

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

SOBRE O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO
E VICE-VERSA

Rafael Rocha Pansica

FLORIANÓPOLIS

2008

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“SOBRE O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E VICE-VERSA”

Rafael Rocha Pansica

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina,
sob a orientação do Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto.

FLORIANÓPOLIS

2008

Agradecimentos

“Os Outros: o melhor de mim sou Eles”

Manoel de Barros
(*Livro sobre Nada, 1996*)

Dívidas de vida

A vida não tem volta. No em tanto, ela não nos passa diante dos olhos, pra gente correr atrás dela. Antes, ela há de vir-e-ver manca, desajeitada, um passo fundo e outro diverso – à sim, atrás da gente... E um dia, obstinada como ela é, a vida vai desabar sobre nós, cheinha do que não somos. Para quando, é preciso, apenas, que nos disponhamos, em cheio, sob sua mirada. Sim, o que a vida espera da gente é a abertura do caminho – o alijamento de tudo o que obstrui este entre.

No meu caso, o clarear do trajeto, a aproximação do dia-Dia, passa pelo convívio com uma porção nobre de gente que, perdoem-me o detalhe, amo sem nenhum porém: à mamãe Eleuza, ao papai Pedro, ao mano Dudu, à titia Detinha, à mana Marcela e ao Carrilho – agradeço. Em especial, agradeço àquele que me incutiu o gosto torto do caminho, pai de todos nós, inspirador silencioso destas linhas e entrelinhas – meu querido Seo Firmino! E quem diria, meu Deus? Ele é mesmo brasileiro. E ateu. Vovô, “força na careca!” Quero te ver de novo na faculdade...

À todos vocês, em agradecimento, dedico esta dissertação.

Dádivas devidas

Um dom para o professor Márnio Teixeira-Pinto que, com agitação e inquietação peculiares, aceitou orientar um projeto, e um autor, sempre à *divagar*, *quase pairando*. Tal diferença, pode-se imaginar, fazia de nossos encontros ocasiões não destituídas de alguma graça. Melhor assim, afinal, não há antropologia sem tal e qual. Agradeço-lhe pela confiança, pela liberdade e, principalmente, pela antropologia, tão provocativa quanto fundamental.

Um dom ao professor Oscar Calavia Sáez que, senão no papel, na prática foi o co-orientador dessa dissertação: sempre acessível e solícito, leu, comentou e criticou um par de esboços desse trabalho – auxílio decisivo para o rumo trilhado por esta dissertação.

Um dom ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC e aos professores que conheci, e com quem muito aprendi: Antonella Tassinari, Filipe Verde, Miriam Grossi e Miriam Hartung. Em especial, agradeço ao xará Menezes Bastos, a quem tenho em grande estima, sobretudo pela competência e elegância com que lida com o ofício, e os ossos, antropológicos.

Um dom para América e Carlos; Cadu; Camilinha Antonino (que sabe quando aniversariar); Camilinha de Caux (pelo franco apoio); para a querida Clarissa; para Elias, Érica e Everton (parceiros ilustres da refinada arte do buteco); para Edite; para Frank, Brasilino e Paulo (irmãos de som); Jake, Marcelo, Marcos, Martina (em campo, sempre Ahlert!), Maya, Rubinho Caixeta, Sandra Rúbia, Tales, Tiago, Val e para a querida Vivi Kraieski – vocês fazem à diferença.

Um dom aos mestres Claude Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, a quem devo muito mais que a matéria deste trabalho, a saber, a própria antropologia como vocação.

Um dom ao CNPq, pelo apoio necessário.

Um dom ao leitor, a quem ofereço este trabalho.

Resumo

Organizada em três partes, esta dissertação versa sobre o perspectivismo ameríndio. O primeiro capítulo apresenta o argumento de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. No segundo capítulo uma análise etnograficamente motivada do argumento é empreendida para sustentar a apresentação, no último capítulo, de algumas hipóteses de trabalho referentes a um *relacionalismo estrutural ameríndio*.

Abstract

Organized in three parts, this dissertation deals with the so-called Amerindian perspectivism. The first chapter presents the arguments by Eduardo Viveiros de Castro and Tânia Stolze Lima. In the second chapter an ethnographically oriented analysis of the arguments is undertaken in order to sustain the presentation, in the last chapter, of a working hypotheses regarding a *Amerindian structural relationalism*.

Sumário

Introdução	09
Capítulo 1 – A proposta do perspectivismo	12
1) Tânia Stolze Lima e a proposta do perspectivismo yudjá	12
2) Eduardo Viveiros de Castro e a proposta do perspectivismo ameríndio	20
3) Corpo e alma	28
Capítulo 2 – Análises e questões	33
1) Multinaturalismo	33
1.1) Eu e Outros	36
1.2) Estatuto e status	39
2) Ponto de vista	44
2.1) História perspectivista	44
2.2) Variações de uma estrutura intersubjetiva	51
3) Dívidas e reparações	61
4) Prefácio ao Capítulo 3	64
Capítulo 3 – Hipóteses de trabalho	68

1) Entre pontos de vista	68
1.1) Troca de perspectivas	69
1.2) Síntese disjuntiva	71
2) Entre relações	77
2.1) Analogias genealógicas: o contínuo e o discreto	78
2.2) Do contínuo ao discreto	92
2.3) Do discreto ao contínuo	100
3) Relacionalismo estrutural ameríndio	107
3.1) Relacionalismo: emparelhamento e transformação	111

Referência Bibliográfica _____ **128**

Introdução

“Na frente do perigo bugio bebe gemada.
Periquitos conversam baixo”

Manoel de Barros
(*O livro das ignorâncias, 1993*)

Esta dissertação versa sobre o perspectivismo ameríndio, ou seja, sobre a proposta desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima acerca do complexo etnográfico referente ao modo como os índios americanos, de modo geral, concebem suas relações com certos animais, plantas e espíritos (que são tomados como sujeitos plenos). Para tanto, organizamos nossos esforços em três movimentos.

No primeiro capítulo nos dedicamos a apresentar o argumento perspectivista proposto por Viveiros de Castro e Lima. O argumento será exposto através das considerações que seus autores entretêm acerca dos princípios do relativismo cultural, da versão do animismo proposta por Descola, da noção de reciprocidade de perspectivas anunciada por Lévi-Strauss e, finalmente, do material etnográfico ameríndio referente à relação entre corpo e alma.

No segundo capítulo analisamos os conceitos de *multinaturalismo* e de *ponto de vista* a partir de algumas das etnografias que serviram de fundamentação para a proposta do perspectivismo ameríndio. Ao invés de analisarmos as etnografias que não fazem parte do conjunto daquelas que fundamentam o argumento de Viveiros de Castro e Lima – buscando, por exemplo, mostrar se as teses do perspectivismo se aplicariam ou não a tais regiões analisadas –, trabalhamos com as próprias etnografias que serviram de base à proposta no

intuito, primeiro, de entender melhor o argumento (restituindo-o ao solo etnográfico), ao mesmo tempo em que nos servimos dessas etnografias para empreender uma problematização positiva de alguns pontos do perspectivismo.

Tal problematização antecede e orienta a fundamentação inicial de uma outra proposta analítica sobre o mesmo material etnográfico. Assim, no capítulo três apresentamos algumas hipóteses referentes a uma “relacionalismo estrutural ameríndio”. Partindo da comparação entre uma série de relações intersubjetivas (intra- ou inter-específicas) selecionadas em diferentes etnografias sobre os povos ameríndios, propomos abordar o perspectivismo ameríndio através do conceito de *estrutura*, antes que do conceito de ponto de vista. Esta proposta se constituirá e se apresentará a partir de uma interpretação etnograficamente motivada do par conceitual lévi-straussiano do *contínuo* x *discreto* – interpretação que acabará, em alguma medida, por se afastar da leitura, inspirada na obra de Deleuze e Guattari, do perspectivismo ameríndio como síntese disjuntiva. Sublinhemos, aqui, com força, que não se trata, de maneira alguma, de oferecer respostas definitivas: nosso intuito, ao propor estas hipóteses, é o de fomentar as discussões acerca do tema do perspectivismo. Enfim, trata-se, do começo ao fim, de um ensaio no sentido estrito do termo: “uma prosa que versa sobre um tema específico, sem esgotá-lo, reunido idéias e dados de outros autores, de forma a ressaltar certas articulações ainda pouco exploradas” (Fausto 2002: 07).

Nota: As notas que consideramos mais importantes foram inseridas no corpo do texto, e formatadas do presente modo. Esta maneira de apresentar o texto, entremeado-o por adendos que facilitem nossa argumentação ou que nos pareçam mais importantes para deixá-los no pé da página, nos pareceu interessante: ela

segue a sugestão que foi levada à cabo, por exemplo, por Viveiros de Castro em *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia* (2002). Ao autor também devemos a inspiração do título dessa dissertação. *Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa* foi canibalizado de um dos subtítulos do texto apresentado por ele na XXV ANPOCS (Viveiros de Castro 2001). O subtítulo que nos referimos é: “Sobre Lévi-Strauss e vice-versa”.

Capítulo 1 – A proposta do perspectivismo

“Mas o que está acontecendo no Brasil é formidável! Algo de praticamente inédito! Quando conheci o Brasil o que era a etnologia? Eram velhos eruditos de gabinete que se debruçavam sobre a filologia tupi; era isso e nada mais. E agora vemos uma das escolas mais brilhantes da atualidade.”

Claude Lévi-Strauss (*Entrevista, 1998*)

1) Tânia Stolze Lima e a proposta do perspectivismo yudjá

Em 1996, na mesma edição da revista *Mana*, são publicados os dois primeiros estudos sobre o perspectivismo indígena. O primeiro artigo da edição é de Tânia Stolze Lima e se intitula “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”¹. O texto trata do regime de funcionamento do conceito yudjá de ponto de vista através da análise etnográfica da caça dos porcos. A caça se revela um campo estratégico para o estudo do perspectivismo, pois ela apresenta, justamente, um tipo agonístico de encontro entre pontos de vista: de um lado o ponto de vista dos caçadores yudjá, de outro o *ponto de vista dos porcos*:

“Os porcos vivem em comunidades divididas em famílias e organizadas em torno de um chefe dotado de poder xamânico. Habitam aldeias subterrâneas e são produtores de cauim, o qual, na perspectiva humana, nada mais é que uma argila finíssima, conforme me contou uma mulher que sonhou com uma aldeia de porcos em cujo porto ela e eu tomávamos banho, até que descobrimos que estávamos atoladas em uma lama da qual os porcos diziam ser, justamente, mandioca puba” (Lima 1996: 22-23)².

¹ O segundo artigo é de Eduardo Viveiros de Castro e intitula-se “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. Trataremos dele adiante.

A questão do ponto de vista dos porcos remontava o material etnográfico ao conceito de animismo que, naquele momento, havia sido recuperada por Philippe Descola (1992) em um estudo comparativo de grande escopo sobre “modos de objetivação da natureza”. O autor, então, tomava o animismo como um desses modos de objetivação – modo presente nas sociedades que pensam as interações entre os humanos e as espécies naturais através do modelo das relações sociais: as sociedades ameríndias, na medida em que apreendem o meio natural a partir da utilização de categorias elementares da vida social (em especial as categorias de consangüinidade e de afinidade), seriam sociedades animistas. Ponto importante, o argumento de Descola considera que tal modo de objetivação implica, em alguma medida, a *atribuição de características humanas às espécies naturais* – o que justificava a retomada do termo “animismo”.

Lima, no artigo em questão, não ancora sua análise nesses termos. Os projetos de Philippe Descola e de Tânia Stolze Lima são, de fato, diferentes: enquanto Descola toma o material etnográfico referente à ‘humanidade’ dos animais como alvo de sua explicação (e como um índice que lhe permitiria classificar a sociedade no modo de objetivação anímico), Lima o apresenta como um pressuposto investigativo da “ciência social do observado” (Lévi-Strauss 1967: 404), um dado nativo que se encontra disperso em diversas manifestações do pensamento e da socialidade yudjá – ou seja, um ponto de partida, antes que um ponto de chegada de seu argumento. Tal diferença nos ajuda a compreender as críticas que a autora endereça à maneira como o idioma animista entende a questão da humanidade dos animais. De fato, o material etnográfico com o qual

² No capítulo seguinte retomaremos esse mesmo trecho para uma análise sobre as dinâmicas intersubjetivas do perspectivismo.

Lima trabalhava não a permitia sustentar a idéia de que a humanidade dos animais seja projetada pelos índios. Sobre este ponto, cito: “uma proposição como ‘os [Yudjá]³ pensam que os animais são humanos’ [...] é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos’” (Lima 1996: 26). Ao afirmar que *os animais tomam a si mesmos como humanos*, os Yudjá estão dizendo que a humanidade dos animais é algo que se dá entre os próprios animais, independentemente do que nós, os Yudjá, possamos pensar a este respeito. E o que os Yudjá pensam a este respeito é algo como: “os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (Lima 1996: 27).

Pode-se perceber, portanto, como a etnografia yudjá problematiza a proposta animista. Primeiramente, a etnografia não permite afirmar que a humanidade dos animais seja projetada pelos Yudjá, pois, como os Yudjá afirmam, são os próprios animais que se consideram humanos: *os Yudjá, ao contrário, os vêem como animais*. Ademais, o fato da humanidade dos animais ser alvo de uma discórdia yudjá coloca em questão um corolário da leitura animista, a saber, que a humanidade dos animais aproxima-os dos humanos. Lima nos chama atenção para esse ponto: o sentido da relação entre os animais e os Yudjá não se constitui e nem se encerra na humanidade compartilhada por ambos, pois este fundo comum não parece ser pensado, pelos nativos, em função de uma identificação entre os animais

³ Em seu último livro (2005), Lima nos relata os motivos pelos quais passou a utilizar o nome Yudjá (em lugar de Juruna) para se referir ao povo com quem trabalha: “Esse povo assumia até recentemente dois etnônimos, um de verdade e outro de mentira: Yudjá e Yuruna (Juruna). [...] Há alguns anos, com a criação de uma escola indígena em Tubatuba, e a ortografização da língua, o nome de verdade impôs-se rapidamente entre todas as pessoas. É por isso que esta etnografia trata de um povo chamado Yudjá. É de minha responsabilidade a substituição do etnônimo Juruna por Yudjá em todas as falas das pessoas inseridas nesse livro” (Lima 2005: 15-16). Por essa razão, substituímos o etnônimo Juruna por Yudjá em todos os trechos de Lima citados ao longo desta dissertação. Estas substituições serão indicadas, sempre, entre colchetes.

e os humanos, mas, ao contrário, em função de uma *diferenciação*⁴ entre eles – afinal, se os porcos se vêem como humanos, os Yudjá insistem em tomá-los por porcos. Ora, tratava-se então de propor uma maneira mais apropriada de abordar essas questões, e é justamente aqui que Lima sugere o conceito de *ponto de vista*.

O conceito de ponto de vista parecia, então, orientar a análise etnográfica ao aparato analítico erigido pelo relativismo cultural. Com efeito, a relação entre os Yudjá e os animais parece descrever uma situação em que *um mesmo objeto é abordado de diferentes modos* – como naquele sonho da mulher yudjá (supra citado) em que os porcos vêem mandioca pubando onde as banhistas vêem argila finíssima. A questão, portanto, era saber se este modo yudjá de relação, se este tipo de encontro poderia mesmo ser descrito pelo aparato do relativismo cultural. E apesar de, à primeira vista, parecer uma abordagem pertinente, Lima descarta tal possibilidade.

O relativismo cultural expressa um jogo epistemológico em que a realidade do objeto é anterior às abordagens culturais: dado a priori, o objeto é independente e, de certa forma, indiferente às apreensões que lhe são dirigidas – ou seja, o objeto mirado é, antes de tudo, *coisa em si*. Elemento pivotal deste jogo epistemológico, o objeto não só possibilita a existência das abordagens culturais, como condiciona o espaço de relação entre elas, ora justapondo-as enquanto pontos de vista, ora sobrepondo-as conforme as aproximações diferenciais que estas abordagens culturais podem manter em relação às propriedades reais do objeto. Posto assim, uma leitura relativista do relato onírico referido deveria poder fundamentar os

⁴ “Acredito, então, que forjar uma caracterização geral da cosmologia [yudjá] mediante noções como antropocentrismo e animismo é perder o essencial, porque ali a relação de identidade entre humanidade e animalidade é dada primeiramente como condição para se pensar a diferença” (Lima 1999: 45-46).

diferentes pontos de vista a partir do universo dado das *coisas em si*. No entanto, como Lima demonstra em sua análise da caça dos porcos, a cosmologia yudjá se constitui completamente alheia a este universo.

A caça mostra-se uma empresa muito perigosa. Trata-se de um encontro agonístico entre os porcos do mato e os caçadores yudjá, caracterizado, segundo Lima, como uma disputa entre pontos de vista. Os Yudjá vêem os porcos como presas e tencionam caçá-los, mas os porcos, por sua vez, vêem os Yudjá como humanos e procuram recrutá-los como afins potenciais – ou seja, enquanto os Yudjá encaram o encontro como uma caçada, os porcos encaram-no como uma oportunidade de angariar parentes. Assim posto, o desfecho deste embate possui apenas duas possibilidades: um homem yudjá, por exemplo, ou retornará à aldeia como um caçador trazendo suas presas, ou então conhecerá a aldeia dos humanos (porcos) como um de seus afins. O ponto importante, aqui, está no fato de que este embate de perspectivas não remete a nenhum termo mediador que seja apto a determinar *objetivamente* a verdade de tal encontro. Com efeito, a querela se resolve na própria interação, visto que a relação caminha na direção de uma das duas perspectivas: ou o caçador retornará à sua aldeia trazendo os porcos caçados, ou conhecerá a aldeia dos porcos como um de seus afins. Em suma: não há nada aqui além dos pontos de vista:

“A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento *para os humanos* e um acontecimento *para os porcos*. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo paralelísticos), [...] que são também correlativos, e que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza. Um é referente do outro. Diremos, pois, que a caça apresenta duas

dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro” (Lima 1996: 35)

O embate não é um acontecimento visto por duas perspectivas diferentes, *mas a própria relação entre os pontos de vista*. A noção relativista do objeto como coisa em si não tem nenhum lugar “nesse mundo marcado pela variação dos pontos de vista” (Lima 1996: 33).

Não se tratando aqui de um universo de coisas em si, entende-se porque o aparato do relativismo cultural não fornece um instrumental analítico apropriado para se compreender a dinâmica desse embate. Na verdade, o fato deste encontro se desdobrar em dois pontos de vista correlativos, que não remetem a nenhum referente externo, direciona formalmente o argumento àquele *paradoxo do relativismo cultural* analisado por Lévi-Strauss em “Raça e história” (1950). Este paradoxo é ilustrado por aquela famosa anedota passada nas Antilhas do século XVI: espanhóis e índios, igualmente desconfiados acerca da humanidade do outro, se mobilizam, de modos distintos, em uma investigação sobre tal questão: para os espanhóis o questionamento sobre a humanidade dos índios passava pela possibilidade deles possuírem ou não uma alma; para os índios a questão passava pela investigação dos corpos dos espanhóis, que eram afogados no intuito de se verificar se eram humanos ou divinos, ou seja, se seus corpos estavam ou não sujeitos à putrefação:

“Esta anedota, simultaneamente barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural [...]: é na medida em que pretendemos estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com aqueles que tentamos negar. Recusando a humanidade àqueles que surgem como os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ dos seus representantes, mais não fazemos que copiar-lhes suas atitudes típicas. O bárbaro é

em primeiro lugar o homem que crê na barbárie” (Lévi-Strauss 1976: 60)

Para o autor, procurar se diferenciar dos outros tomando-os como bárbaros é uma atitude, entre outras coisas, paradoxal, pois eles, como nós, tomam-se como civilizados, tomando os outros (o que nos inclui) como bárbaros. A noção de humanidade, sem distinção de raça e cultura, tem como fundamento paradoxal essa atitude generalizada de recusa em ver os outros como vemos a nós mesmos. Ora, uma lógica semelhante parece presidir entre os Yudjá, que afirmam que todas as espécies humanas (os yudjá, os porcos, etc) se apreendem sob a forma da cultura, mas, a princípio, se recusam a apreender os outros como apreendem a si mesmos⁵. A reciprocidade de perspectivas do argumento lévi-straussiano ganha, na análise etnográfica referente às concepções yudjá acerca da ontologia do sujeito, uma variação indígena apontada por Lima. Segundo a autora, entre os Yudjá “a duplicidade é a lei de todo ser e de todo acontecimento” (Lima 1996: 35). As subjetividades que compõem o cosmos são constituídas, assim, por dois princípios distintos: o primeiro deles se refere ao pensamento reflexivo e à consciência de si, o outro é marcado por valores ligados à alteridade (como nas apreensões da vida onírica e do xamanismo). Pois bem. Analisando a relação entre os caçadores e os porcos, Lima sugere – se bem a entendo – que estes princípios subjetivos distintos, compostos em par e constituintes tanto dos caçadores quanto dos porcos, acabam, no encontro em questão, funcionando separadamente como *agente* e *paciente*: enquanto um destes princípios subjetivos se presta a ver o interlocutor, o outro se

⁵ É bem verdade que, na caçada, enquanto os Yudjá vêem os porcos como ‘porcos’, estes vêem os Yudjá como ‘gente’ (ou seja, os vêem como vêem a si mesmos). Mas “no quadro do xamanismo e do ponto de vista dos porcos, os [Yudjá] representam espíritos” (Lima 1996: 26, grifos adicionados).

dá a ver pelo interlocutor. A dinâmica do encontro, assim, se efetua como uma *apreensão cruzada* destes princípios subjetivos: “Esses [princípios] operam por intermédio de uma noção, o ponto de vista, que articula [...] a dimensão sensível de um com a dimensão espiritual do outro” (Lima 1996: 36, grifos adicionados).

O princípio subjetivo yudjá que ocupa a posição de agente irá apreender o princípio subjetivo do porco que se encontra na posição de paciente (vendo-o como caça), ao passo que o princípio subjetivo do porco em posição de agente irá apreender o princípio subjetivo yudjá que se encontra na posição de paciente (vendo-o como afim). A questão do embate, portanto, está em saber qual dessas relações agente/ paciente prevalecerá ao fim do encontro: se os caçadores yudjá permanecerem vendo os porcos como caça, dar-se-á uma relação, digamos, *natural* com os porcos (o princípio subjetivo yudjá acaba apreendendo aquele princípio subjetivo dos porcos em posição de paciente); mas se eles passarem a ver os porcos como afins, dar-se-á uma relação, digamos, *sobrenatural*⁶ com os porcos (o princípio subjetivo dos porcos acaba apreendendo aquele princípio subjetivo yudjá em posição de paciente). Enfim, o perigo envolvido na possibilidade de um caçador passar a ver os porcos como afins parece se aproximar do perigo envolvido na possibilidade de um índio, nas Antilhas, começar a se indagar a respeito da qualidade cristã de sua alma, passando a ver sua vida como bárbara, e a dos espanhóis como civilizada – de todo modo, o ponto que nos dedicamos a destacar é o seguinte: se o perspectivismo yudjá se afasta do animismo e do relativismo cultural, aproxima-se deliberadamente do jogo de perspectivas proposto por Lévi-

⁶ Ao dizer que a relação dos Yudjá com os porcos é *natural* (quando os vêem como porcos) ou *sobrenatural* (quando os vêem como gente) estou me referindo à problematização que a autora empreende à dicotomia *Natureza/ Sobrenatureza* através da noção de reciprocidade de perspectivas.

Strauss em trabalhos como “Raça e História” e *O pensamento selvagem*. Sobre a dívida do argumento de Lima para com o trabalho de Lévi-Strauss, cito o seguinte trecho:

“Esses fatos evocam diretamente a noção de ‘reciprocidade de perspectivas’ (“o homem e o mundo se espelham um no outro”) com que Lévi-Strauss argumenta em favor da superação da velha dicotomia entre religião e magia [...], sustentando que o homem se defronta com o mundo, tomando a ambos e no mesmo golpe como sujeitos e objetos (Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*). É nesse contexto teórico que eu situaria a noção de ponto de vista” (Lima 1996: 29).

Ao tomar os Yudjá e as outras subjetividades, num só golpe, como sujeitos e ‘objetos’, a reciprocidade de perspectivas funciona, no argumento de Lima, para problematizar a dicotomia entre Natureza e Sobrenatureza.

2) Eduardo Viveiros de Castro e a proposta do perspectivismo ameríndio

O segundo texto sobre o perspectivismo publicado na revista *Mana* (1996) é o artigo de Eduardo Viveiros de Castro intitulado “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. No que se refere ao tratamento etnográfico, o estilo analítico deste texto difere daquele do artigo de Lima: enquanto este se detém sobre os detalhes de um evento específico do material etnográfico yudjá (a caçada dos porcos do mato), aquele recolhe nas mais diversas etnografias americanistas um material considerável, sem, contudo, analisá-lo detalhadamente. Apesar dessa

diferença, os artigos apresentam muitos pontos em comum⁷ – a começar pelo debate com Descola:

“O leitor terá advertido que meu ‘perspectivismo’ evoca a noção de ‘animismo’, recentemente recuperada por Descola (1992), para designar um modo de articulação entre as séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo. Afirmando que toda a conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, o autor distingue três modos de objetivação da natureza: [o totemismo, o animismo e o naturalismo]” (Viveiros de Castro 1996: 120)

Segundo Descola, o totemismo e o animismo constituem-se como modos simétricos e inversos de objetivação da natureza: enquanto o primeiro articula as séries natural e social através das relações do mundo natural, o segundo articula as séries através das relações do mundo social – ou melhor, se no totemismo a organização social é constituída a partir do entendimento que os grupos sociais têm das interações que as espécies naturais mantêm entre si, no animismo as interações das espécies naturais (entre si e com os humanos) são entendidas a partir do modo como os humanos constituem suas próprias relações. O naturalismo, por sua vez e diferentemente dos outros dois modos, não articula as duas séries: aqui opera-se uma oposição ontológica, uma descontinuidade entre natureza e sociedade.

A proposta foi alvo de alguns comentários de Viveiros de Castro. Ao se debruçar sobre a natureza das relações que constituem cada um dos três modos de objetivação propostos por Descola, Viveiros de Castro argumenta que o totemismo é fenômeno heterogêneo ao do animismo e do naturalismo: se o totemismo se constitui como uma estrutura classificatória de correlações lógicas entre séries descontínuas (natureza e cultura), o animismo e o naturalismo se constituiriam,

⁷ Os artigos em questão foram redigidos a partir de um mesmo diálogo empreendido por Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro. Os próprios autores registram este ponto em seus textos.

diferentemente, como cosmologias diferenciadas segundo as relações de englobamento que, um e outro, estabelecem entre natureza e cultura:

“Com efeito, se no modo anímico a distinção ‘natureza/cultura’ é interna ao mundo social, humanos e animais estando imersos no mesmo meio sociocósmico (e nesse sentido a ‘natureza’ é parte de uma socialidade englobante), na ontologia naturalista a distinção ‘natureza/cultura’ é interna à natureza (e neste sentido a sociedade humana é um fenômeno natural entre outros). O animismo tem a ‘sociedade’ como pólo não-marcado, o naturalismo, a ‘natureza’: esses pólos funcionam, respectiva e contrastivamente, como a dimensão do universal em cada modo” (Viveiros de Castro 1996: 121).

Esta problematização do argumento proposto por Descola não consiste, apenas, em uma troca do totemismo pelo naturalismo: se para Viveiros de Castro a inversão está na relação entre o animismo e o naturalismo é porque eles se constituem, em seu argumento, como estruturas ontológicas e hierárquicas, diferentemente do que foi proposto por Descola, para quem a inversão está dada entre o animismo e o totemismo, modos lógicos e simétricos de objetivação.

Mas o ponto mais importante no debate com Descola diz respeito à questão do animismo. Por um lado, Viveiros de Castro dirige-lhe a mesma crítica que vimos em Lima: “é de fato possível definir o animismo como uma projeção de diferenças e qualidades internas ao mundo humano sobre o mundo não-humano?” (Viveiros de Castro 1996: 122). Tomar o animismo ameríndio como uma projeção do mundo humano consiste em tratar estas cosmologias pela chave da crença. Ora, tratar as idéias dos outros como crença constitui-se muitas vezes como uma forma inadequada do tratamento do material etnográfico e, o que é pior, como uma forma de neutralizar o pensamento alheio (não levando-o a sério). A questão que os antropólogos deveriam se fazer é: o idioma da crença é apropriado para a

compreensão do universo etnográfico que estudo?⁸ No caso do animismo ameríndio, parece que não: se a natureza da crença está vinculada à uma *eficácia simbólica das representações*⁹, seu idioma mostra-se inadequado para tratar das etnografias do continente, visto que a economia ameríndia da apreensão se encontra mais próxima do conceito de percepto que do conceito de representação: quando um caçador yudjá vê os porcos como ‘porcos’, ou como ‘gente’, trata-se sempre de um tipo específico de apreensão: “este *ver como* se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos” (Viveiros de Castro 1996: 117). Enfim, às críticas endereçadas ao animismo como projeção articula-se um outro ponto crítico – este independente do debate com Descola –, qual seja, a recusa do tratamento do material etnográfico ameríndio a partir do aparato do relativismo cultural, que pressupõe um universo de coisas em si abordadas por uma infinidade de *representações* culturais:

⁸ O ponto, portanto, diz respeito à aplicabilidade do idioma da crença ao material ameríndio. Sabemos que este idioma é aplicado, de modo apropriado e com excelente rendimento, em muitos outros casos – como, por exemplo, o nosso universo cristão. A Santíssima Trindade de Deus (ao mesmo tempo Pai, Filho e Espírito Santo) é considerada pelos cristãos como um “mistério da *fé*”. Ou seja, *crer*, aqui, é um conceito bastante apropriado para a análise, justamente porque *crer* é uma categoria nativa dos cristãos. Pois bem. Se o *crer* é uma categoria nativa cristã, não parece ser uma categoria nativa ameríndia – ponto que o padre Antônio Vieira já intuía quanto à questão da catequização dos índios brasileiros do século XVII: “outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos” (Vieira apud Viveiros de Castro 2002a: 185). Acrescentamos, aqui, uma observação nessa mesma direção: se a multiplicidade cristã da Santíssima Trindade (Pai-Filho-Espírito Santo) mostra-se como um “mistério da *fé*” para nós cristãos, o mesmo não se observa a respeito da multiplicidade ameríndia (por exemplo, a implicação cauim-argila daquele sonho da mulher yudjá, que citamos acima [Lima 1996]) – pois se a multiplicidade divina é, para os cristãos, algo não solucionável pelo entendimento humano (já que esta multiplicidade, divina, seria justamente o que define Deus como Deus), a multiplicidade ontológica ameríndia, ao contrário, não está fora do alcance do entendimento comum e, talvez, por isso mesmo, se constitua como o pressuposto de um pensamento que não se dispõe a crer para poder multiplicar o que há.

⁹ Se tomarmos a crença como um juízo cuja verdade se sustenta sem qualquer necessidade de fundamentação na objetividade dos fatos – isto é, como um juízo cuja verdade se sustenta em alguma revelação íntima dada por uma intuição ou experiência subjetiva –, então a eficácia da crença só pode ser caracterizada como uma eficácia *simbólica*: algo dado no universo da representação, do conceito, enfim, de uma idéia, ou idealização, cujo vínculo com o concreto e com o real seria exterior (e em certa medida arbitrário).

“Os pressupostos e conseqüências [do perspectivismo] são irreduzíveis (como mostrou Lima) ao nosso conceito corrente de relativismo, que a primeira vista parecem evocar. [...] Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a conseqüente transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam” (Viveiros de Castro 1996: 115)

Retornaremos à questão do relativismo adiante. No momento observemos que se, por um lado, Viveiros de Castro problematiza as propostas de Descola, por outro não deixa de reter do trabalho do antropólogo francês uma distinção fundamental para sua proposição do perspectivismo, a saber, a distinção entre a *espécie* e a *condição* humanas: “o referencial comum entre todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola apud Viveiros de Castro 1996: 119)¹⁰. É a partir daí que Viveiros de Castro retoma o trabalho de Lévi-Strauss, no que se refere ao tema da reciprocidade de perceptivas (“Raça e História”), para empreender uma crítica etnograficamente motivada da concepção substancialista das categorias de Natureza e Cultura. Este momento do argumento merece toda a nossa atenção.

O primeiro ponto destacado pelo autor diz respeito à contradição entre duas imagens tradicionais que são caras às descrições deste campo etnográfico: o etnocentrismo e o animismo. O argumento pelo etnocentrismo ameríndio funda-se na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é “os humanos verdadeiros” (ver Lévi-Strauss 1976: 60). Ao entender que os predicados *culturais* da humanidade se encerram na fronteira de seus grupos, os povos ameríndios estariam imediatamente a definir seus estrangeiros como pertencentes ao domínio

¹⁰ Na citação em questão, Viveiros de Castro aborda a distinção entre a *espécie* e a *condição* humanas citando o trabalho de Descola. (Salvo engano, tal distinção – tanto no trabalho de Descola quanto em Viveiros de Castro – vem do argumento de Tim Ingold: *humanity* [condição humana] e *humankind* [espécie humana]. Ver, por exemplo, Ingold 1995).

do (sobre)*natural*, do extra-humano – donde se conclui que a distinção entre natureza e cultura regeia, também, a apreensão ameríndia das relações sociais. Por outro lado, e contraditoriamente, os índios americanos são ditos ser animistas, pois estenderiam os predicados da humanidade muito além das fronteiras da espécie, tomando natureza e cultura como partes de um mesmo campo sociomórfico. Ou seja: “ou os ameríndios são etnocentricamente avaros na extensão do conceito de humanidade, e opõem ‘totemicamente’ natureza e cultura; ou eles são cosmocêntricos e anímicos, e não professam tal distinção” (Viveiros de Castro 1996: 125). Ora, esta contradição é de suma importância para o autor, pois é contra ela que a tese do perspectivismo ameríndio se constitui. Recusando-se a tomar o etnocentrismo e o animismo como descrições mutuamente excludentes – visto que ambas se fundamentam na mesma etnografia –, Viveiros de Castro propõe uma espécie de síntese entre elas: (i) do etnocentrismo, o perspectivismo descarta a avareza na extensão do conceito de humanidade, mas retém-lhe o caráter analítico da distinção entre natureza e cultura; (ii) do animismo, o perspectivismo retém a noção de um cosmocentrismo (da humanidade como *condição*) e descarta, à primeira vista paradoxalmente, a idéia de uma indiferenciação entre natureza e cultura¹¹. A questão aqui, portanto, é como sintetizar o cosmocentrismo ameríndio com a distinção pregnante, nessas cosmologias, entre as categorias de natureza e cultura? Esta síntese é elegantemente operada através do conceito de ponto de vista:

¹¹ “Penso que a solução para essas antinomias [etnocentrismo ou animismo?] não está em escolher um lado [...]. Trata-se mais bem de mostrar que tanto a ‘tese’ quanto a ‘antítese’ são verdadeiras (ambas correspondem a intuições etnográficas sólidas), mas que elas apreendem os mesmos fenômenos sob aspectos distintos; e também de mostrar que ambas são falsas, por se referirem a uma concepção substantivista das categorias de Natureza e Cultura (seja para afirmá-las ou para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias” (Viveiros de Castro 1996: 125).

“A primeira coisa a se considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a *posição* de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como pronome coletivo ‘a gente’). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram para a literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem a categoria do ‘eles’, não a categoria do ‘nós’” (Viveiros de Castro 1996: 125-126)

A natureza pronominal das autodesignações não indica outra coisa que a posição de um sujeito, o ponto de vista de um agente. Ou seja, toda a espécie de seres capaz de ver a si mesma como *humana* apresenta, por si, um ponto de vista: a afirmação dos Yudjá de que os porcos do mato se vêem como humanos não se dá como uma projeção yudjá de sua própria subjetividade, mas como um reconhecimento yudjá da subjetividade dos porcos – são os porcos que se vêem como humanos; os Yudjá, ao contrário, os vêem como porcos. O ponto, aqui, é que através da natureza pronominal das autodesignações, os predicados de humanidade deixam de ser etnocentricamente projetados por uma espécie, dita mais humana que as outras, para passar a se constituir como uma *condição* humana distribuída equitativa-

mente entre aquela variedade de espécies viventes capaz de ver a si mesma como humana¹². Pois bem: o cosmocentrismo anímico dos ameríndios se observa através do princípio de subjetivação implicado nestas autodesignações pronominais. Mas e a distinção natureza/ cultura?

Esta distinção se fundamenta a partir de uma diferença que pode ser vista, no trecho supra citado, na relação entre as autodesignações e os etnônimos: assim, por exemplo, vimos que os porcos *se vêem* como ‘humanos’ (autodesignação), mas *são vistos* pelos Yudjá como ‘porcos’ (etnônimo). Esta autodesignação e este etnônimo se mostram como índices de pontos de vista diferentes, constituindo-se como um par articulado de *apreensões subjetivas*: a auto-apreensão dos porcos se articula com a apreensão desses mesmos porcos feita por terceiros (os Yudjá). Ora, é a esse jogo pronominal – que articula as perspectivas ‘nós’ e ‘eles’ – que Viveiros de Castro associa a distinção natureza/ cultura, distanciando-se, assim, daquelas abordagens que propõem uma concepção substancialista de tal distinção: na caracterização do perspectivismo ameríndio, o que é cultura ou natureza depende exclusivamente das apreensões dos pontos de vista, de modo que a cultura de uns (por exemplo, dos porcos) pode bem ser a natureza de outros (dos Yudjá).

Enfim, a síntese perspectivista entre, por um lado, o cosmocentrismo *anímico* e, por outro, a distinção *etnocêntrica* entre natureza e cultura, passa justamente pela idéia da reciprocidade de pontos de vista – e o referencial aqui é aquela proposta lévi-straussiana descrita em “Raça e História”. Assim como as diversas culturas tendem a tomar a si mesmas como civilizadas e às outras culturas

¹² “É por isso que termos como *wari*’ (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) ou *masa* (Århem 1993) significam gente, mas podem ser ditos por – e portanto ditos de – classes muito diferentes de seres; ditos pelos humanos, denotam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas e castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas e castores” (Viveiros de Castro 1996: 126)

como não-civilizadas, no perspectivismo ameríndio os pontos de vista se tomam como humanos, vendo os demais pontos de vista como não-humanos:

“Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais, e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou animais (predadores). Em troca, os animais e os espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado, etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos, etc.)” (Viveiros de Castro 1996: 117).

3) Corpo e alma

Vimos como as propostas de Lima e Viveiros de Castro se constituem através de considerações acerca do animismo, do relativismo e da reciprocidade de perspectivas lévi-straussiana. Resta-nos tratar de um importante fundamento etnográfico da proposta perspectivista, a saber, aquele que diz respeito às concepções ameríndias acerca da ontologia do sujeito: a relação entre corpo e alma.

O argumento perspectivista parte, entre outros pontos, da observação nativa (expressa em diversas etnografias do continente) de que, no cosmos, apenas os sujeitos possuem corpo *e alma*. Entre os Wari’ da Amazônia meridional, por exemplo, “se tudo tem um corpo, só os humanos – o que inclui os Wari’, os inimigos e diversos animais – possuem alma” (Vilaça 2000: 59). Ora, se só os

humanos possuem alma, o princípio subjetivo que caracteriza a condição humana parece estar implicado nela. A alma, assim, dotaria todos os seres que a possuem de intencionalidade e consciência.

Frente ao fato de que todas essas *espécies humanas* são dotadas de alma, porque, pergunta-se Viveiros de Castro, estas espécies não se tratam mutuamente como humanos? Porque o perspectivismo? Bom, se a alma que compõe cada uma das espécies humanas implica o princípio subjetivo, o corpo, que também as compõem, responde pelos diferentes modos de atualização deste princípio, ou seja, pela diferença de pontos de vista: “enquanto o corpo diferencia as espécies, a alma as assemelha como humanas” (Vilaça 2000: 59). Sobre essa proposta, que articula a identidade anímica a uma alteridade somática, Lima tece o seguinte comentário:

“Atingimos assim duas conclusões. Que a relação entre o humano e o animal é marcada por uma contradição entre o mesmo e o outro: a alteridade real do animal remete ao mesmo tempo à sua identidade virtual. E que existe uma dicotomia muito clara entre as disposições enraizadas no corpo e os atributos da alma” (Lima 1996: 29)

Pois bem. Partindo dessa contradição entre o mesmo e o outro, e de uma analogia com o que se descreve no relativismo cultural, Viveiros de Castro propõe o conceito de *multinaturalismo* para descrever o regime ontológico das sociocosmologias ameríndias: enquanto o relativismo supõe uma diversidade de abordagens culturais incidentes sobre uma Natureza una e total, o perspectivismo supõe uma unidade formal de abordagem (a ‘Cultura’) aplicada diferentemente a partir de uma multiplicidade de corpos. Se o relativismo é multiculturalista, o perspectivismo, ao propor uma epistemologia constante para ontologias (‘naturezas’) variáveis, é multinaturalista.

*

No entanto, o modo como o argumento propõe entender a relação entre corpo e alma (uma *alteridade somática* associada a uma *identidade anímica*), nem sempre encontra respaldo nas etnografias. Lima, por exemplo, não pode sustentar, sem reservas, a idéia de uma identidade anímica inter-específica na etnografia yudjá. Vejamos.

Por um lado, ao afirmar que somente os sujeitos (humanos ou não-humanos) são dotados de alma, “os [Yudjá] também postulam que os atributos culturais são atributos da alma” (Lima 1996: 29). No entanto, a alma dos Yudjá *não possui o mesmo estatuto funcional* da alma dos animais, pois “a experiência da alma humana, diferentemente daquela da alma animal, não consiste em consciência de si como sujeito” (1996: 35)¹³. A etnografia yudjá, portanto, acaba problematizando o argumento perspectivista a respeito de uma *identidade anímica inter-específica*, pois ainda que a alma manifeste uma forma idêntica entre as espécies (visto que toda alma manifesta uma forma humana), nem sempre o princípio subjetivo dos seres se encontra implicado na alma. Assim, o que haveria em comum entre os Yudjá e, por exemplo, os porcos, não seria exatamente uma identidade anímica, mas o fato de que ambos, enquanto seres dotados de pontos de vista, são compostos de corpo e alma. Esta é a interpretação que faço do texto de Lima (1996). Partindo da análise etnográfica do encontro entre os caçadores yudjá

¹³ “Enquanto princípio vital situado no coração, a alma [yudjá] é uma parte do eu e não pode explicar porque o eu é uma pessoa; [...] ela é o duplo do sujeito, e escapa, enquanto tal, ao mesmo. Sua experiência não é, então, a subjetividade” (Lima 1996: 35).

e os porcos do mato, Lima observa que estes componentes pessoais – corpo e alma – cumprem funções diferentes na apreensão que caçadores e porcos mantêm na relação entre si: enquanto um dos componentes pessoais funciona como agente (local onde se implica o princípio subjetivo, onde se dá a experiência do eu como sujeito), o outro componente funcionaria como paciente (ou seja, como componente dado à visão de outrem: este componente se constitui como o duplo do sujeito, escapando, portanto, à sua experiência de subjetividade). O ponto que esta análise etnográfica revelaria, portanto, é que em uma relação intersubjetiva – ao contrário do que, de modo geral, propõe o argumento perspectivista – nem sempre a alma exerce a função de agente (‘cultura’) e o corpo a de paciente (‘natureza’), pois o princípio subjetivo dos Yudjá não se encontra, como nos porcos, implicado em sua alma, mas em seu corpo.

Acerca da relação corpo e alma há ainda outro ponto do argumento perspectivista, relacionado com este que acabamos de ver, sobre o qual gostaríamos de fazer um comentário (pequeno e rápido). Atentemos para o seguinte trecho:

“A forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos como os xamãs. Esta forma interna é o espírito”
(Viveiros de Castro 1996: 117)

Ou seja: tipicamente, em condições normais, ao se relacionar com outrem, mira-se sua ‘roupa’ (seu corpo); mas, em certas ocasiões – no xamanismo, por exemplo –, é possível interagir com ele sob o modo da cultura, vendo-o como humano, acessando a forma interna (a alma) oculta sob seu corpo.

Chamo a atenção, aqui, para uma questão que me parece interessante. A afirmação de que podemos acessar, dependendo das condições, o corpo ou a alma de outrem nos interessa porque, em certo sentido, esta afirmação acaba contradizendo um ponto importante do argumento perspectivista, a saber, o de que a variação dos perceptos (a variação ontológica) se dá pela variação dos pontos de vista. Ora, se, como afirma o argumento, o determinante da apreensão está na mirada dos pontos de vista e não no referente mirado, então não haveria porque apontar uma diferença entre a mirada sobre o corpo e a mirada sobre a alma de outrem. Se, por exemplo, ao me aventurar na floresta, vejo a caça como porco ou como gente, isso não dependeria do componente do sujeito [corpo e alma] onde se deita meu olhar mas, ao contrário, do ponto de vista que estou ocupando: se vejo porco é porque ocupo um ponto de vista yudjá, de caçador; mas se vejo gente é porque ocupo o ponto de vista dos porcos...

Voltaremos no último capítulo a tratar das relações entre corpo e alma. Por ora, esses comentários, rápidos, aparecem aqui apenas para levantar algumas questões que me foram aparecendo na leitura dos textos.

Capítulo 2 – Análises e questões

“As teorias antropológicas devem ser encaradas menos como um ponto de chegada do processo de pesquisa do que como o ponto de partida e o meio de uma investigação etnográfica que as coloca sob crítica das idéias e práticas dos grupos estudados”

Marcio Goldman (*Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica, 2005*)

Seguindo os esforços e os caminhos abertos por Viveiros de Castro e Lima, gostaríamos, à medida de nossas forças, de contribuir com o estudo do perspectivismo ameríndio propondo uma outra forma de abordar o material etnográfico. Nesse sentido, as problematizações empreendidas neste capítulo, sobre alguns pontos do argumento perspectivista, vão, única e exclusivamente, em função do debate, entendido aqui como esforço conjunto no tratamento do objeto. A partir dessas problematizações, esboçaremos, no último capítulo, a proposta de um *relacionalismo estrutural* para abordar o material etnográfico.

1) Multinaturalismo

“Uma tradução mais abstrata do conceito Yudjá de perspectiva é a seguinte. Um ser aparece para si mesmo de modo distinto do que ele aparece para outrem. Isto é, a relação consigo difere da relação com outrem. Há um vínculo *necessário* (no sentido forte do termo) entre essas duas perspectivas: elas constituem um par. E há mais. Pois, a um ser que aparece para um outro ser de um modo distinto do que aparece para si mesmo, outros seres aparecerão distintamente para um e outro – tendo esses terceiros, em muitos casos, a sua própria perspectiva. Quer dizer, o conceito indígena trata o mundo enquanto especificidade de cada vivente. Os viventes arrastam consigo sua própria realidade sensível” (Lima 2006: 12, grifos adicionados)

O primeiro ponto a se destacar é que a maioria absoluta (senão a totalidade) dos exemplos que fundamentam o argumento sobre o perspectivismo ameríndio relatam encontros entre *duas* perspectivas. A passagem supra citada aponta para isso, ao afirmar que os perceptos se articulam em *pares*. Não obstante, o trecho grifado acaba sugerindo a possibilidade de um encontro entre três perspectivas ou mais...

A consideração desta possibilidade refere-se, me parece, à problemática do *multinaturalismo* ameríndio. Dizíamos, no capítulo anterior, que o conceito de multinaturalismo constitui-se como um modo de descrever a dinâmica ontológica das apreensões intersubjetivas, proposto a partir de uma analogia com o multiculturalismo relativista. Ali destacamos a inversão entre o multiculturalismo e o multinaturalismo: enquanto o primeiro afirma a unidade dos objetos frente a uma multiplicidade de abordagens subjetivas, o segundo afirma a unidade formal dos sujeitos atualizada em uma multiplicidade de abordagens objetivas (pontos de vista). No entanto, como já se pode perceber, a diferença entre o multiculturalismo e o multinaturalismo não se encerra na inversão do par *unidade/ multiplicidade* quando aplicados à relação entre sujeito e objeto: o que os diferencia é, justamente, a natureza da relação sujeito-objeto. No multiculturalismo, o objeto independe do sujeito: dado como coisa em si, o objeto é indiferente e anterior às abordagens subjetivas que lhe são atribuídas. No multinaturalismo isso não acontece: o ‘objeto’ (que, aqui, vem entre aspas) não existe como coisa *em si*, mas como coisa *para alguém*. Ou seja, enquanto no multiculturalismo relativista a abordagem do sujeito ao objeto se dá como uma relação exterior e representacional, no multinaturalismo

perspectivista a relação do sujeito ao objeto é “interna e genitiva” (Viveiros de Castro 2002b: 384). A ontologia do ‘mundo’ ameríndio é integralmente relacional:

“O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, porque o ‘mundo’ é composto das diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista. A questão aqui, portanto, não é saber “como os macacos vêem o mundo”, mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista” (Viveiros de Castro 2002b: 384-385).

Retomaremos este mesmo trecho mais adiante para tratar da idéia de que a realidade sensível está já implicada no ponto de vista. Por ora, nos debruçemos sobre a questão da realidade das apreensões e da ontologia relacional do cosmos ameríndio: se na relação de conhecimento das cosmologias multiculturalistas a verdade se encontra na unidade do Objeto (externo e anterior aos modos de apreensão), na relação de conhecimento das cosmologias multinaturalistas a verdade parece se fundamentar na *unidade formal do Sujeito*: toda mirada de uma perspectiva é verdadeira porque todos os pontos de vista remetem a uma unidade formal de apreensão, ou seja, todos os perceptos se equivalem porque todos os pontos de vista, apesar de mutuamente distintos, atualizam uma mesma *forma* de percepção. Nas palavras de Viveiros de Castro (2002b: 396), “o que temos aqui é um caso de *universalismo cultural*, cuja contrapartida é um *relativismo natural*”¹⁴. Pois bem. Os questionamentos que a seguir faremos ao conceito de multinaturalismo não dizem tanto respeito ao caráter relacional da ontologia ameríndia, mas principalmente à idéia de que, na cosmologia desses povos, um

¹⁴ Mais adiante, sobre esta mesma questão, o autor assim se expressa: “Mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas” (Viveiros de Castro 2002b: 387).

‘objeto’ seja constituído a partir da articulação, e mútua implicação, de uma *multiplicidade* de miradas: assim, por exemplo, em condições normais, um sujeito que vê a si mesmo como humano, é visto por um outro sujeito (um animal predador ou um espírito canibal) como porco, e por um terceiro (um animal de caça) como, por exemplo, um jaguar...¹⁵ No entanto – e este é o ponto que queremos chamar atenção –, as etnografias nos oferecem apenas pares de perceptos, relatos de encontros entre duas perspectivas: o *multinaturalismo* se efetua sempre como um *binaturalismo*¹⁶.

1.1) Multinaturalismo: eu e outros.

De fato, é notável a ausência de exemplos etnográficos que descrevam uma relação entre três ou mais perspectivas. Tal ausência é importante, pois se os pontos de vista compõem e constituem o cosmos ameríndio, eles deveriam poder interagir em encontros com mais de duas perspectivas – ou seja, deveria haver

¹⁵ Lembremos do seguinte trecho (citado no primeiro capítulo): “Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais, e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou animais (predadores)” (Viveiros de Castro 1996: 117)

¹⁶ Ao propor que a dinâmica de apreensões de um encontro intersubjetivo (entre um jaguar e um homem, por exemplo) não é da ordem das representações, Viveiros de Castro tece a seguinte analogia: “O sangue dos humanos é o cauim do jaguar exatamente como minha irmã é esposa de meu cunhado, e pelas mesmas razões” (Viveiros de Castro 2002a: 385). Do mesmo modo que não há nada de subjetivo, ou de representacional, nos conceitos de ‘irmã’ ou ‘esposa’, não há também nada de subjetivo ou representacional nos conceitos de ‘sangue’ e de ‘cauim’: se a esposa de meu cunhado *de fato* é minha irmã, o sangue dos humanos *de fato* é o cauim do jaguar. No entanto – e este é o ponto que queremos destacar –, o *‘multinaturalismo’ das relações de parentesco não parece ser o mesmo multinaturalismo do perspectivismo ameríndio*: enquanto o primeiro caso pode descrever um encontro entre uma multidão de pessoas (numa reunião de família, por exemplo, enquanto eu trato minha irmã como ‘irmã’, meu cunhado a trata como ‘esposa’, meus pais como ‘filha’, meu avô como ‘neta’, minha tia como ‘sobrinha’, etc...), no perspectivismo, ao que parece, o multinaturalismo só se realiza *dois-a-dois* (o que os humanos tratam como ‘sangue’, as onças tratam como ‘cauim’). O multinaturalismo ameríndio, assim, seria mais um *binaturalismo*.

algum caso etnografado de um ‘objeto’, qualquer, mirado (ou seja, constituído) por três ou quatro pontos de vista diferentes. No entanto, salvo engano, não há notícia de casos desse tipo. Ou será que sim? O leitor atento poderá replicar que na própria bibliografia usada na redação deste texto encontra-se não apenas um, mas dois (e talvez mais) exemplos que relatam relações entre uma multiplicidade de perspectivas. Um destes exemplos provém da etnografia machiguenga, e se encontra já na epígrafe do primeiro artigo de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio: “El ser humano se ve a sí mismo como tal. La Luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo, como un tapir o un pecarí, que ellos matan” (Baer apud Viveiros de Castro 1996: 115). O outro exemplo provém da etnografia yanomami:

“Os espíritos vêem os humanos sob a forma de assombrações [*revenants*]; os animais os percebem como semelhantes que se tornaram ‘moradores de casas’... os seres maléficos os consideram como caça... e as assombrações os vêem como parentes abandonados” (Kopenawa & Albert apud Viveiros de Castro 2006: 330)

Os exemplos são de nosso maior interesse, mas acreditamos que eles não indicam, necessariamente, um multinaturalismo. Observemos, assim, que tanto no caso machiguenga quanto no caso yanomami a multiplicidade de perceptos é dada sobre o ponto de vista em posição de enunciação: (i) os Machiguenga se vêem como humanos, mas a Lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola os vêem como antas ou porcos; (ii) os Yanomami se chamam *yanōmami thëpë* (“seres humanos”), mas são tomados como assombrações pelos espíritos, e como caça pelos seres maléficos, etc. Cabe perguntar, aqui: a que se refere essas descrições machiguenga e yanomami? Será que esses relatos estão a descrever encontros entre uma

multiplicidade de agentes? A primeira descrição, por exemplo, estaria a relatar um encontro simultâneo entre, digamos, um machiguenga, uma onça, uma serpente e a Lua? Acreditamos que não. Levando em conta o fato de que os perceptos se articularem sempre em pares¹⁷, podemos concluir que a descrição desses relatos se constitui mais ou menos assim.

Ao tomar contato, por exemplo, com os Machiguenga, ou com sua etnografia, coletamos uma diversidade de relatos de encontros intersubjetivos que envolvem os Machiguenga (ou seja, relações Machiguenga/ Outros). Todos esses encontros são descritos por um par de perceptos: os Machiguenga vêem a Lua como **x** e em contrapartida a Lua vê os Machiguenga como **y**; em outro encontro os Machiguenga vêem as Onças como **w** e em contrapartida as Onças os vêem como **z**, etc. Em seguida, ao comparar os relatos e os pares de perceptos que os descrevem, percebemos que os Machiguenga são vistos de formas diferentes por interlocutores diferentes. Então sobrepomos os perceptos que a Lua, as Onças, as Serpentes mantêm, cada um por sua vez, sobre os Machiguenga e obtemos, assim, uma multiplicidade de apreensões. Como todas essas apreensões são da ordem dos perceptos (isto é, são igualmente verdadeiras), a ontologia machiguenga poderia, assim, ser caracterizada pelo conceito de multinaturalismo.

¹⁷ Veja, por exemplo, Viveiros de Castro: “O que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial” (Viveiros de Castro 1996: 127). Vejamos, também, Lima: “Um ser aparece para si mesmo de modo distinto do que ele aparece para outrem. Isto é, a relação consigo difere da relação com outrem. Há um vínculo *necessário* (no sentido forte do termo) entre essas duas perspectivas: elas constituem um par” (Lima 2006: 12. grifo adicionado). Em um momento anterior desse mesmo texto, a autora se expressa do seguinte modo: “O regime Yudjá em que operam as perspectivas, por sua vez, articula-as em pares: a onça, para si mesma é gente, e onça para a gente” (2006: 11; grifo adicionado).

Se as coisas realmente se passam dessa maneira, ou seja, se estamos seguindo uma boa pista, é forçoso admitir que o conceito de multinaturalismo está mais a inferir do que a descrever cosmologias multinaturalistas. Pois este conceito não se fundamenta nos relatos nativos que descrevem encontros simultâneos entre uma multiplicidade de agentes. Ao contrário, o conceito de multinaturalismo se dá quando o analista *entrecruza os relatos que descrevem encontros intersubjetivos dados dois-a-dois*: a multiplicidade de perceptos é um dado *a porteriori*. Mais uma descrição antropológica do que uma auto-descrição cosmológica, o conceito de multinaturalismo se constitui, paradoxalmente, quando nós nos dispomos a fixar um referente: os Machiguenga, que se vêem como ‘humanos’, mas são vistos como ‘porcos’ ou como ‘antas’ pela Lua, pelas Onças, pelas Serpentes. É por ocupar a posição enunciativa dos relatos que descrevem suas próprias relações com outros seres, que os Machiguenga podem ser dispostos pelo analista como um referente comum sobre o qual se debruçam uma multiplicidade de apreensões.

1.2) Estatuto e status

Estamos sugerindo que os relatos de encontros intersubjetivos descritos por uma diferença de perceptos, aqueles que fundam o complexo etnográfico visado pelo perspectivismo, parecem indicar menos uma relação entre múltiplos pontos de vista do que uma multiplicidade possível de encontros entre duas perspectivas. Assim, pois, coloca-se a questão: o problema do multinaturalismo seria, então, um problema de prefixo? Ou seja, o conceito de *binaturalismo* (com o perdão da palavra feia...) resolveria o problema? Por um lado sim, pois, de fato, os perceptos

que compõem um par apresentam um mesmo estatuto epistemológico (são igualmente verdadeiros). Por outro lado não, pois, com efeito, há outra questão importante envolvida aqui, a saber, a questão da assimetria de *status* entre os perceptos articulados.

A questão do status dos perceptos não é exatamente levantada por esta dissertação. Ela já está presente na literatura, embora tenha sido tratada, na maioria das vezes, como uma questão de diferenças entre juízos de verdade. Vide o seguinte trecho de AmaZone:

“Nota-se na literatura a utilização de juízos de verdade. Ainda não está óbvio se tais juízos são um componente do perspectivismo indígena ou de uma interpretação comandada pela distinção aparência-essência, temperada por vezes com uma pitada de relativismo. Weiss, por exemplo (mas Baer também), sugere que a forma dos espíritos na apreensão humana seria menos verdadeira que a forma humana auto-apreendida pelos espíritos. O diferencial entre essas apreensões se traduziria em termos do verdadeiro e do falso? A apreensão jaguar dos seres humanos como pecaris seria mais falsa ou mais verdadeira que a auto-apreensão humana? Somente a auto-apreensão seria verdadeira? [...] Uma interpretação perspectivista do perspectivismo não teria de dissociar a verdade e o julgamento? T. S. Lima (1995) sugere que, *mutatis mutandis*, tudo é verdade no sistema Yudjá. O que se põe é a questão da conveniência das verdades. Convém a pessoas humanas embriagar-se com o cauim dos pecaris? É indiferente para os humanos se o cauim é de gente, de porco, ou de *paĩ*?” (AmaZone 2008: [2])

O trecho aponta uma questão específica referente à *diferença dos perceptos* articulados em um par. Apesar de se mostrar recorrente, esta é uma questão “esquiva”. O trecho supra citado nos coloca diante de duas formas de abordagem. Por um lado, Weiss e Baer sugerem que a diferença das apreensões pode ser compreendida como uma diferença de juízos de verdade. Os autores não tomam as apreensões como perceptos, e, de fato, a leitura que Weiss e Baer empreendem

transita mais próxima das veredas do relativismo que das vias do perspectivismo. Por outro lado, empreendendo uma leitura propriamente perspectivista, Lima não procura compreender a questão através das noções de verdadeiro e falso, pois, *mutatis mutandis*, os perceptos são igualmente verdadeiros: para a autora, a questão é de conveniência.

A pergunta que nos fazemos é a seguinte: como conciliar essas duas abordagens? Debruçando-se sobre uma mesma questão – a diferença das apreensões articuladas em um par –, acreditamos que as formulações acima se fundamentam em intuições etnográficas concretas, não se opondo como abordagens excludentes, mas, antes, apontando duas facetas de um mesmo fenômeno: *estatuto* e *status*. Se os perceptos articulados em um par manifestam uma igualdade de fato, uma *equivalência de estatuto* (como bem mostraram Viveiros de Castro e Lima), há que se atentar para esta outra questão, a saber, a da *assimetria de status*, ou de direito¹⁸, entre os perceptos que compõem um par.

Para tratar desta questão, trazemos ao argumento o relato descrito por Renard-Casevitz em seu *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger* (1991)¹⁹. A autora nos oferece uma série de relatos machiguenga sobre viagens à aldeias estrangeiras que, no entanto, parecem muito com a aldeia onde os Machiguenga moravam. Esta impressão inicial de semelhança se desfazia toda vez que os viajantes machiguenga aventavam a possibilidade de realizar uma refeição comum com seus anfitriões: o que os anfitriões tinham como peixes ou cutias, os

¹⁸ Status pode parecer um termo desajeitado. O adotamos aqui tendo em vista a definição do Dicionário Aurélio (1995: 612): “**status** (stáctuç). [Lat.] S. m. *Etnol.* Conjunto de direitos [...] que caracterizam a posição de uma pessoa em sua relação com outra.”

¹⁹ Para duas análises desse relato, ver Viveiros de Castro (2002b: 382-383) e Calavia Sáez (2006: 13-14).

visitantes viam como *cobras* ou *morcegos* (pratos que não são próprios do repasto humano). Para dar conta dessa defasagem de apreensões, Renard-Casevitz traça uma analogia com as relações de parentesco, sugerindo que o *peixe* dos aldeões é a *cobra* dos visitantes da mesma forma

“Qu’une mère et un père pour X sont des beaux-parents pour Y [...] Cette variabilité de la dénomination en fonction de la place occupée explique que A soit à la fois poisson pour X et serpent pour Y” (Renard-Casevitz 1991: 29).

Esta analogia, como Viveiros de Castro já ressaltou, é “muito interessante” (2002b: 383). Para o autor, ela servia, entre outras coisas, para o esclarecimento da questão da equivalência do estatuto das apreensões. Aqui, diferentemente, e com uma pequena reformulação, a analogia nos serve para apontar a questão da *diferença de status entre os perceptos*. Vejamos: (i) os viajantes e os anfitriões, apesar de se estabelecerem uma relação cordial, se diferenciam quando miram um terceiro termo: o que para o primeiro é cobra, para o segundo é peixe; (ii) na relação entre cunhados acontece algo bem semelhante: enquanto um deles tem a moça como sua irmã, o outro a tem como sua esposa.

O ponto é que esse par de perceptos diferentes, que se equivalem quanto ao estatuto, subsumem uma relação **positiva** e outra **negativa**. Explico. No caso machiguenga, vimos como todos se tratam como humanos; no entanto, quando a mesa é posta *apenas os anfitriões usufruem do repasto*. No segundo caso, os homens são afins entre si, mas quando a noiva está no altar *apenas um deles tem o direito de consumir o casamento*. Ou seja, antes que uma questão de verdadeiro/falso, ou uma questão de conveniência, a diferença de apreensões implica uma assimetria de direito: cobra e peixe são perceptos igualmente verdadeiros, mas

apenas um deles implica uma relação positiva: quando se trata de um repasto, peixe é comida, cobra não! O ponto, portanto, é que essa diferença dos perceptos articulados indica algo além da multiplicidade ontológica de um ‘objeto’: a diferença de apreensão indica, antes disso, uma *assimetria entre as relações que os anfitriões e convidados estabelecem com o ‘objeto’*: enquanto um dos perceptos indica uma relação positiva (pois, de fato, come-se peixe), o outro indica uma relação, a princípio, negativa (pois não se come cobra)²⁰: o repasto dos anfitriões é o fastio dos convidados.

Em suma: a assimetria de status diz respeito à assimetria das relações que os pontos de vista mantêm com o ‘objeto’ mirado: a relação positiva é aquela que acaba se efetuando, enquanto a relação negativa é aquela que não possui, digamos, este direito. Assim, trazemos ao argumento a distinção entre o *quid facti* e o *quid juris* para sugerir que os perceptos que compõem um par de apreensões manifestam, por um lado, uma equivalência de fato (mesmo estatuto) e, por outro, uma desigualdade de direito (status assimétricos).

²⁰ Cabe notar que sempre há a possibilidade de um par assimétrico de perceptos deixar de ser um par assimétrico para se transformar numa comunhão de perceptos positivos. Vide, por exemplo, o seguinte relato yaminawa (que iremos analisar com maior minúcia no capítulo seguinte): um antepassado yaminawa, sozinho na floresta (depois de uma caça mal sucedida), foi avistado por porcos que se mostravam humanos, e convidado por eles para conhecer a aldeia onde moravam. Lá ele foi recebido com uma cuia de lama que os habitantes chamavam de cauim. A princípio recusou-se a beber (*não se bebe lama*). Mas depois que lhe pingaram um colírio, ele passou a ver a lama como cauim, e bebeu da cuia. O mito segue relatando outras ofertas dos anfitriões, outros pares assimétricos que se transformam, todos eles, em comunhão de perceptos (ver Calavia Sáez 2001, 2006).

2) Ponto de vista

Estas considerações sobre o multinaturalismo colocam uma questão importante para a economia do argumento de Viveiros de Castro e Lima sobre o perspectivismo ameríndio: o conceito de ponto de vista é o mais apropriado para dar conta do complexo etnográfico visado? Esta questão se coloca justamente porque, ao longo desses comentários acerca do multinaturalismo, pode-se perceber uma dinâmica da apreensão mais afeita ao conceito de *estrutura* (sensu Lévi-Strauss²¹) que do conceito de *ponto de vista*– pois, se nossas análises seguem uma boa pista, o material etnográfico apontaria para encontros entre duas subjetividades que atualizam um par de perceptos descritos por uma equivalência de estatutos e uma assimetria de status (positivo/ negativo). Ou seja, se os pares de perceptos apresentam este padrão, que se transforma de um caso para outro, não caberia aqui uma análise a partir do conceito de estrutura?

2.1) História perspectivista

Em uma entrevista concedida via correio eletrônico à Flávio Moura, Viveiros de Castro explicita sucintamente seu argumento sobre o perspectivismo ameríndio:

²¹ Não custa lembrar que o conceito lévi-straussiano de estrutura não é o mesmo daquele usado pelos antropólogos do estrutural-funcionalismo. Nas palavras de Lévi-Strauss, “a noção de transformação é inerente à análise estrutural. Diria, até, que todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de seus autores não compreenderem que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relações invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação” (Lévi-Strauss 2008: 163).

“Trata-se da noção de que, em primeiro lugar, o mundo é povoado de muitas espécies de seres (além dos humanos propriamente ditos) dotados de consciência e de cultura e, em segundo lugar, de que cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular: cada uma se vê como humana, vendo todas as demais como não-humanas, isto é, como espécies de animais ou de espíritos” (Viveiros de Castro s/d)²².

O modo como o autor entende o perspectivismo gira em torno do conceito de ponto de vista. Sua primeira consideração consiste em apontar uma diversidade de espécies de seres dotados de consciência e cultura, cada qual apresentando um ponto de vista específico. Dado a variedade de perspectivas, o autor passa a destacar a diferença das apreensões: o percepto é lido como o efeito da mirada de um ponto de vista qualquer, e o perspectivismo é tomado como o efeito do encontro de duas ou mais perspectivas. Seu argumento, portanto, se desenvolve sob o pressuposto de que os pontos de vista são logicamente anteriores ao perspectivismo (à assimetria de perceptos).

O conceito de ponto de vista tem um sentido específico e ocupa uma posição estratégica no argumento perspectivista. Este conceito possui uma história²³ que remete, por um lado, às considerações lévi-straussianas acerca do paradoxo do relativismo e, por outro, ao debate com o idioma animista que vinha sendo proposto por Descola. Como já tratamos da diferença entre o idioma animista e o idioma perspectivista no primeiro capítulo, não se trata aqui de traçar o panorama da discussão, mas apenas apontar, rapidamente, o modo como Lima e Viveiros de Castro procuravam dar conta dos problemas postos pela etnografia ameríndia, ao mesmo tempo em que firmavam uma posição alternativa no debate.

²² Ver <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/1417,1.shl> (acessado em 03/11/ 2008)

²³ Segundo Deleuze & Guattari (1991), todo conceito possui uma história.

No início dos anos 1990, Descola propõe um argumento para o complexo indígena referente à humanidade dos animais. Retomando a noção de animismo, o autor sugere que as sociedades ameríndias, ao objetivar a natureza a partir de conceitos como afinidade e consangüinidade, acabavam por estender a condição social de pessoa para os animais, plantas, etc. Viveiros de Castro e Lima, ao contrário, afirmavam que, para as cosmologias indígenas, a condição de pessoa está dada tanto para os índios quanto para os animais, pois, segundo essas cosmologias, não só os animais foram humanos nos tempos míticos, como continuam a se ver como humanos nos tempos atuais. Ou seja, o fato dos animais verem a si mesmos como humanos é algo que independe da vontade e da mirada dos índios: os animais se vêem como humanos, mas os índios (como Lima [1996] bem ressalta para o caso dos Yudjá) discordam desse ponto de vista e os consideram, justamente, animais – os índios, portanto, não estariam a projetar a condição de pessoa sobre aqueles que insistem perceber como animais. Ora, isso significa dizer que se a humanidade dos animais deve ser dada por alguém, ela só pode ser dada pelos próprios animais: ao afirmar, por exemplo, que “os porcos se vêem como humanos”, os índios estariam afirmando, simplesmente, que ali está dada a condição social de pessoa – e isso não tanto porque os porcos se vêem como *humanos*, mas porque eles *vêem* como os humanos. Tem-se, aqui, o conceito de ponto de vista e, ao mesmo tempo, o lugar central que ele ocupa no argumento perspectivista: os animais são pessoas porque possuem um ponto de vista²⁴.

²⁴ Para garantir a realidade da condição subjetiva dos animais era preciso demonstrar a realidade de seu ponto de vista. E aqui é interessante observar o lugar onde se aloja – e se constitui – o ponto de vista: *a perspectiva está no corpo*. Ora, o fato da perspectiva estar no corpo me parece crucial no debate com o animismo: o corpo é aquilo que no outro já está dado naturalmente, independente de qualquer projeção subjetiva (e anímica) dos índios.

Claro está que o conceito de ponto de vista apresentou e iluminou pontos que não se encontravam, então, na proposta animista (Descola 1992). Mas o nosso esforço, aqui, é o de indicar o lugar teórico donde este conceito foi inspirado. Vimos, no primeiro capítulo, como a questão do perspectivismo ameríndio se colocava para Viveiros de Castro e Lima: os índios e os animais vêm a si mesmos como humanos, vendo os outros como não-humanos. Posto assim, o problema assemelhava-se àquele do *paradoxo do relativismo* analisado por Lévi-Strauss em “Raça e História”: todas as sociedades vêm-se como civilizadas, vendo as demais como não-civilizadas. Com efeito, a proposta do perspectivismo ameríndio encontrou, no argumento lévi-straussiano, uma forte inspiração. Então vamos à ele.

O argumento de Lévi-Strauss sobre o paradoxo do relativismo gira, pode-se dizer, em torno do conceito de ponto de vista (o etnocentrismo como ponto de vista). Lemos em “Raça e História”, acerca da questão do etnocentrismo, que a extensão da noção de humanidade, sem distinção de raça e civilização, é efeito de um reconhecimento tardio e instável do etnocentrismo alheio: o outro só é visto como semelhante – ou seja, como parte da humanidade – quando se consegue perceber que ele *também* considera bárbaro tudo o que não lhe diz respeito. Retenha-se daqui o seguinte ponto: este relativismo postula, em primeiro lugar, a experiência de um ponto de vista etnocêntrico (o esquema apreensivo que toma a si mesmo como civilizado e o outro como não-civilizado), para então poder reconhecer e estender, de modo instável e limitado, este ponto de vista à outrem – fazendo dele um outro Eu, ou melhor, um Tu (a segunda pessoa “*do Singular*”).

Enfim, é a partir desse reconhecimento que os sujeitos em relação podem perceber *a relatividade das apreensões*: os ‘bárbaros’ de uns são os ‘civilizados’ de outros.

Entendemos que o argumento de Viveiros de Castro e Lima se constitui a partir de uma abordagem semelhante: mesmo que os autores afirmem – e este ponto é crucial; faz toda a diferença! – que no perspectivismo ameríndio o reconhecimento da humanidade alheia está dado desde o início e sobre uma multidão outros seres (inclusive não-humanos), a lógica do argumento ainda acaba funcionando como se a experiência do ponto de vista fosse anterior ao encontro intersubjetivo e, portanto, à assimetria de perceptos: aquilo que um ponto de vista percebe como **x** é tido como *logicamente* anterior ao estabelecimento de sua relação com outrem e, portanto, anterior à descoberta de que seu **x** é **y** para ele²⁵. De fato, o argumento propõe que a realidade sensível está dada em cada perspectiva, ou melhor dizendo, que o *mundo está implicado no ponto de vista*. Esta idéia se encontra tanto no trabalho de Lima (no trecho que citamos no início do capítulo²⁶) quanto no trabalho de Viveiros de Castro:

“O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, porque o ‘mundo’ é composto das diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas – as coisas e os seres é que são pontos de vista. A questão aqui, portanto, não é saber “como os macacos vêem o mundo”, mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles *são* o ponto de vista” (Viveiros de Castro 2002b: 384-385).

²⁵ Ponto importante, o fato das relações serem constituintes dos pontos de vista (isto é, *ontologicamente* interiores a eles) independe da lógica de que a articulação assimétrica dos perceptos seja o *efeito* de uma mirada conjunta de pontos de vista distintos. Ou seja, as perspectivas (porco e humano, por exemplo) são *logicamente* anteriores à assimetria de perceptos (cauim dos porcos/ lama dos humanos).

²⁶ Destacamos, aqui, o trecho a que nos referimos: “O conceito indígena [de ponto de vista] trata o mundo enquanto especificidade de cada vivente. Os viventes arrastam consigo sua própria realidade sensível” (Lima 2006: 12).

Afirmar que as espécies viventes arrastam um mundo específico implicado em seus pontos de vista respectivos acaba deixando entender que, no limite, as relações intersubjetivas já estão previstas, ou que a assimetria de perceptos já está dada de antemão. Se todo ponto de vista arrasta consigo sua própria realidade sensível, os encontros entre pontos de vista seriam da ordem das relações relacionadas²⁷: o perspectivismo seria, assim, a atualização, em encontros reais, das assimetrias já virtualmente estabelecidas. No entanto, os relatos nativos não tratam os encontros intersubjetivos como sendo da ordem das relações relacionadas (há uma imprevisibilidade constante nesses encontros...), e mesmo a idéia de que os perceptos são predicados dos pontos de vista acaba esbarrando em alguns momentos do material etnográfico abordado: me refiro àqueles momentos em que, num encontro intersubjetivo, a forma manifesta de uma apreensão ou percepto parece, digamos assim, ter um comportamento independente do ponto de vista que a aprende: há perceptos que enganam ou se impõem aos pontos de vista que estão a percebê-los²⁸; há perceptos, ainda, que parecem se transformar por si mesmos.

²⁷ Da ordem do *sistema*, antes que da ordem da *estrutura* – para retomarmos a distinção lévi-straussiana citada mais acima (Rever **nota 21** deste capítulo).

²⁸ “É sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente” (Viveiros de Castro 2002b: 354, grifo adicionado). Em outra ocasião, Viveiros de Castro faz as seguintes considerações acerca das imagens dos espíritos xapiripê: “O que define os espíritos, em certo sentido, é indexarem os afetos característicos daquilo de que são a imagem sem, por isso, parecerem com aquilo de que são a imagem” – a imagem não depende do ponto de vista que olha, mas do modo como o sujeito, alvo da mirada, quer se mostrar. “Os xapiripê são [...] *imagens que devem nos interpretar para que possamos vê-las*” (Viveiros de Castro 2006: 325).

Em seu primeiro artigo sobre o perspectivismo yudjá, Lima anota o seguinte comentário acerca das transformações dos perceptos (que aqui chama de *categorias*):

“Uma categoria (empírica ou não) relacionada com uma região cósmica determinada transforma-se em outra categoria a fim de transitar em terra alheia – a transformação sendo uma potência da própria categoria, a qual sustenta o ponto de vista que era o seu antes da transformação” (Lima 1996: 44, grifos adicionados).

As categorias empíricas são aquelas dadas em vigília, e as oníricas são aquelas que se dão em sonho. Dito isso, o trecho vem chamar atenção para a questão da potência do percepto em se transformar *independentemente do ponto de vista* que o está percebendo. E veja, assim, que, às vezes, *é o percepto que arrasta o ponto de vista* para outras paisagens cósmicas, não o contrário.

Enfim, os encontros intersubjetivos são marcados por uma insistente imprevisibilidade; ponto que tanto Viveiros de Castro quanto Lima ressaltam na etnografia: nem sempre se percebe a realidade que se espera, e às vezes pode-se dizer que são os perceptos que arrastam os pontos de vista, e não o contrário.

Por fim, destacamos, na proposta perspectivista, mais um ponto do que nos parece ser uma dívida formal daquele argumento lévi-straussiano: a maneira como a proposta perspectivista pensa a articulação das apreensões. Em “Raça e História” a perspectiva etnocêntrica se dá, digamos, como um esquema apreensivo que toma a si mesmo como civilizado e ao outro como bárbaro, de modo que civilizado/bárbaro formam um par de apreensões que se articulam *no e pelo ponto de vista*. O argumento do perspectivismo também passa por essa sugestão. Viveiros de Castro

se utiliza do par Natureza/ Cultura para abordar, entre outras contendas, a questão dos perceptos e de suas articulações: Cultura “é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (Viveiros de Castro 2002b: 374), e “a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo” (2002b: 381). Este momento do argumento, portanto, acaba tratando as noções de Natureza e Cultura como formas de apreensão de um mesmo ponto de vista: toda espécie se vê sob a forma da Cultura, vendo as demais sob a forma da Natureza: Cultura/ Natureza compõem um par de apreensões articuladas *no e pelo ponto de vista*.

Ora, mas os pares de perceptos não estão apontando, exatamente, para os diferentes perceptos apreendidos por um ponto de vista, mas, ao contrário, para o encontro entre duas perspectivas: os pares de perceptos não se articulam no e pelo ponto de vista, pois, de fato, a assimetria se manifesta na mirada conjunta dos pontos de vista sobre um ‘objeto’. O que queremos propor, enfim, é que os pares de perceptos assimétricos não são, propriamente, índices de cada um dos *pontos de vista* em relação, mas da *relação* que os pontos de vista estabelecem entre si. Vejamos dois exemplos.

2.2) Variações de uma estrutura intersubjetiva

A centralidade substantiva do conceito de ponto de vista é alvo da problematização que vamos formulando. Seguimos analisando dois exemplos, um

Yudjá e outro Tupinambá. Começamos pelo relato que uma mulher yudjá fez à Tânia Stolze Lima acerca de um sonho que teve:

“[Os porcos] são produtores de cauim, o qual, na perspectiva humana, nada mais é que uma argila finíssima, conforme me contou uma mulher que sonhou com uma aldeia de porcos em cujo porto ela e eu tomávamos banho, até que descobrimos que estávamos atoladas em uma lama da qual os porcos diziam ser, justamente, sua mandioca puba” (Lima 1996: 22-23)

A autora acrescenta: “Quando o olhar dos porcos se deita sobre uma amiga e eu, as águas do rio onde tomávamos banho se transformam em lama, ao nosso olhar, e em mandioca pubando para cauim, ao olhar dos porcos” (Lima 1996: 44). Nos debruçamos sobre este relato, pois consideramos que ele aponta e sustenta aquele *relacionismo estrutural* que queremos propor.

As banhistas se banhavam nas águas de um rio. Mas ao estabelecer uma relação com os porcos, elas passam a perceber seu banho como um banho de lama, que os porcos vêem como cauim. O encontro intersubjetivo, portanto, se caracteriza por uma diferença de perceptos (cauim/ lama). Chamamos atenção, aqui, para o modo como se formou o par: antes dos porcos chegarem, as banhistas percebiam o banho como um banho de rio (não como lama). Porque, na formação do par de perceptos (cauim/ lama), as banhistas passam a ver lama onde viam água? Ou, dito de outro modo, porque o par de perceptos não se constituiu como água/ cauim? Esta questão é de suma importância para o argumento perspectivista: pois se, conforme propõe o argumento, a realidade do sujeito se arrasta com sua perspectiva (o mundo implicado no ponto de vista), não era de se

esperar que as banhistas *continuassem* a ver água quando os porcos chegam (e vêem cauim)?

Veja que o trecho de Lima, destacado acima, afirma que “os porcos são produtores de cauim, o qual, na perspectiva humana, nada mais é do que uma argila finíssima”. O ponto que queremos chamar a atenção, no entanto, é que *esta perspectiva humana não está dada – ela só se estabelece na relação*: as banhistas só passam a ver argila (perspectiva humana) quando os porcos adentram a cena, visto que, até então, as banhistas se banhavam nas águas de um rio.

Pois bem. A transformação do percepto – de água à lama – nos parece indicar que o ponto de vista das banhistas, ao contrário do que propõe o argumento perspectivista, *não estava dado*: o ponto de vista das banhistas se constitui na relação com os porcos. Mas resta uma questão importante: porque, afinal, se deu essa transformação? Nossa tese é a de que a transformação era necessária para a formação da *assimetria* do par de perceptos. Explico. Ao adentrar a cena, os porcos se diferenciam das banhistas ao tomar o ‘objeto’ como cauim (ou seja, como algo para se beber, não como algo para se banhar). Segundo a estrutura intersubjetiva que vamos descrevendo, os porcos, no momento em que se diferenciam das banhistas, estão estabelecendo um tipo de relação com elas que, como vimos, se institui a partir de uma assimetria de direitos perante o ‘objeto’ da discórdia... Assim, se os porcos estão a perceber *algo para se beber* (cauim), as banhistas devem se resignar a perceber *algo que não se deve beber*. É por isso que, no encontro, as banhistas passam a ver lama em lugar de água, pois se as banhistas continuassem a ver água onde os porcos vêem cauim, os perceptos seriam diferentes, mas não seriam assimétricos: tanto as banhistas quanto os porcos

poderiam beber (as banhistas beberiam água, os porcos, cauim²⁹). É para estabelecer uma assimetria das apreensões que se fez necessário a transformação do percepto das banhistas.

Enfim, a dinâmica do perceptos das banhistas – sua transformação (de água em lama) para articular-se assimetricamente num par (cauim/ lama) – se dá como se o encontro atualizasse uma estrutura intersubjetiva específica: uma que diferencia assimetricamente as duas subjetividades implicadas numa relação a partir da discórdia sobre um terceiro termo³⁰.

*

²⁹ Se assim fosse, se da mesma cuia as banhistas bebessem água e os porcos cauim, o encontro não seria propriamente perspectivista, mas relativista.

³⁰ Não deixa de ser interessante observar o fato de que a transformação de *água* em *lama* se dê numa aldeia de porcos (que, justamente, se banham naquilo que os Yudjá vêem como lama). Pensando nisso, me ocorreu, novamente, a idéia de que o mundo apreendido não seria, exatamente, arrastado pelos pontos de vista. Se assim fosse, sempre que em condições normais houvesse um encontro entre os Yudjá e os porcos, ali onde os primeiros vêem lama os segundos veriam cauim. Desconfio que para um índio yudjá, diante algum poço de lama, não haveria nenhum sentido afirmar que aquele poço é o *cauim* suíno. O poço de lama em questão pode até vir a ser o *cauim* dos porcos, ou a *água* onde eles se banham, ou mesmo outra coisa. Mas para que alguma dessas afirmações possa ser feita é preciso, antes de mais nada, que aquele poço de lama esteja freqüentado por porcos. Em seguida é preciso, sempre, parar e observar o que os porcos estão fazendo: eles estão realmente bebendo? Ou eles parecem estar nadando?... Isto é, a apreensão do porco sobre aquilo que os Yudjá tem como lama depende do modo como os porcos se relacionam com a 'lama'. O que estamos querendo dizer é que não é possível afirmar, como no trecho supra citado (Lima 1996), que a lama yudjá é o cauim suíno, e isso pelas mesmas razões pelas quais um porco, na floresta, pode acabar se mostrando um afim potencial para o caçador yudjá – **tudo depende do modo como se desenrola a relação**. Nesse sentido, vide o seguinte trecho de AmaZone: “Durante uma tarde calorosa, conversava com uma velha índia baré (aruak) na comunidade de São Francisco no alto rio Negro e enquanto palestrávamos éramos a todo instante incomodados por uma mutuca que tentava, a todo custo, sugar algum sanguinho de uma perna ou braço desavisado. De repente, como quem não quer nada, a velha de supetão bate na mosca que cai estatelada e morta no chão. Imediatamente, um bando de formigas, em constante vigília, se dirige até a mosca estendida no chão que é carregada com certa dificuldade em direção ao formigueiro. Enquanto as formigas penavam para fazer com que a grande mutuca passasse pelo pequeno buraco de entrada do formigueiro, a velha baré lança a seguinte proposição: ‘Para essas formigas, essa mutuca é, na verdade, um grande tapir’ (Anotações de campo)” (AmaZone 2008: [1]). Sabe-se que a mutuca serve de alimentação para as formigas, mas suspeito que a senhora baré só pôde afirmar que se tratava especificamente de um tapir quando observou a dificuldade das formigas em carregá-la para o formigueiro.

O segundo exemplo é um clássico:

“Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m’a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: ‘Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?’. Mordeu-a então e disse: ‘Jauára ichê’. ‘Sou um jaguar. Está gostoso’. Retirei-me dele, à vista disso” (Staden 1556 [1998]: 132)

Hans Staden foi um viajante alemão que conheceu o litoral brasileiro em meados do século XVI. Chegando aqui por uma frota portuguesa, ele serviu combatendo como artilheiro na luta contra os inimigos do Rei. Durante suas atividades foi capturado por um grupo tupinambá e tratado como um inimigo cativo, permanecendo prisioneiro durante cerca de nove meses. Para a infelicidade do alemão, ser tratado como um inimigo cativo significava que ele seria, eventualmente, morto e consumido pelos índios da aldeia onde se encontrava. O trecho supra citado relata, justamente, um evento festivo de execução e antropofagia de um cativo.

Ser um cativo, assim, já revela a posição que Staden ocupava em relação ao grupo tupinambá que o capturou: o alemão era um *inimigo*. Aliás, uma espécie muito peculiar de inimigo cativo: de pele muito branca, barbado, falante de uma língua completamente estranha, Staden não tinha vergonha nenhuma em temer a morte, e insistia em dizer que era um francês (ou seja, que era, na verdade, um amigo dos tupinambá) – comportamento destoante do padrão dos cativos, que se portavam com muita altivez diante do tacape do matador e insistiam em se

identificar como inimigos (Ver Viveiros de Castro 2002a). Mas se havia momentos em que Staden não atendia as expectativas dos índios, havia outros momentos em que ele se portava exatamente, ainda que involuntariamente, como um inimigo tupinambá³¹.

É nesse sentido que destacamos o trecho citado: ele nos interessa não apenas pela fala de Cunhambebe, mas, antes dela, pela justificativa de Staden na recusa do banquete. Quando Cunhambebe oferece comida àquele estranho inimigo, ele recebe uma resposta (na língua nativa – nunca é demais lembrar...) tipicamente tupinambá: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?”. Digo ‘tipicamente tupinambá’ apostando na proposta do perspectivismo ameríndio, segundo a qual a relação entre homens não é uma relação de predação: um homem não come outro homem, mas um porco, por exemplo.

Lima (1996), ao analisar a caça/ guerra entre os Yudjá e os porcos do mato, nos relata um mito sobre Cabeça-de-Martim-Pescador, um homem yudjá que não obteve sucesso na caça dos porcos: seu corpo foi perfurado pelos porcos enfurecidos, e sua alma partiu para a aldeia deles. Ali, na aldeia dos porcos, Cabeça-de-Martim-Pescador já não se relacionava com os porcos pela via da caça e da predação, pois já não os via como porcos, mas como humanos. Pelo outro lado, e no mesmo sentido, os porcos não capturaram o índio yudjá como um grande predador (digamos, como um troféu que se traz pra casa para se pendurar na parede da sala), mas como um afim humano com quem compartilhavam comida, bebida, etc.

³¹ Assim como se deu a relação entre Capitão Cook e os havaianos (ver Sahlins 1985)

Veja, no entanto, que se o caçador tivesse tido sucesso na empreitada, ele voltaria para a aldeia yudjá com alguns porcos na mão, para prepará-los e comê-los. Em suma: ao contrário da relação inter-específica, a relação entre humanos não pode ser tomada como uma relação de predação³².

Este exemplo é yudjá. O relatamos aqui para descrever um ponto do argumento do perspectivismo ameríndio e, por meio deste, tentar dar conta do encontro entre Staden e Cunhambebe. Ao recusar a oferta do índio, o alemão se justificava identificando-se ao cativo morto: Staden dizia que, sendo humano, não poderia comer um outro humano. “Um humano não come outro humano” parece, nesse sentido, ser uma justificativa plausível aos ouvidos de Cunhambebe.

Ao se irmanar com o cativo morto, Staden imediatamente se diferenciava dos aldeões e, nesse movimento, se mostrava como um inimigo. Mas mais importante ainda, aos olhos de Cunhambebe, Staden não apenas se mostrava como um inimigo; ele também se portava como tal: a relação que Staden acaba estabelecendo com Cunhambebe é uma relação *assimétrica estabelecida a partir de uma discórdia diante de um terceiro termo (o morto)*. O fato de Staden solidarizar-se com o morto é indissociável do fato de Cunhambebe tratar esse mesmo morto como inimigo, de modo que essas relações assimétricas se articulam num par.

É digno de nota que não há exatamente uma diferença de perceptos no encontro em questão. Ambos vêem o inimigo morto, digamos, ‘como ele é’. Não obstante, fica claro uma assimetria entre as relações que Cunhambebe e Staden estabelecem com o morto: Cunhambebe tem por comida aquele que Staden

³² Com efeito, a estratégia que os porcos possuem para não serem mortos e comidos pelos Yudjá é, justamente, mostrar-se humanos aos caçadores – e, conseqüentemente, o maior temor dos caçadores yudjá é percebê-los como humanos (e ser capturado como um afim).

lamenta ser um companheiro morto. Como o contexto do encontro é o da refeição festiva (e não, por exemplo, o de um velório), a relação estabelecida por Cunhambebe é positiva, e a relação de Staden negativa: o primeiro consome enquanto o segundo lamenta. Ou seja, tudo na mais perfeita ordem tupinambá! E mais: constituindo o encontro, a discórdia intersubjetiva não parece ser nenhum absurdo para Cunhambebe, o que não se vê por parte do alemão: ainda que lhe tenha sido oferecido a comida, o comportamento de Cunhambebe pareceu simplesmente selvagem aos olhos de Staden, pois comer um inimigo morto e, enquanto o fazia, tomar-se como jaguar, era algo que o indignava sobremaneira³³.

E aqui chegamos ao momento particularmente enigmático da conversa. À justificativa de Staden sucede a réplica de Cunhambebe: “*Jauára ichê*. Sou um jaguar. Está gostoso”. Se o perspectivismo se mostrou eficaz no tratamento da justificativa de Staden – quando este se recusa a comer o cativo (humano não come humano) –, o mesmo não acontece no tratamento da fala de Cunhambebe, pois uma das afirmações do argumento perspectivista é a de que *todo agente em posição enunciativa se toma como humano*³⁴. O fato de Cunhambebe identificar-se

³³ Este ponto é o mesmo observado por Viveiros de Castro em “O nativo relativo”, acerca de um relato que Peter Gow narrou-lhe certa feita, e que pode ser resumido assim: uma professora moradora da cidade de Lima (Peru) tentava, durante uma visita, convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho com água fervida, mas esta não se convencia porque, segundo ela, a água fervida dava diarreia. A professora, por sua vez, zombou da resposta e tentou explicar que o que causava diarreia era, justamente, a ingestão de água não-fervida. Mas a mulher pior replicou: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia” (Gow apud Viveiros de Castro 2002d: 138). Ao analisar a anedota, Viveiros de Castro faz a seguinte observação: “A mulher piro concordou em discordar, mas a professora, de modo algum. A primeira não contestou o fato de que as pessoas da cidade de Lima (“talvez”) devam beber água fervida, ao passo que a segunda recusou peremptoriamente a idéia de que as pessoas de Santa Clara não o devam” (2002d: 139).

³⁴ O argumento perspectivista tem como pressuposto que todo agente se vê como humano, *inclusive nas dinâmicas transformacionais*: um xamã, por exemplo, pode ver as onças como gente; pode até ver seus companheiros de aldeia como animais – e estes companheiros, por sua vez, podem perceber o xamã como não-humano (ver Vilaça 1998) –, mas *o xamã não chega a ver a si mesmo como não-humano*: todo agente vê a si mesmo como humano. Como explicar, assim, o fato de Cunhambebe se ver como jaguar?

como jaguar parece estar em função, também, daquela estrutura intersubjetiva que estamos a descrever. Vejamos.

Cunhambebe já estava consumindo o cativo quando ofereceu uma perna a Staden. Ao se recusar a ver o morto como banquete, Staden estabelece uma relação assimétrica com Cunhambebe. Nessa relação, o alemão ocupa uma posição *negativa*, justificando-a ao se identificar com o cativo (“ambos somos humanos, e humano *não* come humano”). Em vista dessa tomada de posição, e tendo ouvido a justificativa de seu interlocutor, restava a Cunhambebe a posição relacional e contrária: mantendo sua diferença frente aos inimigos cativos – ou seja, ao cativo morto e à Staden –, Cunhambebe imediatamente reconhece sua relação como *positiva* e, ao comer do cativo (humano como o alemão), se justifica tomando-se como jaguar: os jaguares, como se sabe, são justamente aqueles que se relacionam com os humanos pela via da predação; são aqueles que comem os humanos. *Ora, se Staden não comia do banquete porque se tratava de um humano, então Cunhambebe, que comia do banquete, só poderia ser um jaguar.* A justificativa de Cunhambebe (ser jaguar) arremata aquela de Staden (ser humano) e atualiza o par assimétrico de relações (enquanto um come o outro não come). O interessante, aqui, é que uma estrutura intersubjetiva parece estar por trás do devir-jaguar de Cunhambebe...

*

Aos poucos vamos apresentando os motivos que nos levam a reivindicar, para o material etnográfico em questão, o conceito de estrutura. Comparando os relatos yudjá e tupinambá de relações intersubjetivas vimos que:

(1) Ambos tratam de encontros entre *duas* posições subjetivas. No relato yudjá o encontro se deu entre as banhistas e os porcos. No relato de Staden o encontro se deu entre o próprio Staden e Cunhambebe.

(2) Ambos apresentam uma assimetria de relações diante do termo da discórdia, de modo que enquanto uma posição estabelece uma relação positiva (os porcos que podem beber do cauim; Cunhambebe que está a comer o morto), a outra posição estabelece uma relação negativa (as banhistas não podem beber lama; Staden, sendo humano, não pode comer o morto).

(3) Os relatos são estratégicos para nossa argumentação porque descrevem encontros em que as posições subjetivas (e, portanto, o par de perceptos) só se constituem durante o estabelecimento da relação – *o que significa dizer que os pontos de vista não existem por si, mas, ao contrário, só emergem no decorrer do encontro*. Assim, no relato yudjá, as banhistas passam a ver lama onde viam água no momento em que os porcos adentram a cena, discordando das banhistas: quando os porcos assumem a posição positiva, resta às banhistas a posição negativa da discórdia. Do mesmo modo, Cunhambebe só se percebe como um jaguar a partir do momento em que Staden vê a si e ao cativo como humanos: diante de Staden, que não comia o humano por ser humano, Cunhambebe só poderia ser um jaguar (um predador de humanos), visto que estava a comer do cativo morto, e iria comer do cativo vivo (Staden).

Enfim: pode-se perceber como os relatos se assemelham estruturalmente. Ambos se constituem como um desacordo intersubjetivo manifesto a partir da assimetria das relações que as duas posições subjetivas estabelecem diante de um terceiro termo. Este terceiro termo, como tão bem entenderam Viveiros de Castro e Lima, não existe por si mesmo. Aqui, em nossa caracterização, este termo não seria exatamente *algo para alguém*, mas *algo para uma relação*. Pois, se vamos seguindo uma boa pista, os perceptos que incidem sobre (e constituem) esse terceiro termo não apontam para dois pontos de vista específicos, mas para uma forma específica de relação intersubjetiva... Há outras formas de relação intersubjetiva envolvidas nos encontros descritos pelo material etnográfico em questão. Trataremos dessas outras formas de relação no próximo capítulo. Por ora fiquemos com a relação de desacordo que *implica* um terceiro termo: este termo é imanente à esta forma específica de relação, pois é através dele que a assimetria de relações se estabelece.

3) Dívidas e reparações

Se há alguma justiça nas críticas empreendidas aqui há certamente, também, alguma injustiça. Os comentários acima se endereçam apenas a certas tendências de um argumento realmente amplo e complexo, do qual, na verdade, não nos afastamos: neste capítulo empreendemos uma problematização positiva de alguns pontos do perspectivismo, procurando potencializar aqueles momentos em

que o argumento de Lima e Viveiros de Castro ressaltam as *relações* em detrimento dos *pontos de vista*: se problematizamos alguns pontos do argumento, o fizemos na busca de desenvolver outros tantos. Senão, vejamos:

“O ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém. Mais especificamente, seja um ser ou um acontecimento [...], o que existe, existe para alguém. Não há realidade independente de um sujeito. No entanto, conforme tentarei mostrar nas seções seguintes, sucede que o que existe *para o caçador* quando ele toma a palavra para falar de si mesmo é apenas *parte* daquilo que existe *para outrem*” (Lima 1996: 31)

Este trecho de Lima está a afirmar que não há realidade independente de um sujeito, ou seja, que o mundo está implicado em cada um dos pontos de vista: o que existe para o caçador yudjá é parte do que existe para outrem. No entanto, dez páginas adiante neste mesmo artigo, Lima escreve o que se segue:

“O sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira *seu próprio* mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espaco cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobre-natureza, e complexificado por seu Outro” (Lima 1996: 41)

Ora, é a partir de trechos como este que elaboramos a nossa proposta. Veja que apesar de os acontecimentos permanecerem referenciados ao sujeito, este agora se mostra disperso no tempo-e-espaco, partido entre corpo e alma, em suma, *complexificado pelo outro*. É digno de nota que esta passagem venha logo após a análise que Lima empreende sobre *a relação* entre os caçadores e os porcos. Neste momento a autora destaca o perigo da caçada, ou seja, a possibilidade do caçador passar a ver os porcos como afins potenciais: ver os porcos como caça ou como afins não depende propriamente do ponto de vista (ou da mudança de ponto de

vista) dos caçadores yudjá, mas do tipo de relação que os caçadores estabelecem com os porcos do mato. As relações, aqui, se sobrepõem aos pontos de vista³⁵.

Ora, o primado das relações nunca deixou de ser sublinhado e proposto por Viveiros de Castro, cujo estilo de análise etnológica, como é sabido, passa tanto pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, quanto pela filosofia de Deleuze e Guattari. Em “A propriedade do conceito” (2001), as condições de possibilidade do regime perspectivista são descritas da seguinte forma: “o perspectivismo amazônico poderia ser descrito como uma ontologia relacional [...] onde a relação primeira é o nexo da alteridade, a diferença ou ponto de vista implicado em Outrem” (Viveiros de Castro 2001: 09). Este é o momento do trabalho do autor que sobrepomos àqueles momentos que vêm, como condições de possibilidade do regime perspectivista, a *identidade* anímica e formal entre os pontos de vista³⁶ (identidade esta que se fundamenta em uma auto-relação: a “equivalência lógica das relações reflexivas que cada espécie, a humana inclusive, entretém consigo mesma” [Viveiros de Castro 2002b: 376, grifos adicionados]).

4) Prefácio ao Capítulo 3

³⁵ Se acreditarmos que a transformação dos perceptos do caçador yudjá, dada no momento em que passa a ver os porcos como gente, indica uma troca de perspectivas (a transformação dos perceptos como índice da troca de perspectivas), ainda assim é forçoso admitir que a troca de perspectivas está vinculada a uma relação estabelecida com os porcos – e não, como no caso dos xamãs (o comutador por excelência de perspectivas), em função de uma técnica de auto-manipulação corporal que permitiria se deixar afetar por um outro ponto de vista. Esta diferença nos parece importante. Trataremos da questão da troca de perspectivas no capítulo seguinte.

³⁶ Em seu primeiro artigo sobre o perspectivismo, Viveiros de Castro (1996) o propõe o como um *corolário* epistemológico do animismo.

Antes de passarmos ao Capítulo 3, anunciado em diversos momentos deste aqui, dedicamos alguns parágrafos para tentar amarrar alguns fios soltos que por ventura deixamos no caminho, ao mesmo tempo em que preparamos a leitura do próximo capítulo. O primeiro ponto, assim, é afirmar que, apesar das críticas, esta dissertação não deixará de trabalhar com o conceito de ponto de vista. Apostando que o perspectivismo trata de encontros entre duas posições subjetivas, tomamos o conceito de ponto de vista para apontar, justamente, estas posições, que só se estabelecem no decorrer da relação. Mas veja que ao implicar os pontos de vista numa estrutura intersubjetiva, o conceito de perspectiva vem esvaziado de todo seu conteúdo (do mundo que arrasta consigo) – não desempenhando, assim, qualquer papel condicionante ou constituinte: o conceito de ponto de vista é tratado aqui como um recurso lógico. O que estamos propondo é uma outra analogia para se pensar o perspectivismo ameríndio: ao invés de tratá-lo a partir do *paradoxo do relativismo* lévi-straussiano, vamos tratá-lo a partir de uma analogia já clássica, a saber, a da genealogia.

A rede de relações de uma árvore genealógica é constituída pelos laços de consangüinidade e de afinidade. Atribuir a posição de Ego a qualquer indivíduo da árvore constitui-se como recurso lógico instituído pela própria rede de relações – recurso que consiste em distribuir os laços de parentesco a partir de um ponto de referência. Assim, os termos de parentesco (pai, mãe, filho, sobrinho...) que cabem à Ego, apesar de, digamos, se arrastarem com ele, *não são constituídos por ele*: os termos manifestam os laços de consangüinidade e afinidade que Ego mantém com seus parentes. São estes laços, e não *a mirada* de Ego, que, por um lado,

determinam os termos de parentesco (pai, filho...) e que, por outro, constituem a rede de relações de uma árvore qualquer.

O leitor já pode perceber as razões do interesse por tal analogia. Em primeiro lugar, ter determinada pessoa como irmão não depende da mirada de Ego, mas de um laço consangüíneo específico – aquele que liga Ego ao outro filho de seus pais. Do mesmo modo, sugerimos que ver uma determinada pessoa como porco não é algo que depende da mirada de um ponto de vista, mas de algum laço específico que relaciona esta perspectiva àquela determinada pessoa (o porco)³⁷.

Ademais, e extrapolando um pouco a analogia, sempre há a possibilidade de alguém inicialmente estranho se mostrar um ‘irmão’ para Ego, ao partilhar outros laços importantes que não sejam aqueles instituídos pela consangüinidade fraternal – e, ao contrário, um irmão de sangue, pode bem se mostrar um estranho e um inimigo: como Caim se mostrou à Abel. Esta dinâmica também pode ser vista no perspectivismo ameríndio: aquele que inicialmente se mostra como um porco

³⁷ Não tratarei aqui deste laço específico. Mas uma das perguntas que fica, para abordarmos quando a proposta e as investigações estiverem mais maduras, é a seguinte: se as apreensões não são constituídas pela mirada de um ponto de vista, o que fará as vezes das relações de afinidade e consangüinidade no perspectivismo ameríndio? Ou seja: se o fato de eu chamar alguém de ‘irmão’ aponta um laço de consangüinidade específico (laço constituinte da rede genealógica), o fato de eu chamar e ver alguém como ‘porco’ aponta que tipo de laço constituinte? O conceito perspectivista de ponto de vista, lido a partir do idioma corporal, nos parecia uma boa forma de entender o fato de que o desenrolar das relações intersubjetivas, ainda que não seja determinado por, depende, de todo modo, de uma diferença inicial entre as subjetividades, a saber, a *diferença entre as espécies*: o perspectivismo trata, em boa parte, do complexo de relações *entre as espécies viventes* (as relações dos homens com os porcos, dos porcos com as onças, e das onças com os homens). O que queremos dizer aqui é o seguinte: se, para nós, não se trata *só* de espécies (pois, como vimos, a dinâmica da relação entre Cunhambebe e Staden se desenvolveu da mesma forma que entre os porcos e as banhistas yudjá), definitivamente se trata *também* de espécies... Suspeito que a definição da espécie, nesse material etnográfico, passa pela envergadura dos corpos/almas das diferentes espécies. Entre os Araweté, por exemplo, a diferença entre a humanidade (*Bïde*) e a divindade (*Mai*) está no fato de que os Araweté possuem apenas um corpo araweté, enquanto os *Mai* possuem um corpo araweté e um corpo inimigo: “Os *Mai* tem uma aparência que mistura traços araweté e inimigos” (Viveiros de Castro 2002e: 269). Ou seja, talvez a questão da espécie não esteja apenas na particularidade do corpo, mas também na envergadura da espécie: a dimensão do corpo *mai* é duas vezes a do corpo araweté. Será por isso que os *Mai* são predadores dos Araweté? Talvez, talvez... Como dissemos, esta é apenas uma sugestão de pesquisa: não passa de hipótese. Retornaremos à questão da relação entre corpo e alma uma nota no fim dessa dissertação.

pode bem se revelar um humano, assim como um humano pode vir, eventualmente, a se mostrar como um porco³⁸. Enfim, nos parece que ter alguém como irmão ou como estranho, ou ver alguém como porco ou como humano, não é algo que depende da mirada de um ponto de vista, mas das relações, dadas ou estabelecidas, entre as subjetividades.

Em segundo lugar, a analogia irá nos ajudar a entender a dinâmica relacional dos *pares de perceptos* do perspectivismo. Retomaremos este ponto no próximo capítulo. Por ora, basta dizer, para justificar a analogia, que tanto os *pares de termos do parentesco* quanto os *pares de perceptos do perspectivismo* indicam um tipo de relação específico: assim, podemos compreender as relações intersubjetivas a partir do par de perceptos que elas apresentam.

Para terminar, gostaria de dizer que esta analogia genealógica, apesar de nos parecer interessante, também apresenta suas ressalvas. Elas se referem ao conceito de multinaturalismo: dado uma árvore genealógica qualquer, o *pai* de uma pessoa pode ser visto, ao mesmo tempo, como o *marido* de outra, *filho* de um terceiro e *irmão* de um quarto. Pai/ marido/ filho/ irmão formam um conjunto de apreensões dado num encontro real e simultâneo entre uma multiplicidade de subjetividades, o que, como procuramos mostrar neste capítulo, não parece acontecer no perspectivismo ameríndio.

³⁸ Sobre o caso de um porco passar a mostrar-se como humano, lembremos novamente do mito yudjá sobre Cabeça-de-Marim-Pescador: o caçador sai à floresta em busca de porcos, mas acaba vendo-os como humanos, passando a viver com eles. Já sobre o caso de um humano passar a mostrar-se como porco, destacamos um relato de Vilaça sobre os Wari': em certa ocasião, Orowan, xamã wari' que tem seu espírito morando com a gente-Onça, preparava-se "para atacar as pessoas que o circundavam, dentre elas eu e seu neto classificatório. Ele coçava os olhos e rugia. Seu neto que percebeu o que acontecia, conversou com ele, lembrando-lhe que eram parentes os que estavam ali (incluindo-me, por gentileza, nesse grupo)" (Vilaça 2000: 63). Para Orowan, o que era *wari'* (humano) passa a se mostrar como *karawa* (não-humano, presa) – nesse sentido, as pessoas que o circundavam foram tomadas como se fossem porcos.

*

Dentre as considerações alinhavadas sobre o conceito de multinaturalismo restou tratar de um ponto de suma importância, sobre o qual, no entanto, faremos rapidíssimas observações (enquanto amadurecemos as reflexões e esperamos outra oportunidade para desenvolvê-lo). Ao propor que os pares de perceptos não são índices de pontos de vista em relação, mas, ao contrário, da relação entre dois 'pontos de vista' (ou seja, entre duas posições dadas pelo estabelecimento de uma relação), estamos mudando um pouco as implicações e, por conseguinte, o foco de estudo do perspectivismo, pois, aqui, não tratar-se-ia tanto de abordar o vínculo entre o percepto e seu ponto de vista, mas de procurar entender o modo como se estabelecem os vínculos entre os perceptos, ou melhor, entre os pontos de vista. Dito de outro modo, ao focalizar os pares de perceptos não o fazemos para apontar o caráter relacional e múltiplo de uma ontologia que, diferentemente da nossa, conceberia o mundo a partir da diversidade de pontos de vista que o povoam e o constituem; o fazemos para sugerir a presença de um regime específico e estrutural de relações: menos, portanto, o caráter relacional da ontologia ameríndia e mais o caráter estrutural das relações ameríndias.

Capítulo 3 – Hipóteses de trabalho

“O terceiro volume [...] dá um passo decisivo. Trata-se dos mitos que, em vez de colocarem termos em oposição, opõem os modos diferentes segundo os quais esses termos vêm a opor-se entre si: eles podem ser conjugados; podem também ser separados. Como, perguntam-se os mitos, se opera a passagem de um estado a outro?”

Claude Lévi-Strauss (*De perto e de longe*, 1988)

A abordagem do material etnográfico que propomos também tem como elemento chave o conceito de relação. Iniciamos o último capítulo destacando alguns pontos do argumento de Viveiros de Castro e Lima referentes ao conceito de relação (Na seção “Entre pontos de vista”). Em seguida vamos tratar da possibilidade de pensar o conceito de relação *entre relações*.

1) Entre pontos de vista

Vimos como a economia do argumento de Viveiros de Castro e Lima gira em torno do conceito de ponto de vista. Dado a variedade de espécies viventes dotadas, cada qual, de uma perspectiva específica, tem-se que, em condições normais, os encontros interespecíficos se caracterizam por uma assimetria de perceptos: o que um ponto de vista vê como **x**, outro vê como **y**. A proposta procura compreender esta assimetria a partir da diferença de perspectivas. No entanto, não são todos os encontros interespecíficos que se caracterizam por uma assimetria de apreensões: há também encontros em que diferentes espécies se tratam como humanos.

A abordagem perspectivista propõe, para o trato dessas duas possibilidades do encontro, uma *diferença de condições*. Assim, quando o encontro interespecífico

é descrito por uma assimetria de perceptos, é sinal de que as condições do encontro são normais. Mas se este encontro interespecífico for descrito como uma relação entre humanos (ou seja, uma relação em que as diferentes espécies se vêem como gente), então as condições do encontro já não são normais³⁹.

As relações interespecíficas dadas em condições atípicas de apreensão foram abordadas, inicialmente, pela proposta da *troca de perspectivas*; mas a leitura desenvolveu-se, posteriormente, sob a abordagem deleuziana da *síntese-disjuntiva*. Tratamos, a seguir, da troca de perspectivas, da síntese-disjuntiva e da passagem da primeira abordagem para a segunda – lembrando que tanto uma quanto a outra se dão, no argumento perspectivista, como relações entre pontos de vista.

1.1) Troca de Perspectivas

Que fenômeno ocorre quando, por exemplo, os caçadores yudjá passam a ver os porcos como gente? O argumento perspectivista sugere haver uma *troca de perspectivas*: os caçadores passam a ver a relação interespecífica a partir da perspectiva dos porcos (pois são os porcos que, ao ver os caçadores como gente, vêem a caçada como um encontro entre afins). A proposta da troca de perspectivas sugere, assim, a existência de dois modos de apreensão: aquele que se dá em condições normais e aquele dado em condições atípicas. As condições normais promoveriam a apreensão segundo o ponto de vista próprio do sujeito, enquanto as condições atípicas possibilitariam uma apreensão através do ponto de vista alheio.

³⁹ “Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais” (Viveiros de Castro 2002: 350; grifos adicionados)

Esta proposta parte do pressuposto de que os pontos de vista são anteriores aos sujeitos: uma pessoa qualquer só é capaz de ver e perceber as coisas quando é agenciada por um ponto de vista:

“A idéia básica (que não é uma idéia simples) do perspectivismo, tanto o indígena quanto seu análogo ocidental, é que toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e que todo ponto de vista especifica um sujeito – nessa ordem” (Viveiros de Castro 2001: 08)

A anterioridade do ponto de vista torna possível, a um sujeito, seguindo técnicas específicas, circular pelos pontos de vista que compõem o cosmos e, nesse movimento, ser agenciado por outras perspectivas. A transformação dos perceptos indica este movimento, ou seja, a passagem das condições normais para as condições atípicas de apreensão: passar a ver a partir do ponto de vista da outra espécie.

O argumento da troca de perspectivas se fundamentou especialmente na dinâmica relacional do xamanismo ameríndio. Para Viveiros de Castro (2002b), o xamã é o operador conspícuo do intercâmbio perspectivista, visto ser aquele que possui a habilidade manifesta de adotar o ponto de vista de outras subjetividades. O autor justifica esta afirmação na constatação de que o xamã, em suas relações com outros seres, toma-os, sempre, como *humanos* – o que sugere que o xamã vê esses outros seres pelos pontos de vista deles (todo ponto de vista vê a si mesmo como humano). Mas a dinâmica de apreensão do xamanismo não se encerra nesta identificação com outrem:

“Ao longo de suas viagens a outros mundos, [o xamã] observa sob todos os ângulos, examina minuciosamente e abstém-se cuidadosamente de nomear o que vê. Donde a suspensão da linguagem ordinária, substituída por 'palavras torcidas' [...]. Como

se escrutasse por apalpadelas, como se abordasse um domínio desconhecido cujos objetos só se deixam ver parcialmente, o xamã adota uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial. Essas manchas claras são brânquias de peixes ou o colar de um caititu? E o peixe acaba sendo chamado de caititu” (Carneiro da Cunha 1998: 13)

Na experiência xamânica também se pode observar uma *assimetria de perceptos*: o xamã toma peixe por caititu. É por isso que, ao abordar um domínio desconhecido, o xamã se comporta com tamanha hesitação. O interessante, aqui, é observar que a assimetria de perceptos constitui-se como a própria condição que permite ao xamã administrar as relações interespecíficas e, assim, assumir o papel de tradutor dos encontros entre perspectivas (Viveiros de Castro 2002b) – ou seja, a assimetria de perceptos faz parte da experiência xamânica. No entanto, pode-se ver como esta assimetria de perceptos problematiza o argumento da troca de perspectivas: se a experiência xamânica é dada pelo ponto de vista alheio (*ver como os outros vêem*), como explicar então essa assimetria de perceptos (*não ver como os outros vêem*)?

1.2) Síntese disjuntiva

O xamanismo, portanto, se apresenta como uma questão para o argumento perspectivista. Não se encerrando naquela dinâmica identitária (*ver os outros como eles se vêem*, ou seja, *como humanos*), o devir xamânico não pode ser descrito como uma experiência cujo agenciamento se dá através de um ponto de vista alheio. A dificuldade, assim, está no fato de que a dinâmica relacional do xamanismo não se mostra exatamente a mesma que a dinâmica relacional intra-específica, que inicialmente parecia remeter: pois se o xamã vê as pessoas como

humanas, ele também se diferencia delas ao ver diferentemente certos objetos. Assim, o xamanismo manifesta, por um lado, a dinâmica relacional própria dos encontros intra-específicos (os sujeitos se vendo, mutuamente, como humanos) e, por outro lado, a dinâmica relacional típica dos encontros inter-específicos (uma assimetria de perceptos).

Esta é uma das questões sobre a qual, me parece, Viveiros de Castro se debruçou nos últimos anos. Tratando-a a partir de uma ferramenta conceitual proveniente da filosofia deleuziana, o autor propõe uma abordagem cuja constituição procuro descrever a seguir, de um modo, se me permite o leitor, mais ou menos despojado.

Nosso ponto de partida é o texto intitulado “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco” (2002)⁴⁰. A influência de Deleuze e de seu parceiro Guattari no trabalho de Viveiros de Castro é marcante e bem anterior ao artigo em questão. Iniciamos nossa análise com este artigo por considerá-lo o primeiro a desenvolver mais sistematicamente o tema da *síntese disjuntiva* no tratamento do material etnográfico ameríndio. O texto apresenta propostas referentes à questão da socialidade amazônica, através de uma leitura original da relação do par consangüinidade/ afinidade. Sua tese passa por duas considerações etnográficas. Em primeiro lugar, o autor observa que ao padrão concêntrico das organizações sociopolíticas amazônicas corresponde uma dinâmica relacional intersubjetiva que pode ser assim descrita: “à medida que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente

⁴⁰ A primeira versão deste artigo foi publicada em *Ilha: Revista de Antropologia*, no ano de 2000. Uso aqui a versão revisada que está publicada na coletânea de artigos *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia* (2002).

prevalecendo sobre a consangüinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social” (Viveiros de Castro 2002c: 409). Destaque-se do trecho a idéia da afinidade ser o *modo genérico da relação*. Em outra ocasião, o autor se exprime da seguinte forma:

“The common word for the relation, in Amazonian worlds, is the term translated by ‘brother-in-law’ and/or ‘cross-cousin’. This is the term we call people we don’t know what to call, those with whom we wish to establish a generic relation. In sum, ‘cousin/brother-in-law’ is the term which creates a relation where none existed” (Viveiros de Castro 2004: 18)

Mas se a afinidade se constitui como o modo geral da relação, isso não se deve, exatamente, ao fato de se perpetuar em extensão, ou seja, de se aplicar à todas as pessoas, outras, com as quais os vínculos por matrimônio não chegam a ser uma possibilidade real ou pertinente. Não é nesse sentido que a afinidade engloba a consangüinidade. A afinidade é tomada como o princípio geral da socialidade em razão da *natureza* de sua relação – e aqui chegamos à segunda observação etnográfica que nos referimos acima: “[A afinidade] é um vínculo no qual os termos se ligam por diferirem em sua relação com o termo de ligação: minha esposa é tua irmã etc. O que nos une é o que nos distingue” (Viveiros de Castro 2002c: 423). É por ser um vínculo que liga-e-separa⁴¹, por se caracterizar como uma síntese disjuntiva, que a afinidade é tomada como o modo genérico da relação. Cabe notar que este modo genérico da relação, este princípio geral de socialidade, se refere menos à afinidade como manifestação particular (afinidade matrimonial) do que à afinidade como valor genérico: o fundo infinito de socialidade virtual remete à uma

⁴¹ “Recorde-se que *tovajar*, palavra tupinambá que significava ‘cunhado’ e ‘inimigo’, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe” (Viveiros de Castro 2002c: 409; grifos adicionados).

afinidade *potencial*. Enfim, é esta afinidade potencial que é dada como condição das relações sociais e, em particular, da construção do parentesco: “a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consangüinidade que esta gera. E assim é porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas” (Viveiros de Castro 2002c: 420-21).

Chegamos, aqui, à tese do artigo: as relações efetivas são atualizações de um fundo virtual infinito de socialidade sintético-disjuntiva. No que toca ao parentesco, a consangüinidade é algo que se deve ‘extrair’ da afinidade potencial (virtual e genérica). Um dos corolários desta proposta é a afirmação de uma continuidade relacional entre afinidade e consangüinidade, de modo que o parentesco indígena, como construção perpétua, é uma questão de movimento gradual: os afins, potenciais ou efetivos, podem ser consangüinizados por *atualização*; os consangüíneos, por sua vez, podem ser afinizados por *contra-efetuação*. Resta dizer que estes processos de atualização e contra-efetuação, apesar se estenderem num continuum de socialidade virtual (afinidade potencial), são de qualidades distintas: enquanto a atualização é o movimento da afinidade diferenciando-se de si mesma, a contra-efetuação é o movimento da afinidade se potencializando – ou seja, a dinâmica relacional desses dois processos se organiza, ela mesma, como síntese disjuntiva.

Ora, esta tese parece ser a mesma que aquela mais recentemente defendida em “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos” (2006)⁴². Este artigo se inicia com a exposição de um relato que Davi Kopenawa

⁴² Com efeito, em “Atualização e contra-efetuação...” (2002) já se apontava a possibilidade de se estender o argumento para a compreensão das relações inter-específicas: “Isso que chamo de *fundo de socialidade virtual* encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas” (Viveiros de Castro 2002c: 419).

Yanomami faz ao antropólogo Bruce Albert a respeito dos espíritos *xapiripë*. Partindo desse relato, Viveiros de Castro chama atenção para os pontos que caracterizam o modo de existência e manifestação desses espíritos, dedicando-lhes a seguinte interpretação: “*xapiripë*, menos ou antes que designando uma classe de seres distintos, fala de uma região ou momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano” (Viveiros de Castro 2006: 321). Como o leitor já percebeu, a maneira de descrever os espíritos *xapiripë* se assemelha muito à caracterização da afinidade potencial, que menos ou antes que uma relação efetiva, designa um fundo de socialidade sintético-disjuntiva.

Posto isso, o argumento de Viveiros de Castro se funda a partir do estabelecimento de duas aproximações. Em primeiro lugar, o autor aproxima as descrições dos *espíritos amazônicos* à dos *personagens míticos*. Isso lhe permite sugerir que

“[O tempo mítico], muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originárias entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou porque) interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro 2006: 323).

Ou seja, o tempo mítico se constitui como um fundo infinito de socialidade virtual. Um dos corolários dessa idéia está na sugestão de que os mitos ameríndios estão a narrar, entre outras coisas, o processo de atualização do cosmos, de especiação dos pontos de vista. O estado de coisas atual remete a esse fundo virtual mítico.

Em segundo lugar, o autor aproxima, sempre por meio da apresentação de uma diversidade de referências etnográficas, a experiência dos *xamãs* à ontologia dos *espíritos*. Para ficarmos com o caso yanomami, “o termo *xapiripë* se refere

também aos xamãs humanos, e a expressão ‘tornar-se xamã’ é sinônima de ‘tornar-se espírito’, *xapiri-pru*” (Viveiros de Castro 2006: 312). A experiência do xamã, assim, parece remeter àquele fundo virtual de diferença infinita que caracteriza o tempo mítico.

Ora, estas considerações desembocam em uma abordagem mais interessante para aquele problema levantado pela leitura do xamanismo a partir da *troca de perspectivas* – lembremos o problema: o devir xamânico não é plenamente descrito por uma troca de perspectivas visto que ele apresenta, simultaneamente, a dinâmica relacional própria dos encontros intra-específicos (os sujeitos se vendo, mutuamente, como humanos) e a dinâmica relacional típica dos encontros inter-específicos (a assimetria de perceptos). A proposta da *síntese disjuntiva* permite entender o devir xamânico não mais como uma troca de perspectivas, mas como um agenciamento que se desenrola através de um processo dado na contramão da atualização narrada no mito: ou seja, a experiência do xamã como um processo de *contra-efetuação*. Assim, do mesmo modo que a dinâmica relacional do mito, a dinâmica do xamanismo também apresenta, ao mesmo tempo, as características dos encontros intra-específicos e inter-específicos: uma comunicação livre pontuada por alguns desacordos de apreensão intersubjetiva (as assimetrias de perceptos)⁴³. O devir xamânico, em suma, não se daria tanto por uma troca de perspectivas, mas por um processo de auto-diferenciação do ponto de vista da espécie do xamã (sua *contra-efetuação*); auto-diferenciação que se caracteriza como uma *síntese disjuntiva*.

⁴³ “[No mito] cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humanas –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs” (Viveiros de Castro 2002b: 354-355)

2) Entre relações

O argumento perspectivista tem na síntese disjuntiva o modo primordial – condicionante e constituinte – das relações do mundo ameríndio. Em condições normais, o par assimétrico de perceptos de uma relação intersubjetiva é descrito como síntese disjuntiva. No xamanismo e em outras condições atípicas de apreensão as relações também são descritas a partir do conceito de síntese disjuntiva (o devir xamânico, por exemplo, é descrito como uma experiência dada através da contra-efetuação do virtual). Ou seja, os modos de interação dos pontos de vista remetem a momentos diversos dessa síntese disjuntiva.

Como veremos ao longo das páginas que se seguem, a presente dissertação sugere um outro conceito de relação. Ao analisar os pares de perceptos dados nas relações intersubjetivas, apontamos para uma dinâmica relacional que, ainda que não se constitua como uma síntese-disjuntiva, liga-e-separa o que liga (o *contínuo*) e o que separa (o *discreto*)⁴⁴. A seguir, restituímos a analogia genealógica que iniciamos no final do capítulo II para tratar das relações contínuas e discretas, de modo a lançar as bases para a hipótese concernente ao *relacionalismo estrutural ameríndio*.

2.1) Analogias Genealógicas: o contínuo e o discreto

⁴⁴ O modo como utilizaremos o par conceitual **contínuo/ discreto** não é exatamente o mesmo proposto por Lévi-Strauss. O uso que faremos desta linguagem analítica baseia-se em uma interpretação específica da etnografia em questão (interpretação que será exposta a seguir). Adianto, apenas, que este par conceitual não se expressa, aqui, a partir da linguagem referente à *topologia* das relações (intervalo, distância...).

No final do capítulo anterior iniciamos uma analogia entre os pares de perceptos do perspectivismo ameríndio e os pares de termos de parentesco. Retomamos aqui a analogia como um instrumento para nos ajudar a expressar o que compreendemos como *relações contínuas* e como *relações discretas*. Esta distinção é de suma importância para o presente argumento, pois ela constitui o primeiro passo na descrição desse tal “relacionalismo estrutural ameríndio” que vamos nos referindo.

Em “O método genealógico na pesquisa antropológica” (1910), Rivers nos informa seu método de coletar as genealogias: “Meu procedimento é perguntar ao informante os termos que ele aplicaria a diferentes membros de sua genealogia e, reciprocamente, que aqueles aplicariam a sua pessoa” (Rivers 1991: 55). Não discuto aqui a questão da eficácia do método. Chamo atenção apenas para o pressuposto da proposta: o fato de que os termos aplicados reciprocamente por duas pessoas se associam em pares *correspondentes*, indicando uma relação de parentesco específica. Analisando um caso, diz o autor:

“Os termos aplicados um ao outro por Vakoi e Arthur deram os equivalentes a “filho da irmã” e “irmão da mãe”, respectivamente; no parentesco de Komboki e Arthur surgiram os termos “esposa do irmão da mãe” e “filho da irmã do marido”” (Rivers 1991: 55)

Para cada tio ou tia há um sobrinho ou uma sobrinha. Esses termos se articulam em pares correspondentes e indicam um laço de parentesco específico. Pois bem. As analogias que faremos a seguir se constituem pela hipótese de que, no perspectivismo, *diferentes pares de perceptos indicam diferentes tipos de relações intersubjetivas*. Tendo isso em mente, passamos a comparar algumas formas de

pares de termos do parentesco com as formas manifestas pelos pares de perceptos do perspectivismo.

*

Os pares de termos de parentesco podem ser articulados, para os fins de nossa analogia, de três formas. Nas formas (1) e (2) os termos *se correspondem*; na forma (3) os termos do par *não se correspondem*.

Forma (1): os termos de parentesco remetem um ao outro, manifestando uma mesma e única relação (o que também ocorre na forma 2, que veremos a seguir). A articulação dos termos na forma 1 pode ser ilustrado assim: meu irmão Eduardo se refere a mim como irmão: irmão/ irmão formam um *par de termos homônimos* (irmão = irmão) *que se correspondem*. Este par correspondente aponta para uma relação específica.

Forma (2): os termos de parentesco também remetem um ao outro, manifestando uma mesma e única relação. No entanto, esta forma 2 difere da anterior: meu pai Pedro se refere a mim como filho: pai/ filho formam um *par de termos diferentes* (pai ≠ filho) *que se correspondem*. Este outro par correspondente aponta para uma outra relação específica.

Forma (3): os termos, ainda que articulados, não remetem um ao outro, o que significa, aqui, que subsumem duas relações diferentes: Ronaldo, por exemplo, tem

minha irmã Marcela como sua esposa: *irmã/ esposa* formam um *par de termos diferentes* (irmã ≠ esposa) *que não se correspondem*⁴⁵ – articulados através de um terceiro, este par não correspondente aponta para o estabelecimento de uma relação baseada na diferença que os sujeitos envolvidos mantêm diante de um terceiro.

A analogia da forma 3 nos serve para descrever os desacordos intersubjetivos sobre os quais nos debruçamos detalhadamente no capítulo anterior. Vejamos, rapidamente, como se constitui a analogia para este par de termos de parentesco. O primeiro ponto a se destacar, para evitar confusões, é o seguinte: ao propor, como analogia, a relação entre cunhados, não o fazemos para apontar uma síntese disjuntiva no material etnográfico. Nosso interesse, ao contrário, está na assimetria das relações que o esposo e o irmão estabelecem com uma mesma mulher. Por exemplo: no Dia dos Namorados esta mesma mulher trocará presentes com seu esposo, não com seu irmão. Ora, esta assimetria de relações é análoga àquela assimetria dada no encontro, que vimos no capítulo anterior, entre porcos e humanos: se, diante da cuia, os porcos vêm cauim e os humanos vêm lama, então só os porcos podem beber da cuia. É nesse sentido que o par esposa/ irmã é análogo com o par cauim/ lama: *são pares de termos não correspondentes que indicam uma assimetria de relações estabelecidas com um terceiro termo.*

Ok. Mas como se dão as outras analogias? Ou seja, quais pares de perceptos dados nos encontros intersubjetivos perspectivistas são análogos ao par irmão/

⁴⁵ O par pai/ filho é formado por termos diferentes, mas correspondentes. O mesmo não acontece com o par irmã/ esposa: apesar que diferentes, os termos não correspondem – a correspondência do termo “irmã” é irmã ou irmão; e a correspondência do termo “esposa” é esposo.

irmão? E quais são análogos ao par pai/ filho? Antes de passarmos para estas analogias, destaquemos um ponto que é fundamental para nosso argumento: a *correspondência ou a não correspondência dos perceptos articulados num par indicam modos distintos de relação*: os pares de perceptos não correspondentes (cauim/ lama, por exemplo) indicam relações discretas; e os pares de perceptos correspondentes (que veremos a seguir) indicam relações contínuas.

Ponto importante: os pares de perceptos correspondentes, dados nas relações contínuas, indicam uma interação em que os sujeitos envolvidos estão de **acordo** quanto ao rumo que a relação irá tomar. Diferentemente, os pares de perceptos não correspondentes das relações discretas indicam que os sujeitos em interação **discordam**. Grosso modo, essa é a diferença que fazemos entre o contínuo e o discreto. Mas continuemos com as analogias para explicitar melhor essa diferença.

*

No capítulo passado nos dedicamos a descrever as relações discretas. Vimos ali (não custa repetir, para sublinhar) que, articulados sobre um terceiro termo, os perceptos formam um par discreto visto que subsumem duas relações distintas: uma positiva e outra negativa. Mas e as relações contínuas? Para entendê-las retomamos a analogia genealógica.

Em uma relação entre irmãos, o termo de parentesco com o qual eles se referem mutuamente é o mesmo: ambos se chamam por “irmão”. O par irmão/ irmão constitui-se como um par de termos correspondentes e homônimos. Este par

homônimo de termos implica, idealmente, em uma relação caracterizada pela confiança mútua, pela tranquilidade e por outros traços que compõem o que Overing, entre outros, chama de “convivialidade” (ver, por exemplo, Overing 1999). Tanto a homonímia do par quanto a relação que este par implica me parecem servir de analogias para se entender uma parcela das relações intersubjetivas descritas no complexo etnográfico perspectivista.

Assim, no universo de relações intersubjetivas que constituem o complexo etnográfico referido há também um par homônimo de perceptos: é o par humano/humano. Este par indica um tipo específico de relação social marcado, também, por valores referentes à confiança e à tranquilidade. Vide, por exemplo, o modo como os Yudjá procuram conceber os filhos que estão por vir:

“O temperamento social que os [Yudjá] buscam imprimir ao embrião não significa nada mais que a ausência de agressividade-e-medo. Ele representa o grau mais baixo da força de defesa de que é capaz um ser vivo. Sua imagem ideal é, de um lado, aquela mansidão (um misto de confiança e tranquilidade) que os mais diversos filhotes e o bebê (bem alimentado) demonstram diante dos humanos, e, de outro, a gratificação que a simples observação dessa mansidão desperta. Em uma palavra, ser sociável é não estar amendrontado-e-violento” (Lima 1996: 28)

As manifestações mútuas de confiança, tranquilidade e gratificação marcam o tom das relações entre humanos. Observe-se, ponto importante, que este laço, indicado no par humano/ humano, pode caracterizar *tanto as relações intra-específicas quanto as relações inter-específicas*.

No primeiro caso (relações intra-específicas), é digno de nota o cuidado vigilante e constante dos Yudjá em procurar afastar a ‘agressividade-e-medo’ do temperamento de seus filhos. Os desentendimentos internos, com efeito, são

passíveis de sobrevir em qualquer âmbito social yudjá, chegando, em casos mais sérios, a desmembrar a aldeia (ver Lima 2005). Estas considerações sugerem que, se, de fato, as relações intra-específicas costumam se caracterizar pela confiança mútua e por outros traços da convivialidade, tal modo de sociabilidade não parece ser nem inevitável, nem imanente: alegria, confiança e respeito mostram-se mais como um ideal⁴⁶ de sociabilidade buscado para as relações intra-específicas (visto não ser a única possibilidade de interação).

No segundo caso – a saber: sobre as relações inter-específicas também atualizarem um par homônimo de perceptos (humano/ humano) –, chamamos a atenção para as relações xamânicas, que, como vimos, se caracterizam como uma interação humana inter-específica marcada pela *diplomacia* (ver, por exemplo, Viveiros de Castro 2002b). Note-se, ainda, que os encontros humanos inter-específicos não passam necessariamente pelo xamanismo: no caso dos Yudjá, este tipo de relação se dá, também, nos sonhos – a vida onírica yudjá trata, cotidianamente, de relações inter-específicas em que as pessoas envolvidas se vêem e se tratam como humanas⁴⁷.

Se os par humano/ humano indica uma relação contínua, ele não encerra as possibilidades desse tipo de relação: há também um outro tipo de par de perceptos

⁴⁶ Vide, por exemplo, os comentários de Viveiros de Castro sobre uma passagem de Lery: “Observei que [os Tupinambá] amam as pessoas alegres, galhofeiras e liberais, aborrecendo os taciturnos, os avaros e os neurastênicos...” (Lery). E eu pude notar, de fato, que uma das coisas que mais surpreendia os Araweté, no comportamento dos brancos, eram as flutuações de ânimo e humor, sem razão aparente. A tristeza e a ‘seriedade’ são valores absolutamente negativos, em geral. ‘Não rir’ é um eufemismo para rancor, e a noção de alegria (*tori*) tem uma ressonância filosófica profunda” (Viveiros de Castro 1986: 42).

⁴⁷ “O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos duradoura” (Lima 1996: 28).

que implica um outro tipo de relação contínua. Para tratar desse outro tipo, comecemos por estabelecer sua analogia genealógica.

Na relação paternidade, enquanto um dos termos da relação chama o outro de “pai” (ou “mãe”), o outro o chama de “filho” (ou “filha”). O par de termos pai/filho se constitui como um par de termos *correspondentes*. No entanto, a relação indicada por esse par é diferente daquela indicada pelo par irmão/irmão: na relação pai/filho a mirada dos pais sobre os filhos é a da descendência, traduzida, idealmente, como cuidado e proteção; e a mirada dos filhos sobre os pais é a da ascendência, que idealmente se traduz como respeito e agradecimento. Formalmente, esse par de termos de parentesco pode iluminar outra parcela das relações intersubjetivas específicas descritas no complexo etnográfico em questão.

Mas antes de prosseguirmos com esta analogia, anotemos rapidamente o seguinte ponto, para procurar evitar confusões que o texto pode sugerir. Até agora vimos uma relação discreta que se expressa por um par de perceptos diferentes (cauim/lama, por exemplo); e uma relação contínua que se expressa em par de perceptos homônimos (humano/humano). Veremos, agora, uma relação contínua que, no entanto, se expressa por um par de perceptos diferentes. Ou seja, não há vínculo necessário entre pares de perceptos diferentes e relações discretas, por um lado, e pares de perceptos homônimos e relações contínuas, por outro. Há relações contínuas que se expressam por pares de perceptos homônimos, e outras que se expressam por pares de perceptos diferentes. Ou, dito de outra forma, os pares de perceptos diferentes podem indicar relações discretas ou relações contínuas.

Finda esta pequena nota, resta-nos perguntar: qual é o par de perceptos diferentes que não indica uma relação discreta entre os sujeitos, mas uma relação contínua? Bom, no sentido *formal* (termos diferentes, um ascendente sobre o outro, que se associam num par correspondente), o par pai/ filho nos ajuda a compreender um tipo específico de interação dada no perspectivismo ameríndio: a predação⁴⁸.

Senão, vejamos. A relação de predação articula duas posições correspondentes: a posição de *predador* e a de *presa*. O ponto interessante a respeito dessa correspondência é o seguinte: *para que haja predação é necessário que os agentes em interação se reconheçam, e ocupem, cada qual, uma dessas posições relacionais*. Dito de outro modo, a predação exige, como condição para se efetuar, que os agentes estejam mutuamente em acordo: a predação ameríndia só se realiza quando um dos agentes, vendo o outro como presa, é visto como predador – não bastando, portanto, que um dos agentes tenha o outro como presa (se este se recusar a vê-lo como predador!). Esta é nossa hipótese, que se fundamenta, entre outros dados etnográficos (que veremos a seguir), no seguinte mito yaminawa:

“Os antigos matavam muita caça; matavam muita queixada. Mas tinha um cara que era ruim caçador, poucas vezes saía para o mato para caçar; só comia porque os parentes davam um quarto do que caçavam para os outros comerem; só disso ele comia. Aí um dia o mal caçador perguntou: ‘Onde é que vocês mataram essas queixadas, eh?’ ‘Aí mesmo no barreiro, aí matamos’ disseram. Então ele decidiu ir tentar sorte, e bem de manhã saiu a caminho do barreiro. Viu os rastros dos parentes: onde tinham matado as queixadas, onde tinham feito os paneiros para transportá-las. Foi andando devagarinho e se encontrou com as queixadas, um bando grande, que fuçavam na terra: ‘tatatatata...!’ Pegou então a flecha, atirou e acertou numa fêmea bem grande. Aí foi flechando, um, outro, outro! Uma grande caçada! Mas quando cansou de matar e foi colher os animais, viu que seguiam vivos, porque as flechas nem tinham lhe furado o couro. Ficou muito bravo; pegou o terçado e

⁴⁸ Diferentemente da ascendência da relação pai/ filho, a ascendência da relação predador/ presa é necessariamente agonística – diferença crucial entre os dois casos.

começou a amolar as pontas de suas flechas, e quando acabou foi de novo atrás da vara de queixadas. Atirou, atirou, e sempre acertava; mas as flechas não entravam” (Calavia Sáez 2006: 17-18)

Ou seja, para o caçador yaminawa não bastou ver os porcos como caça; não bastou estar munido de arco, flecha afiada e boa pontaria: os porcos não se deixam furar pelas flechas certeiras, pois não o consideram um predador. *Não havendo acordo quanto a relação ser uma interação predatória, os porcos não se deixam levar como presas.*

Mas o mito continua. Mais tarde, não conseguindo tomar os porcos por presas, o caçador é encontrado perdido na floresta por aquela mesma vara de queixadas, que o reconhecem e se dirigem a ele chamando-o por ‘primo’ (termo de afinidade potencial)⁴⁹: “Aí, aí está que eu vi, aí está’ – e eram as queixadas que o procuravam, mas as queixadas eram gente. ‘Quem vocês são?’ [disse o caçador]. ‘E tu? Não eras tu que ontem estava nos flechando?’ ‘Não, não fui eu: eu flechava queixadas’. ‘Éramos nós que tu flechavas” (Calavia Sáez 2006: 18). Convidado pelos porcos (que agora se mostravam humanos) para conhecer a aldeia onde moravam, o caçador se deixou levar. Chegando lá, lhe ofereceram uma cuia cheia de cauim que, no entanto, mostrava-se lama aos olhos do índio yaminawa. Então pingaram-lhe um colírio e o caçador passou a ver a lama como cauim, bebendo, assim, da cuia... Ou seja, o caçador não conseguiu convencer os porcos de que eles eram suas presas, mas deixou-se convencer por eles sobre ser um afim potencial – passando a ver gente onde antes via queixada, e cauim onde antes via lama. O

⁴⁹ Conferir a versão do mito relatada pelo mesmo autor em “El rastro de los pecaríes – variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas em la etnologia Pano” (2001).

ponto que queremos destacar aqui é que as relações contínuas, de predação ou de convivialidade, exigem que *os agentes estabeleçam um acordo*.

Sobre a necessidade do acordo para o estabelecimento de uma relação contínua (predação ou convivialidade), lembremos da recomendação dos Achuar destacada por Viveiros de Castro no final de seu artigo de 2002 sobre o perspectivismo ameríndio:

“Veja-se o que o Achuar estudados por Taylor recomendam, como método de proteção ao se encontrar um *iwianch*, um fantasma ou espírito na floresta. Deve-se dizer ao *iwianch*: ‘Eu também sou pessoa!...’” (Viveiros de Castro 2002b: 397).

Penso que ao se tomar *também* como pessoa, um índio achuar não estaria dizendo, exatamente, que ‘a verdadeira pessoa aqui sou eu, não você’ – como propôs Viveiros de Castro ao comentar a recomendação dos Achuar. Para o autor se trata de uma disputa pela *posição de sujeito*. Se bem compreendo, a recomendação achuar aponta para outro tipo de disputa, a saber, uma entre as *possibilidades de relação intersubjetiva* que os agentes envolvidos estão dispostos a estabelecer no encontro. Que tipo de acordo estabeleceremos: de predação ou de convivialidade?

Assim, se a recomendação achuar se constitui como uma estratégia de defesa, ela consistiria em uma contraproposta diante da tentativa dos *iwianch*, predadores, em estabelecer uma relação de predação com os Achuar: em vista da tentativa predatória dos *iwianch*, os Achuar, em contraposição (e em defesa), propõem ao espírito uma interação entre humanos. O “eu *também* sou pessoa!” aponta para isso: *não sou sua presa, nem você meu predador; ao contrário, somos todos humanos aqui*. Interessante observar como o relato achuar se aproxima daquele

relato yaminawa: nos dois casos um dos sujeitos envolvidos no encontro é intimado, por outrem, a adentrar numa relação de predação, mas acaba contrapondo o encontro como uma relação entre cavalheiros: mostrar-se humano para a espécie predadora constitui-se como uma estratégia de defesa, na medida que significa não concordar com os termos da relação impostos por outrem (o predador).

Note-se, enfim, que a relação de predação, como a relação de convivialidade, pode descrever tanto os encontros inter-específicos quanto os encontros intra-específicos. Vejamos o exemplo dos índios Wari'. Segundo Vilaça (1998), o modelo típico Wari' de relação com a alteridade (os animais, os índios de outras etnias e os brancos) articula duas posições correspondentes: (i) *wari'* – humano, predador; (ii) *karawa* – não-humano, presa. No entanto, isto não significa dizer que as relações inter-específicas não se dêem como uma interação *wari'/wari'* (como é o caso das relações xamânicas), ou que as relações intra-específicas não possam se efetuar como uma interação *wari'/karawa*. Com efeito, há predação intra-específica, a saber, a prática antiga de endo-canibalismo que os Wari' exerciam em seus rituais funerários.

Analisaremos detalhadamente o rito funerário dos Wari' mais adiante. Por ora, nos debruçemos na tentativa de mostrar a predação intra-específica como uma relação contínua (ou seja, uma relação que exige o acordo dos agentes envolvidos). A morte de um membro da aldeia provocava uma divisão dos Wari' entre aqueles que choravam (parentes mais próximos) e aqueles que não choravam (não-parentes). Esses não-parentes eram aqueles responsáveis por comer o morto. Mas

essa não era uma tarefa fácil: os não-parentes resistiam e hesitavam passar por esses mal bocados – vide, sobre esse ponto, o seguinte trecho de uma conversa entre Paletó (índio wari’) e Aparecida Vilaça:

“Paletó: Quando [os parentes] não querem mais chorar, dizem: ‘Vamos até [os não-parentes]. Vamos falar para eles do fogo para o nosso irmão mais velho. Nosso irmão mais velho já devia estar assado’. Choram, choram. Levam o morto também. Levam-no para falar do fogo dele. É como se o morto pedisse para ser cortado. Colocam o morto sobre uma pessoa que está de quatro no chão. (É assim: o morto fica como que sobre um cavalo, ereto, porque duas pessoas seguram seus braços). ‘Tere, tere, tere’ (som de deslocamento).

Aparecida: Porque o morto vai até a casa dos homens?

Paletó: ‘Vou falar do meu fogo!’

Aparecida: Como se estivesse vivo?

Paletó: É. Como se fosse dizer: ‘Cortem-me!’

Aparecida: Como é que se fala? Quem fala?

Paletó: Quem fala é gente de verdade (*iri wari*), que está vivo.

Aparecida: O que ele diz?

Paletó: Ele diz: ‘Não queremos mais (ver) o nosso irmão mais velho. Cortem o meu irmão mais velho!’. ‘Não, não quero, não quero’ (diz o cortador). Ele não quer tocar o líquido podre. Está podre [o cadáver]. ‘Cortem, cortem, não quero mais o meu irmão mais velho’. ‘Não quero.’ ‘Fique de pé. Diga que sim para ele. Por que você teima? Cortem rápido’, diz um velho ficando de pé (repreendendo os que se recusam a prestar o serviço)” (Vilaça 1998: 26-27; grifos adicionados)

E continuam insistindo até que os não-parentes aceitam os termos da relação, e resolvem cortar o morto.

Chamamos atenção para o trecho grifado: “É como se o morto pedisse para ser cortado” (ou: “É como se dissesse: ‘Cortem-me!’”). O cadáver, com ajuda dos seus, ‘levanta-se’ para falar de seu fogo com os não-parentes, exigindo-lhes que o assassem. O morto está obstinado a ser cortado, preparado e comido pelos não-parentes, mas estes, por sua vez, precisam ser convencidos a ingressar na relação de predação – o que explica a tom exigente do morto e de seus parentes. Do mesmo

modo, mais adiante no ritual, há um momento em que os parentes retiram do moquéu um embrulho com o coração e o fígado do morto (que ficam logo assados), para então desfiar a carne e se dirigir aos não-parentes solicitando-os que comam. Ora, estes pontos vão ao encontro das considerações feitas acima: *a relação de predação só se efetua quando um dos agentes, vendo o outro como predador, é visto como presa: o acordo deve ser mútuo, não bastando, portanto, que um dos agentes tenha o outro como predador, se este não o perceber como presa.*

Algo parecido, enfim, pode ser visto naqueles famosos diálogos entre matador e vítima que foram relatados pelos cronistas dos tupinambá quinhentistas. O duelo levado à cabo entre o cativo de guerra e o futuro matador não se constitui no mesmo sentido do embate dado, por exemplo, entre os porcos e o caçador yaminawa (no mito analisado acima). Diferentemente do mito pano, o que está em disputa entre os tupi não são *modos de relação* (o caçador yaminawa procurando impor uma relação de predação, enquanto os porcos, resistentes, procuram impor uma relação entre humanos) – o que está em disputa entre o cativo tupinambá e seu futuro algoz são as posições correspondentes de matador e vítima⁵⁰. Quem é o matador e quem é a vítima? O encontro, assim, é marcado por um modo de relação que os Wari', por exemplo, classificariam como de tipo wari'/karawa.

Mas para que este embate se efetuassem era preciso ter certeza que o cativo estava realmente disposto a adentrar nessa relação homicida. Isso significa dizer que, para os aldeões, antes de mais nada, era necessário ter a certeza de que o cativo permaneceria um inimigo no desenrolar da relação. Mas como se certificar disso?

⁵⁰ Para uma análise magistral desses diálogos, ver Viveiros de Castro 2002a.

Ora, testando o cativo! Me refiro aqui à possibilidade, oferecida ao cativo, de *afinizar-se aos aldeões*: os aldeões sugeriam ao cativo a possibilidade de contrair matrimônio com uma moça da aldeia, procuravam embelezar-lhe à moda da casa e lhe davam de comer e beber o repasto nativo. O cativo, inimigo irreduzível, devia recusar essas tentações de relação humano/ humano e permanecer um inimigo. Com efeito, ser um *inimigo* valente é o que todos esperavam dele: seus captos, seus parentes e, enfim, o próprio cativo⁵¹. Testar o cativo, assim, era muito importante, pois ao manter sua posição de inimigo o cativo manifestava seu acordo quanto aos rumos da relação; manifestava seu consentimento em adentrar, como presa, numa relação de predação (...esta é a nossa leitura). O diálogo parece se constituir mesmo como mais uma prova imposta ao cativo: momento crucial, certamente mais difícil, em que se deve voluntariamente mostrar-se inimigo, e não um afim⁵².

*

Em suma. A partir dos pares de perceptos manifestos nos encontros entre duas subjetividades (intra-específicas ou inter-específicas), analisados através de

⁵¹ “Embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, i.e., poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto aos inimigos, como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo” (Abbeville [1614] apud Viveiros de Castro 2002a: 234)

⁵² A pergunta inicial do diálogo era mais ou menos essa: “Você não é um daqueles que mataram membros de minha tribo?” Ao que o cativo orgulhosamente devia replicar: “Sim, sou matador”. O algoz exorta-o a tombar como um bravo, e o cativo respondia-lhe evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias. Nas palavras de Viveiros de Castro: “Vê-se a cumplicidade entre cativos e captos, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá” (2002a: 231, grifo adicionado). Este é o ponto.

uma analogia com os pares de termos de parentesco, vislumbramos aqui dois modos de relação dados no perspectivismo ameríndio:

1) Relação *Discreta*: se manifesta na articulação, através de um terceiro termo, de um par de perceptos não correspondentes – esses perceptos, diferentes, indicam duas relações distintas, de status assimétricos (uma positiva, outra negativa) e em desacordo. As relações discretas, assim, são relação indiretas, vinculando as pessoas via defasagem.

2) Relação *Contínua*: se manifesta na articulação de uma par de perceptos correspondentes – estes perceptos, homônimos (na relação de convivialidade) ou diferentes (na relação de predação), indicam, sempre, uma espécie de acordo entre os sujeitos envolvidos na relação. As relações contínuas, assim, são relação diretas, conectando as pessoas via convivialidade ou predação.

Desse modo, partindo das relações (e não dos pontos de vista), lançamos as bases para a constituição de uma hipótese referente a um *relacionalismo estrutural ameríndio* que articula, por transformações mútuas, as relações contínuas e as relações discretas. A seguir, apresentaremos esta hipótese detalhadamente, através da análise de alguns casos etnográficos.

2.2) Do contínuo ao discreto

Começamos retomando a descrição, agora com maior minúcia, do mito machiguenga etnografado por Renard-Casevitz. Segundo a narrativa, trata-se de

uma viagem que os antigos machiguenga empreenderam ao redor do mundo. Após caminharem muito tempo, os antigos encontraram uma aldeia de pessoas hospitaleiras que os saudaram e os convidaram a ficar ali. Anfitriões e visitantes logo se entenderam, passando o dia todo a conversar. As aldeãs, que preparavam o jantar, perguntaram aos visitantes machiguenga se eles comiam peixe, ao que responderam: “Sim. Todo mundo, todas as pessoas comem peixe”. Então, visitantes e anfitriões comeram juntos, e depois conversaram madrugada à dentro. Antes de descansar, os Machiguenga fizeram entender que gostariam de ficar na aldeia durante uns três dias, para então continuar viagem. Então dormiram todos juntos, sem se separar.

Na manhã seguinte os anfitriões anunciaram que iriam pescar, alguns visitantes se ofereceram a ajudar, e todos eles se agruparam para a pescaria. Caminharam muito tempo na floresta, até que um deles (um anfitrião) se concentra sobre uma pilha de folhas mortas, bate na pilha, captura uma cobra peçonhenta e mostra a todos: “Vejam só! Já temos um peixe bom e grande!”. Os visitantes imediatamente discordam, afirmando tratar-se de uma cobra – ao que os aldeões respondem: “Como ousam dizer que se trata de uma cobra? É um peixe tão bom quanto aquele que vocês comeram ontem à noite!”. Os visitantes machiguenga, então, perceberam, com desgosto, que haviam comido carne de cobra, e passaram a lamentar a sorte de seus anfitriões, afinal, deviam sofrer muito por ter que comer este tipo de carne. Caminhando rumo à aldeia dos anfitriões, os Machiguenga pararam num rio bastante piscoso e flecharam todo tipo de peixe, enchendo suas redes em pouco tempo. Assim munidos, retornaram. Chegando à aldeia os anfitriões receberam-nos com expressões de repugnância: “Que horror! Nossos

visitantes são comedores de cobras”. “Não senhores!” – retrucaram os visitantes. “Nós nos alimentamos dos verdadeiros peixes. São vocês os comedores de cobras”. Cada grupo defendia firmemente sua posição. Os visitantes apontavam sua pescaria e diziam: “Mas vejam as escamas, vejam as nadadeiras”. Do lado de lá, os anfitriões faziam o mesmo, apontando as mesmas evidências com relação à sua própria pescaria. A discussão se eternizava, até que os viajantes machiguenga propuseram: “Nos dêem uma panela grande onde vocês nunca tenham preparado os seus peixes, para que possamos cozinhar nossa comida”. Dito e feito: cada grupo cozinhou e comeu à parte. Mais tarde, no momento de dormir, visitantes e anfitriões formaram dois grupos separados. De manhã, os grupos continuavam a conversar, mas cada qual comeu de sua própria cozinha, e depois disso, antecipando sua viagem, os viajantes machiguenga despediram-se de seus anfitriões e tomaram caminho.

A saga machiguenga continua em mais quatro encontros parecidos com este. Nos relatos que se seguem, a diferença é que quanto mais longe os Machiguenga vão, menos tempo ficam entre seus anfitriões – afinal, estes se mostravam cada vez mais estranhos: de comedores de cobras, os anfitriões passam a comedores de morcegos e bolas de fogo. Ao fim do quinto encontro, os Machiguenga tomam o caminho de casa.

Dado o relato, nos debruçamos sobre sua dinâmica relacional. Os Machiguenga saem de sua aldeia no intuito de conhecer o mundo. Fora de casa, andam muito tempo até chegar naquela primeira vila. Ao ver os viajantes, os habitantes da aldeia se mostram bastante acolhedores: oferecem estadia e comida. Os visitantes aceitam a hospitalidade, entretendo com seus anfitriões uma relação

de confiança recíproca, de alegria generalizada. Ou seja, visitantes e anfitriões, embora mutuamente estrangeiros, tratam-se como se fossem próximos: comem e bebem juntos, conversam muito e não se separam no momento de dormir. Ambos se vêem como humanos, atualizando, assim, uma relação **contínua**.

No dia seguinte, visitantes e anfitriões formam um grupo para pescar. Os Machiguenga vão seguindo os aldeões, até que um deles bate em uma pilha de folhas, captura uma cobra e a mostra a todos como sendo um peixe. Nesse instante observa-se uma assimetria que divide o grupo entre aqueles que vêem peixe (os anfitriões) e aqueles que vêem cobra (os visitantes). Depois de alguma discussão sobre o “pescado” (peixe ou cobra?), os primeiros sugerem aos visitantes machiguenga que retornem à aldeia e confirmem melhor o repasto. Os Machiguenga parecem então reconhecer o mal entendido, pois antes de retornarem à aldeia, tratam de achar um rio e fazer sua própria pescaria. Quando os Machiguenga voltam da floresta o diálogo se inverte, e é a vez dos anfitriões discordarem da pesca: “Nossos visitantes são comedores de cobras”. “Não senhores! Estes são os verdadeiros peixes. São vocês os comedores de cobras”. A querela se resolve quando os visitantes sugerem aos anfitriões que cada grupo cozinhasse e comesse separadamente, o que não deixa de se constituir como algo bastante curioso: todos comem peixe, mas não podem compartilhar a refeição. Os comensais, lá como cá, fartam-se de sua peixada, mas não podem participar da refeição dos outros: o peixe de outrem é cobra para mim, e vice-versa. Visitantes e anfitriões, assim, atualizam uma relação **discreta**.

Enfim, vê-se como o mito se compõe por dois momentos articulados. Inicialmente afastados, visitantes e anfitriões formavam dois grupos distintos.

Quando os Machiguenga chegam à vila estrangeira, os aldeões acolhem-nos da melhor maneira possível, oferecendo estadia e comida. Os visitantes aceitam de bom grado: comem e bebem junto de seus anfitriões e, na hora de dormir, não se separam. O primeiro dia do encontro, portanto, caracteriza-se por um movimento de mútua aproximação: afastados, os dois grupos se aproximam e se misturam na refeição e no descanso comuns. Tal comunidade pode bem ser observada no início segundo dia: o grupo que sai à floresta para pescar é composto por anfitriões e visitantes – do mesmo modo que o grupo de pessoas que ficam na aldeia. No entanto, se os Machiguenga e os aldeões amanhecem agrupados, tendem a se distanciar ao longo do segundo dia, invertendo o movimento relacional da véspera: na pescaria, o grupo dos pescadores reunidos acaba se dividindo em visitantes e anfitriões. Então esses dois grupos acabam pescando, cozinhando e, por fim, dormindo separadamente. *Assim, a interação entre os Machiguenga e os aldeões passa de uma relação contínua para uma relação discreta.* Isso tudo se manifesta de modo bastante claro na transformação dos pares de perceptos: o par peixe/peixe da refeição em comum se transforma no par peixe/ cobra das refeições separadas.

*

Retomemos também, com mais detalhes, o rito funerário endo-canibal dos Wari'. Este ritual também parece descrever uma passagem do contínuo ao discreto. Dizíamos mais acima que os Wari', todos, se vêem normalmente como wari' e se tomam como parentes – nos termos de nossa análise, eles mantêm uma relação

contínua. No entanto, a morte de um membro da aldeia provocava uma divisão dos Wari' entre aqueles que choravam (parentes mais próximos) e aqueles que não choravam ('não'-parentes)⁵³. Esta divisão se dava a partir do modo como as pessoas se relacionavam com o cadáver: os primeiros viam no morto um ente querido, uma pessoa wari' (humano); os segundos viam o cadáver como um karawa (não-humano). Ora, veja que, intermediado pelo morto, a relação entre parentes e não-parentes se constitui como uma relação **discreta**: uma diferença de apreensões articuladas num terceiro termo. Essa diferença implica uma assimetria de status que, aqui, apresenta uma dinâmica bastante interessante. Vejamos.

No primeiro momento do ritual funerário, a relação dos parentes com o morto dava-se como uma relação positiva, e a dos não-parentes como uma relação negativa: neste período, os parentes choravam, entoavam cantos fúnebres que relatavam suas relações e histórias com o morto, deitavam-se sobre ele – ou seja, mantinham uma relação de extrema proximidade com o cadáver. Do outro lado, os não-parentes não choravam, não podiam tocá-lo e, de fato, se distanciavam do cadáver (alguns deles tinham por tarefa chamar os parentes do morto que viviam longe do lugar). Mas no segundo momento do ritual este quadro se inverte: os não-parentes se aproximam do morto no intuito de esquartejar seu corpo, preparar o moquém para assá-lo e, por fim, comê-lo; mas os parentes, ao contrário, se distanciam por não conseguirem ver o corte e o preparo do morto – mais afastados, não participam da refeição.

⁵³ Os Wari' procuram enfatizar um parentesco generalizado na aldeia, mas “se a diferença entre parentes próximos e distantes, entre afins e consangüíneos é, com algum sucesso, mascarada no dia-a-dia, ela é necessariamente explicitada no funeral, e essa dicotomia, como já disse, é a parte central deste rito” (Vilaça 1998: 20)

O ponto, enfim, é que o funeral constitui-se como momento em que os Wari' – até então entretendo uma relação contínua entre parentes – passam a se estranhar em uma relação discreta (parentes e não-parentes). No entanto, findo o ritual, todos voltam a se relacionar como parentes, de modo que a dinâmica vai do contínuo ao discreto, retorna ao contínuo e, com a morte de um outro membro da aldeia, ao discreto... Ou seja: *a relação contínua parece ter um devir-discreto, assim como a relação discreta um devir-contínuo*. Esta dinâmica merece maior atenção. Vejamos, no intuito de aprofundar a fundamentação etnográfica dessa proposta, o que nos parece ser um uso interessante, entre os índios Piro, dessa dinâmica que articula o contínuo e o discreto em transformações sucessivas.

Os Piro, nos informa Peter Gow (1997), tem idéias muito diferentes das nossas a respeito da concepção de um bebê. A começar, eles entendem que a chegada do bebê no mundo piro depende da vontade dele, ou seja, que o bebê é o agente de seu próprio nascimento. Os pais, portanto, esperam-no surgir espontaneamente para poder examiná-lo, procurado descobrir se ele se mostra humano ou não-humano⁵⁴. Se o bebê se mostra humano, então o pai imediatamente parte em busca de uma pessoa para cortar o cordão umbilical da criança. Segundo os Piro, o cordão umbilical e a placenta fazem parte do recém-nascido. Ou seja, cortar o cordão umbilical implica em separar o bebê de si mesmo, afastá-lo de sua outra metade – desampará-lo, enfim. É por isso que o pai deve chamar uma outra pessoa para a tarefa. Cabe notar, no entanto, que se esta é uma escolha bastante difícil, não o é porque ninguém queira fazer o corte – muito pelo

⁵⁴ “Muitos fetos, ao emergirem, revelam-se não-humanos: formaram-se como jabutis, peixes ou algum animal que não reconhecemos” (Gow 1997: 48)

contrário. O cortador do cordão deve ser uma pessoa estimada, um parente próximo, o que significa dizer que a escolha do cortador revela o apreço que o pai tem por ela: é honroso ser escolhido, e aqueles que não o foram, e esperavam sê-lo, ficam desapontadas. Mas porque as coisas se passam desse modo? Afinal, cortar o cordão umbilical, segundo os Piro, não significa apenas afastar o bebê de sua outra metade, deixando-o sozinho e abandonado; este processo também implica em ser tomado como um *não-parente* da criança. A resposta a esta questão está no trecho a seguir:

“O pré-requisito para que o bebê tenha parentes, pessoas para quem se volta sua consciência, é a perda de parte de seu Eu original, a saber, seu Outro Primordial [placenta + cordão umbilical]. Este outro eu é seqüestrado por um Humano que se torna o primeiro outro Humano do bebê, o *nustakjeru*, ‘meu cortador-do-cordão-umbilical’. Como vimos, tal pessoa, aquela que permite que a criança tenha parentes, é definida como não-parente” (Gow 1997: 54)

Cortar o cordão é uma tarefa ingrata, mas é a condição necessária para que o bebê se aparente aos seus pais. Ou seja, é preciso que, em relação ao bebê, o cortador ocupe uma posição negativa (*não-parente*), para que os pais possam assumir uma posição positiva (*parentes*). *Os Piro se utilizam da assimetria de status que caracteriza as relações discretas para poder formar o vínculo de parentesco com o recém nascido.* Um uso, portanto, bastante interessante da estrutura que estamos a descrever: pai, mãe e cortador são todos parentes entre si, atualizando uma relação **contínua**; mas quando a criança resolve aparecer, dá-se uma assimetria entre eles, isto é, a relação torna-se **discreta**: o cortador transforma-se em um não-parente para que os pais possam se aparentar ao bebê.

Cabe notar, no entanto, que, em algum momento após o corte, a relação da criança piro com seu *nustakjeru* se transforma em um laço de parentesco – sugerindo que a passagem do contínuo ao discreto é recíproca.

“Tão logo o ato é consumado, tudo se estabiliza, pois seus protagonistas entram em uma rede de novas relações baseadas nele. Após ter tido sua condição de *nomolene* negada pelo pai da criança, o cortador do cordão torna-se *nkompate* (se homem) ou *nkomate* (se mulher) dos pais, e *nustakjeru* da criança. Estes termos substituem os termos de parentesco tanto na referência como no vocativo, e definem uma espécie de hiperparentesco, marcado por uma intensificação da memória e do respeito que caracteriza as relações entre parentes” (Gow 1997: 49)

2.3) Do discreto ao contínuo

A dinâmica circular possível dada nas transformações entre relações contínuas e relações discretas é um ponto chave desses encontros intersubjetivos. Continuemos, portanto, analisando outros materiais etnográficos – destacando agora a passagem do discreto ao contínuo. Abordaremos aqui a descrição da caça yudjá de porcos, seguido da análise de um relato dos Yaminawa e outro dos Mbya (Guarani) de Parati sobre este mesmo tema.

Vimos como Lima (1996) descreve o encontro entre caçadores yudjá e porcos do mato como um embate. Entendemos que este embate se constitui como uma discórdia intersubjetiva referente ao modo como o encontro deve se desenrolar: enquanto os caçadores procuram estabelecer o encontro como uma relação entre predador e presa, os porcos, ao contrário, procuram estabelecê-lo como uma relação entre humanos. Ora, estamos diante de uma interação *discreta*: os Yudjá encaram o encontro como uma caçada, enquanto os porcos encaram o encontro

como uma oportunidade de angariar afins: de fato, a interação descreve um par de *apreensões diferentes* (caça/ afinidade) como possibilidades do *encontro* (o termo da discórdia). Essa diferença das apreensões implicaria uma assimetria de status? Acreditamos que sim... Mas qual dessas apreensões assume a posição positiva? Caça ou afinidade? O embate em questão diz respeito, justamente, a essa questão:

“Assim, o acontecimento que existe para os porcos deve ser (em uma formulação a nosso ver grosseira, mas, na verdade, bem adequada ao espírito dos [Yudjá]) reduzido a uma mentira pelos humanos. Na mesma medida em que os caçadores querem impor seu ponto de vista aos porcos, estes não perderiam a chance de fazer o mesmo” (Lima 1996: 37)⁵⁵

Segundo Lima (1996), antes de se lançar à floresta a procura de porcos, os homens yudjá engajados no projeto se reúnem para combinar a caça. Neste encontro os caçadores falam da caçada: “[são] gritos estridentes, onomatopéias de explosões e tiros, flechas silvando, porcos batendo os dentes, porcos em correria” (Lima 1996: 22). Os casos que os caçadores contam, as mímicas que fazem, antecipam a relação que desejam estabelecer com os porcos: uma relação de predação. Assim, a reunião dos caçadores se constitui como um preparativo frente ao perigo da caçada (ou seja, frente à possibilidade de se tornar um afim dos porcos). No capítulo anterior relatamos rapidamente a história de Cabeça-de-Martim-Pescador, um homem yudjá que, diante do projeto da caçada, não se portou com prudência, fazendo troça dos porcos, brincando às custas deles, ou seja, antecipando ou imaginando sua relação com os porcos a partir da relação jocosa típica da interação entre afins. No dia seguinte, os companheiros de Cabeça-de-Martim-Pecador avisaram-lhe do perigo implicado nesse tipo de brincadeira, e aconselharam-no a ficar na aldeia.

⁵⁵ “Quem participará sobre a linha [...] do outro, o caçador ou [o porco]?” (Lima 1996: 40)

Mas ele não deu ouvidos; foi para a caçada e, de fato, foi levado pelos porcos como um afim, rumo à aldeia deles⁵⁶: “Os porcos vêem a si mesmos como parte da humanidade e consideram [o encontro] como um confronto em que tentam capturar estrangeiros. As brincadeiras feitas por um caçador em intenção dos porcos possibilitam a concretização de seu ponto de vista e desejo” (Lima 1996: 25).

Tudo isso remete à definição da questão do status das apreensões. Qual delas é positiva: predação ou afinidade? O desenrolar do encontro, como vimos, apresenta apenas duas possibilidades, excludentes: um homem yudjá, por exemplo, ou retornará para casa como um caçador trazendo suas presas, ou então conhecerá a aldeia dos humanos (porcos) como um afim. Se o primeiro caso se atualizar, é a relação entre predador e presa que obtém o status positivo; mas se é o segundo caso que se atualiza, então é a relação entre afins que assume tal posto. Ora, a transformação da relação discreta à relação contínua se dá justamente aí: o desacordo da relação discreta entre os Yudjá e os porcos se transforma num acordo, ou seja, numa relação contínua – ou os porcos deixam de ver os Yudjá como afins e passam a vê-los como predadores (*consentindo* em adentrar numa relação de predação); ou os caçadores deixam de ver os porcos como presas e passam a vê-los como humanos (adentrando, *voluntariamente*, numa relação de afinidade).

Esta é a mesma dinâmica que descreve o mito yaminawa que tratamos mais acima. O relato narra a história de um homem que, diferentemente de seus companheiros yaminawa, não consegue trazer os porcos para casa, e acaba se

⁵⁶ Eis a moral yudjá da história: “cuidado! os porcos se parecem conosco; portanto, não os tratem como pessoas; senão vocês viram porcos” (Lima 1996: 38).

deixando levar por eles. Retomo o mito yaminawa para destacar um ponto importante dessa dinâmica relacional. Quando o homem yaminawa chega à aldeia dos porcos

“Le ofrecieron bebida, aunque era un cuenco de lama: ‘Yo no bebo eso: eso es lo que beben los pecaríes, no los seres humanos’. ‘No lo estás viendo bien, primo’ le dijeron, y exprimieron en sus ojos una planta; entonces vió que el cuenco tenía chincha saborosa. ‘Tendrás hambre’ le dijeron, ofreciéndole un puñado de paxiu-binha. ‘Eso es comida de queixada, no de ser humano’ repuso. ‘No lo sabes ver’ y de nuevo gotearon en sus ojos el zumo de aquella planta. Vió entonces que era buena carne asada” (Calavia Sáez 2001: 163)

Vimos como o ritual funerário wari’ e o ritual de concepção piro apresentam uma dinâmica relacional *circular*, pois ambos se iniciam numa relação contínua entre parentes, passam a se dar em uma relação discreta (parentes e não-parentes) e, mais adiante, retornam à relação entre parentes..., de modo que as relações contínuas parecem mesmo ter um devir-discreto, e as relações discretas um devir-contínuo. O mesmo pode ser observado a respeito das caças yaminawa, yudjá e mbya dos porcos. No caso yaminawa vê-se como o caçador, após apreender os porcos como humanos e se deixar levar por eles (numa relação contínua), passa depois a entreter um relação discreta com seus anfitriões, vendo lama onde os aldeões vêm cauim. Mas esta assimetria se resolve quando o caçador deixa que os aldeões lhe pinguem um colírio – instante em que se suspende o desacordo de perceptos, e todos, juntos, passam a ver e beber cauim numa relação contínua. Essa dinâmica se repete no caso da carne assada, sugerindo as transformações mútuas e sucessivas entre o contínuo e o discreto.

No caso dos Yudjá podemos observar estas mesmas transformações mútuas, mas aqui elas não se dão no universo das relações de convivialidade entre caçador e

porcos, mas no universo da relação predatória. Assim, após matar os porcos no mato, o caçador passa a se referir à caça como “minha presa’ (*u-mita*), para exprimir que ela é uma parte inerente de si mesmo, o caçador” (Lima 1996: 38). Interpretamos este ato de nomeação como um cuidado que o caçador deve tomar referente a possibilidade de sua relação com a caça, até então contínua (“parte inerente de si mesmo”), passe novamente a se mostrar como uma relação discreta. É que mesmo depois de caçar, cozinhar e comer a caça, ainda assim o caçador pode entreter um desentendimento *indireto* com o porco, quando este morde, fura e espeta o interior do corpo de seus filhos pequenos (ver Lima 1996).

Neste caso (quando o porco ataca os filhos pequenos do caçador), os porcos veriam como presa o que os caçadores vêem como humano – retomando, assim, uma relação discreta. Em suma: a interação se forma primeiramente de modo discreto (o encontro é uma caçada ou oportunidade de angariar afins?), desembocando numa relação contínua (a predação yudjá do porco). Mas, mesmo depois da predação, a interação entre caçador e porco pode sofrer mais uma transformação, voltando a se dar como uma relação discreta (quando os porcos atacam os filhos pequenos do caçador – tomando como presa o que os caçadores tomam como gente).

Esta interpretação ganha sentido quando relacionada àquele difundido complexo etnográfico ameríndio sobre a desobjetivação da caça, que interpretamos da seguinte maneira: mesmo depois de finalizada a caça, no momento de prepará-la para o repasto, ainda assim o animal caçado procura se mostrar ao caçador *como gente* – estabelecendo novamente a mesma relação discreta do encontro dado na

floresta, onde as presas vêem o encontro como uma interação inter-humana e os caçadores, ao contrário, como uma predação.

Os Mbya, enfim, que vivem no litoral do Rio de Janeiro, relatam, entre muitos outros casos de transformações de homens em animais, uma história que aqui particularmente nos interessa. Um rapaz mbya, contrariando os conselhos de seu pai sobre o perigo da caçada, resolveu conferir como andavam as armadilhas para matar porcos:

“Antes que chegasse ao lugar da armadilha, viu um bando de porcos (*koxi*) comendo e pensou em matar algum e levar até *opy* [local onde os Mbya se reúnem], logo em seguida vendo, sentada próximo da armadilha, uma mulher muito bonita, de cabelos compridos, que lhe falava. Era *koxi* que lhe aparecia como uma jovem e chamava-o para ir com ela. Deixando arco e flecha no chão, o jovem a acompanhou” (Pissolato 2006: 324)

Em algum momento após passar a viver na aldeia dos *koxi*, o jovem, por alguma razão, desiste de levar sua vida entre eles, recusando-se a casar com a filha do chefe. Expulso pelos porcos, o jovem parte em busca de sua casa entre os Mbya.

Destacamos este relato para abordar, rapidamente, a seguinte questão: diante de uma discórdia intersubjetiva, de uma assimetria de apreensões sobre o encontro, como os agentes fazem para estabelecer um acordo? Parece haver algumas estratégias para convencer outrem. Vejamos o relato Mbya: sozinho, fora de casa, o jovem avista alguns porcos, pensa em flechá-los, mas antes que pudesse preparar o arco e a flecha é tomado por uma visão encantadora: a moça bonita de cabelos compridos é quem dirige-lhe a palavra, convidando-o a segui-la. O aspecto da sedução ilustra bem a importância da *maneira de abordar outrem* para

convencê-lo a adentrar no tipo de relação que proponho para nosso encontro. Entre os relatos Mbya, Yaminawa e Yudjá da caça dos porcos, as presas têm como estratégia recorrente de abordagem o uso da palavra: são aqueles que procuram estabelecer uma conversa (antes que os predadores procurem estabelecer a predação).

Entre os Yaminawa, vimos que o caçador, ruim, não conseguia, apesar das diversas tentativas, fazer as flechas perfurarem o couro dos porcos. Mais tarde, quando o caçador se encontra perdido, sozinho e com medo, *são os porcos que lhe dirigem a palavra*: “Primo, era você que nos flechava hoje de manhã?” O caçador responde que não, que tinha atacado porcos – mas os interlocutores, por sua vez, afirmam que se tratavam deles mesmos. O caçador, ciente disso (mas vendo-os como gente), aceita o convite dos ‘porcos’ para acompanhá-los até sua aldeia.

A análise de Lima acerca da relação entre os caçadores yudjá e os porcos também aponta para a importância da palavra: não se deve brincar com as palavras à custa dos porcos, como se eles fossem primos cruzados, amigos ou afins potenciais, pois isso implicaria em ceder-lhes a palavra, e “ao animal não pode ser dada nenhuma chance de tomar a Palavra” (Lima 1996: 38). Mais adiante a autora tece um comentário muito interessante sobre o caráter *contínuo* da relação que este tratamento acarreta: “A palavra do caçador, desencadeadora de um diálogo fatal com os porcos, assumiria aqui um papel que lembra a operação sacrificial: ela traça [...] uma continuidade entre o caçador e a caça” (Lima 1996: 39). Façamos apenas uma ressalva: a troca de palavras entre os porcos e os Yudjá não revela, exatamente, uma continuidade entre predador e presa, mas uma continuidade entre humanos, uma relação contínua entre afins. É isso que se pode perceber, por

exemplo, no relato mbya supra citado: o jovem caçador *deixa arco e flecha no chão*, para acompanhar os porcos, humanos – ou seja, desiste da predação para ingressar voluntariamente na relação de afinidade que lhe foi sugerida. No entanto, em algum momento dessa relação contínua entre humanos, observa-se um desencontro, um desentendimento entre o jovem mbya e a gente *koxi*, fazendo o jovem retornar à aldeia Mbya – o que, mais uma vez, nos parece ser mais um dado referente à dinâmica estrutural que articula as relações contínuas e as relações discretas em transformações mútuas e sucessivas.

3) Relacionalismo estrutural ameríndio

O que chamamos *relacionalismo* constitui-se, assim, como um regime estrutural de relações⁵⁷: um regime dualista que articula relações contínuas e discretas em transformações mútuas.

Essa proposta se constitui a partir das observações etnográficas que Viveiros de Castro e Lima tão bem souberam destacar e iluminar no emaranhado do material analisado, a saber: tratam-se de relações sociais caracterizadas por uma dinâmica de apreensões intersubjetivas e por um desenrolar imprevisível (muitas vezes perigoso). Assim, por exemplo, a caça yudjá: o encontro entre os porcos do mato e os caçadores yudjá se constitui como uma relação social marcada por uma discórdia referente ao modo como estes sujeitos envolvidos vêem o próprio

⁵⁷ **Nota sobre o termo “relacionalismo”**: Assim como o termo *perspectivismo* se refere a um regime (ontológico) de perspectivas, o termo *relacionalismo* se refere, aqui, a um regime (estrutural) de relações. Uso o termo *relacionalismo* também para indicar, mais uma vez, que esta proposta mantém muitos pontos em comum com a proposta perspectivista: “*O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo*” (Viveiros de Castro 2002b: 382).

encontro: os porcos o vêem como uma oportunidade de angariar afins e os caçadores o vêem como uma relação de predação. Esta dinâmica de apreensões expressa também as possibilidades do desenrolar do encontro: um caçador yudjá pode voltar para casa trazendo presas ou passar a ver os porcos como gente, deixando-se levar para a aldeia deles (o que significa sua morte para os Yudjá). O encontro, portanto, é perigoso – justamente porque não é possível prever seu desenrolar.

Seguindo assim as observações etnográficas de Viveiros de Castro e Lima, gostaríamos aqui de contribuir junto aos estudos deste material etnográfico propondo uma outra forma de abordá-la. Queremos salientar, portanto, que a forma de tratamento que estamos a apresentar não se opõe à proposta perspectivista: seguindo os caminhos abertos pelos autores, tentamos, ao longo do texto, dispor e arranjar diferentemente uma série de pontos e de observações etnográficas iluminadas pelo argumento perspectivista.

Assim, quanto ao fato dos encontros se constituírem como relações sociais, nada temos a acrescentar. Nossas sugestões se dão no campo das dinâmicas de apreensão, primeiramente. Propomos que, num dado encontro, os pares de apreensões que o descrevem não estão a indicar os *pontos de vista* dos diferentes sujeitos envolvidos, mas a própria *relação* que eles empreendem. Cada par de apreensões indica uma forma específica de relação social: *discreta* ou *contínua*. Nesse sentido, as mudanças de apreensão indicam mudanças de relação, isto é, a transformação de uma relação discreta em uma relação contínua, ou vice-versa.

O dinamismo desses encontros intersubjetivos está diretamente associado à imprevisibilidade (e ao perigo) que os caracterizam. Pois uma relação contínua

pode muito bem permanecer contínua, mas pode também, de repente, se transformar numa relação discreta. Do mesmo modo, uma relação discreta pode se transformar numa relação contínua: Mas em qual? Em uma relação de predação ou em uma relação de convivialidade? Ademais, há uma imprevisibilidade sempre presente nesses encontros: essas relações podem, a qualquer momento, se desfazer...

A primeira alternativa frente à possibilidade de um encontro intersubjetivo, ou mesmo dentro de um encontro já estabelecido, é o distanciamento dos sujeitos: a tentativa de desenlace da relação. Imaginemos, assim, que estamos envolvidos em uma relação discreta, em um desacordo com nosso interlocutor. Diante dessa discórdia, podemos tentar sair dessa relação, cientes do perigo implicado nesse desacordo (conforme o desenrolar do desacordo, o interlocutor pode querer se mostrar como nosso predador!). Mas escapar do encontro não é tarefa simples. Viveiros de Castro (2008) trata desses desenlaces, desses “quase-acontecimentos” (ou, digamos, “quase-relações”), em um livro recente de entrevistas⁵⁸. O autor destaca algumas estratégias para se escapar dos encontros: assim, por exemplo, se eu estou sozinho na floresta e me deparo com algum fantasma predador, devo controlar meu espanto e minha surpresa, e dizer: “Eu *também* sou pessoa”. Dizendo essas palavras com convicção, o fantasma desaparece, e eu escapo da relação. (Comentamos esse relato achar mais acima – ver pg 87-88.) Ou se eu estou sozinho na floresta e ouço uma voz me chamando, devo, ciente do perigo (pode ser um predador a me chamar!), controlar a curiosidade e/ou o desejo de me

⁵⁸ Viveiros de Castro trata dos “quase-acontecimentos” na última entrevista da coletânea. A entrevista se intitula “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”.

relacionar, e não responder ao chamado: devo, assim, continuar andado como se nada tivesse acontecido, evitando o encontro, com quem quer que seja.

Por outro lado, se não for possível escapar do encontro, a discórdia da nossa relação discreta com outrem pode se desenrolar de duas maneiras alternativas, ainda que ambas sejam formas *contínuas* de relação: ou a discórdia se transforma em predação, ou em convivialidade. Procurar levar o encontro para uma dessas duas possibilidades (não havendo possibilidade de evitá-lo...) é o ponto crucial de todo momento discreto de um encontro intersubjetivo. Tocamos aqui um ponto de suma importância!

Apesar de estarmos sugerindo um relacionalismo *estrutural*, o conceito de agência permeia toda a proposta: os sujeitos em relação, envolvidos numa estrutura (aberta e imprevisível), estão periodicamente em negociação intersubjetiva, procurando imprimir ao encontro os rumos que desejam. Daqui surge uma questão interessante, mas que só podemos apontar (por ora): como se dá essa negociação? É possível se utilizar do aparato da força para envolver outrem numa relação?! Acreditamos que não... (Lembremos, nesse sentido, do relato yaminawa, em que o caçador – ainda que munido de arco, flecha e pontaria certa – não pode forçar os porcos a adentrar numa relação de predação.) Talvez as negociações intersubjetivas quanto ao rumo das relações só se estabeleçam a partir de estratégias de *sedução* de outrem.

De todo modo o desenrolar da relação é imprevisível e perigoso: se, por exemplo, me encontro na floresta com um fantasma predador, minha primeira tentativa é escapar dele; caso eu não consiga escapar, procuro estabelecer uma relação de

convivialidade com ele – caso contrário, me verei como sua presa, e ele me preará. Por outro lado, se me encontro na floresta com um porco e estou com fome, procuro encurralá-lo (ou seja, não dar a ele a oportunidade de fugir da relação) e, depois disso, estabelecer uma relação de predação com ele – caso contrário, me verei como seu afim, e ele me levará para a sua aldeia.

Está claro, aqui, que estou fazendo uma descrição simplificada; mas, grosso modo, esta é a proposta que estamos sugerindo: articular aqueles dados destacados do material etnográfico – relações sociais imprevisíveis e perigosas, caracterizadas por uma dinâmica de apreensões intersubjetivas – em uma abordagem estrutural que pode ser assim descrita: *os encontros intersubjetivos do material etnográfico em questão descrevem um regime dualista de relações que articula formas contínuas e discretas em transformações mútuas (enquanto durar o encontro).*

3.1) Relacionalismo: emparelhamento e transformações

O conceito de estrutura proposto por Lévi-Strauss tem como componente imanente, e central, a noção de transformação. As hipóteses que propomos para o complexo etnográfico visado se encaminham nessa direção: um relacionalismo estrutural que encontra na dinâmica transformacional sua condição e seu motor⁵⁹. Nesse sentido, esta dissertação não faz mais que seguir uma intuição etnográfica lévi-straussiana, a saber, a de um *dualismo ameríndio em dinamismo*.

Através de uma abordagem comparativa do problema da gemelaridade em mitologias provenientes das mais distintas tradições, Lévi-Strauss observa, em

⁵⁹ Todas as estratégias dos agentes levam em conta esse relacionalismo estrutural, no qual estão implicados.

História de Lince, que, ao contrário do que tende a acontecer em outras tradições, “o pensamento ameríndio recusa essa idéia de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade” (1993: 207). Os índios americanos agem como se toda aproximação inicial (de gemelaridade, e outras) desembocasse inevitavelmente em um afastamento correspondente e positivo⁶⁰. Nas palavras do antropólogo francês:

“No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável” (Lévi-Strauss 1993: 208-209).

Assim, segundo um princípio de *se estranhar* (literalmente...), toda aproximação desembocará em um distanciamento. No entanto, vide esta outra passagem:

“Uma lógica que recusa o princípio da contradição parece operar nesse pensamento que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torná-los compatíveis ou compossíveis” (Hélène Clastres apud Viveiros de Castro 1986: 123)

Ou seja, todo distanciamento (“os extremos”) desembocará em uma aproximação (“torná-los compatíveis”)... Nos debruçemos sobre a diferença entre as passagens supra citadas. Uma primeira leitura poderia apostar na *contradição* entre esses trechos: ou o pensamento ameríndio opera pelo princípio do distanciamento, ou opera pelo princípio da aproximação – se um deles é verdadeiro, o outro imediatamente é falso, visto que, a princípio, os princípios são irreduzíveis entre si⁶¹. Uma outra leitura poderá atribuir tal diferença às *especificidades regionais*

⁶⁰ “A identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar” (Lévi-Strauss 1993: 208)

⁶¹ Uma abordagem alternativa poderia se fundar na tentativa de mostrar como estes princípios apenas aparentam ser irreduzíveis. Seria necessário, aqui, mostrar como, *no fundo*, a aproximação é um caso do distanciamento, ou, ao contrário, o distanciamento é derivado da aproximação.

donde se originam as afirmações: assim, assumindo que os trechos são igualmente verdadeiros, nosso leitor diria que Lévi-Strauss está a descrever uma lógica indígena, digamos, de tipo jê-bororo⁶², enquanto Hélène Clastres está a descrever uma lógica tupi-guarani. Mas há também uma terceira possibilidade de leitura: os trechos supra citados, cuja relação nos parece notável, podem ser articulados e interpretados como descrevendo momentos sucessivos de uma estrutura ameríndia cuja dinâmica se desenvolve do seguinte modo: a aproximação de um par de termos desembocará em um distanciamento, e este, por sua vez, desembocará em uma aproximação. A seguir, procuramos fundamentar a leitura desse dualismo.

*

O dualismo que aqui propomos não é exatamente um dos dualismos já propostos por Lévi-Strauss. Ainda assim, ele pode muito bem ser tomado como lévi-straussiano. Isso porque o dualismo relacionalista aqui proposto pode ser descrito, assim como a *dialética entre o concêntrico e o diametral* (Lévi-Strauss 1956), como uma relação entre relações: e se não descrevemos esse relacionalismo como uma dialética entre o concêntrico e o diametral, o fazemos como uma dinâmica de mútuas *transformações entre o contínuo e o discreto*. Estamos diante,

Trataremos desta forma alternativa de abordagem (a dialética lévi-straussiana entre concêntrico e diametral, ou a síntese disjuntiva viveiriana entre afinidade e consangüinidade) a seguir.

⁶² É certo que *História de Lince* trata da mitologia norte-ameríndia. No entanto, as conclusões que o autor propõe se fundamentam também nos materiais etnográficos referentes às organizações do Brasil Central (região sobre a qual Lévi-Strauss se debruçou durante muito tempo): “Essa noção fundamental de um dualismo em perpétuo desequilíbrio não transparece apenas na ideologia. Seja na América do Norte (onde a evidenciei entre os Winnebago) ou na América do Sul, reflete-se também na organização social de vastos grupos de populações. As tribos da família lingüística Jê e outras, suas vizinhas no Brasil Central e Oriental, ilustram-no” (Lévi-Strauss 1993: 212).

portanto, de um dualismo lévi-straussiano, ainda que o contínuo e o discreto propostos nessa dissertação formem um par de conceitos qualitativamente diferente do par concêntrico/ diametral; e a dialética (que articula concêntrico e diametral) não se constitua como uma relação da mesma natureza que a transformação (que articula contínuo e discreto).

Começemos abordando a diferença entre, por um lado, o diametral e o concêntrico e, por outro, o discreto e o contínuo. O par analítico diametral/ concêntrico, tratado por Lévi-Strauss em “As organizações dualistas existem?” (1956), pode ser lido como uma variação estrutural do par identidade/ alteridade: enquanto a estrutura diametral articula, formalmente, dois termos equivalentes e simétricos, a estrutura concêntrica articula termos distintos e assimétricos (dispostos a partir de um centro). Posto isso, queremos chamar a atenção para as implicações qualitativas que os conceitos de identidade e alteridade imprimem ao par diametral/ concêntrico. A questão é que *identidade e alteridade são relações que necessariamente se estabelecem a partir de uma consideração ontológica dos termos comparados*: dado os termos, é preciso compará-los, no que os constituem e os caracterizam, para que se possa estabelecer uma relação de identidade ou alteridade entre eles. É assim que se constituem o diametralismo e o concentrista: um par de termos simétricos se articulam em relações especulares (estrutura diametral); e um par de termos assimétricos tendem a se articular em relações hierárquicas (estrutura concêntrica)⁶³.

⁶³ Com efeito, lembremos que um dos problemas centrais abordados por Lévi-Strauss nesse artigo é o de compreender como organizações sociais diametrais podem se constituir articulando metades assimétricas. Retomaremos este ponto logo adiante.

Se as formas diametral e concêntrica podem ser consideradas como uma variação do par identidade e alteridade, o mesmo **não** se pode dizer do contínuo e do discreto. O par contínuo/ discreto, aqui conceitualizado segundo as análises etnográficas que empreendemos ao longo do texto, se constitui, necessariamente, *sem* passar por uma consideração ontológica dos termos. Assim, procuramos mostrar, neste capítulo, que as relações contínuas e discretas se efetuam para além dos termos (ou dos pontos de vista) que vinculam, visto que se desenrolam tanto nas interações intra-específicas – humanos e porcos, ou humanos e mortos, etc –, quanto nas inter-específicas – humanos e humanos, ou porcos e porcos, etc.

Este ponto do argumento se inspira diretamente no trabalho de Tânia Stolze Lima:

“Os [Yudjá] concluem que ‘os porcos se parecem com os mortos’. De fato, ambos vivem em aldeias subterrâneas e são chefiados por afins potenciais (não por um parente); alegram-se com a possibilidade de tomar cauim com os [Yudjá] e tentam capturá-los” (Lima 1996: 25).

Os porcos se parecem com os mortos porque as relações que os Yudjá estabelecem com os porcos se assemelham bastante às relações que os Yudjá estabelecem com os mortos: os porcos e os mortos se alegram com a possibilidade de beber cauim com os Yudjá; ambos também tentam capturar os Yudjá, e lavá-los para suas aldeias. O modo como os Yudjá vêem as diferenças e as semelhanças entre as espécies passam, assim, pela relação que estabelecem com elas. Este argumento também aparece em seu artigo de 1999, mas ganha elaboração mais refinada em seu texto de 2006, onde Lima descreve a seguinte proposta, tão sugestiva para

essa dissertação: a de que as diferenças entre, por exemplo, os Yudjá e os porcos do mato é uma questão de distância:

“Vim depois a perceber que é muito mais uma questão de distância, e que esta [distância] não merece ser entendida como uma constante, mas como uma variável que se submete à variação contínua. [...] E o que quero dizer com isso é que uma variável como a relação diferencial entre a humanidade e determinada espécie animal não opera como uma constante, como diriam Deleuze e Guattari, mas, pelo contrário, ela entra em variação contínua” (Lima 2006: 10-11).

Ou seja, quando um caçador yudjá vê um porco do mato como *porco* ou como *gente*, não se trata, exatamente, de uma questão de ponto de vista, mas da variação da distância que estes caçadores mantêm com os porcos. Trata-se, portanto, de uma questão de relação. No entanto, ainda que nos inspiremos sempre no trabalho da autora, nos distanciamos de sua proposta num detalhe importante: a variação, supomos, não é exatamente da *distância* entre humanos e porcos. Em certo sentido, a distância permanece constante: o que varia, supomos, é a *disposição*, a *forma* que articula humanos e porcos (essas formas são o contínuo e o discreto). Retomaremos este ponto no final do texto.

Enfim, as relações concêntricas e diamétricas se diferem, em conjunto, das relações discretas e contínuas porque estas, ao contrário daquelas, não operam por comparação de termos (identificando-os ou diferenciando-os), mas por emparelhamento deles: emparelhar é dispor os termos lado a lado, em par, não importando que sejam idênticos ou distintos, híbridos ou puros, concretos ou não – inter-específicos ou intra-específicos.

Contínuo e discreto são duas formas positivas de emparelhamento, a primeira efetuando-se por *conexão* e a segunda por *defasagem*⁶⁴. Note o leitor que os emparelhamentos por conexão ou por defasagem não são análogas às relações de identidade e alteridade (insistimos neste ponto!). Conectar não é o mesmo que identificar: se, por um lado, a relação contínua conecta termos equivalentes e simétricos (nas interações onde as pessoas se vêem, *mutuamente*, como humanas), ela não deixa, por outro lado, de conectar termos assimétricos (nas interações em que outrem, vendo-me como presa, é visto como predador – ou vice-versa, pois o importante, aqui, é que as posições de predador e presa *remetam uma à outra, se conectem*). Nem a conexão se confunde com a identidade, nem a defasagem se confunde com a alteridade. O discreto, como aqui vamos propondo, não é o nome de um intervalo, mas de um tipo ameríndio de defasagem, ou seja, de uma relação de desacordo que distingue as pessoas envolvidas por uma assimetria de status frente um terceiro termo. Ademais, esta defasagem, que liga-e-separa os termos da relação discreta, não é a mesma coisa que uma síntese disjuntiva – não apenas porque a defasagem não se constitui aqui como o modo genérico da relação (da qual derivaria o contínuo), mas porque a idéia de defasagem apresenta uma diferença qualitativa frente à idéia de síntese (conjuntiva ou disjuntiva).

*

⁶⁴ A idéia de um emparelhamento que opera por ‘defasagem’ pode soar como uma contradição *per se*. Mas pensemos na disposição das telhas num telhado: ela não é uma espécie de emparelhamento defasado?

Tratamos acima da diferença qualitativa entre, por um lado, o par concêntrico/ diametral e, por outro, o par contínuo/ discreto. Nos debruçamos agora sobre a diferença qualitativa entre as relações que articulam cada um desses pares. Para tal empresa retomamos aquele texto de 1956 (“As organizações dualistas existem?”). Nele, Lévi-Strauss trata da relação entre concentrismo e diametralismo como uma relação *dialética*. Após analisar a organização social dos Winnebago, povo norte-ameríndio, o autor faz as seguintes considerações (que estenderá para os Bororo, sul-ameríndios): “nos parágrafos precedentes expus, com um exemplo norte-americano, o problema da tipologia das estruturas dualistas e a da dialética que as une” (Lévi-Strauss 1985: 164; grifo adicionado). Por dialética o autor se refere à simultaneidade, ou coexistência, das estruturas diametral e concêntrica na formação da complexa organização social winnebago⁶⁵. Ora, mas a questão da dialética como síntese conjuntiva não se encerra na percepção do fato de que “os índios não pensam sua aldeia, apesar da forma circular, como um só objeto analisável em duas partes, mas antes como dois objetos distintos e acoplados” (Lévi-Strauss 1985: 169). Pois se os índios pensam dessa forma, a questão, então, é a de entender como esta síntese se torna possível, ou seja, como duas estruturas tão dispares – uma simétrica e equistatuária (diametral); outra assimétrica e hierárquica (concêntrica) –, podem coexistir. O tratamento que o autor aventa para este problema passa pela consideração, mais geral, das relações entre dualismo e triadismo.

⁶⁵ “Gostaria de mostrar aqui que não se trata, necessariamente, de uma alternativa [entre concentrismo e diametralismo]: as formas descritas não precisam corresponder a duas disposições diferentes. Podem corresponder, também, a duas maneiras de descrever uma organização muito complexa que não pode ser formalizada por um só modelo” (Lévi-Strauss 1985: 158)

O tema do triadismo remonta às análises anteriores que Lévi-Strauss empreendeu sobre a organização social bororo⁶⁶. Ancorado nos trabalhos dos padres salesianos, para quem os clãs bororo se dividiam em três sub-clãs ('superior', 'médio', 'inferior'), o autor levantará a questão das relações entre o triadismo e o dualismo – tomados, ambos, como princípios estruturadores da organização social. A tripartição dos clãs bororo respondia pelas interações matrimoniais: as pessoas que integravam os sub-clãs superior, médio ou inferior só se casavam com aqueles que, na outra metade da aldeia, compunham um sub-clã do mesmo nível. Essas considerações levaram o autor a formular a hipótese de que as metades diametrais exogâmicas escondiam, na verdade, um sistema mais fundamental de endogamia triádica: “estamos diante de três sub-sociedades, cada uma formada de indivíduos sem relação de parentesco com os membros das outras duas” (Lévi-Strauss 1985: 167-168). Assim, a questão das relações entre triadismo e dualismo, enquanto princípios reais de organização social, foi compreendida da seguinte forma: o dualismo matrimonial mostrava-se derivado de um triadismo matrimonial mais fundamental, de modo que “o triadismo e o dualismo são inseparáveis, porque o segundo nunca é concebido como tal, mas apenas como limite do primeiro” (Lévi-Strauss 1985: 176). Esta foi a chave encontrada para o tratamento do problema da dialética (ou síntese conjuntiva) entre estruturas tão dispares quanto a diametral e a concêntrica. O compromisso entre essas estruturas deve-se ao fato de que o dualismo diametral deriva do dualismo concêntrico, que, como Lévi-Strauss destacou, apresenta uma natureza ternária⁶⁷. A derivabilidade

⁶⁶ As considerações que se seguem foram baseadas diretamente no artigo de Coelho Souza & Fausto (2004), ao qual remeto o leitor interessado no tratamento lévi-straussiano do dualismo ameríndio.

⁶⁷ “A natureza ternária do dualismo concêntrico destaca-se, também, numa outra observação: é um sistema que não se basta a si mesmo e que deve referir-se sempre ao meio que o circunda” (Lévi-Strauss 1985: 177)

do dualismo diametral a partir do dualismo concêntrico explicaria, enfim, os valores assimétricos atribuídos às metades que formam, por exemplo, as organizações diametraais do Brasil Central.

Assim, a dialética ou síntese conjuntiva que une o concêntrico e o diametral tem como condição de possibilidade a hipótese de que, no fundo, os termos não se diferenciam, ou melhor, que um dos termos é derivado de um outro mais fundamental. Ora, esta abordagem lembra muito de perto o tratamento dado por Viveiros de Castro à questão da relação entre afinidade e consangüinidade na Amazônia indígena. Vimos como a afinidade potencial é tomada como o modo geral, ou primordial, da relação: *como um fundo infinito de socialidade virtual*. É a partir dessa afinidade potencial, dada, que se efetua a construção das relações de consangüinidade – de modo que a consangüinidade é entendida como um caso particular da afinidade:

“A identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é a ausência relativa de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. [...] O que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não se pode haver identidade consangüínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam” (Viveiros de Castro 2002c: 422)

Para Viveiros de Castro a consangüinidade deriva da afinidade. E é por esta razão que a passagem da afinidade à consangüinidade (a “atualização”) não é pensada da mesma forma que a passagem da consangüinidade à afinidade (a “contra-efetuação”). Enquanto a atualização se dá como um processo despontecialização da

afinidade, a contra-efetuação refere-se, ao contrário, ao processo de potencialização da afinidade.

Pois bem. Nossa análise do material etnográfico sugere que a relação entre o contínuo e o discreto não passa nem pela *síntese conjuntiva* do par concêntrico/diametral, nem pela *síntese disjuntiva* do par afinidade/ consangüinidade. Isso se deve porque o contínuo e o discreto se constituem como *duas formas positivas de relação*, isto é, uma não deriva da outra. Dizer que estas relações são igualmente positivas não significa dizer, bem entendido, que sejam independentes: o contínuo não existe sem o discreto, nem o discreto sem o contínuo. O ponto é que estas relações *formam um par*: assim como o contínuo é um modo de emparelhamento que opera por conexão e o discreto um modo de emparelhamento que opera por defasagem, a relação entre o contínuo e o discreto também se dá como um modo específico de emparelhamento que opera por transformações mútuas.

Isso que vamos chamando de “emparelhamento” talvez possa nos ajudar, também, no tratamento da relação entre corpo e alma. Parece-nos que a relação entre corpo e alma pode ser lida através da dinâmica transformacional entre o contínuo e o discreto.

Vimos, por exemplo, que para os Wari’ tudo o que compõe o cosmos possui um corpo, mas só os humanos (os Wari’, os brancos, outros povos indígenas e alguns animais) possuem, também, alma. O fato de que só os humanos são dotados de alma motivou o argumento perspectivista a considerar a alma como o sítio do princípio subjetivo. Mas esta não é a única maneira de abordar a questão. Com efeito, poderíamos propor que os humanos são sujeitos não exatamente por serem

dotados de alma, mas porque, neles, corpo e alma *constituem-se em par* – ou seja, haveria sujeito onde corpo e alma se emparelham. Esta sugestão dá outro sentido à tradução alternativa que muitos etnógrafos escolheram dar àquele componente do sujeito que outros tantos tratam por alma: traduzi-lo como **duplo**, e não como alma, ganha aqui um sentido bastante específico.

Partindo dessas considerações, o próximo passo seria o de perguntar: corpo e duplo se relacionam de modo contínuo? E de modo discreto? A vida onírica não apontaria um modo discreto da relação deste par, visto que o duplo do sujeito se distancia de seu corpo para, viajando por outros patamares cósmicos, ver outras coisas e se relacionar com outras pessoas (o duplo, assim, ocupando uma posição positiva na relação à alteridade, enquanto o corpo ocupa uma posição negativa)? E a vida em vigília? Ela não indicaria uma relação contínua entre corpo e duplo?⁶⁸ Por outro lado, a interação entre a saúde e a doença (cujo devir é a morte, ou seja, o fim de uma articulação entre corpo e duplo) não demandaria, também, uma leitura que abordasse a relação corpo/ duplo através das transformações mútuas entre o contínuo e discreto? Essas são algumas perguntas que me parecem valer a pena investigar.

Mas, voltando àquela questão, porque estamos a caracterizar o emparelhamento entre o contínuo e o discreto através do conceito de transformação (e não, por exemplo, pelo conceito de síntese)? Primeiramente, porque este emparelhamento entre o contínuo e o discreto é o nome que vamos dando ao relacionalismo

⁶⁸ A hipótese de que a vida em vigília se constitui como uma relação contínua parte de duas observações: **(i)** na vida em vigília o corpo e o duplo são princípios de apreensão que não parecem se separar (de fato, eles só se separam quando as pessoas estão *doentes*...). E mais: além de não se separarem, esses princípios de apreensão parecem se remeter mutuamente (este, pelo menos, nos parece ser uma das teses do perspectivismo ameríndio: corpo e alma se conjugam para constituírem as condições de apreensão de um ponto de vista – tratamos desta questão no primeiro capítulo); **(ii)** a vida onírica e a vida em vigília, como o discreto e o contínuo, *transformam-se sucessivamente um no outro*.

estrutural ameríndio que anunciamos desde o começo deste texto: o conceito de estrutura com que trabalhamos (o conceito lévi-straussiano) tem como componente imanente e central a noção de transformação.

Em segundo lugar porque, na literatura americanista, a dinâmica relacional das apreensões costuma ser descrita pelo conceito de transformação: Tânia Stolze Lima, por exemplo, o faz na seguinte passagem: “o porco-xamã diferencia-se dos demais por carecer de pêlos no traseiro e ter pêlos avermelhados na cara. [...] Em sonho, o xamã [yudjá] vê esse porco se transformar em um homem” (Lima 1996: 23) – ou seja, o relato yudjá sobre este encontro intersubjetivo se constitui de maneira que aquele que se mostrava sob a *forma* de um porco se *trans-forma* em humano.

Por fim, mas não menos importante, o conceito de transformação nos serve para indicar um processo que **não** opera por etapas cromáticas⁶⁹. A transformação yudjá de um porco em um homem não lembra em nada o devir de, por exemplo, um lobisomem (ser híbrido: meio lobo, meio homem): no perspectivismo, uma pessoa pode ser apreendida como lobo *ou* como homem, e se, por acaso, um desses perceptos se transformar no outro, esta passagem parece se efetuar, literalmente, *num piscar de olhos* – no relato yudjá, pelo menos, aquele que num momento era porco, no momento seguinte se mostra completamente humano. Ora, se, como vamos sugerindo, a mudança da percepção indica uma mudança de relação, então pode-se concluir que as passagens do contínuo ao discreto, e do discreto ao contínuo, *são imediatas e completas* (ou seja, não são graduais). Assim, o

⁶⁹ O conceito de síntese disjuntiva que, como vimos, foi proposto para os estudos do parentesco e do perspectivismo indígenas, pressupõem um processo que opera por etapas cromáticas: assim, a *atualização* e a *contra-efetuação*.

emparelhamento entre essas duas formas positivas e irreduzíveis de relação seria tal que sua dinâmica não pode ser descrita como uma “síntese”: quando sugerimos, na análise do ritual funerário wari’ – e depois na análise da caça de porcos entre os Yudjá, os Yaminawa e os Mbya guarani –, que o contínuo possui um devir-discreto e o discreto um devir-contínuo, nos referíamos às propriedades relacionais de uma estrutura que cabia descrever, não à ontologia relacional do contínuo e do discreto que deteriam, em si, a possibilidade de *atualizar* os seus opostos (como o concêntrico em relação ao diametral, e a afinidade em relação à consangüinidade). E suma: transformação e síntese parecem ser conceitos fundamentalmente diferentes. Nem o conceito de transformação se efetua por síntese, nem o conceito de síntese via transformação: não por acaso, a conceitualização viveiriana das passagens dadas entre a afinidade e a consangüinidade dá-se ao largo do conceito de transformação – se a afinidade já possui em si a consangüinidade, e esta, por sua vez, nunca deixará, no fundo, de ser afinidade, então não há, de fato, nenhuma transformação entre uma e outra, mas *variações* (a atualização e a contra-efetuação) dadas em, e por, um fundo virtual mais fundamental⁷⁰.

A dinâmica entre o contínuo e o discreto não opera por síntese, mas por transformação. Contínuo e discreto são formas positivas de emparelhamento que desembocam uma na outra, sem que, por isso, uma forma se reduza à outra. Mas se elas não se reduzem entre si, como então se daria a passagem de uma forma para outra?⁷¹ Bom, apesar de serem irreduzíveis, contínuo e discreto são *compatíveis*, e

⁷⁰ Enquanto afinidade e consangüinidade são relações que se articulam em processos qualitativamente distintos (atualização *vs.* contra-efetuação), o contínuo e o discreto interagem através de um único processo: a linha, ou melhor, a passagem que vai de cá para lá, é qualitativamente a mesma que vai de lá para cá – ou seja, a *transformação*.

⁷¹ O motor da dinâmica entre o contínuo e o discreto não se encontra no caráter disjuntivo de uma síntese. Pensar o movimento a partir de um pré-movimento – ou seja, de uma instabilidade

assim o são porque ambos são formas de *emparelhamento*: o que estamos tentando dizer é que a transformação entre o contínuo e o discreto (irreduzíveis, mas compatíveis) é uma transformação intra emparelhamento, de modo que o que muda do contínuo para o discreto, ou do discreto para o contínuo, é a *forma* do emparelhamento, a disposição do par. Mas não concluíamos daí a existência de um Emparelhamento, virtual e sintético, do qual contínuo e discreto se derivam: o emparelhamento, aqui, não é exatamente uma *condição dada a priori*; ele é mais bem um espaço que se deve constituir para que as relações contínuas e discretas, e suas transformações mútuas, possam se efetuar. Este espaço é aquele que se abre através do encontro de um par: os caçadores yudjá e os porcos, por exemplo.

Pois bem. O emparelhamento, como espaço necessário para que as relações possam se efetuar, depende invariavelmente da possibilidade de um encontro. Ora, mas se os encontros podem ser constituídos, eles podem muito bem ser evitados! E este é um ponto que depende da disponibilidade das pessoas em iniciar ou fugir de um encontro: (i) assim, segundo os Piro, o bebê é o agente de seu próprio nascimento, entenda-se, ele se dá à luz e conhece os Piro quando lhe parece adequado fazê-lo; (ii) assim, também, a história daquele ‘caçador’ yaminawa que só decide sair para a floresta em busca de porcos quando se cansa de comer o que os outros lhe oferecem; (iii) assim, no ritual funerário wari’, os não-parentes do morto precisam ser convencidos a estabelecer uma relação com o cadáver, tomando-o

imanente que caracterizaria as propriedades daquilo que se está a estudar – não deixa de ser uma solução clássica da antropologia: assim, a síntese disjuntiva do virtual ameríndio (proposta por Viveiros de Castro a partir da filosofia de Deleuze e Guattari); mas também a impagável dívida das trocas-dom, proposta por Mauss, e o desequilíbrio perpétuo do dualismo, proposta por Lévi-Strauss. O ponto, no entanto, é que o movimento não precisa ser pensado ou procurado em um pré-movimento, em uma instabilidade. Como o próprio Lévi-Strauss nos sugere, o estabelecimento da estrutura já é o estabelecimento da transformação – a relação já é movimento, e dinamismo.

como presa; (iv) outrossim, me parece, os porcos, na floresta, que são tomados de surpresa pelos caçadores yudjá: enquanto uns ousam afrontar os caçadores, outros batem em retirada (ver Lima 1996). Os encontros podem ou não se efetuar: depende da disponibilidade das pessoas, e de sua habilidade de escapar de uma ou outra relação. Desse modo, e se nossas análises estão corretas, todo encontro é uma possibilidade que passa pela abertura dos sujeitos – uma abertura que não é exatamente uma *abertura ao Outro*, mas uma *abertura ao Par*.

O emparelhamento, então, não é nem um fundo virtual, nem um dado a priori. O emparelhamento é um espaço formal constituído por um encontro – contínuo ou discreto. O contínuo se forma quando o par se relaciona por conexão, e o discreto se forma quando o par se relaciona por defasagem. Ponto importante, este par, do começo ao fim, é o mesmo: na caça yudjá dos porcos, por exemplo, o par é formado por *caçadores* e *porcos* – no início este par toma a forma discreta (os caçadores vêem o encontro como uma caçada, enquanto os porcos o vêem como uma oportunidade de angariar parentes), mas, em um determinado momento, a relação se transforma em um par contínuo (o caçador, por exemplo, pode se deixar levar pelos porcos, que passam a se mostrar humanos; ou então, se for persistente, e contar com alguma competência e sorte, pode levar consigo alguns porcos, abatidos como presas numa relação de predação). Portanto, dizer que a transformação se dá *entre* uma relação discreta e uma relação contínua, é o mesmo que dizer que a transformação se efetua *no* par: o que muda, justamente, é a **forma**, a disposição em que os caçadores e os porcos se encontram articulados.

*

Enfim. Tentemos resumir nossos esforços num parágrafo final. A abordagem proposta por essa dissertação não se desenvolve a partir do conceito de ponto de vista. Observando que os perceptos se articulam em pares (ver Lima 1996, 2006; Viveiros de Castro 1996, 2002b), procuramos entendê-los não como índices de perspectivas específicas, mas como índices de relações intersubjetivas. Comparando e analisando as relações intersubjetivas a partir dos pares de perceptos manifestos, aventamos duas formas, articuladas, de interação: as contínuas (de perceptos *homônimos* ou *assimétricos*) e as discretas (de perceptos *assimétricos*). Voltando ao material etnográfico em questão, e dedicando a ele uma visão mais panorâmica, vimos que as relações contínuas e discretas se articulam por transformações mútuas, que duram enquanto durar o encontro intersubjetivo. Por fim, tratando o contínuo e o discreto como duas formas positivas de relação – pois entendemos que nenhuma delas é mais fundamental que a outra –, diferenciamos qualitativamente estas formas daquelas relações que funcionam como uma variação do par identidade/ alteridade (como é o caso das relações diamétrais e concêntricas); e procuramos mostrar como os conceitos de transformação e síntese se diferenciam fundamentalmente.

Referências Bibliográficas

AMAZONE. 2008. “O solo etnográfico do perspectivismo (parte [1] e parte [2])”.

In.: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

ÁRHEM, Kaj. 1993. “Ecosofia Makuna” In.: Correa, F. (org.). *La selva humanizada: ecología alternativa em el trópico húmedo colombiano*. pp. 109-126. Bogotá: Fondo Editorial CEREC.

BARROS, Manoel de. 1996. *Livro sobre o Nada*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

_____ 1993. *O Livro das ignorâncias*. Rio de Janeiro: Ed. Record

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2001. “El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano”. *Journal de La Societé Des Americanistes*, v. 87, pp. 161-176. Paris

_____ 2006. “Na Biblioteca: Micro-Ensaio sobre literatura e antropologia”. *Antropologia em Primeira Mão*, 88. pp. 01-35. Florianópolis.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, 4 (1), pp. 07-22. Rio de Janeiro.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substancia e relação no parentesco timbira”. *Mana*, 10 (1), pp. 25-60. Rio de Janeiro.

COELHO DE SOUZA, Marcela & FAUSTO, Carlos. 2004. “Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios”. *Revista de Antropologia*, 47 (1), pp. 87-131. São Paulo.

- DELEUZE, Gilles. 1998 [1969]. *Lógica do sentido*. (trad.: Luiz Roberto Salinas Fortes). São Paulo: Perspectiva.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 1997 [1991]. *O que é filosofia?* (trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz). Rio de Janeiro: Ed. 34.
- DESCOLA, Philippe. 1992. “Societies of nature and the nature of society”. In.: A. Kuper (org). *Conceptualizing society*. Londres: Ed. Routledge.
- FAUSTO, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana* 8 (2), pp. 07-44. Rio de Janeiro
- GOLDMAN, Marcio. 2006. “Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica”. *Etnográfica*, 10 (1), pp. 161-173. Lisboa.
- GOW, Peter. 1997. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. *Mana* 3 (2), pp. 39-65. Rio de Janeiro
- INGOLD, Tim. 1995. “Humanidade e animalidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 28. pp 39-53. São Paulo (ANPOCS)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976 [1950]. “Raça e História”. In.: *Os pensadores*. (trad. Inácia Canelas). pp 53-93. São Paulo: Ed. Abril.
- _____ 1985 [1956]. “As organizações dualistas existem?” In.: *Antropologia estrutural*. pp. 155-189. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- _____ 2005 [1988]. *De perto e de longe*. (trad. Léa Mello e Julieta Leite). São Paulo: Cosac & Naify.

- _____ 1998. “Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo”. Entrevista cedida a Eduardo Viveiros de Castro. *Mana*, 4 (2), pp.119-126. Rio de Janeiro
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, 2 (2), pp. 21-47. Rio de Janeiro.
- _____ 1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14 (40), pp. 43-52. São Paulo (ANPOCS).
- _____ 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP/ ISA (Rio de Janeiro: NuTI).
- _____ 2006. “O poder de uma fala”. Artigo apresentado na 4ª *Jornada de Ciências Sociais: O Poder no Pensamento Social – Dissonâncias de um mesmo Tema*, datilo. Belo Horizonte, FAFICH (UFMG)
- MAUSS, Marcel. 1974 [1923]. “Ensaio sobre o dom: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In.: *Sociologia e Antropologia (vol. II)*. São Paulo: Edusp
- PISSOLATO, Elizabeth. 2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutoramento (PPGAS/ Museu Nacional) – Rio de Janeiro
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1991. *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre & Coudrier.
- RIVERS, William Halse R. 1991 [1910]. “O método genealógico na pesquisa antropológica”. In. Cardoso de Oliveira, R. (Org.). *A antropologia de Rivers*. São Paulo: Ed. UNICAMP.

SAHLINS, Marshall. 2003 [1985]. *Ilhas de História*. (trad. Bárbara Sette). Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

STADEN, Hans. 1988 [1556]. *Duas viagens ao Brasil*. (trad. Guiomar de Carvalho Franco). São Paulo: EDUSP.

VILAÇA, Aparecida. 1998. “Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari’ à luz do perspectivismo”. *Revista de Antropologia*, 41 (1), pp. 06-67. São Paulo.

_____ 2000. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44), pp. 56-72. São Paulo (ANPOCS)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ ANPOCS.

_____ 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2 (2), pp.115-144. Rio de Janeiro.

_____ 2001. “A propriedade do conceito”. Artigo apresentado no ST23, XXV Reunião da ANPOCS, datilo. Caxambu.

_____ 2002a. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 181-263.

_____ 2002b. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

-
- _____ 2002c. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parenteco”. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp.401-455.
-
- _____ 2002d. “O nativo relativo”. *Mana*, 8 (1). pp. 113-148. Rio de Janeiro.
-
- _____ 2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti - Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (2), pp. 03-22. New Orleans
-
- _____ 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. São Paulo: *Cadernos de Campo*, v. 14/15, pp. 319-338. São Paulo.
-
- _____ 2008. *Eduardo Viveiros de Castro: Entrevistas*. (Org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Beco do Azougue.