos antropólogos como função da organização social – isto é, por sua morfologia, como seria o caso dos Jê (Ibidem) -, o que ele faz em sua obra é inverter essa relação, como já apontei acima, entre os Araweté. Mas é entre os Tupinambá que isso é mais evidente ainda: sendo a busca pela transcendência da Cultura (“por cima” ou “por baixo”)

e a “vingança contra a Afinidade”⁴¹ os motivos que dão partida à máquina da guerra e ao canibalismo tupinambá, como vimos, não estaria Viveiros de Castro apontando o lugar da metafísica (esse espaço de relações estruturantes) como primeiro, em vez da sociologia – uma vez que é o “cogito canibal”, esse lugar central do devir-outro, a lógica pela qual operam as sociedades tupi-guarani? O que se tem, portanto, não é a organização social (por exemplo, a necessidade de mulheres para casar, ou o funcionamento autônomo) determinando o “discurso” metafísico, mas, ao contrário, a “cosmologia”, enquanto universo de relações entre posições (Inimigo, Sujeito, Animal, Divindade etc.), como princípio desde o qual a sociedade se organiza. Os Tupinambá tornam seus inimigos cativos e os devoram, com isso colocando em funcionamento noções de afinidade, parentesco, Pessoa etc., não para justificar sua práxis, mas como uma espécie de “atuação metafísica” prevista em sua lógica, imanente a ela.

Veremos, no capítulo seguinte, como esses quatro aspectos (o corpo, a relação, a influência de Lévi-Strauss e o lugar da metafísica) aqui brevemente desenvolvidos desaguardam e se transformam no perspectivismo ameríndio, além das diferenças conceituais de Natureza e Cultura entre o animismo e a teoria perspectivista.

⁴¹ A vingança contra a Afinidade também poderia ser pensada como uma atualização, no plano sociológico, da busca pela superação da condição humana (nem pela Natureza, nem pela Sobrenatureza): se numa leitura lévi-straussiana é a afinidade que funda a sociedade - na medida em que, prescrita pela interdição do incesto, a troca entre não-parentes (afins) é a regra – o que estariam dizendo os antigos Tupinambá ao “burlar” a uxrilocalidade, isto é, ao buscar meios de se livrarem do vínculo essencial que, em sua sociedade, termina por restringi-los? Considerando que não se trata de negar a afinidade, como vimos, mas de superá-la, os Tupinambá poderiam estar buscando igualmente superar o próprio fundamento da Sociedade, ou, ao menos as consequências desagradáveis dele: a troca instaura a comunicação e a relação com outrem, cujo vínculo é a um só tempo necessário e inconveniente (tal como se viu). Novamente, a “solução” se daria através do Inimigo, que é o cativo dado “em troca” à família da esposa (um tipo de afim, talvez um afim-limite).

Capítulo II – Continuidades e rupturas: *perspectivismo, animismo e o “americanismo tropical”*

*“A verdadeira liberdade não é igualdade mútua,
mas equivalência mútua”*

Piet Mondrian

2.1 Natureza e Cultura

Acerca do perspectivismo ameríndio⁴², Viveiros de Castro diz:

trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.115).

Fundamentada sobre a etnografia dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, como já apontei anteriormente, a teoria perspectivista é uma generalização acerca dos pressupostos ontológicos⁴³ implicados na “socialidade indígena”. Ao mesmo tempo, o perspectivismo é formulado como que contra um pano de fundo: a matriz dicotômica de Natureza e Cultura e seus “predicados” ou derivados (animalidade e humanidade, fato e valor, objetivo e subjetivo etc.). Estas regiões ontológicas, importantes para a disciplina antropológica enquanto oposições pelas quais todos os povos, de um modo ou de outro, operariam seu pensamento e organizariam suas sociedades, seriam, então, contrastes “bons para pensar”. Não só pelo seu “valor comparativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.116), isto é, enquanto meio para entender como as sociedades se assemelham e diferem entre si ao constatar o modo pelo qual as dicotomias se configuram em cada caso, mas, também, como crítica à sua própria suposta universalidade – que é consequência da comparação.

⁴² Tânia Stolze Lima também publicou textos acerca do perspectivismo à mesma época que Viveiros de Castro (cf. LIMA, 1996), momento em que ambos autores colaboraram entre si, mas desenvolvendo de modo distinto o mesmo tema: Lima (1996), em *O dois e seu múltiplo*, versa principalmente sobre seu trabalho etnográfico entre os Juruna. Viveiros de Castro (1996), por sua vez, valeu-se de materiais etnográficos de seus então alunos, como Aparecida Vilaça. Aqui, optei por não apresentar os textos de Lima, apesar de sua importância, na medida em que os debates acerca do perspectivismo a partir da virada ontológica frequentemente são centrados apenas na obra de Viveiros de Castro. No livro *The ontological turn*, por exemplo, um dos trabalhos de Lima chega a ser mencionado, mas apenas uma vez, entre parênteses. Dado meu recorte, alguns aprofundamentos acabam por serem elididos.

⁴³ Por pressupostos ontológicos entendo, como veremos com mais atenção no capítulo III, as noções e conceitos necessários para definir o que é e pode ser um sujeito – conforme Holbraad e Pedersen (2017). No perspectivismo, vale ressaltar, esses “conceitos” ou “pressupostos ontológicos” não são como ideias que pairam sobre a vida indígena: como buscarei demonstrar nas páginas seguintes, eles são constantemente atualizados, reformulados e desfeitos a cada relação.

Como disse no capítulo anterior, a influência da obra de Claude Lévi-Strauss - antropólogo belga de tradição francesa, fundador do estruturalismo e etnólogo - sobre uma das produções etnológicas brasileiras é amplamente reconhecida. Vimos que, em Araweté, os deuses canibais, Viveiros de Castro (1986) se vale principalmente do recurso metodológico estruturalista (o acesso à estrutura tupi-guarani se dá por meio da etnografia, além dos eixos de oposição e da noção de Pessoa que informam sua lógica) e das noções de Natureza, Cultura e Sobrenatureza, às quais se somam conceitos adjacentes (como os de Cru, Cozido e Podre, o triângulo culinário), para formular a “filosofia” Tupi-Guarani. Ou seja, em sua tese de doutorado, Viveiros de Castro mantém uma certa continuidade teórico-metodológico com a obra de Lévi-Strauss, mas é a partir do perspectivismo que serão reelaboradas (e até desfeitas) dualidades centrais ao estruturalismo lévi-straussiano. Em especial, ao formular a teoria do perspectivismo, Viveiros de Castro toma como ponto de partida a distinção Natureza e Cultura enquanto operador cosmológico imprescindível para compreender o “pensamento ameríndio”⁴⁴.

Mas tal contraste entre o natural e o cultural é imprescindível menos porque ubíquo (hipótese difícil de verificar, além de perigosa) e mais porque, se bem entendo Viveiros de Castro (1996, 2012), tal contraste oferece a possibilidade de, ao ser formulado pela leitura de etnografia sobre populações indígenas, contrastar dois modos distintos de se compreender o mundo⁴⁵ – além de ser central àqueles povos que descreve. É por isso que Viveiros de Castro (1996, p.116) afirma que, em vez de atribuir à distinção Natureza/Cultura “valor metodológico”, confere a ela “valor sobretudo comparativo”. No meu entendimento, a diferença entre valor “comparativo” e “metodológico”, formulada por Viveiros de Castro, se baseia na concepção de que, embora Lévi-Strauss reconheça a distinção de duas séries (uma natural, e outra cultural) como analítica – isto é, “artificial”, de uso heurístico para formular estruturas do pensamento humano, via o acesso de suas atualizações às “culturas” –, o valor comparativo diz respeito a definir conceitualmente um modo de “pensamento” em função de

⁴⁴ “Para chama-la [a tradição intelectual indígena] de pensamento, porém, é preciso que sejamos capazes de, imitando ao nosso modo os índios (que não é o modo deles), pensar o pensamento como algo que, se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.157). Ou seja, chamar o modo de vida indígena de “pensamento” seria menos atribuir um esquema mentalista à uma realidade que, evidentemente, não se resume a conceitos ou linguagem, do que deslocar, através da lógica ameríndia, o próprio sentido que atribuímos a “pensamento” – isto é, aquilo que para nós funda a percepção da e, por conseguinte, a própria realidade.

⁴⁵ Neste sentido que Viveiros de Castro aponta a “coloração contrastiva” do perspectivismo ameríndio, formulado em tensão “contra” os termos e conceitos ocidentais e modernos (2012, p157).

outro e vice-versa. Por isso busca-se “perspectivar contrastes” (Ibidem): Natureza e Cultura colocariam em relação, via etnografia, duas transformações distintas dessa dicotomia⁴⁶.

Se retornarmos, portanto, às Estruturas elementares do parentesco, vê-se que o caráter fundador da possibilidade de sociedade era localizado na díade polar Natureza e Cultura – uma diferenciação concretizada pela interdição do incesto, que atualiza ao mesmo tempo que possibilita tal contraste -, ao passo que nas Mitológicas permanecia nesse contraste o estatuto de matriz simbólica dos mitos ameríndios (Descola, 1996). No perspectivismo ameríndio, por sua vez, Natureza e Cultura continuam essenciais para o debate antropológico. Mas, para Viveiros de Castro, não só o aspecto cognitivo desse par de oposição é irrelevante (isto é, não é preocupação do autor desvendar os universais cognitivos da mente humana), como tal dicotomia também é negada em sua universalidade do modo como a conhecemos: na medida em que algumas pesquisas em Antropologia Social preocupavam-se em demonstrar o caráter essencialista de Natureza e Cultura⁴⁷, a proposta de Viveiros de Castro (1996)⁴⁸ é justamente demonstrar que esse par de oposição, na vulgata ocidental, não é compartilhado pelos povos ameríndios. Essa dicotomia possui apenas a prerrogativa de, através do antropólogo, ser submetida à devida crítica etnológica, de modo que dela se esvazia todo o sentido, se reorganizam seus predicados, para em sua nova forma encontrar uma formulação inteiramente outra (cf. Viveiros de Castro, 1996, p.115).

A formulação indígena do contraste Natureza e Cultura e de suas precipitações lógicas pode ser nomeado, segundo Viveiros de Castro (1996), de multinaturalismo. Diferente do multiculturalismo – o qual estabeleceria, no Ocidente moderno, o polo da Natureza como universal, e o polo da Cultura como particular –, o multinaturalismo atribui uma descontinuidade radical dos corpos, e uma unidade do Espírito: apesar da ausência de qualquer continuidade entre os diferentes seres humanos e não-humanos no âmbito de seus corpos, a forma fenomenológica de apreensão do mundo é sempre a mesma para os sujeitos (Ibidem). Como veremos, no perspectivismo ameríndio essa inversão dos planos de Natureza e Cultura tal como no “Ocidente moderno”⁴⁹ não é precisamente simétrica, bastando por ora indicar que, para a teoria perspectivista, tal dicotomia não se sustenta.

⁴⁶ Vale lembrar que, segundo Holbraad e Pedersen (2017), ontologia e episteme não são separadas para os componentes da virada ontológica, na qual se inclui Viveiros de Castro – pois, ao determinar que na própria constituição do saber antropológico imperam pressuposições sobre modos de ser, de viver e de conceber o mundo, para além de questões metodológicas ou conceituais, episteme e ontologia estão coladas.

⁴⁷ Para um breve balanço, ver Strathern (2014).

⁴⁸ Assim como a de outros antropólogos à época, como Tim Ingold e a própria Marilyn Strathern.

⁴⁹ Viveiros de Castro (1996) entende por “Ocidente moderno” a “ontologia naturalista” que separa o mundo natural e real, dado, das diversas representações particulares sobre ele. Descola (1996) definiu as “cosmologias ocidentais” em função do naturalismo – o entendimento de que há um domínio ontológico onde nada acontece por acaso, mas

É possível evidenciar, portanto, os principais aspectos do perspectivismo. Como na citação acima, os povos ameríndios entendem que diversas subjetividades povoam o mundo: além dos humanos propriamente ditos, são sujeitos também alguns animais (em geral, presas e predadores dos humanos), plantas, espíritos e até fenômenos meteorológicos, mas que possuem pontos de vista distintos entre si (por exemplo, o que nós vemos como pecari, é, para os pecaris, humano) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Se, é verdade, os corpos são como “roupas” - passíveis de serem trocados ou retirados para revelar a forma humana⁵⁰, esta subjacente a todo sujeito do cosmos indígena -, a essência desses sujeitos, entretanto, é a mesma. De um lado, todos os sujeitos capazes de um ponto de vista veem a si mesmos como humanos, ao passo que veem outros seres como presa ou predador: aquilo que comem aparece sob a forma do pecari, da anta, do peixe cozido etc. (presas humanas), e aqueles que os comem são apreendidos como jaguar ou espírito (predadores do homem)⁵¹. Deste modo, nas séries de sujeitos potenciais (homens, espécies de animais e espíritos etc.) os seres de mesmo corpo se veem sob a forma do Eu (se veem como iguais, como humanos), e seres distintos se enxergam como Outro (como diferentes, como animais portanto) (Ibidem).

Isso coloca uma questão, como também aponta Viveiros de Castro (1996) e como se formulou acerca do animismo: se a forma do sujeito é humana, então seria o perspectivismo uma espécie de animismo – isto é, uma projeção das relações sociais entre humanos sobre os seres não-humanos? Para resolver esse problema e escapar de um antropocentrismo generalizado (os ameríndios projetam sua humanidade sobre outros seres) ou de um animismo metafórico (os animais são como os humanos, diria a crença), Viveiros de Castro (Ibidem) recorre aos pronomes indígenas.

Frequentemente, os termos que denotam o humano e os pronomes pessoais da primeira pessoa do plural (como “nós”) coincidem entre si nos povos indígenas (p.ex., como já vimos, bide entre os Araweté). “Pessoa” ou “gente” é um autorreferente, e vice-versa, sendo que não designam a espécie humana, mas o lugar enunciativo do sujeito. Este é um exemplo heurístico para o perspectivismo ameríndio porque, tal como ocorre com os pronomes descritos, aquele na posição de sujeito é necessariamente uma pessoa. Em outras palavras, como Viveiros de

por necessidade (divina ou imanente às leis da natureza). Para Descola (Ibidem), ainda, este seria o “nosso” modo de identificação.

⁵⁰ O que indica o aspecto transformacional do mundo ameríndio, isto é, a propriedade da metamorfose atribuída a diversos seres (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.117).

⁵¹ Como Viveiros de Castro apontou em seu artigo (2012), trata-se principalmente de uma metafísica “trófica” e antropofágica.

Castro (1996, p.126) elabora, “[t]odo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade”.

Assim, se ser capaz de um ponto de vista é ter uma alma, cujas propriedades principais se resumem à agência e à intencionalidade consciente – ou seja, qualidades do sujeito -, não é que animais são como os humanos. No lugar de uma perspectiva antropocêntrica projetada, o que se tem é “equivalência real” entre modos de apreensão do mundo: os animais se veem como humanos por serem sujeitos, e não o inverso (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). O que significa que homens, animais, plantas e espíritos compartilham de uma continuidade real no âmbito fenomenológico, uma equivalência perceptiva, uma vez que gozam dos mesmos atributos, antes imanescentes a seu ponto de vista do que propriedades de sua “natureza”. Portanto, a humanidade é o “nome da forma geral do Sujeito” (Ibidem, p.127) porque é o modo pelo qual este apreende a si mesmo e suas relações.

Do outro lado, os corpos – isto é, as afecções⁵² - que compõem o cosmos indígena são o lugar da diferença, através dos quais se percebe a alteridade e que garantem a descontinuidade de “mundos”: se humano e animal veem coisas diversas da mesma maneira (tal como o homem vê sua caça, a onça vê o homem), é porque seus corpos estabelecem e travam relações distintas. Ou, em outras palavras, a unidade metafísica seria o animismo (a coincidência fenomenológica pautada pelas relações humanas), enquanto a diferença física, o perspectivismo (a distinção dos corpos produz pontos de vista incoerentes entre si) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.129).

Pode-se entender, conseqüentemente, a centralidade de Natureza e Cultura para o perspectivismo: não apenas em seu valor analítico, mas também em seu valor comparativo – isto é, na medida em que possibilita compreender como os povos indígenas relacionam continuidade e descontinuidade, animalidade e humanidade, objetivo e subjetivo, universal e particular em contraste aos “nossos” conceitos etc. - pois, como vimos, a Cultura é o meio pelo qual todo sujeito se apreende e a Natureza o lugar da diferença. Viveiros de Castro procedeu, portanto, por uma reformulação, com base no material etnográfico das Terras Baixas, do conteúdo das séries natural e cultural, haja vista que, em relação à concepção ocidental, elas como que se invertem.

2.2 O corpo-afecção

⁵² Afecção, para Viveiros de Castro (1996, p.128), são os hábitos e comportamentos singulares de cada ser: o que come, onde mora, como se move etc. Corpo, portanto, não em seu sentido biológico, mas de “habitus”.

Porém, conforme elabora o autor (1996), a possibilidade da continuidade “espiritual” e a diferença da corporalidade na relação entre os seres humanos e não-humanos não se dá apenas no plano sincrônico da vida indígena. Esse contraste é especialmente evidente nos mitos ameríndios que, segundo Viveiros de Castro (1996), narram um tempo mítico em que humanos e não-humanos eram indistintos, isto é, quando todos se apreendiam sob a forma humana, embora se comportassem de acordo com seu “tipo” de ser (animais como animais, plantas como plantas etc.). Assim, a partir do momento que se diferenciaram, humanos e animais se enxergam como diferentes, embora apreendam o mundo sob o mesmo modo: a “essência” humana permanece idêntica, e a aparência se distingue. Contudo, alerta Viveiros de Castro (Ibidem), a oposição essência/aparência não se sustenta no pensamento ameríndio, e aqui podemos entender a centralidade do corpo na teoria perspectivista.

O corpo, nas cosmologias indígenas, como ressalta a literatura etnológica, não é entendido como corpo fisiológico, substancial, mas como um conjunto de afecções que são “performadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). O indígena se diferencia do branco, do jaguar, do espírito, porque o que comem, onde habitam, como dormem, as substâncias que compartilham, tudo isso difere – desde que constantemente reforçados. Mas, se sob a afecção de cada ser e de sua “roupa”, permanece a humanidade compartilhada, ter-se-ia uma essência antropomórfica subjacente a uma aparência animal diferenciadora? O que Viveiros de Castro (1996) explica é que, na verdade, essência e aparência, no universo ameríndio, não se opõem, mas estão colados.

Dado que o corpo é da ordem do feito e não do fato (isto é, o corpo é, dentre outras coisas, fabricado)⁵³, ser humano é ser constantemente produzido enquanto tal – alimentar-se, travar as mesmas relações de parentesco, habitar a mesma aldeia ou a mesma “casa”⁵⁴ etc. Assim, o corpo do sujeito é sempre altamente transformacional, porque instável. Tal como o xamã - que por definição transita entre planos do cosmos a partir de sua transformação corporal, mas intencional e controladamente - o humano, em determinadas situações, não garante por

⁵³ Como o próprio autor evidencia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, pp.131-132), são diversas pesquisas anteriores ao artigo que trabalham e sublinham essa temática. Como já vimos no capítulo anterior, a “fisiológica” era destaque desde o artigo de Seeger et al (1979), sendo importante para monografias recentes também, como a de Camila de Caux (2015). A fabricação do corpo indígena também já era objeto de atenção no artigo de Viveiros de Castro (1979) A fabricação do corpo na sociedade xinguana.

⁵⁴ Por conta da centralidade do corpo, o tema da coabitação está presente em diversas etnografias. Por exemplo, na tese de doutoramento de Camila de Caux (2015), o fator da coabitação influi nas relações matrimoniais: em geral, é preferível que um(a) solteiro(a) (jijehã) se interesse por outros mais distantes, que habitam outras aldeias, na medida em que a proximidade geográfica indica um compartilhamento maior de substâncias e hábitos (e, portanto, certo parentesco). Mas, no lugar de uma fórmula em que um parente distante equivale a um interesse maior, o que se tem é a produção da distinção, às vezes, de afins: a afinização. O importante, aqui, é ressaltar a complexidade que envolve noções de humanidade, parentesco, fisiológica e coabitação.

completo seu corpo, sua condição, uma vez que periga metamorfosear-se em outras naturezas de acordo com a situação⁵⁵. Como afirma Viveiros de Castro (1996, pp.130-131), portanto, o corpo deve ser “maximamente diferenciado” (leia-se, marcado, escarificado, perfurado etc.) para que se produza uma perspectiva distinta daquelas dos outros corpos não-humanos. Afinal, o corpo “é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.131). Assim, se a subjetividade humana nunca está garantida, e ela se desloca junto do corpo-afecção, tem-se uma indistinção entre aparência e essência. Ou, melhor, não é que entre corpo e alma não haja diferença (eles não são a mesma coisa); mas, em certo sentido, eles “andam juntos”⁵⁶.

Isso nos conduz à constatação de que o corpo, já demonstrado em sua relevância etnográfica, não é mero dado nem temática para o pensamento ameríndio. Mas a corporalidade, entendida enquanto esse lugar conceitual e ontologicamente prolífico do corpo indígena, seria, então, corolário da lógica perspectivista?

Se, como vimos, a alma compartilhada por seres humanos e não-humanos garante sua continuidade perceptiva (em resumo, garante a possibilidade de humanidade mútua), enquanto os corpos, do outro lado, são instrumentos instáveis de manutenção da diferença, eis que as relações indígenas são constantemente assombradas pela possibilidade inerente de transformação. O cuidado com o corpo, a necessidade de trabalhá-lo existiria porque, ameaçada pelo perigo da identificação intersubjetiva (afinal, todas as subjetividades têm forma humana), a condição de pessoa pode ser perdida - ao humano transformar-se em animal e vice-versa - e o canibalismo pode ser inadvertidamente realizado (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Derivar-se-ia, então, a fabricação do corpo e o risco da identificação generalizada do perspectivismo, isto é, desse “jogo” de identidade e alteridade, em que só é possível se ver como humano (e, portanto, sê-lo) ao mesmo tempo em que se distingue de outrem⁵⁷?

Minha leitura do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2012) é de que o corpo é a um só tempo (re)produção da alteridade e da identidade, na medida em que, para o perspectivismo ameríndio, produzir o próprio corpo-afecção em sua “forma” humana

⁵⁵ Como Camila de Caux (2015) comentou em sua tese, as leituras indígenas sobre eventos frequentemente apresentam um caráter explicativo posterior, e não apriorístico. Isto é, se ocorre uma transformação indevida ou a morte do embrião, por exemplo, é após o fato que se acusam os pais de descumprir com as interdições, e é depois que se rememora a ocasião da violação.

⁵⁶ Diversos exemplos poderiam ser citados para ilustrar isso em sentido literal, inclusive. P.ex., entre os Krahó (CARNEIRO DA CUNHA, 1978) frequentemente o karõn (o “duplo” da pessoa) se destaca do corpo e vaga pela aldeia, mas sempre retornando a seu invólucro: sua dissociação total resulta na passagem para a sociedade dos mortos.

⁵⁷ Como vimos entre os Araweté de Viveiros de Castro, mas como também está presente em diversas outras monografias (CARNEIRO DA CUNHA, 1978) (DE CAUX, 2015), o outro, afim, inimigo e predador são também ameaças à vida, alteridades dúbias e suspeitas.

não é apenas identificar-se a si mesmo, mas diferenciar-se de outrem - e vice-versa. O corpo indígena é, portanto, como um nó que reúne movimentos opostos. Se, no “Ocidente moderno”, digamos, é a alma que atesta a condição humana ao produzir um corte no continuum biológico das espécies, e, ao mesmo tempo, aquilo que diferencia as “culturas”, no perspectivismo ameríndio o corpo-afecção diferencia os seres entre si (permitindo cada um enxergar o outro como presa ou predador), ao mesmo tempo em que atesta a humanidade do ponto de vista de cada sujeito. O Eu e o Outro são faces da mesma moeda.

Pode-se entender, assim, o lugar da corporalidade nas “ontologias ameríndias”. Não apenas lugar simbólico, meio de fabricar pessoas e de realizar rituais de passagem; mas, especialmente, gramática que rege a produção de identidade e alteridade postas em relação⁵⁸. Certamente, ao menos desde Seeger et al (1979) o corpo enquanto “idioma simbólico” já era apontado para diversas socialidades indígenas, como vimos. Mas, no perspectivismo ameríndio, seu alcance etnográfico se pretende mais abrangente, e a noção de corpo ganha outro significado. Não há possibilidade de pensar o Eu e o Outro, humanidade e animalidade, vivo e morto etc., sem pensar por meio do corpo. Por isso, a corporalidade é um feixe de relações que abarca diversos aspectos do universo ameríndio: caça, prescrições alimentares, xamanismo, mitologia e assim por diante: o corpo-afecção não é consequência da teoria perspectivista, ele é indispensável para pensar o “jogo” de perspectivas e as relações entre Natureza e Cultura.

É neste sentido que entendo e que acredito estar fundamentada a afirmação de Viveiros de Castro de que “o pensamento ameríndio pode ser descrito como uma ontologia política do sensível” (2012, p.157), na medida em que o perspectivismo, tal como o pensamento selvagem formulado por Lévi-Strauss, opera “rente” ao sensível, em relação às propriedades sensíveis⁵⁹. Em outras palavras, a existência indígena é indissociável de seus artefatos, de seus corpos, de seus alimentos, de seus lares, de seus pares etc., tal como qualquer sociedade (incluindo a “nossa”⁶⁰), à diferença de que se “nós” produzimos uma “espectralização” do sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) (aquele que jamais se realiza em vida, mas somente no pós-morte, ou, ainda, fora da história, como queria Kant⁶¹), “eles” o colocaram no corpo.

⁵⁸ Poder-se-ia discutir, aqui, as propostas de entendimento da alteridade como constitutiva da identidade (que, nesse movimento, se desfaz em sua suposta autonomia), tal como Viveiros de Castro (2002) explora a partir do Outro deleuziano recuperado. Esses pontos serão retomados no capítulo III. Ver, também, nota de rodapé 28.

⁵⁹ À diferença de que se Viveiros de Castro busca estabelecer qualquer relação de continuidade possível entre o pensamento selvagem e o científico, esta não se dá no plano cognitivo, mas no encontro cosmopolítico de ambas as partes (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

⁶⁰ Nesse sentido, comparar com *Jamais fomos modernos*, de Bruno Latour e sua proposta de antropologia simétrica.

⁶¹ Cf. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (2011).

Se pode esclarecer a importância central da corporalidade no perspectivismo ameríndio – importância cosmológica, social e ontológica -, é necessário avançar no entendimento do lugar da “relacionalidade” para a mesma teoria. Esse esforço se justifica não só pelo fato de a relação ser uma das chaves de compreensão da “filosofia” tupi-guarani tal como elaborada por Viveiros de Castro (o que permitiria estabelecer conexões com o perspectivismo), nem somente por ser clara sua relevância para a formulação lógica do perspectivismo, mas também por um outro motivo “precedente”: o estruturalismo.

2.3 Estrutura e relação

Como Lévi-Strauss elaborou em relação aos mitos ameríndios, “[o]s símbolos não possuem um significado intrínseco e invariável, não são autônomos em relação ao contexto. Seu significado é, antes de mais nada, de posição” (LÉVI-STRAUSS, 2015 [1964], p.79, grifo original). Esse é, como se sabe, um dos fundamentos do estruturalismo em Antropologia, bem como no de Ferdinand de Saussure, uma das influências da disciplina à época (SAUSSURE, 2006 [1916]): em qualquer conjunto de símbolos dado (uma língua, por exemplo, ou uma cultura), os significados de seus respectivos signos jamais são dados isoladamente, mas sempre em contraste uns com os outros. Assim, no exemplo clássico, “cachorro” não designa o referente concreto, como se fosse um mero símbolo descritivo, e nem contém em si qualquer substância universal do significado “cachorro”, mas se define em oposição e em relação a “gato”, a “humano”, a “animal doméstico”, a “dono” e assim por diante. Por isso é que o significado é de posição: ele encontra-se numa determinada posição, em determinado ponto do sistema que é a língua ou a cultura – uma posição que só aquele signo ocupa.

Neste contexto, “sistema” é um conceito importante, na medida em que designa o conjunto de operações e relações simbólicas em seu recorte sincrônico. Este termo foi frequentemente empregado, como se sabe, pelos estrutural-funcionalistas da escola britânica de Antropologia Social, dentre eles e principalmente, Alfred Radcliffe-Brown (1973 [1941], p.72), para quem sistema é um “todo organizado” cujos elementos se encontram em relação de “interdependência”. Sua análise da “família elementar” enquanto “sistema mínimo” (termo meu) procede, portanto, pela identificação das relações (descendência, afinidade e germanidade) entre os termos constitutivos (pai, mãe e filhos), em que impera analisa-los sempre de dois a dois, isto é, na relação (Ibidem). A “interdependência” indica a definição

mútua entre os termos, pois um não existe sem o outro e nem fora do contexto sistêmico, ao passo que o “todo organizado” representa a estabilidade e a coerência do sistema, cujos elementos se modificados não o fazem ruir, mas se reestruturar.

O que nos indica que, se certamente Lévi-Strauss não inaugurou o procedimento analítico e nem o fundamento do significado na relação entre termos, há de se reconhecer, por outro lado, que o estruturalismo lévi-straussiano “incorpora” a noção de sistema (enquanto um conjunto de relações concretas) à de estrutura⁶², referência lógica e modelo, digamos assim, das relações sociais, dos mitos, do parentesco etc. Isso é emblemático nas acepções distintas de estrutura e sistema que cada autor emprega: Radcliffe-Brown (1973), contrapondo-se ao que chama de história conjectural, cujo representante mais conspícuo seria Lewis Morgan, procede pela análise estrutural ou sociológica ao observar não as relações entre termos de parentesco e como elas teriam se modificado ao longo do tempo, mas os tipos recorrentes de comportamentos sociais que compõem o parentesco (respaldado no conhecimento “juralista”), de modo que “sistema” designa uma rede empírica de relações diádicas de pessoa a pessoa, em pares de relação diferencial.

Mas em *As estruturas elementares do parentesco*, por exemplo, ao centralizar o irmão da mãe na formulação da estrutura da família elementar, Lévi-Strauss (1982) opera um deslocamento no plano da análise, partindo do empírico para uma análise mais universal pela qual a troca de mulheres, fundada na interdição do incesto, agiria como instauradora da possibilidade de sociedade. O irmão da mãe é precisamente o termo da relação que oferta a outrem aquela com quem ele não pode travar relações de matrimônio. Esse esquema, como que numa máquina de dádivas, acarretaria uma necessidade infinita de trocas concretas e simbólicas entre grupos distintos, cujo produto é a sociedade. É aí que, para Lévi-Strauss, a Cultura se aparta da Natureza, ao estabelecer uma regra a um só tempo universal e particular (na medida em que todos os povos a atualizam de alguma maneira), que não pode ser explicada pelo viés biológico ou histórico-conjectural (Ibidem). Portanto, a Cultura, através da introdução de “ordem” no intercuro sexual, que é um fato genérico natural, estabelece via aliança seu apartamento da Natureza, domínio do discreto (Ibidem). A interdição do incesto, assim, funda sociologicamente a sociedade, e a Cultura cria a si mesma no momento em que intervém na aliança.

⁶² Afinal, para Lévi-Strauss (1967), as diferentes formas de atualização da estrutura do pensamento humano se dão também em função dos diferentes aspectos sensíveis do mundo social e da cosmologia, e não somente em razão do “espírito humano”: “Pois a diferença [entre pensamento mítico e pensamento positivo] se deve menos à qualidade das operações que à natureza das coisas sobre as quais se dirigem as operações” (Ibidem, p.265).

Tem-se então que a relação da qual emerge o social não é meramente sociológica ou mesmo histórica, mas lógica: através da estrutura inconsciente, a Cultura supera a Natureza e logra sua passagem, que não é diacrônica (um acúmulo histórico), como queriam os evolucionistas sociais, mas uma passagem lógica, virtual⁶³. Portanto, a estrutura elementar do parentesco é um modelo virtual e abstrato⁶⁴, segundo o qual diferentes sociedades atualizam suas relações, e não um sistema induzido da comparação de comportamentos arquetípicos.

Esta análise permite entender, de modo simples, uma das clivagens semânticas pela qual passou a noção geral de estrutura, e como a relacionalidade opera nesse conceito. A dicotomia Natureza e Cultura é dita como um (se não o) operador essencial para a disciplina antropológica neste debate: para Morgan, por exemplo, tratava-se de saber em que ponto da história do ser humano deixou-se de ser animal para ser Homem, abordagem essa amplamente criticada por Radcliffe-Brown (1977) e outros autores. Para Lévi-Strauss, entretanto, a diferença entre Natureza e Cultura não é, como já dissemos, um acontecimento, mas o fundamento da sociedade. A relação, neste caso, de que tanto se falou aqui, encontra-se no próprio núcleo do “espírito” humano: o pensamento operaria pela distinção base entre a série do natural e cultural⁶⁵, que pode ser ora de continuidade, ora metonímica, ora metafórica etc. como bem descreveu Strathern no balanço de Sem natureza, sem cultura (STRATHERN, 2014). Os pensamentos, as culturas atualizariam essa forma à sua maneira, evidenciando certos contrastes e enfatizando determinadas semelhanças, sendo, portanto, os conceitos de Natureza e Cultura meio para acessar essas operações. Eles não apenas estão em posição numa estrutura simbólica, eles são a matriz dela.

Como apontei, enquanto para Lévi-Strauss o pressuposto da cognição humana é base de sua empresa intelectual, para Viveiros de Castro as questões são outras. De fato, a distinção Natureza/Cultura permanece como ferramenta analítica no perspectivismo ameríndio, mas não como meio de desvendar o modo pelo qual dada cultura ou cosmologia pensa o pensamento – isto é, como organiza os “imperativos mentais”. Seu uso, como disse, é em realidade

⁶³ Sobre o pensamento simbólico, Lévi-Strauss diz: “Quaisquer que tenham sido o momento e as circunstâncias de seu aparecimento na escala da vida animal, a linguagem só pôde nascer repentinamente. As coisas não puderam passar a significar de forma progressiva. Em conseqüência de uma transformação cujo estudo não compete às ciências sociais, mas à biologia e à psicologia, uma passagem efetuou-se, de um estágio em que nada tinha um sentido a um outro em que tudo o possuía.” (LÉVI-STRAUSS, 1950, Introdução à obra de Marcel Mauss).

⁶⁴ Em suma, ela é uma estrutura “seca” (como disse Lacan algures a respeito do inconsciente estruturado), um conjunto de relações ou formas puras que poderiam ser acessadas em sua atualização concreta e objetivadas via modelo, mas jamais diretamente.

⁶⁵ O que não é verificado somente na primeira publicação de Lévi-Strauss.

comparativo, ou seja, “contrastivo”: como que nominalista⁶⁶, Natureza e Cultura são esvaziadas de sentido, devendo ser apropriadas pela lógica “nativa” e, portanto, reformuladas. Logo, o caráter “relativo” da etnografia – este empreendimento comparativo de lógicas nativas - que é imanente e põe em tensão dois ou mais pensamentos, é explicitado e, mais do que isso, desejado (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Elaboremos.

Lévi-Strauss já apontara, em *O cru e o cozido*, ao antecipar as críticas possíveis de serem dirigidas a seu método, que

se o objetivo último da antropologia é contribuir para um melhor conhecimento do pensamento objetivado e de seus mecanismos, finalmente dá no mesmo que, neste livro, o pensamento dos indígenas sul-americanos tome forma sob a operação do meu, ou o contrário. O que importa é que o espírito humano, indiferente à identidade de seus mensageiros eventuais, manifesta aí uma estrutura cada vez mais inteligível, à medida que avança o processo duplamente reflexivo de dois pensamentos agindo um sobre o outro e, nesse processo, ora um, ora outro pode ser a mecha ou a faísca de cuja aproximação resultará a iluminação de ambos (LÉVI-STRAUSS, 2015, pp.32-33).

Ou seja, a inteligibilidade mútua entre pensamentos distintos é garantida pela objetividade da estrutura do pensamento humano, ou espírito, cuja interlocução das formas concretas possibilita compreender melhor a ambos.

A um só tempo semelhante e distinto, o perspectivismo perscruta também pelo mesmo resultado (um certo contraste elucidativo), através do mesmo método, mas sem com isso se valer necessariamente da universalidade de operações cognitivas do ser humano. No artigo “*Transformação*” na *antropologia, transformação da “antropologia”*, Viveiros de Castro (2012) reflete sobre a trajetória de seu trabalho, pensando suas influências pregressas e suas propostas. Uma das apostas do autor é a de que sua principal teoria do campo cosmológico, o perspectivismo ameríndio, não trata de um objeto, mas de um interlocutor (Ibidem, p.156). Afinal, o processo de constituição teórico não seria meramente descritivo, mas dialógico, isto é, uma troca e uma comunicação tanto no plano do texto do autor como das próprias relações reais e concretas entre “antropólogo” e “nativo” (cf. Ibidem, p.165). Assim, o perspectivismo é como que uma cosmopolítica, diz Viveiros de Castro (Ibidem, p.156), já que, tal como na acepção de Bruno Latour (2018) e Isabelle Stengers (2018), ele seria a relação de igualdade – e não de equivalência - entre dois termos distintos colocados em relação, preservando suas diferenças⁶⁷.

⁶⁶ No limite, o que Natureza e Cultura designariam, para Viveiros de Castro, não são nem conjuntos de substâncias e nem instrumento de acesso ao fundamento do “espírito humano”, mas antes relações que possibilitam o contraste de pensamentos (na concepção que evocamos acima).

⁶⁷ Em minha leitura, a cosmopolítica é a alternativa viável ao etnocentrismo tanto radical, cujas diferenças encontradas no Outro não poderiam ser compreendidas enquanto tais e, portanto, deixariam de ser somente

A “alteridade cultural radical”, por sua vez, que Viveiros de Castro (2012, pp.154-155) preconiza em seu artigo, me parece o modo pelo qual a antropologia deveria, segundo ele, fazer uso da relação que se estabelece entre “nativo” e “antropólogo” – entendidos aqui como “avatares” de seus respectivos modos de vida. Essa relação poderia despertar a possibilidade de outros mundos possíveis, chamar a atenção de que há modos distintos de se relacionar com o universo, os quais, apesar de paralelos ao “nosso”, possuem relevância: se a alteridade nunca é absoluta de fato, de direito ao menos ela pode ser captada para um “exotismo estratégico” (Ibidem, p.155).

Tem-se, então, um duplo movimento: reconhecer a definição mútua (“interdependência”) entre os termos tipicamente alienados na forma do “observador” e do “observado”, cuja relação possibilita e instaura o discurso antropológico; e, segundo, usar dessa constatação não a favor do antropólogo (como se, doravante, estivesse consciente de suas limitações e, portanto, mais apto a objetivar seu conhecimento⁶⁸), mas, em realidade, contra ele. Contra o antropólogo no sentido de transformar seu pensamento, de simetrizar uma relação epistemologicamente hierárquica e englobante do discurso científico sobre o discurso nativo. Os dois se definem mutuamente, um é a versão do outro, “estando assim ambos em relação de pressuposição recíproca” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.165). O problema analítico que define o enquadramento não é posto pelo antropólogo, ele é posto no antropólogo pelo encontro de socialidades distintas.

Deste modo, se a centralidade da noção de relacionalidade já estava clara no corpo-afecção do perspectivismo ameríndio, o que quis demonstrar nas últimas linhas foi que a mesma noção é igualmente importante para entender o fundamento “cosmopolítico” da teoria perspectivista. No primeiro caso, como vimos, o corpo-afecção é a dobradiça entre a percepção auto reflexiva humana e a diferença animal: é pelo corpo que se diferencia e, portanto, se iguala a si mesmo⁶⁹. No segundo caso, a relação essencial que percorre a história da antropologia, Natureza e Cultura, não é mais matriz do pensamento (particular ou universal), mas sim o

diferenças para se tornarem diacríticos do primitivo (que é o “fundamento metafísico do colonialismo”), como narcísico, aquele que abole as diferenças em nome da igualdade, projetando sobre o Outro sua própria imagem (o “fundamento colonialista da metafísica”) (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012, pp.155-156).

⁶⁸ Como Viveiros de Castro afirma alhures (2014, p.12), a virada ontológica, para ele, não é como uma novidade que permite, enfim, descobrirem-se novas coisas, mas sim a marcação dos limites ontológicos do que se pode conhecer ou dizer a respeito do outro.

⁶⁹ Pode-se avançar o argumento ao constatar, tal como fez Viveiros de Castro (2002), que a diferença é, em realidade, aquilo que instaura a identidade. Afinal, a diferença é relação, na medida em que pressupõe dois termos distintos e, mais do que isso, implica um termo que é a atualização da possibilidade de um mundo desconhecido para o outro (em suma, é o Outro do Eu), ao passo que a identidade, isolada, se abole: é impossível pensar um ser igual a si mesmo que não se diferencie de outrem, sem com isso coincidir com o mundo imediato. O Outro é a relação, é o ponto de vista “implícito” que funda a identidade.

contraste que permite, em sua diversidade, ver a parte e a contraparte, dependendo de como se olha: do ponto de vista do multinaturalismo vê-se o multiculturalismo e vice-versa, por exemplo, sem esquecer que, nessa definição apresentada, um já pressupõe o outro. O perspectivismo ameríndio, assim, é a cristalização de uma relação, que, enquanto tal, não pode ser apreendida em absoluto: ela é perspectivada de um ponto de vista específico, capaz de através do Outro nos fazer ver a nós mesmos. Isso só é possível se se admitir o ponto de vista do outro como possível (nem impossível, e nem verdadeiro), e, nessa medida, um tanto desejável – é nesse sentido que a Antropologia poderia ser resumida na figura do Anti-Narciso, segundo Viveiros de Castro (2002, 2012).

Para retornar à relacionalidade, pode-se dizer que o perspectivismo, portanto, acompanha o movimento do que se poderia chamar “pós-estruturalismo”, não apenas por abandonar a empreitada cognitivista, mas também por, dentre outras coisas, pensar a transformação “dentro da forma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.158). De fato, o estruturalismo já repudiava o relativismo (cuja ênfase se dá nos termos fixos, e não na relação) ao postular como imprescindível o entendimento do signo dentro da estrutura - de modo que os termos só passam a existir quando se opõem uns aos outros, dentro de um conjunto formal -, e, também no caso de Lévi-Strauss, ao encontrar na relação (Natureza/Cultura e a aliança) o princípio da sociedade.

Mas a diferença, aqui, é que no perspectivismo ameríndio as relações, além de fundarem os termos, nunca são completamente estáveis; em realidade, a transformação é a regra, e não a exceção. Isso é mais evidente no caso da discussão sobre a cosmopolítica (VIVEIROS DE CASTRO, 2012), em que cada “elemento” transforma a transformação a que é subsumido⁷⁰, mas é igualmente presente na teoria perspectivista: a metamorfose é uma possibilidade inerente às relações indígenas humanas e não-humanas, variando em grau em cada caso, de modo que a transformação implica a busca pela estabilidade: se o mundo é povoado de subjetividades outras e, como de praxe, se deseja garantir a humanidade, é necessário investir sobre o corpo. O mundo ameríndio, em suma, é “altamente transformacional” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

⁷⁰ Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012, pp.163-164.

2.4 Metafísica e sociologia

Mas estaria essa “lógica” indígena, essa metafísica formulada pelo perspectivismo, descolado da práxis nativa, de sua morfologia e organização sociais, das relações de parentesco etc., como se a primeira explicasse as últimas? Como vimos no primeiro capítulo, a proposta de Overing (1977) à época era precisamente a de tornar indiferente a hierarquia analítica entre concepções nativas e sociologia:

A minha sugestão é que a compreensão antropológica das sociedades das Terras Baixas somente se realizará na medida em que percebermos que a organização social não pode ser separada dos modelos conceituais (classificações) e discussões, continuamente expressas na forma ritual, sobre o que significa ser humano ou animal, vivo ou morto, homem ou mulher, parente ou afim (OVERING, 1977, p.10, tradução minha).

Essa proposta tem como pano de fundo principalmente a antropologia das sociedades africanas⁷¹, que a autora caracteriza (Ibidem) como mais “empírica”, em oposição à etnologia ameríndia tipicamente “idealista”. Deste modo, a última deveria buscar construir seu próprio repertório conceitual independente da primeira, dada a diferença de natureza de seus respectivos interlocutores.

Entretanto, se como Seeger et al (1979) apontaram, de fato as sociedades ameríndias não se assemelham às africanas, isso não quer dizer que as primeiras sejam “idealistas”. O “pulo do gato” seria perceber que as organizações indígenas só aparecem como menos empíricas quando examinadas à luz, por exemplo, dos “grupos corporados”, das “linhagens” e dos “clãs”, os quais, conforme apontaram (Ibidem, p.10), “não são mais reais que a ideia de que os corpos são fabricados apenas pelo sêmen”. Em contrapartida, isso também não significa que os “princípios de organização social” das sociedades africanas seriam, portanto, menos reais, mero construtos, ou tão “idealistas” quanto os dos povos indígenas. Trata-se, antes, do contrário: os etnólogos devem “levar a sério” e tomar literalmente as afirmações ameríndias de que seu corpo é fabricado, devem compreender que todos os princípios organizacionais (ou “idiomas simbólicos”) que regem as mais diferentes sociedades são igualmente reais. O pressuposto não é de que as “normas” que estruturam a práxis podem ser mais ou menos empíricas, cujo produto (a sociedade) seria respectivamente menos ou mais “flexível” – ou como se da organização social devesse emanar a ordem simbólica, numa espécie de forma primitiva de classificação⁷².

⁷¹ A propósito de Radcliffe-Brown, conhecido por seus trabalhos sobre sociedades africanas, Adam Kuper escreve: “para Radcliffe-Brown, a estrutura das relações sociais era primária e determinava as representações coletivas”, opondo-a à abordagem durkheimiana que conferia primazia ao plano das representações coletivas (KUPER, 1992, p.5).

⁷² Cf. DURKHEIM; MAUSS, 2000.

Princípios sociais, os “idiomas simbólicos” são o ponto de fuga da organização: é a partir deles que se constrói um modo de vida e, por isso, não é possível que sejam mais ou menos reais, mais ou menos simbólicos. A um só tempo, penso eu, organizam o discurso mítico, os cantos xamânicos, os termos de parentesco etc., é verdade, mas também determinam como o corpo é percebido e vivido, com quem se casa, o que se come e quando, e tudo o mais. No caso das sociedades ameríndias, de acordo com diversos autores e autoras que vimos, esses princípios giram em torno principalmente do corpo-afecção e da noção de Pessoa, ou seja, sobre o que constitui o Humano⁷³.

A tese de Viveiros de Castro (1986), por exemplo, se propõe a uma inversão da hierarquia entre sociologia e metafísica, que dissolveria os termos e instauraria um único plano de “explicação”, como apontei no primeiro capítulo. De fato, o autor se vale de diversos elementos “cosmológicos” para respaldar a hipótese de que a noção de Pessoa é via de acesso à lógica do pensamento tupi-guarani: o xamã, o canibalismo, a morte, o guerreiro e a guerra, todos esses elementos são mobilizados para formular o “cogito canibal”. Mas, em minha leitura, o perspectivismo ameríndio avança na passagem de uma dualidade hierárquica para um princípio único de explicação dos “diferentes níveis de realidade” (Ibidem). Pois, se o eixo central da tese permanece a noção de Pessoa (que, como vimos, é um feixe de relações espelhadas que, mais do que ancoradas na fisiológica, dependem da figura do Inimigo), no perspectivismo o “jogo” de pontos de vista, de Identidade e Diferença não existe sem o corpo-afecção. Do mais concreto ao mais ideal, todos os elementos são mobilizados numa única teoria explicativa.

Dizer isso não equivale a “materializar” a teoria perspectivista. Significa, em realidade, apontar que a distinção analítica entre o discurso metafísico e a organização social é hierarquicamente irrelevante. Pois, do mesmo modo que não é possível desassociar a afinidade e a consanguinidade das noções de consubstancialidade – como demonstrou Camila de Caux (2015), entre os Araweté -, também é pouco prolífico pensar, no perspectivismo, a noção de humanidade sem recorrer à fabricação do corpo. Metafísica (no sentido literal, do plano da linguagem, do discurso e das ideias) e sociologia (a ordem das relações “concretas”, como troca, parentesco, morfologia social etc.) fundem-se num espaço de definição mútua, cuja lógica não

⁷³ Aqui, penso que há uma ruptura entre Overing e Viveiros de Castro: de acordo com a primeira (OVERING, 1977, p.10), deve-se entender para as sociedades indígenas o que significa ser humano (em relação a outras categorias e concepções). A minha leitura sobre Viveiros de Castro, por outro lado, indica que o foco dele é compreender, para os ameríndios, como se é humano. A diferença é sutil, mas indica que se para um a atenção se dirige para o significado, para o que está dado, para o outro a relevância encontra-se no modo pelo qual se é, e não se pensa, humano – ou seja, no feito.

remete somente a um estrato ou outro. Antes, os princípios organizacionais (que poderiam ser qualificados também hoje em dia como “metafísicos”, ontológicos, cosmológicos etc.) da vida social “explicam” a ambos, sem nexos causais.

2.5 Animismo e perspectivismo

Como vimos, a importância da dicotomia Natureza e Cultura não é exclusiva à etnologia “contemporânea”, pois seu valor analítico é emprestado do estruturalismo lévi-straussiano, mas reformulado: Natureza e Cultura deixam de ser entendidas como um par de “afastamentos diferenciais” que fundam o pensamento humano, para servirem de contraste “comparativo” entre modos distintos de pensar e viver. Ao mesmo tempo, Philippe Descola buscou descrever os diferentes modos pelos quais os povos humanos relacionam as séries do natural e do cultural, resumindo-os em quatro ontologias, conforme veremos abaixo.

Formado inicialmente em Filosofia, mas migrando para a Etnologia na Université Paris Nanterre, Descola ocupa desde os anos 2000 a cadeira de Antropologia da Natureza no Collège de France, dada a sua contribuição para o entendimento das relações entre sociedade e natureza – fruto de obras como *La nature domestique* [1986] e *Par-delà nature et culture* [2005]. Pesquisou mais de três anos entre os Jívaro achuar, além de ser conhecido por elaborar quatro grandes ontologias que descrevem o modo de relação entre humanos e não-humanos: totemismo, analogismo, naturalismo e animismo, este último foco de maior atenção por Descola, em função também de sua pesquisa entre os Achuar. Foi orientado por Lévi-Strauss em seu doutorado⁷⁴.

Portanto, podem se visualizar os pontos em que a produção de Viveiros de Castro e Descola se tocam: não só pela influência do estruturalismo francês, ainda mais evidente num dos casos pela orientação, que inclui o debate Natureza e Cultura, mas também por causa do tema do animismo, um conceito antigo da antropologia que é recuperado e ressignificado posteriormente por Descola, cuja reformulação Viveiros de Castro (1996) irá apontar como insuficiente para dar conta do perspectivismo. Assim, nos dois âmbitos ambos antropólogos se aparentam: a influência de Lévi-Strauss principalmente e o campo nas Terras Baixas. Por esses motivos, além dos debates diretos (cf. LATOUR, 2009), torna-se imperativo retornar a Descola

⁷⁴ Informações retiradas do site: <https://www.college-de-france.fr/site/en-philippe-descola/biography.htm> (acesso em 07/02/2019).

para entender qual o diálogo que se estabelece entre animismo e perspectivismo, o que é evidentemente colocado no artigo dos Pronomes cosmológicos. Começamos pela França.

Junto de Gísli Pálsson, Descola organizou, em junho de 1994, a Terceira Conferência da Associação Europeia de Antropólogos Sociais, na capital norueguesa, Oslo. Publicaram, então, os principais papers em forma de artigos no livro *Nature and Society* (DESCOLA; PÁLSSON, 1996)⁷⁵, dedicado a repensar as relações entre sociedade e natureza tal como estabelecidas na “teoria social” e cujo apartamento conceitual representa também uma “divisão científica do trabalho”, isto é, atribui diferentes escopos de análise e objetos a diferentes campos da ciência (humanidades e biológicas, culturalismo e ecologismo etc.) (Ibidem). Na Introdução, os organizadores apontam uma espécie de “virada” em curso: apesar da prevalência à época das abordagens culturalistas e pós-modernas nas ciências sociais, alguns indícios apontariam para a emergência de novas preocupações com as relações ecológicas (Ibidem, p.1.). Dentre as questões comuns destacadas dos artigos, uma se relaciona em especial com a produção de Descola: “Seriam os diferentes modelos culturais da natureza condicionados pelos mesmos conjuntos de dispositivos cognitivos?” (Ibidem, p.1, tradução minha).

Em geral, dizem Pálsson e Descola (1996, pp.4-5), a disciplina antropológica, apesar de ter criticado com sucesso a universalidade suposta de dicotomias como mente/corpo, sujeito/objeto etc., ainda deixara intacta a “pedra de toque filosófica” que subjaz a essas dualidades: Natureza e Cultura. De fato, elas aparecem tanto no repertório analítico das diversas abordagens antropológicas como na premissa que funda suas variações. A ecologia cultural, por exemplo, encontraria na “natureza” (interna ou externa, isto é, no ambiente ou nos genes) a determinação do social, que é sempre uma resposta adaptativa àquela, postergando assim a análise das conceitualizações culturais. O estruturalismo ou a “antropologia simbólica”, por outro lado, se valeria da dicotomia Natureza/Cultura como dispositivo analítico aplicado distintamente a cada cultura, mas cujos conteúdos, afirmam Pálsson e Descola (Ibidem, p.3), sempre remetem à formulação ocidental do natural e cultural. De certo modo construcionista, o culturalismo joga o plano explicativo para o campo da cultura, que, em vez de desfazer a dualidade que o funda, apenas a reforça (Ibidem).

É, portanto, neste contexto que os artigos reunidos são apresentados: a distinção entre Natureza/Cultura não mais se sustentaria empiricamente (“dentro” ou “fora” do Ocidente moderno), na medida em que se percebem outras relações entre pessoa e ambiente, entre

⁷⁵ O livro consiste também, segundo Descola e Pálsson (1996), em apresentar diversas propostas para lidar com questões clássicas acerca da dualidade Natureza e Sociedade, como o “dilema” entre universalismo e relativismo. Dentre os colaboradores, estão Tim Ingold, Kaj Arhem, e outros.

sociedade e natureza que não são de “mão-única”, mas de interdependência – além das implicações epistemológicas que veremos mais à frente (Ibidem). O tom do livro, portanto, é o de apresentar as críticas etnográficas possíveis de serem dirigidas às abordagens antropológicas que se valeram por tanto tempo, grosso modo, de um único recurso: o par analítico Natureza e Cultura.

Isso nos indica que o movimento intelectual mais tarde designado como “virada ontológica” é em grande parte um contra-movimento, isto é, ele se define como uma alternativa não apenas a um conjunto conceitual dito obsoleto, mas a um modo de pensar tipicamente “ocidental”, isto é, atacaria o próprio fundamento da “epistemologia moderna” (DESCOLA; PÁLSSON, 1996, p.12, referindo-se à crítica a Natureza e Cultura). Neste sentido, se pensarmos que a empresa antropológica se constituiu historicamente como uma disciplina preocupada com o próprio etnocentrismo (e de seus pares também)⁷⁶, ou seja, com a constante crítica de seus próprios limites, a virada ontológica poderia ser vista como tradicionalmente antropológica ao compartilhar do espírito da “denúncia” – com o adendo de que agora ela promete se voltar aos fundamentos primeiros da constituição da disciplina e do “Ocidente moderno” (cf. HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017)⁷⁷. Assim, o que podemos nos questionar é se esse movimento intelectual seria fruto de um acúmulo de conhecimento, que agora permite uma crítica ainda mais profunda de suas bases epistemológicas e, até, ontológicas.

No capítulo 5, *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*, Descola (1996) constata que a revisão da dicotomia Natureza e Cultura se deu em especial por dois motivos: a crítica às epistemologias modernas (como a de Latour, em *Jamais fomos modernos*) e os estudos etnográficos que perceberam a inadequação entre tal dualismo e as relações reais de seus interlocutores de pesquisa com o ambiente. Deste modo, dizer à época que todas as concepções de natureza são histórica e culturalmente construídas implicava também em não as atribuir indiscriminadamente sobre outras culturas. Essa questão surgiria, em especial, nos contextos em que os “nativos” além de “projetarem” qualidades humanas (como agência, consciência etc.) sobre os animais, incluíam no rol dos seres vivos – capazes de comunicação, de um código moral, de plantar entre outras coisas – aqueles que nós apartamos em outro domínio ontológico: os espíritos, os minérios, monstros e artefatos (Ibidem, p.82) – o que é conhecido pelo termo “animismo”.

⁷⁶ “Afim, queimar fetiches conceituais tem sido há tempos um passatempo favorito dos antropólogos e pouquíssimos domínios escaparam dessa tendência iconoclasta” (DESCOLA; PÁLSSON, 1996, p.12).

⁷⁷ O movimento “pós-moderno” se propôs também a identificar e desestabilizar os pressupostos fundantes da disciplina antropológica, mas, segundo Holbraad e Pedersen (2017) e Viveiros de Castro (2015), no plano epistemológico e, fundamentalmente, no metodológico.

Segundo Descola (1996), coloca-se então um problema: se se verifica, ao redor do globo, diversos modos de “pensar” a natureza, e diversos modos de classifica-la e pôr em relação com o domínio do social (ora em sentido espelhado, ora negativamente), deve-se descrever cada modalidade, cada cultura fechada em si mesma e, assim, valorizar apenas suas diferenças, ou é necessário ser mais ambicioso e buscar por “princípios gerais de ordenamento” na comparação empírica que tende ao infinito (Ibidem, p.84)? Em suma, devemos escolher o relativismo ou o universalismo?

Relutante em acatar o primeiro, Descola (1996) afirma que julga necessário perscrutar por modos gerais de se relacionar com a natureza, os quais, além de sempre postularem alguma identificação ou diferenciação do plano natural com o plano “humano”, devem ser encontrados tanto nas taxonomias de animais e plantas quanto nas representações espaciais, prescrições rituais, classificações de seres não-humanos e assim por diante. Além disso, Descola (Ibidem) reconhece que os modelos mentais construídos não são como um “corpo de ideias sistemático”, mas são

expressos contextualmente em interações e ações cotidianas, no conhecimento e nas técnicas corporais, nas escolhas práticas e nos rituais apressados, em todas as pequenas coisas que “são óbvias” (Bloch, 1992)⁷⁸ (DESCOLA, 1996, p.86).

Para Descola, portanto, é possível e igualmente imperativo formular modelos cognitivos de apreensão do mundo, isto é, “esquemas” ou padrões de práxis que organizam a experiência – o que não significa, afirma ele (DESCOLA, 1996), que existam “estruturas universais da mente” que operam fora da história e da cultura. À semelhança do parentesco (Ibidem, p.87), os modelos mentais estruturariam a prática social através de combinatórias dos modos de identificação (tal como na aliança), de classificação (tal como os termos de parentesco) e de relação (como a determinação de compatibilidade por substâncias corporais).

Em resumo, os modos de identificação – meios de conceber as relações entre humanos e não humanos no eixo da identidade e da alteridade - são, segundo Descola (1996), três⁷⁹: o totemismo⁸⁰, o animismo e o naturalismo. O primeiro seria, desde Lévi-Strauss, o modo pelo qual descontinuidades “observáveis” entre espécies naturais são usadas, conceitualmente, para organizar unidades sociais (Ibidem). O segundo, por sua vez, diz respeito à atribuição de qualidades humanas aos não-humanos, como se as categorias sociais fossem utilizadas para

⁷⁸ Sobre essa questão referente a percepção, subjetividade, modelos e estruturas condicionantes, ver o artigo de Anne-Christine Taylor O corpo da alma e seus estados.

⁷⁹ Mais tarde, em *Beyond Nature and Culture*, Descola (2013) acrescenta o analogismo.

⁸⁰ Para Viveiros de Castro (1996, p.121) o totemismo não é uma ontologia, um modo de relação entre o plano natural e cultural, mas um modo de correlação lógica e diferencial, ou seja, apenas classificatório.

pensar as relações entre seres humanos e espécies naturais. Em outras palavras, o animismo “conceitualiza uma continuidade entre humanos e não-humanos a qual ele [o animismo] somente pode produzir metaforicamente, nas metamorfoses simbólicas geradas por rituais” (Ibidem, p.89, tradução minha). Enfim, o naturalismo seria a “crença” de que existe uma natureza exterior ao domínio do humano, isto é, um domínio ontológico distinto, cujos fenômenos são regidos ou pela vontade de Deus, ou pelas leis da natureza (Ibidem). Os dois primeiros modos de identificação são tipicamente encontrados nas sociedades indígenas, podendo coexistir numa só, enquanto o naturalismo seria próprio do Ocidente, ao menos desde Aristóteles e Platão (Ibidem).

Quanto aos modos de relação, basta dizer que Descola (1996) os resume em três, que são definidores dos modos pelos quais os povos que se valem do animismo entendem as relações entre eles e suas caças, plantas etc., cujas implicações nas práticas sociais são diretamente ligadas a cada modo. São eles a reciprocidade, a predação e a proteção. Já a metáfora e a metonímia são os dois modos de categorização, tampouco mutuamente excludentes, que Descola (Ibidem) propõe para compreender como diferentes culturas classificam as espécies, sem com isso se valor somente da taxonomia. A proposta do autor, portanto, é de que a combinação possível dos elementos de cada série entre si oferece um escopo maior de análise sem recair numa dicotomia simplificadora, a de Natureza e Cultura.

No livro *Conceptualizing society*, fruto da primeira reunião da Associação Europeia de Antropólogos Sociais nos anos 1990, Descola (1992) apregoava o mesmo projeto de antropologia que descrevi acima, a saber, que a etnografia deve ir além da mera descrição e formulação isolada das culturas incomensuráveis para estabelecer um plano comparativo que, no lugar de dar conta de “totalidades interpretativas”, teria de lidar com seus princípios de ordenamento (Ibidem, p.109). Em outras palavras, se não é possível vindicar a existência reificada de “culturas”, para Descola (Ibidem) o mesmo não vale para os “esquemas de práxis”⁸¹, que guiam as ações individuais e o ordenamento do mundo de acordo com o modelo no qual se encontram – o que não significa, para ele, que esses modelos sejam sempre conscientes ou explicitamente apreendidos.

Segundo Descola (1992), é indubitável que existam regularidades nos modos de apreensão e classificação da natureza que são, inclusive, sempre referentes às relações sociais, já que não existe “correspondência previsível” entre meio-ambientes específicos e “esquemas de práxis”: se pensa e se lida com a natureza tal como se pensa e se lida com a alteridade

⁸¹ Descola (1992) não oferece uma definição direta de “esquemas de práxis”, mas é possível entendê-los como padrões distintos pelos quais cada cultura organiza suas “práticas” (cf. Ibidem, p.108).

(Ibidem, p.111). Mas, considerando que não há relação universal entre ambiente e sociedade mas que há regularidades, qual a saída para a antropologia comparativa? A proposta de Descola (Ibidem) é a de que, tal como no outro artigo (DESCOLA, 1996), o modo pelo qual cada sociedade conceitualiza e lida com o ambiente corresponde a um padrão (o “esquema de práxis”) que reúne a seu modo um conjunto de variáveis universais. Essa é a solução que Descola encontrou para o problema da variabilidade cultural, sem com isso abrir mão do estudo comparativo: como dar conta do fato de que, apesar de viverem em ambientes similares e a partir dele “produzirem” o mesmo modo de subsistência, diferentes sociedades pensam seu “entorno” de maneiras muito distintas?

Lugar prolífico para entender essa “variabilidade” de esquemas, mas cuja morfologia social e relações de caça, pesca e plantio aparecem como uniformes (DESCOLA, 1992, pp.115-116), é a Amazônia, afirma Descola. Nela imperariam diversos “sistemas anímicos”, que lidam de modos distintos, por exemplo, com a noção geral de que o universo é um grande circuito fechado, cujas substâncias devem ser mantidas em constante circulação para preservar a ordem social e a conservação do mundo (Ibidem). De acordo com cada esquema, segundo Descola (Ibidem), há um meio de preservar o universo e de reestabelecer a ordem quando perdida, valendo-se desde o endo- e o exocanibalismo até as proibições alimentares e abstinência sexual.

Pode-se afirmar, portanto, que Descola (1992, 1996) já avançava com o animismo ao menos duas constatações importantes para a discussão do perspectivismo: 1) a continuidade entre as séries natural e cultural, que implicam segundo o autor a dissolução dessas fronteiras ontológicas (por exemplo, cf. DESCOLA, 1992, p.116); 2) essa continuidade se dá no sentido do “humano” ou do “social” para o “natural”, ou seja, as relações animais e de outros seres não-humanos são homólogas às relações entre humanos. Viveiros de Castro (1996), então, oferece uma leitura que distingue o perspectivismo do animismo. A respeito da segunda constatação, para Viveiros de Castro (Ibidem), não se trata de dizer que os povos ameríndios “projetam” sua humanidade ou “creem” que os animais também são humanos e que travam as mesmas relações⁸², como que numa metáfora antropocêntrica, mas que, para os povos indígenas, existe uma “equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos” (Ibidem, p.127), conforme já explicitamos aqui. Assim, no perspectivismo o que se tem é, no máximo, um universo antropomórfico, porque a forma do Sujeito é humana (Ibidem), ou seja, se é humano porque se é sujeito, e não o inverso. Portanto, dado que alguns seres não-humanos

⁸² O vocabulário de Descola (1992, 1996) se vale constantemente de verbos como “projetar” e “atribuir” (to endow) e de substantivos como “crença” (belief).

são dotados de intencionalidade, o universo ameríndio é povoado por perspectivas humanas, mas que veem umas às outras como animais.

O primeiro ponto é igualmente relevante, na medida em que serve de diferenciador das duas teorias. O animismo de Descola estabelece duas séries que, segundo ele, estão em continuidade ontológica – isto é, não designam fronteiras diferenciadoras daquilo que, principalmente, é humano e não-humano: na visão de diversos povos, animais se comportam tal como os humanos, caçando, travando alianças, construindo aldeias etc. Ou seja, a distinção Natureza e Cultura é duplicada, projetada nos animais, que também operariam tal contraste e, se por pressuposto é impossível ou inviável que os humanos vejam ao mesmo tempo a si mesmos e os animais como humanos, tem-se que a oposição das séries natural e cultural é mantida, mas invertendo-se dependendo de quem observa.

Para Viveiros de Castro (1996), por outro lado, a perspectiva humana não só não é exclusiva aos humanos, mas também não é fixa. Isso significa dizer que se as posições de sujeito, presa e predador são relacionais, é porque a humanidade é sempre uma possibilidade. Daí o perigo em dialogar com um animal sozinho na mata, que, sendo na realidade um espírito, preda metafisicamente o “Eu” ao transforma-lo no “Tu” da relação (cf. *Ibidem*, pp.134-135). Em outras palavras, a “humanidade” se desloca junto com o ponto de vista, porque o que se vê como igual (humano) e o que se vê como distinto (o corpo animal) depende inteiramente, no perspectivismo, da relação. Assim, as séries Natureza e Cultura invertidas do animismo são, na teoria perspectivista, “contextos relacionais, perspectivas móveis” (*Idem*, p.116) em que a diferenciação constante dos corpos aponta para a transformação das subjetividades, sem qualquer rigidez dos polos. É como se, portanto, Natureza e Cultura se dissolvessem, não porque não “existam”, mas porque só se atualizam conforme o ponto de vista, e não fora dele.

Percorri um caminho, neste capítulo, que atravessou diversos temas e questões importantes para o perspectivismo ameríndio: a corporalidade, a divisão entre metafísica e sociologia, o contraste Natureza e Cultura, e a relacionalidade. Como vimos, cada um está implicado no outro de certa forma, assim como seus debates relacionam-se com partes da história da antropologia e do “americanismo tropical”. No próximo capítulo, busco relacionar essas questões ao que se convencionou chamar de “virada ontológica” e à crítica ao perspectivismo, a fim de avaliar, mediante um método comparativo, a relevância da teoria perspectivista no cenário da “virada”.

Capítulo III – Equivocação controlada: conceitos na virada ontológica, no perspectivismo ameríndio e em sua crítica

*“Todo escritor acredita na valia do que escreve.
Si mostra é por vaidade. Si não mostra é por
vaidade também”*

Mario de Andrade

3.1 A virada ontológica em antropologia

Conceitos como os de “metafísica”, “ontologia” e “cosmologia” são caros à Filosofia, e remetem em geral à Antiguidade Clássica, embora reformulados e discutidos também por filósofos modernos, contemporâneos etc. Mas foi somente na segunda metade do século XX que a antropologia passou a tomar para si, via virada ontológica, alguns desses conceitos filosóficos em função de um projeto explícito⁸³ - desde então, ainda são poucos os debates que buscam retomar as significações dos termos “originais” em comparação com seu uso antropológico⁸⁴. Aqui, seguirei nessa “tradição”, na medida em que não disponho do conhecimento necessário para aprofundar uma discussão sobre os significados de conceitos filosóficos.

Ressaltarei, entretanto, que as acepções sobre conceitos como os de Metafísica e Ontologia são muitas, conforme pode-se perceber pelo Dicionário de Filosofia, de Nicola Abbagnano (2007). A título de ilustração, a noção de Metafísica ontológica, uma das diversas Metafísicas, passa ao menos por Platão e Aristóteles, na Grécia antiga, por Jakob Thomasius, Immanuel Kant e Christian Wolff na modernidade, e assim por diante. De modo que, para cada um desses filósofos, há discordâncias, desenvolvimentos e interpretações distintas em relação ao que se entendia anteriormente pelo conceito de Metafísica ontológica – grafada e transformada em Ontologia na modernidade (Ibidem).

⁸³ Certamente, “cosmologia” já aparecia em Os Nuer, de E. Evans Pritchard (1978), por exemplo, assim como outros termos em obras de outros autores, mas não em coadunação com alguma proposta específica de antropologia.

⁸⁴ Exceção seria a fala de Michael Carrithers (2010) no debate *Ontology is just another word for culture*.

The ontological turn

Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen, no livro *The Ontological turn: an Anthropological exposition*, publicado em 2017, buscam definir o que seria a virada ontológica em antropologia a partir de três autores: Roy Wagner (representando a tradição norte-americana), Marilyn Strathern (“herdeira” do estrutural-funcionalismo britânico) e Eduardo Viveiros de Castro (atribuído à escola francesa)⁸⁵. Tal como definem, a “virada ontológica em antropologia deve ser entendida como uma proposta estritamente metodológica – isto é, uma tecnologia de descrição etnográfica” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.IX, tradução minha)⁸⁶.

O que Holbraad e Pedersen (2017) querem dizer com uma “proposta metodológica” é que a virada ontológica não é uma teoria ou uma conclusão que objetiva evidenciar o “realmente real” (Ibidem), mas um artifício, digamos assim, para criar as “condições sob as quais pode-se ‘ver’ coisas em determinado material etnográfico que, de outro modo, não se estaria apto a ver” (Ibidem, p.4, tradução minha). Uma proposta metodológica, entretanto, que parte de “questões ontológicas”: não se trata de desvendar o Ser, ou a realidade última, mas, antes, afirmam eles (Ibidem), de como lidar com as questões das mais pertinentes em antropologia – como, em suma, entender o mundo do outro (Ibidem, p.5). Esse problema gira em torno, portanto, do etnocentrismo e de suas variações (como o solipsismo e o essencialismo) – uma questão frequentemente posta nos termos da epistemologia e do conhecimento. Mas tais dificuldades que atormentam os antropólogos e antropólogas seriam, acima de tudo, problemas ontológicos (Ibidem).

Os princípios do etnocentrismo, por sua vez, se não se restringem a pressupostos culturais ou epistemológicos, derivariam, principalmente, de pressupostos ontológicos: “compromissos e pressuposições básicas sobre o que as coisas são, e o que elas poderiam ser” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.5, ênfase original, tradução minha). Trata-se, desse modo, de transformar a antropologia e seus pressupostos, os quais a impedem de alcançar o entendimento adequado do outro. Como eles reconhecem (Ibidem, pp.8-9), de fato essa parece

⁸⁵ Como veremos, ligar indelevelmente Viveiros de Castro à França é uma atitude simplificadora: de fato, seu diálogo teórico é, na maior parte, com Lévi-Strauss; mas, se considerarmos que a antropologia é uma disciplina de origens europeias, poderia qualquer outro autor de “terceiro mundo” escapar a essa atribuição originária, sem com isso reduzir seu trabalho de pesquisa a tradições? Meu ponto é que, como pretendo demonstrar neste capítulo, é a etnologia ameríndia que contribui à virada ontológica, mais do que a tradição francesa de pensamento, no caso de Viveiros de Castro.

⁸⁶ Evidentemente, não abarcarei a obra inteira neste momento, bastando por ora descrever suas linhas gerais e as relações estabelecidas com a produção de Viveiros de Castro, que é o que nos interessa aqui.

ter sido a tarefa essencial de muitas investigações antropológicas anteriores - mas a diferença seria, em suma, que a virada radicaliza esse objetivo (Ibidem).

Poder-se-ia perguntar como fazer isso: afinal, de que modo podemos, então, transformar a disciplina antropológica e seus pressupostos ontológicos? O principal meio, aquilo que qualifica a própria “virada”, é, dizem Holbraad e Pedersen (2017, p.6), inverter a relação hierárquica entre “recurso analítico” e “material etnográfico”. Os conceitos antropológicos não seriam forjados, assim, para serem “aplicados” em campo e na explicação da realidade “nativa”, mas antes devem ser reconfigurados pela etnografia. Ocorreria, então, uma passagem de “tomar/compreender o ponto de vista do nativo” (como em Malinowski) para transformar nossos próprios pressupostos para que melhor sejamos capturados pelos do Outro (Ibidem, p.7).

O perspectivismo ameríndio elaborado por Viveiros de Castro é usado como exemplo para compreender os objetivos da virada ontológica, na medida em que, para Holbraad e Pedersen (2017, p.157, tradução minha), o autor é o “pai da virada ontológica da antropologia”. Na leitura deles (Ibidem), o “multinaturalismo” é um conceito-chave que permite entender como Viveiros de Castro reuniu em um só golpe as premissas relacionais do estruturalismo (tal como avançados anteriormente por Lévi-Strauss), o conceito de relação de Strathern e a influência de Gilles Deleuze. Também não me deterei demoradamente sobre essas influências, na medida em que não me interessa discutir à exaustão todos os pares da virada ontológica, e na medida em que, em relação a Lévi-Strauss, já apresentei uma discussão no capítulo II.

Interessa-me, isso sim, identificar quais as contribuições do perspectivismo frequentemente tidas como essenciais à virada ontológica. Quanto a Lévi-Strauss, Holbraad e Pedersen (2017) afirmam que Viveiros de Castro não apenas reformulou o contraste entre Natureza e Cultura, além de abandonar a origem de seu princípio na “natureza humana”, como também alocou a origem “ontológica” das relações de continuidade e descontinuidade ameríndias no mito: o perspectivismo só seria possível porque seu fundamento repousa sobre o princípio de “auto diferenciação” [self-differentiation] previsto na mitologia⁸⁷. A influência de Strathern, por sua vez, é entendida como a “abertura” sem a qual não se pode pensar as relações ameríndias – natureza e cultura não são séries estáveis que se opõem simplesmente, mas uma distinção que “fornece as coordenadas que definem um conjunto particular de transformações potenciais” (Ibidem, p.172, tradução minha).

⁸⁷ Eles estão se referindo ao tempo mítico ameríndio em que humanos e não-humanos eram indiferenciados, ou seja, se viam todos como humanos, embora se comportassem de acordo com sua “espécie” atualmente diferenciada.

O perspectivismo ameríndio, segundo Holbraad e Pedersen (2017), acaba por servir de analogia para um “multinaturalismo antropológico” que, em oposição ao relativismo, não entende “mais” que há diversas visões de mundo (culturas) projetadas sobre um mundo dado. No lugar, tal como no perspectivismo, a investigação antropológica tem seus termos (“antropólogo” e “nativo”) contrastiva e mutuamente constituídos, implicados nesse jogo de linguagem entre Eu e Outro, cuja relação é de conhecimento (Ibidem). – aquele na posição de antropólogo buscar compreender e descrever aquele na posição de nativo. Suas perspectivas são diferentes não por causa de sua essência ou por causa de seu pertencimento a um lugar cultural, mas em razão da sua “disposição constitutivamente divergente em relação à atividade mesma da investigação antropológica” (Ibidem, p.179, tradução minha).

Ainda assim, poder-se-ia dizer, o problema da diferença permanece – isto é, como “traduzir” os conceitos “nativos” quando só dispomos de nossas próprias concepções? O método proposto por Viveiros de Castro para a antropologia, de acordo com Holbraad e Pedersen (2017), seria o da “equivocação controlada”. Dada que a diferença entre os “regimes conceituais” do “antropólogo” e do “nativo” são diferenças ontológicas (como vimos, dizem respeito aos pressupostos do que as coisas são e podem ser), a tradução sempre será “equivocada”, no sentido de resultar em uma “multiplicidade inerente de significados” (Ibidem, p.185). Acreditando falar da mesma coisa, antropólogo e nativo se confundem e produzem um “mal-entendido”, na medida em que, em realidade, falam de coisas diferentes⁸⁸ (Ibidem).

A torção seria que, na verdade, esse equívoco é antes uma condição da relação, e não seu impedimento – supor a univocidade dos termos é silenciar o Outro (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.187). O objetivo, portanto, não é eliminá-lo, mas controlá-lo: ao distinguir entre o uso extensivo e intensivo das palavras e dos conceitos, Viveiros de Castro estaria propondo que, no lugar de se olhar para o referente do termo que ambos antropólogo e nativo utilizam (uso extensivo), dever-se-ia atentar para a determinação conceitual ou ontológica da expressão (uso intensivo)⁸⁹ (Ibidem). Deste modo, ao comparar as intensões de uso do mesmo termo, o antropólogo pode evidenciar quais são os pressupostos de seu conceito que o tornam incongruente com o sentido “nativo”, que outros conceitos subjazem a esses pressupostos que os constituem enquanto tal, quais são seus corolários etc. (Ibidem). É a partir

⁸⁸ Se o antropólogo por exemplo fala da dádiva enquanto objeto e o Maori dela enquanto contendo espírito, eles não discordam entre si, mas falam de coisas diferentes acreditando que se trata da mesma coisa (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.185).

⁸⁹ Valendo-me do exemplo do livro (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017): se falamos de um jaguar, a expressão extensiva dele seria apontar para uma foto de um jaguar; já a intensão diz respeito a como, por exemplo, um dicionário define jaguar (o mínimo necessário, digamos assim, para ser tal).

desse momento, então, que o antropólogo “modula” seu repertório conceitual em função do “mal-entendido” gerado, sob a condição de que, no lugar da busca por sinônimos, mantenham-se os homônimos “equivocados” (Ibidem).

Deste modo, na análise de Holbraad e Pedersen (2017), Viveiros de Castro avançaria a proposta da virada ontológica de inverter a hierarquia entre “teoria” e etnografia e de transformar a própria antropologia. Como vimos, ainda segundo os dois autores, o “método da equivocação controlada” permitiria através da modulação conceitual informada pela etnografia, provocar alterações básicas em como a disciplina antropológica pensa, forja e aplica seus conceitos. Em minha leitura, entretanto, Holbraad e Pedersen não parecem associar de fato o perspectivismo ameríndio enquanto teoria etnológica às propostas da virada ontológica: se eles evocam o multinaturalismo, somente o fazem na medida em que serve de “analogia” para o projeto do “multinaturalismo antropológico”. Para eles, é como se a teoria perspectivista fosse somente uma leitura da tradição francesa sobre o material ameríndio, sem cogitar a possibilidade inversa (operada via antropólogo).

A virada ontológica segundo Viveiros de Castro

Na palestra proferida por Eduardo Viveiros de Castro (2015b) em Cambridge e intitulada *Who is afraid of the Ontological Wolf?*, formalizada em artigo, o antropólogo brasileiro busca explicar algumas das origens, propostas e implicações da virada ontológica em antropologia, que, mais do que cunhar um novo conceito (o de ontologia), diz ele, visa à uma transformação do projeto antropológico: em suma, deve-se passar de preocupações epistemológicas para questões ontológicas. Ou seja, no lugar dos problemas derivados das “credenciais de representação” do antropólogo (que é sempre e essencialmente um escritor) que a crise da representação textual implicava, diz Viveiros de Castro (Ibidem), a proposta que ele e os autores de *Thinking through things*⁹⁰ avançaram à época foi a necessidade de lidar com o “status representacional do objeto do discurso etnográfico” (Ibidem, p.3, ênfase original, tradução minha). Ou seja, teria ocorrido uma passagem de ênfase sobre a autoridade etnográfica e do texto como lugar político e poético no qual se produz a diferença, para problematizar o caráter de representação (alegórico) normalmente atribuído à “cultura”, a qual sempre

⁹⁰ Segundo Viveiros de Castro (2015, p.3), é nesse livro que o termo “virada ontológica” ganha projeção.

remeteria, em última instância, a outros planos de explicação – relações de produção, universais cognitivos etc. (Ibidem, pp.3-4)⁹¹.

A saída apontada, diz Viveiros de Castro (2015b), para essas questões foi, em vez da alegoria, buscar a determinação tautegórica, isto é, a “autodeterminação ontológica do outro”, que, em termos mais simples, quer dizer que se deve compreender aquele na qualidade (ou, melhor dizendo, na posição) de “outrem” a partir de seus próprios pressupostos, de seus princípios do que constitui um Ser, um humano, um sujeito e assim por diante. Abandonar-se-ia a metáfora, a referência do universo “nativo” a um mundo outro que, conectados pelo antropólogo, carregaria sua verdade⁹².

É por isso que Viveiros de Castro (2015b) retoma os “estímulos” da virada ontológica na antropologia: a crise da representação textual (que desestabilizou, afirma ele, a divisão sujeito/objeto, mas complicou aquelas entre pessoas e coisas e entre conceitos e objetos), a emergência dos Estudos de Ciência e Tecnologia (questionando, entre outras noções, as de ciência vs. não-ciência e moderno vs. não-moderno) e o Antropoceno, que, através da escatologia iminente, nos forçaria a repensar o nosso modo de vida e, com isso, a aprender com os povos indígenas. Pois, afinal, reconhecer que diversos conceitos dicotomicamente solidificados não se aplicam necessariamente a outros grupos sociais, tal como se os entende em Antropologia, e em especial a díade Natureza/Cultura, é implicação necessária da tarefa de desmetaforizar a etnografia (no sentido de abandonar a representação enquanto explicação).

Em outras palavras, doravante o antropólogo deve abrir mão do “truque heliocêntrico de fazer o observado girar (ontologicamente) ao redor do observador”⁹³ (2015b, p.16, tradução minha).

É nesse sentido que entendo que a virada ontológica acaba por ser lida na chave da crítica aos conceitos ocidentais e modernos: em realidade, mais precisamente, da crítica ao modo como se projetam relações de continuidade e descontinuidade, fato e valor, subjetivo e objetivo, em suma, Natureza e Cultura sobre outros modos de relação em nome de um “árbitro superior”

⁹¹ A crise da representação, nessa formulação genérica, significa crise da representação textual, que se convencionou associar ao pós-modernismo e que se propôs a apontar os limites textuais da representação do Outro, através da crítica aos recursos retóricos e de autoridade de que dispõem os etnógrafos (cf. CLIFFORD, 1986). No centro do debate sobre ontologias também surge uma espécie de crise da representação simbólica, ou seja, o “ataque” a conceitos (como “cultura”, o “simbólico”, “representação”) e à noção de que, grosso modo, a realidade é dual: há, de um lado, um mundo natural e inerte, e, do outro, diversas culturas que sobre ele projetam distintas “representações”. “Viradas” como a material (cf. Henare et al, 2007) e a ontológica (cf. HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017; LATOUR, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2015) são movimentos que, de modos distintos, compartilham dessa crítica.

⁹² Como vimos nos outros capítulos, a defasagem da metáfora em favor da metonímia, e a busca por uma interpretação menos alógena dos fatos indígenas foi um dos tons do que chamei de geração 70/80, a qual incluía, não esqueçamos, Viveiros de Castro, mas não só.

⁹³ Esta é uma clara referência à obra de Pierre Clastres (2013) A sociedade contra o Estado.

(Ibidem, p.10) – em especial, a natureza humana como pano de fundo comum que, pelo viés biológico (a “espécie humana”) ou cultural (a “alma” que separa “nós” de outros seres vivos), justifica (e demanda) a comparação e a explicação das diferenças entre grupos humanos.

Portanto, a virada ontológica é, na proposta de Viveiros de Castro (2015b), igualmente um movimento que busca rever os fundamentos epistemológicos da disciplina antropológica. Acontece que os princípios que fazem da antropologia, enquanto ciência, possível, não são restritos ao plano do conhecimento, da linguagem, da escrita ou das ideias; eles dizem respeito, também e principalmente, em minha leitura de Viveiros de Castro (Ibidem), à uma relação mutuamente constitutiva entre modos de vida distintos, construções diversas da realidade e noções de ser, em resumo, entre ontologias⁹⁴.

É nesse sentido que Viveiros de Castro (2015b) propõe que o conceito de ontologia não é o mesmo que o de cultura: de fato, já se falava tanto em Cultura (humana) como em culturas, no plural⁹⁵. Não se trata, portanto, de afirmar meramente que há várias ontologias como se houvesse várias representações simbólicas. A questão é, antes, de qual será o status dessas ontologias outras: reais, possíveis ou imaginárias?

À esta questão, nem um pouco fácil de resolver, e nem de resposta unívoca, Viveiros de Castro (2015b) aponta um caminho a partir do Outrem deleuziano. Do mesmo modo que elaborou em seu artigo O nativo relativo (2002), Outrem é uma relação, ou a “estrutura”, que funda o eu e o outro – ele não é um outro atualizado, concreto, mas “a possibilidade, a ameaça ou promessa de outro mundo contido no ‘rostro/olhar do outro’, i.e. em sua perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p.13, ênfase original, tradução minha). De modo que o outro concreto, evidentemente, também é um Eu, ele vive e atualiza mundos possíveis. Mas “nós” atualizarmos essa possibilidade de mundo é torna-la real, valida-la, ao passo que se a nega, é somente como falsa: seja como for, o “processo de verificação” de Outrem dissipa sua própria estrutura (Ibidem).

⁹⁴ “Preferivelmente, a virada ontológica coloca questões ontológicas para resolver problemas epistemológicos. Acontece que, como veremos, epistemologia em antropologia tem que ser sobre ontologia também” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.X, tradução minha). Ou, tal como em: “a questão da virada ontológica não é optar por ‘ontologia’ no lugar de ‘epistemologia’ [...]. Melhor dizendo, a virada ontológica é uma tentativa de reconceitualizar a distinção entre as duas, de modo que questões consideradas ‘epistemológicas’, as quais têm a ver com a natureza do conhecimento antropológico, são abordadas com referência a considerações irredutivelmente ontológicas, que, em nosso entendimento, emergem de toda investigação antropológica” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.174, tradução minha).

⁹⁵ “Se ‘ontologia’ tivesse que ser ‘apenas outro nome para’ qualquer coisa, eu sugeriria que devia ter sido Natureza, um termo cuja pluralização gramatical provocou o mesmo desconforto que a de ‘ontologia’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.11, tradução minha).

Assim, Viveiros de Castro (2015b) avança uma proposta para a antropologia a partir do seguinte princípio lógico: manter o outro sempre como Outrem⁹⁶ e, portanto, como possibilidade ou virtualidade. Pois, se o outro subsiste como um mundo real - isto é, equivalente ao “nosso” - não haveria qualquer comunicação: há somente continuidade, e, para Viveiros de Castro (2004, 2015b), a diferença é o que instaura a comunicação e, portanto, a “tradução”. Se, por outro lado, o outro for considerado um mundo falso, ou seja, que necessita ser explicado, ele é invalidado como realidade possível de ser atualizada (a comunicação e a diferença também acabam por ser apagadas) (Ibidem). Manter o outro enquanto Outrem, então, quer dizer mantê-lo como outro mundo possível ou uma virtualidade que não se deve explicar: reconhece-lo, nesta qualidade, como “inexistente” além da expressão que dele fazemos – além da relação antropológica (2015b). Assim, entendo que, se para Viveiros de Castro (Ibidem) é a diferença enquanto possibilidade (nem uma “ilusão” a ser explicada e nem um mundo do qual tudo já se conhece) que funda a relação entre um Eu e o outro, a investigação antropológica partiria dessa “estrutura” relacional para constituir seus termos sob a forma de “antropólogo” e “nativo”, e daí o conhecimento.

O exemplo dos Azande de Evans-Pritchard, rapidamente citado por Viveiros de Castro (2015b), me parece elucidativo: em vez de tentar explicar por que afinal os Azande concebem a bruxaria como real, sob a pena de reconhecer, afinal, que a bruxaria, enquanto tal, não existe (o mundo zande é falso, portanto), seria papel da antropologia, para Viveiros de Castro (Idem), manter os Azande indefinidamente como “exemplares” de um, dentre vários mundos possíveis. A implicação disso, do modo que eu entendo, é, sempre com Outrem presente no horizonte, “desassossegar” o antropólogo, tal como Viveiros de Castro (2012) recuperou Mauro Almeida – isto é, implicar a problematização de nossos próprios pressupostos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b). Se é necessário como que forçar a antropologia a sair de seu lugar comum, o trabalho etnográfico é o meio para isso, e, então, deve ser uma “descrição boa o suficiente” (Ibidem). Boa o suficiente porque, no entendimento do autor, deve ser capaz de “multiplicar nosso mundo”, mas também porque suficientemente, e não completamente, adequada para aqueles que se estuda (Ibidem).

⁹⁶ Essa proposta está em coadunação com a do “exotismo estratégico” apresentado no artigo “*Transformação*” na *antropologia, transformação da “antropologia”* (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) e que apresentei no segundo capítulo.

3.2 Cosmopolíticas: Stengers e Latour

Mas, se como disse Viveiros de Castro (2015b, p.10), as diferenças ontológicas são políticas porque estão numa situação de guerra de mundos, e não de palavras, o que isso quer dizer?

Isabelle Stengers, filósofa belga inicialmente formada em Química e hoje professora de Filosofia das Ciências na Universidade Livre de Bruxelas, após publicar uma coleção de volumes intitulada de *Cosmopolitiques*, escreve em 2007 um conhecido artigo sob o nome de *A proposição cosmopolítica* (STENGENS, 2018). Nele, a autora propõe um outro modo de conceber a política, entendida de modo geral como o campo de negociação das diferenças e da representação de interesses coletivos. O termo cunhado, “cosmopolítica”, como Stengers (Ibidem) também ressalta, não pode ser confundido com o cosmopolitismo de Kant: este buscou, através da Filosofia da História, definir o sentido histórico-natural da espécie humana, que, pela dinâmica intrínseca das relações sociais, avançaria progressivamente até a sociedade civil cosmopolita, ideal de liberdade entre nações⁹⁷. A cosmopolítica, por outro lado, é a recusa de estabelecer todo e qualquer objetivo comum àqueles que estão implicados no mundo que habitamos; no lugar, a proposta do “mundo por vir” deve estar sempre em aberto, e jamais deve ser definida em nome de um “árbitro” neutro. Vejamos.

Deparada com o problema narcísico da antropologia – a saber, o risco de projetar sobre aqueles que estudamos ou aquilo que analisamos nossos próprios pressupostos⁹⁸ – Stengers (2018) diz que percebeu que seu próprio conceito de política, a partir do qual discutira a ciência dita moderna, não fora questionado em sua suposição universal e neutra. Mas, pergunta ela (Ibidem), haveria então algum outro termo “anônimo”, não marcado e transcendente? Stengers optou, no lugar, por manter o “política” porque ele endereça sua origem, ele não tenta mascarar sua “assinatura” por uma falsa pretensão de universalidade. O “cosmos”, por sua vez, nada tem a ver com o “bom mundo comum” do cosmopolitismo kantiano⁹⁹, tempo e espaço futuros que garantem a comunhão de todos os cidadãos – vale dizer, das nações aos moldes europeus do século XVIII (Ibidem). Pelo contrário, a cosmopolítica é o desassossego, é a “hesitação”, como coloca Stengers, frente ao que se busca por um lugar comum: se se deve ir para além da

⁹⁷ Cf. KANT, 2011.

⁹⁸ Ou, como colocou Viveiros de Castro (2015a, p.13, tradução minha), o problema de “como criar as condições da autodeterminação ontológica do outro quando tudo que nós temos à nossa disposição são nossas próprias pressuposições ontológicas?”.

⁹⁹ Isto é, um mundo comum em que todos são equivalentes e que subsumem suas diferenças em nome da “sobrevida da própria humanidade” (cf. STENGENS, 2018, p.463), “uma terra por fim unificada, onde cada um seria cidadão” (Ibidem, p.444).

igualdade de direito, para passar à de fato, a questão da construção do mundo comum deve estar sempre em aberto. Afinal, se não queremos que somente nós tomemos a linha de frente deste mundo comum, e que não universalizemos nossas concepções, é necessário, em vez de apagar as diferenças, deixa-las também definir o que será esse mesmo “projeto”. O “cosmos”, portanto, é o lugar necessário do desconhecido, cujo futuro cabe aos mundos “divergentes” apontar (Ibidem, p.447).

Em resumo, Stengers diz:

[c]onferir uma dimensão ‘cosmopolítica’ aos problemas que pensamos sob o modo da política não se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados ‘coletivamente’, no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política, o grito de pavor ou o sussurro do idiota (STENGERS, 2018, p.448, ênfase minha).

O idiota, que Stengers (Ibidem, p.444) toma emprestado de Deleuze, pode ser brevemente definido como aquele que “desacelera” as questões urgentes que “mobilizam o pensamento ou a ação” (Ibidem). Mas assim o faz não porque ele equivale aos saberes envolvidos, como se os negasse para substituí-los por uma razão ou conhecimento agora sim verdadeiros, ou porque seja um árbitro legítimo e neutro (afinal, ele é um “idiota”). Ele não é a transcendência costumeiramente atribuída aos saberes que se apresentam como independentes de suas determinações (Ibidem, p.450). Antes, o idiota é o impedimento inconclusivo de qualquer solução de paz que, em nome do gênero humano, possa apagar as diferenças.

Portanto, a cosmopolítica não versa sobre um projeto ou um programa propriamente dito. Dizer isso seria, de antemão, definir como se estabelece o diálogo e que problemas serão “urgentes” entre os diferentes “modos de fazer” (STENGERS, 2018) – ter um projeto já é um modo específico de lidar com problemas. Pois “colocar em equivalência” é, tal como no cosmopolitismo que estabelece um destino comum à humanidade (“bom” para todos), esperar de todos o mesmo envolvimento, a mesma disposição frente aos problemas, como se interesses e argumentos distintos pudessem ser pesados sobre a mesma balança (Ibidem, p.463). A cosmopolítica, então, é uma proposição, ou seja, um pedido. Nesse sentido, ela não determina uma finalidade ou sequer um meio, mas pede pela “abertura” à própria colocação dos problemas. Ou seja, pede pela “colocação em igualdade” dos “envolvidos” nos problemas, em que as diferenças são mantidas enquanto tais, em vez de subsumidas em favor de um “representante” comum (em geral, a espécie humana)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ O livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu*, portanto, pode ser lido na chave da cosmopolítica: em vez de Albert falar “pelos” Yanomami, por exemplo, buscando um “bom mundo comum” em que a antropologia e o universo indígena convivem em paz – com a condição de que o molde deste mundo seja unilateral -, o que se fez foi “dar a voz”, conferir a igualdade ao dar espaço para Kopenawa falar – nos termos de Stengers

Para retornarmos à virada ontológica tal como a definimos a partir de Viveiros de Castro (2015b), retomemos o problema: guerra de mundos, e não guerra de palavras. Já entendemos que o conhecimento antropológico, para o autor brasileiro, não se reduz às questões de epistemologia: não há somente conflitos linguísticos, e tampouco problemas textuais na relação antropólogo-nativo (muito menos conflitos em função de divergências culturais irreconciliáveis). A guerra, antes, é de ontologias. O foco para entender a afirmação supracitada não recai sobre “ontologia”, sobre a qual já nos debruçamos, mas sobre “guerra”.

Tal como propõe Bruno Latour (2018) a partir de sua leitura de Stengers e Ulrich Beck, o mundo comum, se nunca existiu da maneira que o entendíamos (um mundo contínuo, natural, que de um modo ou de outro todos apreenderiam, mas sempre estando “lá”) e se possível de existir, ele deve ser construído diferentemente da proposta cosmopolita de Beck, deve ser edificado e defendido “juntos com unhas e dentes” (Ibidem, p.433). Em outras palavras, não se trata de paz, no sentido de uma negociação via arbitragem que, inevitavelmente, se coloca neutra, mas que tem como referência ou parâmetro os problemas e as soluções “ocidentais”. Trata-se de guerra no sentido de conflito, uma disputa imprevisível na qual “o que está em jogo é precisamente constituído pelo comum de um mundo comum a ser construído” (Ibidem, pp.432-433) – a disputa é dada por todos aqueles que estão implicados no mundo por vir.

Guerra de mundos, portanto, porque as diferenças ontológicas seriam divergências nos modos de construir mundos possíveis, o que implica, evidentemente, em como e se esses mundos continuam a existir – diferença política, então. A “guerra” é a condição indefinida, perigosa e desconhecida que define a cosmopolítica, uma proposição que nega o cosmopolitismo não porque ele não seja universal o suficiente, mas porque a própria universalidade é insuficiente¹⁰¹. Evidentemente, isso não implica num particularismo ou relativismo extremo, numa espécie de “cada um por si”.

(2018), Albert teria agido como um “diplomata”. Acontece que, como a cosmopolítica prevê, essa fala é (e deve ser, de fato) “perigosa”: ela não concilia, não oferece uma paz definitiva, mas ameaça uma de nossas soluções, a “antropologia”. O livro não é o que Stengers (2018) propõe, ele apenas parece ter escutado seu pedido cosmopolítico, ao preservar a diferença em pé de igualdade.

¹⁰¹ Em contraponto à proposta de uma antropologia mameluca, Viveiros de Castro (1999, p.176) reflete: “A ideia de que a antropologia deve buscar universais é hoje (quase universalmente) questionada em nome da descoberta antropológica de que o universal é particular (ao Ocidente). Mas, se o universal é uma manifestação do particular, e se é por isso que não o almejamos mais, seria porque desejamos um universal menos particular, isto é, mais universal [...]? Está óbvio que o apelo aos particulares não resolve o problema dos universais – só dá pra sair dessa em diagonal”. Acredito que a proposição cosmopolítica de Stengers (2018) não busca nem o particularismo nem o universalismo; em realidade, o que ela faz é não responder à pergunta – não cabe a ela ditar o “rumo da prosa”. O que ela sugere é que o campo de disputa das perguntas (a guerra dos mundos) seja o mais indefinido possível, que sua solução sempre se “atrase” e que seus componentes se digladiem à exaustão.

Até o momento, busquei traçar algumas características gerais da virada ontológica em antropologia a fim de identificar como um de seus “componentes” a entende: em especial, o conceito de ontologia, sem dúvida um dos mais centrais, não surge para substituir o de cultura, mas como uma alternativa. A busca por mundos outros, que não cabe ao enunciador da Ciência predizer, e o “giro” no status conferido a outros modos de vida são, como vimos, importantes noções para entender parte da virada ontológica em antropologia construída por Viveiros de Castro desde o perspectivismo, em diálogo com Stengers, Latour e outros autores, mas também – por que não? – com os ameríndios.

3.3 O perspectivismo ameríndio em questão

Levar ou não levar a sério?

Em seu artigo intitulado de *A antropologia está levando o animismo a sério demais?*, Rane Willerslev (2015) faz um breve balanço do tratamento analítico do animismo¹⁰² – a pessoa vista em animais e coisas, grosso modo – na história da antropologia. Edward Tylor, diz ele (Ibidem), autor “evolucionista” que se debruçara sobre o animismo na obra, via nessa forma de entendimento das relações humano entre não-humano uma ilusão primitiva: embora capazes de pensamento lógico ou racional, a carência científica dos povos indígenas os mantinha presos a essa “filosofia mágica”, princípio da religião, que os convencia de que plantas e animais também são humanos. Preocupado à época em estabelecer a “ciência da cultura” no campo do conhecimento científico, à imagem das ciências naturais, Tylor buscou estudar o “pensamento humano” em suas leis constitutivas – afinal, se o fenômeno da cultura humana faz parte do ser humano enquanto ser biológico, eles devem ser regidos pelas mesmas leis. O modo de lidar com as diferenças “culturais”, tendo em conta esses princípios e repertórios, foi pela escala evolutiva, que atribuiu aos povos não-ocidentais caráter primitivo. Portanto, o animismo foi duplamente pensado tanto na chave do funcionamento da mente humana – quais as leis que subjazem ao pensamento em geral – como na do evolucionismo,

¹⁰² Willerslev (2015) parece desconsiderar a diferença entre animismo e perspectivismo (ou animismo ameríndio, como às vezes aparece em textos de Viveiros de Castro). Ele também entende que os “novos” estudiosos do animismo “pressupõem que os povos indígenas acreditam cegamente na autoridade dos espíritos” (Ibidem, p.30).

sendo o animismo, então, uma espécie de “estágio” do pensamento na escala progressiva do Homem.

Willerslev (2015) compartilha da ideia de que Émile Durkheim seria o fundador da tradição da Antropologia Simbólica, e aponta que o sociólogo francês buscou no totemismo australiano das Formas elementares da vida religiosa o princípio para analisar o animismo. Tanto num caso como no outro, as relações postuladas entre homem e animal seriam de cunho metafórico: como a sociedade, para Durkheim na leitura de Willerslev (Ibidem), é a realidade última “da qual as categorias animistas são derivadas”, a explicação dos povos indígenas sobre a relação humano-animal (seja o totemismo, seja o animismo) é “substituída” pela do analista. (Ibidem, pp.24-25). Ou seja, os povos primitivos expressariam sem saber a realidade humana e social, só que por metáforas e analogias, porque a sociedade seria excessivamente complexa em sua totalidade para ser compreendida pelos “nativos” (Ibidem, p.25).

A última “corrente” de interpretação do animismo que Willerslev (2015) apresenta é a fenomenológica¹⁰³. Levada a cabo em especial por Tim Ingold, esta seria uma das tradições que realmente possibilitou “levar a sério” o animismo, pois, diferentemente das outras duas, não o denunciaria como “ilusão” ou “falsa epistemologia” (Ibidem). A abordagem antropológica derivada da fenomenologia possibilitou entender, afirma Willerslev (Ibidem), que, através da observação direta das práticas cotidianas de povos caçadores-coletores, e através da postulação de uma continuidade ontológica entre mente e corpo – o sujeito é um “ser-no-mundo” -, o animismo não é reafirmado a todo o tempo e nem é estável. Em outras palavras, a pessoalidade de animais e coisas, tal como atribuída pelos Yukaghir segundo a pesquisa de Willerslev, por exemplo, não é “propriedade inerente”, mas uma potencialidade que aparece de acordo com a relação que a funda. O único problema, como aponta Willerslev (Ibidem), é que, por estabelecer uma continuidade ontológica entre self e mundo, a abordagem ingoldiana acaba por ignorar o modo de pensamento “nativo”, o qual diferencia, nos termos da alteridade, humano de animal, espírito e almas. Essas diferenças, embora instáveis, são por isso mesmo alvo de constante atenção e preocupação, em vez de desejadas ou dadas (Idem).

Willerslev (2015) concorda com Viveiros de Castro de que “levar o animismo a sério” não significa nem uma “tolerância generalizada”, nem exotizar os povos indígenas como mais sábios que os filósofos ocidentais (Ibidem, pp.18-19). No lugar disso, a proposta seria a de “revirar nossas próprias pressuposições de modo a abrir espaço para imaginar a possibilidade de pessoas habitando uma multiplicidade de mundos” (Ibidem, p.19). Parece-me que Willerslev

¹⁰³ Willerslev (2015) introduz o artigo justificando que não irá abarcar toda a história do animismo em antropologia, apenas retomará diferentes modos de lidar com ele.

está de acordo com essa leitura; mas o que ele discorda em relação ao “levar a sério” de Viveiros de Castro é, em resumo, de que o próprio animismo se leva a sério: resgatando sua etnografia entre os Yukaghir da Sibéria, a aposta do autor é que existe, em realidade, uma inconsistência fundamental entre a “retórica oficial” do plano da cosmologia e a prática de caça e ritualística – uma distância “irônica” os separaria (Ibidem).

Apesar das prescrições ritualísticas da caça cuja violação poderia acarretar numa inversão da relação entre espírito animal e caçador¹⁰⁴, colocando o último em posição de devedor e, portanto, sendo obrigado a pagar o “assassinato” do animal com a própria vida, diz Willerslev (2015), na prática os Yukaghir não “levam a sério” os espíritos tanto quanto dizem, ou como sugere sua mitologia. Em vez disso, eles tiram sarro e são jocosos com essas entidades: de fato, após matar uma caça os Yukaghir prosseguem de acordo com o ritual, mas também ridicularizam os espíritos com insultos e disso riem (Ibidem).

Diante do que Willerslev (2015) parece entender como um impasse – ou os Yukaghir realmente “acreditam” nos espíritos dos animais, ou eles vivem numa ilusão –, sua proposta é de preencher a “lacuna” entre o que dizem fazer (o ritual e o mito) e o que de fato fazem (na “prática”). A hipótese de que os caçadores yukaghir acreditam cegamente no poder dos espíritos (ou seja, que acreditam no animismo) é duplamente recusada: primeiro porque “ninguém é suficientemente ingênuo para cair nela” (Ibidem, p.32); segundo que, se a levassem a sério demais, isto é, literalmente, isso significaria que os espíritos de fato poderiam mata-los em vingança ao descumprimento das interdições da caça, tal como previsto na mitologia¹⁰⁵ (Ibidem). Tampouco poderia ser verdadeira sua sátira, pois indicaria uma crescente afronta e “abandono” a seus “valores cosmológicos” tradicionais (Ibidem).

¹⁰⁴ “Caçadores Yukaghir geralmente tentam disfarçar a matança como um acidente infeliz pelo qual eles não podem ser culpabilizados. Eles irão curvar suas cabeças de forma humilde perante o animal morto e dizer, “Avô, quem fez isto a você? Um russo [ou um Sakha, um povo vizinho] te matou”. Antes de retirar sua pele, eles irão vendar ou retirar seus olhos enquanto grasnam como corvos. Isso irá persuadir o urso de que foi um pássaro que o cegou. Além disso, enquanto retiram sua pele, eles dirão, “Avô, você deve estar com calor. Deixe-nos tirar seu casaco”. Tendo removido sua carne, os caçadores então deixam seus ossos em uma plataforma elevada, como os Yukaghir usavam fazer com o corpo de um honrado parente falecido. Se o ritual for violado, é dito que todos os tipos de infortúnios terríveis serão desencadeados. Mitos Yukaghir são repletos de histórias sobre caçadores que falharam em obedecer às prescrições rituais e perderam sua proeza de caça como consequência, levando, então, seu acampamento inteiro a morrer de fome (Jochelson 1926: 147). Da mesma forma, outras narrativas descrevem como um caçador desobediente é violentamente morto por um parente do urso abatido, que procura uma vingança sangrenta pelo seu “assassinato” (Willerslev 2012: 67)” (WILLERSLEV, 2015, p.28).

¹⁰⁵ “Virtualmente todos os Yukaghir assumem o mundo espiritual e o princípio da partilha de demanda, e eles consideram ambos imutáveis e moralmente justos. No entanto – e esse é meu ponto principal – eles estão todos cientes de que essa “ideologia dominante não deve ser levada [tão] a sério ou literalmente” (Žižek 1989: 28). Para os Yukaghir, isso significaria a morte, posto que daria aos espíritos o direito de consumi-los em uma série de ataques predatórios divinos” (WILLERSLEV, 2015, p.32).

A solução, segundo Willerslev (2015), seria, então, entender que os Yukaghir sabem que sua crença (ou “ideologia dominante”) é na prática inviável, sendo o riso e a zombaria meios de a um só tempo denunciar sua falibilidade e manter, porque necessário, o “jogo autossustentável da reprodução cosmológica”, (Ibidem, p.30). Ou seja, é como se para os Yukaghir, na visão de Willerslev (Ibidem), houvesse um plano da “ontologia”, em que os espíritos e os animais de fato podem ser dotados de atributos ditos humanos (ou seja, uma ontologia anímica), e um plano “prático”, da caça, dos rituais e da vida cotidiana, em que seria impossível viver de acordo com as interdições prescritas nos mitos. Dado que os Yukaghir zombam dos espíritos na “prática” mas compartilham de “discursos” animistas, o que Willerslev (Ibidem) propõe é que o “animismo como ideologia é efetivamente irrelevante posto que é absorvido no aparato técnico-cosmológico que orienta a correta condução das práticas ritualísticas” (Ibidem, p.32). Na lógica yukaghir, diz Willerslev (Ibidem), o rir dos espíritos é essencial para que se mantenha uma distância segura da crença categórica no animismo, que, se levado “realmente” a sério, coloca o “nativo” sujeito aos “perigos latentes da cominação espiritual total” (Ibidem, p.32). Sua conclusão produz, portanto, um salto: “A ridicularização contínua dos espíritos é essencialmente uma prática que assegura a vida [life-securing practice], que é parte integrante do jogo, e não algo acidental. O riso reside no coração do animismo” (Ibidem, p. 33).

De qualquer modo, é possível tecer algumas leituras que colocam em diálogo a crítica ao “levar a sério”, que vimos agora, cujo alvo é Viveiros de Castro, mas, “por tabela”, também a virada ontológica, e o perspectivismo ameríndio tal como o descrevi até o momento.

Entendo que a expressão levar a sério, do modo como vem sendo usada por Viveiros de Castro no sentido, dentre outros, de desmetaforizar as leituras antropológicas sobre afirmações e convenções indígenas, remete ao texto *A fabricação do corpo na sociedade xinguana* (VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Nele, o autor busca formular um entendimento sobre o “complexo xinguano da reclusão”¹⁰⁶, através de uma releitura de uma das ideias centrais e mais presentes no material etnográfico yawalapíti: “a de que o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação” (Ibidem, p.40). A “intervenção” da fabricação sobre os corpos humanos, seja durante a gestação, seja no xamanismo ou em outros casos, se dá principalmente através de substâncias que fazem comunicar o corpo com o mundo: fluidos corporais, alimentos etc. (Ibidem). Ou seja, a Pessoa xinguana é fabricada, inventada através de seu corpo, este uma espécie de instrumento e motor para que o indivíduo

¹⁰⁶ “que inclui a couvade, a puberdade, a doença (de modo mais brando), a iniciação xamanística, o luto, e de modo ‘simbólico’, a gestação e o sepultamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.43).

assuma sua identidade social (Ibidem). Esse corpo, entretanto, não é qualquer corpo – trata-se do corpo humano, ou, em sua versão negativa, a “negação de possibilidades do corpo ‘não-humano’” (Ibidem, p.41).

Toda reclusão, diz Viveiros de Castro (1979), impele uma mudança substantiva do corpo: sua finalidade é a de “trocar o corpo”, e, conseqüentemente, a de “formar” uma “personalidade ideal-adulta” via prescrições e interdições (Ibidem). Do que segue a conclusão de que o “complexo de reclusão é, na verdade, um aparelho de construção da pessoa xinguana: é através dele que os papéis sociais são assumidos” (Ibidem, p.45). Isto deveria implicar, segundo Viveiros de Castro (Ibidem), em “levar a sério a teoria Yawalapíti”. No lugar de seguir a proposta de Thomas Gregor de que, diz o antropólogo brasileiro, a reclusão é como um “método de manutenção do equilíbrio psico-social, por garantir uma privacidade e um momento de relaxamento dos desempenhos públicos” (Ibidem), dever-se-ia buscar compreender a interpretação nativa dentro de sua própria lógica.

Se os Yawalapíti dizem que a reclusão é ‘para’ se mudar o corpo, esta afirmativa não pode ser tomada como ‘metáfora’, ela deve ser ouvida ao pé da letra, desde que se entenda que o ‘corpo’, para os Yawalapíti, é algo diverso do que assim chamamos. (Ibidem, p.45).

Ou seja, no lugar de encarar as mudanças corporais como “símbolos” ou “índices” de transformações na identidade social (ou como se a reclusão “representasse” um estado liminar), haveria de se reconhecer que, para os Yawalapíti, existe uma indistinção entre processo fisiológico e processo sociológico (Ibidem, p.40).

O que quero apontar é que, considerando o percurso do perspectivismo ameríndio em relação às transformações em etnologia indígena que examinamos e da qual ele é como uma síntese, a expressão “levar a sério” não se dá à toa. O problema etnológico de criar um repertório conceitual e analítico capaz de dar conta de inconsistências etnográficas¹⁰⁷ traz à luz a necessidade de abrir mão de determinados conceitos inadequados, dando espaço para observar e compreender as relações indígenas em seus próprios termos¹⁰⁸. Se os Yawalapíti dizem que o corpo é fabricado, quais são as implicações disso? O que se entende, aqui, por corpo? Nesse sentido, a proposta de Overing (1976) para substituir o uso inapropriado da metáfora como explicação pela metonímia é como um sinal da insuficiência que já se notava das noções “funcionais” ou “representativas” mais tarde abandonadas. Do mesmo modo, Viveiros de

¹⁰⁷ Como vimos, na leitura de Overing (1976), Taylor (1986), Seeger et al (1979) e Viveiros de Castro (1999), elas assim se dão em razão da “importação” indevida de conceitos alógenos, como aqueles da antropologia de sociedades africanas.

¹⁰⁸ Isto é, não nos termos, por exemplo, das relações de poder, das funções sociais ou das limitações ecológicas, mas relativas às próprias questões indígenas.

Castro propôs o “levar a sério”, que proponho entender como “ouvir literalmente” nesse contexto teórico-analítico.

A crítica de Willerslev (2015) à concepção de Viveiros de Castro sobre o animismo, assim, permite compreender nesse “mal-entendido” de onde veio o “levar a sério” da virada ontológica: Viveiros de Castro (2002, 2012, 2015a) se valeu dessa expressão diversas vezes para enunciar seu projeto de antropologia, assim como a adotaram outros autores (cf. INGOLD, 2000; HENARE et al, 2007; HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). Mas o dilema de Willerslev (2015) permite entender ainda outro aspecto que desenvolvemos no capítulo II. Inconformado com a incoerência entre o plano do “discurso” (a cosmologia, digamos) e o plano da prática (o “sociológico”), Willerslev (Idem) só enxerga uma aporia – ou os Yukaghir “acreditam” nos espíritos e os levam a sério, ou deles tiram sarro.

Entretanto, como elaboramos, o perspectivismo ameríndio não opera sobre planos explicativos ou logicamente “precedentes”: ao menos desde os Araweté, Viveiros de Castro (1986)¹⁰⁹ buscava eliminar a dicotomia assimétrica entre metafísica e sociologia. No perspectivismo, está claro que o plano mítico é como que “colado” às práticas xamânicas ou às interdições alimentares, por exemplo. Ambos conservam suas diferenças, mas seus princípios são os mesmos – nenhum é uma atualização do outro, porque eles respondem à mesma ontologia.

Assim, a proposta de “levar a sério” o “nativo”, tão difundida no que se usa chamar de virada ontológica em antropologia, não adquiriu o sentido que carrega apenas em diálogo mútuo dos autores “ontologistas”. Parece-me, em realidade, que começa a surgir do contexto específico da geração 70/80 da etnologia ameríndia – a qual propõe uma atualização conceitual cujo referente deveria ser o universo indígena – em especial, na obra de Viveiros de Castro. Grosso modo, o perspectivismo ameríndio “levado a sério” seria, nesse sentido, a tentativa do antropólogo de formular os princípios ontologicamente autodeterminados (aqueles que definem no entendimento “nativo” o que pode ser um sujeito) pressupostos nos mitos, na noção de Pessoa, na corporalidade, enfim, no “pensamento ameríndio”.

¹⁰⁹ A discussão levantada por Viveiros de Castro (1986) sobre o antigo canibalismo tupinambá, tal como formulada por Florestan Fernandes, é exemplar dessa tentativa: não há um plano do discurso informado pela lógica do funcionamento social que busca resolver a heteronomia.

Alteridade radical e o Outro

Algumas questões semelhantes são colocadas no artigo *Radical alterity is just another way of saying reality: a reply to Eduardo Viveiros de Castro*, de David Graeber (2015), professor da London School of Economics. Nele, Graeber (Ibidem) busca responder ao artigo de Viveiros de Castro (2015b), já citado aqui, no qual é criticado por tentar reconciliar o fetiche da mercadoria marxista com as noções “nativas” dos Merina, localizados em Madagascar e interlocutores de pesquisa de Graeber. Afirmando que os Merina eles mesmos duvidam das propriedades mágicas do fanafody (nome genérico para remédios e encantamentos), Graeber (2015) diz que foi ao reconhecer como importantes essas afirmações normalmente tidas por ordinárias ou irrelevantes que pôde, ao contrário do que Viveiros de Castro teria dito, leva-los a sério. Isto é, para Graeber (Ibidem), o “paradoxo” entre teoria e prática dos Merina é antes uma qualidade constitutiva de seus mitos, da noção de poder etc. do que uma incoerência. Sua crítica, portanto, é de que se concordasse com Viveiros de Castro e outros OTers¹¹⁰, teria de simplesmente acreditar na potencialidade da mágica quando os próprios “nativos” nela não acreditam. Tal como para Willerslev (2015), sua solução é tomar por literal o que os Merina dizem quando duvidam dos espíritos, dos curandeiros ou de seus ancestrais¹¹¹.

Como já desenvolvi a questão do “levar a sério” e suas implicações na discussão sobre o artigo de Willerslev (2015), utilizarei de outros pontos levantados por Graeber (2015) para avançar um debate distinto. Gostaria apenas de notar que Viveiros de Castro (2002) deixa claro que “levar a sério” não está relacionado à crença – seja o nativo que crê (e, portanto, tem de ser explicado), seja o antropólogo que deveria acreditar e, com isso, tornar-se “nativo”. A primeira aceção dispensa justificativa; a segunda, deve ser negada por dois motivos, conforme minha leitura de Viveiros de Castro (2002, 2004): em primeiro lugar, porque não esperamos realmente que o antropólogo possa abrir mão de seus pressupostos ontológicos para simplesmente tornar-se “outro” – afinal, estamos falando de ontologia, e não de uma opinião, crença ou proposições lógicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Em segundo lugar, e principalmente, porque é na diferença estabelecida na relação mutuamente constitutiva entre “antropólogo” e “nativo” que

¹¹⁰ Pelo que entendi, os OTers são os Ontological turners, algo como os “giradores ontológicos” – os componentes da virada ontológica.

¹¹¹ Parece-me um tanto contraditória a posição de Graeber (2015), considerando que se ele se recusa a entender o “levar a sério” como “acreditar” – o que de fato não é a proposta de Viveiros de Castro (cf. 2002, 2015) –, por que então faz sentido “levar a sério” os Merina quando eles dizem que a fanafody é ineficaz? Quer dizer, se os “nativos” reconhecem que a magia é falha, deve-se “acreditar” neles, mas se dissessem – e fizessem – o oposto, qual seria a posição de Graeber? Crítica semelhante é feita por Viveiros de Castro (2004, p.14, tradução minha) a Greg Urban no que diz respeito à divisão entre dado e construído: “Assim, o antropólogo concorda com a construção shokleng da comunidade como construída, mas discorda com o postulado deles de que os jaguares são construídos”.

surge o discurso antropológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, 2012). Ou seja, se “fôssemos” o “nativo”, não haveria nativo para conhecer, não haveria relações diferenciais que pedissem por “tradução”. É por isso que entendo que o projeto de antropologia tal como proposto por Viveiros de Castro é fundamentado na diferença, no “exotismo estratégico” – ou, melhor dizendo, ele reconhece essa condição.

Com isso em mente, voltemo-nos à “alteridade radical” que Graeber (2015) critica. Para mim não está claro de onde surge essa expressão, dado que não a encontrei em nenhum dos textos de Viveiros de Castro citados pelo autor, além de Graeber não apontar a referência. De qualquer modo, podemos supor então que foi ele quem cunhou o termo, a fim de designar o aspecto da obra de Viveiros de Castro a que dirige a crítica. Para Graeber (Ibidem), a “alteridade radical” se refere à realidade “nativa” (como a dos Azande, por exemplo) que, nessa qualidade, é incognoscível pelo antropólogo, o qual jamais poderia esperar entendê-la, mas que dela deve tirar seus pressupostos para “desestabilizar nossas próprias crenças teóricas” (Ibidem, p.3). Assim, a virada ontológica de Viveiros de Castro estabeleceria um limite intransponível entre o Nós e Eles, cuja única expressão possível, na leitura de Graeber (Ibidem, pp.21-22), seria a tentativa “experimental” do antropólogo de “dar vida” a essa alteridade. Daí a conclusão de que a “alteridade radical é apenas outro jeito de dizer realidade” (Ibidem, p.28): se a realidade em si não pode ser conhecida, mas apenas nossos pressupostos mentais que projetamos sobre ela, então a alteridade radical nada mais é do que a realidade, ou, dito de outro modo, a alteridade sempre seria o campo do incognoscível.

Há dois aspectos, aqui, que devo ressaltar na crítica de Graeber (2015). O primeiro deles é que, para o autor, alteridade radical significa literalmente aquele Outro com “O” maiúsculo, ou seja, o mais distante e exótico possível em relação a “nós” – o que, segundo ele (Ibidem, p.6) é politicamente um problema, na medida em que “tal alteridade não era tão radical o quanto nós pensávamos”¹¹². O segundo aspecto é o inverso: se, talvez, esses “outros” não sejam tão diferentes assim, será que aqueles que estão na mesma “ontologia” não têm dificuldade também em se compreender (Ibidem, p.22)?

Ora, em minha leitura a proposta de Viveiros de Castro (2002, 2012, 2015b) é “radicalmente” outra coisa. Como vimos, o Outro, na relação estabelecida com o Eu no discurso antropológico – isto é, o “nativo” em relação ao “antropólogo” -, não é entendido por Viveiros de Castro como um outro absoluto ou concreto; antes, ele é uma relação de diferença que funda a possibilidade de antropologia. Por isso que, na linguagem deleuziana, ele deve ser mantido

¹¹² Para Graeber, não só é possível encontrar similaridades entre diversos modos de vida humana, como também isso faz parte “das grandes conquistas da antropologia” (GRAEBER, 2015, p.6).

enquanto Outrem: um outro que é pura possibilidade a ser conhecida, do qual nada se sabe de antemão, no lugar do outro atualizado ou como “falso” ou como um “eu” do qual tudo já se sabe a respeito. É somente nessa condição de possibilidade, que a antropologia, segundo Viveiros de Castro, pode transformar através do outro a si mesma – ou deixar-se transformar pelos conceitos alheios. Assim, esse “exotismo estratégico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) depende da alteridade, mas não daquela radical no sentido absoluto, e sim daquela relativa (daí o “nativo relativo”). Portanto, o “nativo” não precisa ser o ameríndio ou o Azande, mas pode ser o professor universitário, o camponês ou o cientista de laboratório: enquanto diferença, esses “nativos” são o que possibilitam o conhecimento antropológico para Viveiros de Castro.

Mas esse não é precisamente o meu argumento. O que quero apontar, aqui, é que, se, de fato, Viveiros de Castro formulou tal projeto de antropologia em coadunação com Strathern, Lévi-Strauss e Roy Wagner (como apontaram Holbraad e Pedersen (2017)), por que não pensar que o perspectivismo ameríndio e a etnologia indígena também contribuíram para que se entendesse a relacionalidade entre “antropólogo” e “nativo”?

Como vimos no primeiro capítulo, de fato já na tese de doutoramento sobre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) buscou compreender o lugar da alteridade na economia da Pessoa tupi-guarani. O Outro araweté por excelência são as divindades Mai, mas que, por sua vez, também são os Araweté: em realidade, aqueles foram os Araweté, e estes, ao morrerem, serão os deuses. Ao mesmo tempo, o que garante aos guerreiros araweté sua imortalidade é o inimigo, que, ao ser morto, é “devorado”¹¹³ e, portanto, nele o homicida se devém. Portanto, o Araweté, para se realizar enquanto Pessoa (tornar-se Mai e, por consequência, imortal), deve tornar-se outro: morto, inimigo e deus. O Anti-Narciso, aquele que se vê no outro, que é devir-outro, é, portanto, o “mote” araweté¹¹⁴. Vemos, aí, o germe do Anti-Narciso da antropologia de Viveiros de Castro cuja intenção é “mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 24).

Entretanto, o perspectivismo avança no conceito de relacionalidade. Em Araweté: os deuses canibais, Viveiros de Castro (1986) descreve que a Pessoa, por se tornar Mai, vem a se realizar na relação com o outro. Mas as séries de Natureza, Cultura e Sobrenatureza permanecem enquanto tais, e o jogo das identidades, ainda que desfeitas pelo Devir, é como

¹¹³ Lembremos que, após o homicídio, o guerreiro araweté tem seu ventre cheio de sangue inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

¹¹⁴ Como vimos, esse é um tema tupi-guarani, desenvolvido também, mutatis mutandis, entre os antigos Tupinambá.

que estável – o jogo especular de posições é previsto na metafísica¹¹⁵. No perspectivismo, por outro lado, o Outro (presa, predador, espírito, inimigo, afim ou branco, dependendo do caso eles podem ser designados pelo menos substantivo) enquanto tal, não é aquilo que se objetiva devir, mas a condição de manutenção do Eu.

Como vimos no capítulo II, para o perspectivismo o outro é sempre uma possibilidade latente de humanidade e, por isso mesmo, uma ameaça: ele pode preda o Eu enquanto Tu, este atualizando assim sua forma de Sujeito (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1996); ou “eu” posso, inadvertidamente, preda um animal cuja humanidade permanece intacta, sob a pena de devorar um igual (caso do canibalismo), por exemplo. Assim, a diferenciação é sempre necessária, não apenas porque afasta a possibilidade de violar interdições, mas porque, através do corpo, é o instrumento que garante o Eu (Sujeito, alma, humanidade etc.) enquanto tal nesse universo transformacional. Então, se cada corpo capaz de um ponto de vista pode ser um sujeito, tem-se que o Outro (que nunca é, nesse sentido, um outro absoluto) deve ser mantido no âmbito do possível. Porque, afinal, sua potencialidade “humana” é inevitável, ela “está lá” – se ela se realiza, o Eu corre o risco de se tornar um outro. É como se, no perspectivismo, a alteridade devesse ser “controlada” para que se mantenha sempre como virtualidade.

Ora, não estou sugerindo que Viveiros de Castro apenas “transplantou” o “pensamento ameríndio” para a teoria antropológica. Mas é inevitável conjecturar que entre a proposta do Anti-Narciso da antropologia – tal como elaborada por Viveiros de Castro (2012, 2015a) - e o perspectivismo há como uma “rima de ideias”. Tanto num caso como no outro, a intenção nunca é a de que se deve atualizar o outro, seja porque periga perder a qualidade ontológica fundamental – o Eu -, seja porque inviabiliza o objetivo epistemológico – a relação de conhecimento antropológico. Mas o Outro não deve se perder de vista, também. Ele é fundamental na diferenciação e, portanto, na identificação do sujeito – ora sujeito ontológico, ora sujeito conhecedor. É a partir do outro enquanto um Eu que atualiza mundos possíveis que o sujeito do perspectivismo ameríndio constantemente se diferencia e tira sua identidade, e do qual a antropologia de Viveiros de Castro (na leitura dele, qualquer antropologia) depende para existir enquanto projeto de conhecimento. Portanto, o Outro ameríndio também não é sempre

¹¹⁵ Na tese, o Araweté (bide) não é estável, sua posição pode ser alterada de acordo com as relações que trava (com o awi – inimigo – por exemplo). Mas as posições ocupadas “vicariamente” não pressupõem a ambiguidade ontológica: diferentemente, no perspectivismo, o queixada, por exemplo, que é queixada para aquele de corpo-afecção humano, se vê enquanto humano, e não como queixada. Veem-se coisas diferentes do mesmo modo, para parafrasear Viveiros de Castro (1996). Esse jogo de perspectiva não está presente em Araweté, porque não é cogitada a visão, digamos, de awi enquanto bide, mas somente de awi – ou se é um, ou se é outro.

um outro absoluto, assim como a posição do Eu não está garantida: a cada relação e a cada contexto, os termos se transformam de acordo com a posição que ocupam.

“Estruturalismo tardio” e perspectivismo

A crítica dirigida ao perspectivismo ameríndio também encontra lugar no debate etnológico. Terence Turner, antropólogo que estudou os Kayapo e foi professor emérito da Universidade de Chicago, não poupou críticas ao estruturalismo lévi-straussiano, ao perspectivismo e ao animismo em seu artigo *The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit and Bodiliness*. Seu argumento (TURNER, 2009) gira em torno da concepção de que, pós Maio 68, Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Derrida e outros buscaram dar continuidade ao estruturalismo - apesar de sua defasagem -, “mascarado” desta vez de um “pós-estruturalismo”: em suma, o próprio estruturalismo teria fornecido as condições de seu “pós” na medida em que sua abordagem por si só já seria insuficiente (Ibidem). Dentre as principais questões que, segundo Turner (Ibidem), levaram à crise do estruturalismo e que permaneceram em sua forma “tardia” estavam a ausência de qualquer agência individual, a determinação da “língua” [langue] ou da “ideologia inconsciente” sobre o sujeito enquanto epifenômeno e a dificuldade de incorporar as transformações culturais.

Em antropologia, o “estruturalismo tardio” teria assumido sua forma nos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, diz Turner (2009). Obrigados a lidar com as implicações problemáticas do “pensamento selvagem” herdadas do estruturalismo – a saber, em especial, que a cultura seria uma espécie de epifenômeno da natureza¹¹⁶ e que os animais também seriam capazes de cultura, na medida em que dotados de aparelho mental¹¹⁷ - o perspectivismo e o animismo buscariam cada a um a seu modo resolver essas questões, sem sucesso segundo Turner (Ibidem).

¹¹⁶ “Lévi-Strauss estabeleceu a redução da cultura à natureza operando através da determinação da consciência subjetiva por um inconsciente ‘kantiano’ objetivo constituído pelo aparato neurológico da percepção e pelos padrões de tipo Gestalt de associação que ele transmitiu à mente consciente” (TURNER, 2009, p.10, tradução minha).

¹¹⁷ “De qualquer forma, o conceito estruturalista da relação entre natureza e cultura como domínios contrastivos e mutuamente externos torna-se insustentável. A tentativa de formular essa relação fundamental no contexto de uma resposta à questão da natureza da mentalidade de seres naturais tornou-se assim o foco da crise do Estruturalismo Tardio” (TURNER, 2009, p.14, tradução minha).

Abordarei em especial a crítica à distinção Natureza e Cultura. Para Turner (2009, p.26), o multinaturalismo, como uma boa teoria estruturalista, mantém intacta a oposição conceitual entre natureza e cultura, revisando apenas seus conteúdos (ora múltiplo, ora singular): se cada espécie animal vê a si mesma como humana, enquanto cada mundo que deriva dessa perspectiva é diferente entre si, tem-se então uma multiplicidade de naturezas e uma unidade do espírito. Pior, essa inversão dependeria, segundo Turner (Ibidem), apenas da perspectiva psicológica dos animais – em outras palavras, no multinaturalismo não há uma reformulação absoluta das séries natural e cultural, mas somente sua reconfiguração a partir das subjetividades. Ou seja, a forma binária de natureza e cultura é como que “privativa” ou mutuamente exclusiva: o polo natural é sempre aquele definido negativamente em relação ao cultural¹¹⁸, de modo que não há mediações entre um e outro.

É nesse sentido que Turner (2009) critica o perspectivismo como antropocêntrico: por entender que o “espírito” dos animais e outros seres é à imagem da cultura (isto é, os animais veem a si mesmos tal como os humanos se veem – como humanos), as perspectivas não-humanas não reconfigurariam o binarismo “privativo” do estruturalismo, mas apenas reproduziriam aquilo que os humanos já veem. Assim, Natureza e Cultura seriam como fronteiras ou demarcações que não coincidem de acordo com cada espécie¹¹⁹, mas que são sempre vistas da mesma maneira – através do olhar humano.

Considerando a trajetória do perspectivismo que tracei brevemente nos outros capítulos, é possível contrastá-la com a leitura de Turner (2009) para melhor entender o que está em questão para Viveiros de Castro. No meu entendimento, o multinaturalismo não é mera inversão lógica dos valores atribuídos à díade Natureza e Cultura enquanto fronteiras ontológicas, para usar um jargão mais recente. Porque, na teoria perspectivista, não é como se fosse atribuída uma continuidade absoluta entre humanos e animais no plano da subjetividade – os planos de Natureza e Cultura não “pairam” sobre as relações e sobre os seres, definindo-os previamente. Como elaborou Viveiros de Castro (1996, p.116):

no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista.

¹¹⁸ O que seria, segundo Turner (2009), evidenciado pela interpretação perspectivista de que os animais no universo ameríndio se veem como humanos e vivem na cultura. Prova contrária disso para Turner (Idem) são os mitos Jê e Bororo que relatam um passado em que os animais eram “proto-humanos”, sendo a cultura um processo de transformação daquilo que já está presente na natureza.

¹¹⁹ A respeito do perspectivismo, Turner (2009, pp.25-26, tradução minha) diz: “Para todas as espécies, portanto, a fronteira entre natureza e cultura é traçada diferentemente. Cada espécie, assim, vê uma “natureza” diferente do que as outras”.

Tem-se, então, em primeiro lugar, uma reconfiguração não apenas dos valores de cada série, mas também de seu “estatuto”, na medida em que o natural e cultural deixam de designar regiões absolutas, grosso modo, do “ser” e do “não-ser”, para se reorganizarem em função de cada relação sempre instável.

Em segundo lugar, Cultura, no perspectivismo, não diz respeito a “cultura humana” tal como entendemos. De fato, diz Viveiros de Castro (1996), o jaguar bebe cauí e se apreende como humano. Mas não porque os povos ameríndios estendem de bom grado a sua humanidade a outras espécies animais; antes, porque, como vimos, a forma humana é a forma do Sujeito, de modo que qualquer ser capaz de um ponto de vista (em suma, capaz de agência e consciência reflexiva) será um sujeito e, portanto, verá a si mesmo como um humano¹²⁰. A leitura dos mitos por Viveiros de Castro que Turner (2009) critica, portanto, não está dizendo que todos os seres foram humanos no passado mítico, mas que todos eram sujeitos a um só tempo indiferenciados e diferenciados (VIVEIROS DE CASTRO, 1996)¹²¹.

Esses dois aspectos que comentei são um só, em realidade. Se o modo de apreensão do mundo é aquele do Sujeito, compartilhado em potencialidade por outros seres, de fato Natureza e Cultura se atualizam a cada espécie (eu diria corpo). Mas não só essa dicotomia é desestabilizada porque haveria uma continuidade perceptiva entre homem e animal, como também a auto percepção humana e a identificação da diferença não estão garantidas: conforme Viveiros de Castro (1996), o universo ameríndio transformacional impede que os polos de natureza e cultura se solidifiquem permanentemente. Deste modo, se o perspectivismo propõe algum tipo de modelo, este não é formalmente absoluto, mas fenomenologicamente relativo (ou perspectivo).

Esse é o modo pelo qual eu entendo que, tal como propõe a virada ontológica nos moldes de Holbraad e Pedersen (2017) e Viveiros de Castro (2015), a teoria não deve ser simplesmente aplicada, mas antes transformada pela etnografia. Pois, ao se considerar que o perspectivismo nem projeta sobre as relações indígenas a díade Natureza e Cultura tal como “nós” a conhecemos, a fim de explicá-las, e nem simplesmente a inverte (mantendo-a estável) – no lugar, há uma reconfiguração e como que um “estilhaçamento”, para usar o termo de Turner (2009), da dicotomia polar -, o que ele faz é propor um outro modo de conceber relações que,

¹²⁰ Assim, o pecari, por exemplo, não é um caso do Humano. Antes, o humano, assim como outros seres, é atualização do Sujeito.

¹²¹ “Em acordo, mitos amazônicos lidam na maior parte das vezes com as causas e consequências da corporificação de espécies específicas [species-specific embodiment] de diferentes sujeitos pré-cosmológicos, todos eles concebidos como originalmente similares a “espíritos”, seres puramente intensivos nos quais aspectos humanos e não-humanos estão indistintamente misturados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.21, tradução minha).

ao menos em antropologia, se imaginava excessivamente “viciado” pelo etnocentrismo. Corpo e alma, subjetivo e objetivo, aparência e essência e outros são relações que, além de Natureza e Cultura, estão no cerne das questões da virada ontológica, conforme vimos (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015; cf. HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.7).

Além disso, o jogo de perspectivas da virada ontológica é claramente inspirado na teoria de Viveiros de Castro, na medida em que recusa o ponto de vista epistemológico para adotar o ontológico: “A virada ontológica não se trata tanto de uma questão [matter] de ‘ver diferentemente’, em outras palavras. Trata-se, acima de tudo, de uma questão de ver coisas diferentes” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p.6, tradução minha), ou seja, não é visão de mundo. Pois, ao contrário do que se convencionou chamar de “multiculturalismo”, não existiria um único mundo “lá fora” sobre o qual cada cultura projeta uma visão diferente¹²². Em realidade, haveria uma multiplicidade de sujeitos, que devem ser reconhecidos, como vimos, enquanto atualizações de mundos possíveis. Assim como no perspectivismo ameríndio o Outro é um Eu potencial, para a virada ontológica que descrevemos deve-se reconhecer os pressupostos ontológicos daquele na qualidade de outrem como simétricos aos nossos – isto é, igualmente capazes de uma realidade própria.

Na concepção de Holbraad e Pedersen (2017), por sua vez, tal como no perspectivismo, reconhece-se que entre aquele na posição de Eu (“antropólogo” num caso, humano no outro) e aquele na posição de Outro (“nativo” ou animal) há uma relação mutuamente determinante. O sujeito ameríndio é aquele que se difere de um corpo-animal e, analogamente, o antropólogo é aquele que estuda um conhecimento diferente. Por isso, antropólogo e nativo não são duas entidades olhando diferentemente sobre o mundo com suas respectivas culturas, mas são, antes, a estrutura fixa da “investigação antropológica”, variando então suas diferenças conceituais (cf. *Ibidem*, pp.179-181).

Vimos, neste capítulo, de que modo conceitos e expressões que circulam pela virada ontológica, pelo perspectivismo ameríndio e alguns críticos diferem substancialmente. O “levar a sério”, por exemplo, parece ser uma expressão que, na crítica de Willerslev, fica presa à questão da crença, enquanto no perspectivismo ela remete aos debates sobre metáforas. A dicotomia Natureza e Cultura, por sua vez, está diretamente ligada às questões de corporalidade

¹²² Há diversos debates acerca do relativismo cultural na literatura antropológica que não partem do perspectivismo ameríndio (cf. DESCOLA; PÁLSSON, 1996).

e relacionalidade, que como que se perdem de vista na absorção de Holbraad e Pedersen da teoria perspectivista e na crítica de Turner. Ao passo que a “alteridade radical” é a forma que Graeber compreendeu o “exotismo estratégico” de Viveiros de Castro, cuja proposta de entendimento relacional dos termos “antropólogo” e “nativo” foi apropriada pelo discurso da virada ontológica como que devedora apenas a Lévi-Strauss, Deleuze, Strathern e Wagner.

Tão importante quanto, se não mais, é perceber de que modo o perspectivismo está implicado na virada ontológica enquanto uma teoria fundamentada em debates constitutivos do campo da etnologia indígena: a teoria perspectivista, tal como elaborada por Viveiros de Castro, não é fruto apenas das interlocuções meta-antropológicas entre seu autor, Strathern, Wagner e Lévi- Strauss; antes, contribui para o debate antropológico que vem sendo construindo ao antecipar questões como as de relacionalidade, corporalidade e ontologia no âmbito da etnologia ameríndia¹²³. Pôde auxiliar, então, na solidificação de um movimento intelectual em antropologia que se autoproclama mais “etnográfico” ou metodológico do que meramente teórico. Nesse sentido, seria contraditório negar a “entrada” da etnografia dos povos ameríndios na virada ontológica.

Vimos, também, que o conceito de ontologia difere daquele de cultura. Nos termos da virada ontológica, as ontologias não são sequer plurais, mas múltiplas: é como se seus pressupostos acerca do que o mundo e o sujeito são e podem vir a ser para cada “conjunto” ou “convenção” de significados fossem irreduzíveis entre si. Mundos desconhecidos no lugar de diversos mundos equivalentes. Daí a comparação e a etnografia, meios de “traduzir” não significados diferentes sobre o mesmo mundo, mas de compreender diferentes mundos aos quais se atribuem os mesmos nomes¹²⁴, cujo objetivo é o de transformar os nossos próprios conceitos fundantes.

Tal empreitada é semelhante ao princípio perspectivista de que o sujeito em potência está sempre no horizonte (ele é o horizonte): o outro é a diferença de fato e a “indiferença”¹²⁵ de direito (ou seja, o Sujeito latente) que permite ao Eu existir enquanto tal. Mas, no universo ameríndio, diríamos, há sempre o risco de se “perder” a humanidade em razão de outrem. O que a antropologia teria a temer, então, com a sua transformação pelo outro?

¹²³ Influências artísticas como a antropofagia modernista, ressaltadas ora ou outra por Viveiros de Castro (cf. 2012), também são deixadas de lado por Holbraad e Pedersen (2017).

¹²⁴ “A busca não é por uma palavra comum ou uma coincidência [overlap] nos significados de diferentes palavras, mas por outro mundo ao qual a mesma palavra se refere” (VILAÇA, 2013, pp.176-177, tradução minha).

¹²⁵ A indiferença, para Viveiros de Castro (2004), é o oposto da diferença nas sociedades ameríndias, no lugar do oposto Ocidental da identidade.

Conclusão

Busquei percorrer um longo trajeto conceitual, desde as noções de estrutura em antropologia, passando pela corporalidade e chegando até a ontologia, para melhor compreender, sucintamente, que tipo de relação pode ser desenhada entre a virada ontológica e o perspectivismo ameríndio. O “americanismo tropical”, essa espécie de subárea da etnologia indígena assim grafada por Taylor (1986) e Viveiros de Castro (2004), resulta tanto de percursos históricos (a colonização, por exemplo), epistemológicos (a crítica e a invenção de novos conceitos) e políticos (os povos ameríndios se mobilizam na “sociedade nacional”). De fato, restringi-me, postergando a análise de outras dimensões, ao plano do conhecimento. Nesse sentido, foi essencial me atentar aos balanços que envolvem o que chamei de geração 70/80: a etnologia brasileira que surge de um acúmulo de material etnográfico de décadas, do despontamento de programas de pós-graduação em Antropologia Social pelo Brasil, da discussão sobre as referências estruturalistas e, sobretudo, de um debate profundo acerca de como, afinal, alcançar um melhor entendimento das sociedades ameríndias que não seja pelos meios analíticos importados de “outras” etnologias.

A “invenção” da noção de corporalidade, portanto, aparece já em posição de destaque: seja nos casos xinguano, jê ou tukano, o princípio “físio-lógico” do social, que desfaz a dualidade entre processos fisiológicos e processos sociais, evidencia o lugar central do corpo (fabricado) na construção da Pessoa nas sociedades indígenas (SEEGGER et al, 1979). Esse é um exemplo do tipo de síntese que foi sendo construída ao longo da geração 70/80, de modo que, tal como fez Pierre Clastres em relação à concepção de poder, a corporalidade deixa de ser um conceito referente à nossa concepção de corpo para adquirir outro sentido na análise etnológica.

Mas, conforme vimos, o perspectivismo não é apenas continuidade desse “amadurecimento” do americanismo tropical e da geração 70/80; ele é, também, um “salto”, uma descontinuidade de algumas características presente na etnologia indígena que examinamos. Conforme busquei demonstrar, o enfoque e o tema são mais ou menos os mesmos, mas há um “giro” na maneira de conceber, por exemplo, a relação Natureza e Cultura, doravante colada ao “corpo-afecção” e aos jogos de perspectivas. Por isso recuperei a tese de doutorado de Viveiros de Castro (1986), a fim de demonstrar, ao considera-la um dos componentes da geração 70/80, continuidades e rupturas com o perspectivismo ameríndio. Pois, de fato, questões centrais para a etnologia ameríndia como a noção de Pessoa (como via de acesso aos princípios “metafísicos”), o cogito canibal (como lugar central da predação no pensamento

ameríndio) e a relacionalidade (a mútua constituição dos termos na relação) foram também desenvolvidas na tese, a partir da etnografia dos Araweté. Assim, pude estabelecer alguns “pontos de contato” entre a geração 70/80, sumarizada na tese de Viveiros de Castro, e o perspectivismo ameríndio, a saber: a inversão e a subsequente dissolução da divisão entre metafísica e sociologia, a noção de corpo, a relacionalidade e o debate Natureza e Cultura a partir de Lévi-Strauss.

O exame da teoria perspectivista em si, no capítulo II, possibilitou, portanto, entender como essas quatro questões foram atualizadas e modificadas. A relacionalidade, por exemplo, deve ser depreendida do conceito de estrutura, recurso analítico amplamente utilizado no estruturalismo lévi-straussiano, mas que encontra alguns de seus princípios desde Radcliffe-Brown. Esse movimento é importante não para reduzir a relacionalidade à relação estruturalista, mas para diferencia-las: se, de fato, ambas compreendem que o significado é sempre de posição, vale destacar que, além dos “universais” humanos estarem presentes em uma, mas ausentes em outra, a relação é como que alçada ainda a outro plano no perspectivismo. Conforme vimos, se a passagem que Lévi-Strauss efetua é a de alocar uma relação (Natureza e Cultura) no centro do pensamento humano, isto é, em seu inconsciente, o que a teoria perspectivista faz é fundamentar a própria “investigação” antropológica na relação – na relação que é a diferenciação “ontológica” entre o Eu e o Outro, “antropólogo” e “nativo” etc. Por isso, Natureza e Cultura não constituem duas séries de registros ontológicos, mesmo que invertidas – no lugar, elas operam, segundo Viveiros de Castro, contrastes que definem mutuamente “antropologias” distintas.

O corpo enquanto afecção, por sua vez, foi evidenciado como chave central para entender o jogo de perspectivas, na medida em que a indistinção ameríndia entre aparência e essência estabelece um vínculo permanente da diferenciação corporal-animal com a auto percepção humana. Nesse aspecto, relacionalidade e corpo não são pensáveis, no perspectivismo, isoladamente, pois ao mesmo tempo em que a afecção que se pretende humana (afecção-araweté, por exemplo) é como a contraparte da relação com o diferente (a afecção-animal, no limite), a relacionalidade na teoria perspectivista é pensada pelo corpo, pelos diferentes modos de interagir com o mundo, de habita-lo, de se alimentar etc. Portanto, foram elaboradas no perspectivismo e levadas adiante as consequências de pensar a fabricação do corpo no plano ontológico e no jogo de alteridade, e se definiu mais claramente o lugar das afecções não-humanas na “economia cosmológica” ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Nisso também está implicado o contraste Natureza e Cultura. Se, é verdade, tal distinção é retomada e reformulada por Viveiros de Castro em diálogo com Lévi-Strauss e Descola, e, diríamos, com o “Ocidente moderno” ou o “multiculturalismo”, deve-se admitir que, em seu “valor comparativo”, Natureza e Cultura são uma relação que permite pensar outras relações. O que quero dizer é que em si, esse contraste não guarda grande valor para a teoria perspectivista. Antes, ele possibilita sobrepor conceitos como o de relacionalidade e corpo: afinal, o multinaturalismo consiste precisamente em várias Naturezas e uma só Cultura, isto é, em um único modo de apreensão das coisas, do que se deriva vários pontos de vista distintos. O corpo é o que, ao ser diferenciado do Outro, garante a perspectiva da Cultura, o lugar do sujeito, mas que, nessa relação, nunca é estável. Tem-se, então, que os três elementos estão entrelaçados... Natureza e Cultura, Humano e Animal, Eu e Outro não são posições estáveis de uma matriz simbólica, ou mesmo seu fundamento; em realidade, eles são constantemente reconfigurados, pois “andam” conforme os pontos de vista.

Como disse, a “invenção” de novos conceitos analíticos do “americanismo tropical” tinha como pano de fundo a discussão sobre a antropologia das sociedades africanas, o que, segundo Overing (1976) e Seeger et al (1979), frequentemente implicava em acusações de idealismo por parte dos americanistas. Além dos recursos conceituais, o que se propôs, ao menos desde Overing (1976), foi aproximar analiticamente o plano dos modelos conceituais ao campo da organização social. Seeger et al (1979), por sua vez, propunham que todos princípios organizacionais e idiomas simbólicos são igualmente reais, e Viveiros de Castro (1979), que se devia desprender a etnologia das explicações funcionalistas que subsumem noções indígenas, como a de Pessoa, ao plano da explicação sociológica. Esse parece ser o percurso do que, na tese sobre os Araweté: os deuses canibais, elaborou-se como uma tentativa de indiferenciação entre metafísica e sociologia enquanto hierarquia, e que é avançado no perspectivismo ameríndio na forma da dissolução de qualquer atribuição explicativa a um dos planos. No lugar, o multinaturalismo é, a um só tempo, relações de parentesco, caça, xamanismo, animismo etc., em suma, metafísica e sociologia – ou, talvez mesmo, Natureza e Cultura.

Portanto, os quatro “pontos de contato” estão mutuamente implicados na teoria perspectivista: além do corpo, da relacionalidade e de Natureza e Cultura, também a suspensão de qualquer prioridade entre plano discursivo ou conceitual e plano sociológico. Pois ao mesmo tempo em que a busca pela dissolução da hierarquia analítica implica em rever distinções como externo/interno, aparência/essência, Identidade/Alteridade, Natureza/Cultura e outras, é também a reconfiguração conceitual dessas relações a partir do material etnográfico que

possibilita repensar, afinal, que “nível de realidade” impera sobre os outros, ou mesmo se tal “clivagem” se verifica na realidade dos povos indígenas.

Mas eis que, ao apresentar a definição da virada ontológica em função de três antropólogos (as), Holbraad e Pedersen (2017, p.9) afirmam que a obra de Viveiros de Castro (que é, segundo eles, o pai da virada ontológica em antropologia) personifica a tradição francesa¹²⁶. Minha hipótese apresentada é de que o perspectivismo ameríndio, apesar de indubitavelmente travar diálogos com a produção estruturalista de Lévi-Strauss e a animista de Descola, também “descende” de debates que são muito próprios à etnologia indígena e que, portanto, a teoria perspectivista não pode ser resumida a um mero campo das Terras Baixas analisado por teorias de tradição francesa. Minha pergunta central seria, então: a influência do perspectivismo sobre a virada ontológica em antropologia, ao menos como construída aqui, não poderia ser medida mais em função da retomada e da ressignificação dos temas e conceitos caros à etnologia ameríndia, e menos em razão de seu aporte teórico?

O objetivo do capítulo III, portanto, foi condensar a discussão dos outros dois capítulos e apresentar algumas implicações da teoria perspectivista na virada ontológica em antropologia. Meu método, entretanto, para verificar minha hipótese não foi apenas o de comparar a leitura de Holbraad e Pedersen sobre o perspectivismo com a minha. Busquei também fazer uma espécie de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004), uma “tradução” entre algumas críticas dirigidas a Viveiros de Castro (tanto no âmbito etnológico como no âmbito da ontologia) e o modo pelo qual eu compreendo alguns dos principais pilares do perspectivismo ameríndio. Nesse sentido, não objetivei “defender” o perspectivismo ameríndio, porque isso seria sobrepor uma leitura (a de Viveiros de Castro) sobre a outra (a da crítica). Antes, manter as diferenças que fundam o “mal-entendido” foi o que me permitiu perceber alguns pressupostos conceituais da teoria perspectivista enquanto tais. Assim como o perspectivismo e a crítica talk past each other¹²⁷, “os jaguares e os humanos dão o mesmo nome a duas coisas muito distintas” (Ibidem, p.9, tradução minha).

Como vimos, o “levar a sério” é uma expressão notória que aparece frequentemente nos textos perspectivistas e nos textos dos “ontologistas”, e que, portanto, não escapou da atenção de seus críticos. Foi somente pela contraposição do que Willerslev (2015) entende por “levar a

¹²⁶ Assim, a virada ontológica seria a “imbricação criativa” das três grandes tradições em antropologia social: a americana, a britânica e a francesa (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). Considerando a proposta dos autores de fazer a “teoria” (a produção de conceitos) orbitar em torno da etnografia, parece-me contraditória essa espécie de “apagamento” dos campos (e das epistemologias) da Amazônia, da Melanésia e da Papua Nova Guiné em detrimento do elogio à França, à Inglaterra e aos Estados Unidos.

¹²⁷ A expressão, em inglês, designa quando duas pessoas falam de coisas distintas, acreditando na verdade falar da mesma.

sério” com a acepção do perspectivismo sobre o mesmo termo que pude perceber como se ligavam a teoria perspectivista, a virada ontológica e o “americanismo tropical”. A percepção de um “mal-entendido” entre Willerslev e Viveiros de Castro fez com que, a partir do repertório teórico que elaborei nos outros capítulos, evidenciassem-se os pressupostos da expressão “levar a sério” tal como usada no perspectivismo ameríndio e, mais tarde, por componentes da virada ontológica em antropologia. Não se trata somente de precedência cronológica: o “levar a sério” elaborado por Viveiros de Castro, desde 1979 ao menos, também é logicamente anterior ao seu uso “ontológico”, na medida em que produz um ruído entre distinções como metafórico/literal, representação/realidade, discurso metafísico/sociologia etc. Pode-se notar, então, a relevância do debate da etnologia indígena sobre a hierarquia analítica entre organização e morfologia social e metafísica.

Em relação à crítica de Graeber sobre o “exotismo” de Viveiros de Castro, a palavra-chave da “tradução” seria “Outro”: como vimos, o Outro, para Graeber, repousa sobre princípios substantivistas da ordem do referente, pois buscar pela “alteridade radical” significaria procurar pelo nativo o mais exótico possível, o mais distante do nosso modo de vida. Novamente, um “mal-entendido” emerge na medida em que, em minha leitura de Viveiros de Castro, não há para a teoria perspectivista aqui descrita qualquer “essencialização” – reconhece-se que os termos do conhecimento antropológico se fundam mutuamente na relação posta pela diferença. Essa disparidade me levou a perceber que o perspectivismo ameríndio anterior aos escritos mais “normativos” de Viveiros de Castro (2012, 2015a) sobre a investigação antropológica, examinava o mesmo tipo de princípio: o Eu e o Outro, ou o Humano e o Animal, o Igual e o Diferente, são polos intercambiáveis de acordo com a relação, desfazendo qualquer substância imanente¹²⁸. A relacionalidade, portanto, é aquilo que desde o perspectivismo já era elaborado como “essencial” para compreender o “pensamento ameríndio”, e que é incorporado em algumas propostas importantes sobre a virada ontológica em antropologia. O que Graeber e Viveiros de Castro chamam por “Outro” refere-se a conjuntos conceituais muito distintos.

Enfim, Turner (2004), em sua crítica que atinge ao mesmo tempo o estruturalismo, o perspectivismo e o animismo, “oferece” uma leitura de Natureza e Cultura que, em comparação com alguns textos de Viveiros de Castro, contrasta fortemente com os pressupostos do multinaturalismo. Num caso, o domínio do natural e do cultural são entendidos como estáveis e como duas séries em relação de continuidade; no outro, Natureza e Cultura são diacríticos

¹²⁸ Evidente, isso não quer dizer que as coisas não “existam” no universo ameríndio; apenas, não há um modo absoluto de existir e de se relacionar.

pronominais instáveis que se condensam conforme o corpo-afecção que é construído: as perspectivas perigam se confundir e o Sujeito é eminentemente relacional. Natureza e Cultura, portanto, são uma dicotomia polar desestabilizada pelo perspectivismo, uma suspensão que é tida como exemplar, ao menos para Holbraad e Pedersen (2017), da revisão conceitual pela qual deve passar a antropologia da virada ontológica.

Para concluir, minha avaliação é de que a hipótese supracitada procede dentro dos limites deste trabalho: no que concerne ao perspectivismo ameríndio, a contribuição de Viveiros de Castro à virada ontológica em antropologia não pode ser resumida a “invenções” epistemológicas. A teoria perspectivista é tanto um diálogo travado com bases fundantes da Antropologia Social (o que me parece menos uma contradição e mais uma condição e um propósito) como uma “via” de entrada para um entendimento das sociedades ameríndias. Em acordo com o que vimos, parece-me que os conceitos perspectivistas ora elogiados por Holbraad e Pedersen e ora criticados por Willerslev, Graeber e Turner são conceitos cuja originalidade repousa antes na torção do “pensamento ameríndio” sobre noções caras à antropologia do que no giro “pós-estruturalista” sobre o material indígena. Há de se escolher entre a tradição autossuficiente da disciplina antropológica que renova a si mesma e a invenção ameríndia que, sub-repticiamente, aparece na vanguarda de nosso pensamento.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 5ª ed., 2007.
- CAPIBERIBE, Artionka. Apresentação: vinte anos de etnologia das terras baixas da América do Sul (1996-2016). BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. São Paulo, n.87, pp.5-14, 2018.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. Anuário Antropológico 85. Editora Tempo Brasileiro, 1985.
- CARRITHERS, Michael. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester, Critique of Anthropology, vol.30, no.2, pp.156-168, 2010.
- CLASTRES, Hélène. Introdução. Terra sem mal. São Paulo: Editora Brasiliense, 1973.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. Writing culture. California: University of California Press, 1986.
- DE CAUX, Camila. O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté. 2015. 243p. Tese (Doutorado) – UFRJ/Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.
- DESCOLA, Philippe. Chapter 5. Societies of nature and nature of society. In: KUPER, Adam (Org.). Conceptualizing society. New York: Routledge, 1992.
- _____. Chapter 5. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). Nature and society. New York: Routledge. 1996.
- _____. Introduction. Beyond nature and culture. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. Chapter 1. Introduction. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (Org.). Nature and society. New York: Routledge. 1996.

- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. RODRIGUES, José Albertino (Org.). Durkheim. São Paulo: Editora Ática, 9ª ed., 2000.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. Tempo e espaço. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- GRAEBER, David. Radical alterity is just another way saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*. Vol.5, no.2, pp.1-41, 2015.
- GUERREIRO JUNIOR, Antonio. Chefia e política na América do Sul indígena: um balanço bibliográfico para além do modelo clastreano. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, n.87, pp.41-70, 2018.
- HENARE, Amira; HOOLBRAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction. In: *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. London, New York: Routledge. 2007.
- HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten A. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Reino Unido, Nova Iorque, Austrália, Índia: Cambridge University Press, 2017.
- INGOLD, Tim. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *The perception of environment*. New York: Routledge, pp.41-60, 2000.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. TERRA, Ricardo R. (Org.). Immanuel Kant. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 3ª ed., 2011.
- KUPER, Adam. Introduction. *Conceptualizing society*. New York: Routledge, 1992.
- LAGROU, Els. Copernicus in the Amazon: Ontological turnings from the perspective of Amerindian ethnologies. *Sociol. Antropol.* Rio de Janeiro, vol.8, no.1, Janeiro – Abril 2018.
- LATOUR, Bruno. *Crise. Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, n.68, pp.428-441, Abril 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A estrutura do mito*. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. Abertura e I. Canto bororo. *Mitológicas 1: O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify. 2ª ed. 2010.
- LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, vol.2, no.2, 1996.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de Pessoa, a de “Eu”. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAYBURY-LEWIS, David. Maybury-Lewis por Maybury-Lewis. *Revista de Antropologia*. São Paulo. Vol.45 no.2, pp.480-497, 2002.
- MELATTI, Julio Cezar. Áreas etnográficas da América indígena: América do Sul – Por que áreas etnográficas? 2016.
- MORGAN, Lewis. A família arcaica. A sociedade primitiva. Rio de Janeiro: Editorial Presença, v.II, 1978.
- OVERING, Joanna K. Orientation for paper topics and Comments to the symposium ‘Social time and social space in lowland South America societies’. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris, 1976)*. Paris: Société des Américanistes, pp. 387-394, 1977.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. O estudo dos sistemas de parentesco. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.
- RAMOS, Alcida. Ethnology Brazilian style. *Cultural Anthropology: Journal of the society for cultural anthropology*. Vol.5, no.4, pp.452-472, 1990.
- SÁEZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo, n.87, pp.15-40, 2018.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Introdução. BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert (Org.) *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 27ª ed., 2006.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, no.32, pp.2-19, 1979.

- SEEGER, Anthony. Por que canta Anthony Seeger? *Revista de Antropologia*. São Paulo, vol.50, no.1, pp.389-418, entrevista concedida a Clarice Cohn, José G. Vieira, Leandro M. de Lima, Renato Sztutman e Rose S. G. Hikiji, 2007.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Brasil, no.69, pp.442-464, Abril 2018.
- STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- _____. *Sem natureza, sem cultura: o caso hagen. O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TAYLOR, Anne-Christine. L'Americanisme Tropical, une Frontière Fossile de l'Ethnologie? In: *Histoires de l'Anthropologie (XVI – XX siècles)*. Paris, Klincksieck. 1984. p. 213-233. Acessado em: <https://jyvukugi.files.wordpress.com/2012/02/ac-taylor-americanismo-tropical.pdf> no dia 02 de outubro de 2018 (manuscrito traduzido por Beatriz Perrone-Moisés), 1984.
- _____. *O corpo da alma e seu estado: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano*. *Cadernos de campo*. São Paulo, no.21, pp.213-228, 2012.
- TURNER, Terence. The Crisis of Late Structuralism. *Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol.7, no.1, pp.3-42, Junho 2009.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.14, no.44, pp.56-72, 2000.
- _____. *Communicating through difference. Comment on Lloyd, G. E. R. 2012. Being, humanity and understanding*. Oxford: Oxford University Press. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. Vol.3, no.1, pp.174-178, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, no.32, pp.40-49, 1979.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./ANPOCS, 1986.
- _____. *Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol.2, no.2, pp.115-144, 1996.
- _____. *Etnologia Brasileira*. In: MICELI, S. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1975-1995)*, vol. I, Antropologia, São Paulo, Sumaré/Anpocs, p. 109-223, 1999.

- _____. O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, vol.8, no.1, pp.113-148, 2002.
- _____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipití*. Vol.2, no.1, pp.3-22, 2004.
- _____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, vol.18, no.1, pp.151-171, 2012.
- _____. *Capítulos I e II. Metafísicas Canibais*. 1 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.
- _____. Who’s afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate. *Cambridge Anthropology*, vol.33, no.1, pp. 2–17, 2015b.