

LIVROS

ADMIRÁVEL NOVA ORDEM DAS COISAS

A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia, de *Eduardo Viveiros de Castro*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, 552 pp.

Renato Sztutman

Eduardo Viveiros de Castro resume desta forma o teor de sua visada antropológica: "uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação" (p. 15). Assim somos introduzidos, no Prólogo, à coletânea que reúne nove artigos escritos ao longo de 25 anos e uma entrevista concedida à revista *Sexta Feira* em 1999. A despeito de tão longo período, que vai da pesquisa etnológica entre os Yawalapíti do Alto Xingu até a maturidade de trabalhos ávidos de uma renovação teórica, vislumbramos a persistência de uma mesma inquietação: pensar um outro pensamento, mas pensá-lo sob os termos que possuímos, pois não dispomos de outros. Pretexto que não poderia ser melhor para voltar a velhas interrogações como "o que é afinal a antropologia?" e "quais os limites que se lhe impõem?".

Na breve apresentação contida na orelha do livro, Manuela Carneiro da Cunha confere ao autor o título de "radical". Cabe aqui nos perguntarmos sobre a qualidade desse radicalismo. Trata-se, à primeira vista, de algo próprio da empresa antropológica — como escreveu Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*, não se sai imune de tamanha experiência, que implica o abandono de valores caros a nós

e às nossas filosofias. O antropólogo carioca, de sua parte, radicaliza a "revolução etnológica" — nos termos de Merleau-Ponty — sedimentada pelo confessado mestre francês: se a antropologia consiste em deixar-se banhar pelo discurso de um nativo, é preciso tomá-lo sob o mesmo estatuto epistemológico do discurso científico e filosófico do qual nos nutrimos. Noutras palavras, é preciso estender ao limite a idéia de "levar a sério" o que os outros pensam e dizem e empreender — na expressão de Florestan Fernandes — uma "rotação de perspectiva".

A visada de Viveiros de Castro envia à de Pierre Clastres e sua antropologia política. Em um comentário à obra de Lévi-Strauss, Clastres anuncia a possibilidade, propiciada pela investigação etnológica, da fundação no Ocidente de um "novo pensamento"¹. Sem dúvida, é de um alargamento do saber que se trata, o qual se realiza pela inauguração de um diálogo permanente com o pensamento dos povos estudados. Em obras como *O totemismo hoje* Lévi-Strauss alegara, com muito rigor, a necessidade de vislumbrar a racionalidade subjacente aos discursos que o Ocidente etnocêntrico julga irracionais ou falsos. Não obstante, tudo se passa, na visão dele, como se um resíduo houvesse que não nos coubesse adentrar, e é assim que ele separa em sua análise um campo sobre o qual nos é possível falar — como o pensamento opera — de outro sobre o qual, se não for desejável calar, é ao menos aconselhável boa dose de cautela — os objetos desse outro pensamento.

(1) Clastres, Pierre. "Entre silence et dialogue". In: Bellour, Raymond e Clément, Cathérine (orgs.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard. 1970.

Radicalizar o projeto lévi-straussiano será, doravante, insistir em apreender esses objetos. E esse deslocamento faz-se evidente em Viveiros de Castro tão logo lemos na epígrafe do livro um excerto das *Cidades invisíveis* de Italo Calvino: "De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas" (p. 10). Com Viveiros de Castro é preciso então atingir um nível de análise em que se suspenda por um instante a paixão pela metáfora ("palavra") para experimentar um pensamento ("coisa"). Assim, nem sempre é possível submeter o enunciado, comum entre os ameríndios, de que os animais são ou certa vez foram humanos a uma necessidade lógica de classificação. A fabulação sobre a relação entre a onça e a anta, por exemplo, diz tanto de um imperativo simbólico de ordenação do mundo como das concepções particulares que se dispõem para onça e anta, assim como para humanidade e animalidade.

Não por menos, o próprio Lévi-Strauss observa uma forte guinada na antropologia realizada no Brasil²: se à época de seus primeiros escritos o importante era manter distância em relação aos estudos filosóficos, que nublavam a visão das realidades não-ocidentais, entre os contemporâneos de Viveiros de Castro verifica-se um certo retorno à filosofia, uma filosofia que já não é mais a "nossa", e sim a "deles". O novo pensamento prometido pela antropologia dependeria então da consideração em uma medida não desigual de um pensamento novo. Em artigo recente, no qual retorna a muitos dos pressupostos implícitos nos textos agora reunidos, o Autor apóia-se nas reflexões de Gilles Deleuze e Félix Guattari³ para afirmar que pensar as "filosofias indígenas" — expressão arriscada — implica tomar idéias alheias como conceitos e extrair dessa empresa suas conseqüências. Trata-se de erguer uma nova postura epistemológica ao decretar a equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo. Com tudo isso, diz ele, "a antropologia, sem pretender substituir a filosofia, não deixa de ser um poderoso instrumento filosófico, capaz de ampliar

um pouco os horizontes tão etnocêntricos da nossa filosofia, e de nos livrar, de passagem, da antropologia dita 'filosófica'".⁴

O eco da pergunta "o que é, afinal, a antropologia?", enfrentado nesse artigo, permeia todos os textos de *A inconstância da alma selvagem*. Lidos em conjunto, eles revelam questões comuns que se transformam, ora colhidas entre povos específicos (capítulos 1, 3 e 4), ora em balanços bibliográficos (caps. 5 e 6) e comparações generalizantes (caps. 2, 7, 8 e 9). Há uma passagem constante, nesse conjunto, entre os temas ligados à cosmologia e ao parentesco (e organização social), o que sempre remete ao diálogo com a obra de Lévi-Strauss. E já que é possível inferir desse apanhado de textos o percurso de uma obra, é também possível afirmar que ele ocorre de modo inverso (porém simétrico) ao de Lévi-Strauss: se este parte de questões ligadas ao parentesco para penetrar sistemas puramente concebidos, como a mitologia, aquele parte de temas como ritual, xamanismo e noção de pessoa para se ver às voltas com os enigmas do parentesco amazônico; se Lévi-Strauss demonstra um forte atrativo pela apreensão no singular do humano e do espírito, desvelando um apelo universalista ainda que jamais desapegado à etnografia, Viveiros de Castro assume-se, antes de tudo, como decifrador de um certo modo de pensar, o dos ameríndios, sobretudo aqueles que povoam a paisagem amazônica.

O cap. 3, "O mármore a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", que empresta o nome ao livro, abriga uma reflexão sobre o que há de mais antropológico: uma série de mal-entendidos entre ocidentais e indígenas — no caso, jesuítas/cronistas e povos tupi-guarani canibais nos séculos XVI e XVII. A indagação do Autor parte da empresa de catequese dos índios, em meio à qual, apesar de encantados com a docilidade dos gentis, que pareciam aceitar as palavras e a liturgia cristãs sem muitos poréns, os jesuítas não compreendiam a despreocupação com que retornavam a costumes pagãos, que incluíam o desejo de ingerir a carne do inimigo de guerra. Esse desconcerto nos é ilustrado com trechos do "Sermão do Espírito Santo" em que Padre Antônio Vieira discorre sobre a dificuldade de implantar a Fé entre as nações brasileiras, comparando-as a estátuas de murta, que, ao contrário daque-

(2) Lévi-Strauss, Claude. "Posface". *L'Homme*. Paris: Ehes, n° 154-155, 2000.

(3) Sobre tudo na obra conjunta *O que é a filosofia?* (São Paulo: Ed. 34, 1991).

(4) Viveiros de Castro, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana*. Rio de Janeiro: Contracapa, vol. 8, n° 1, 2002, p. 127.

las associadas às estátuas de mármore, se revelam absolutamente inconstantes, visto que, apesar de não resistirem à fé cristã, jamais se entregavam inteiramente. Nas palavras do próprio Vieira, essas nações se assemelhavam a "estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura ao jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram" (p. 187).

Ao recuperar o discurso dos jesuítas e demais cronistas dos séculos XVI e XVII, o Autor oferece uma arqueologia do nosso etnocentrismo: a exigência de crença absoluta em um Deus ou sistema de idéias consiste num traço das religiões monoteístas do Ocidente ou, mais ainda, num elemento que define o próprio sentido atribuído ao termo "religião". A religião tupinambá deve ser compreendida em outros termos, sobretudo no que diz respeito à guerra e à vingança. A "rotação de perspectiva" reside aqui em tomar a inconstância como "uma constante da equação selvagem" (p. 187). Noutras palavras, o que aparece em Vieira como uma contradição — crer e permanecer incrédulo — para os índios pode resolver-se sem grandes superações. Nesse passo, Viveiros de Castro dirige uma crítica severa à noção de crença, tanto em seu sentido psicologista como em sua conotação como "fundo de verdade". A pergunta jesuíta "os Tupinambá criam no deus cristão?" envia a uma outra, frequentemente posta pela antropologia: "os nativos crêem em suas fabulações?", e ainda a uma outra: "se crêem, isso se deve a um engano por parte de quem?". O Autor sinaliza, com efeito, que a discussão sobre "crer ou não crer" é improdutiva para a antropologia e revela mais uma visão etnocêntrica a engessar conceitos como cultura e identidade. O ponto deixa de ser descrever a certeza do indígena para adentrar suas práticas de sentido. Imaginando que deva haver algum sentido por trás de suas ações, é preciso compreender as razões pelas quais os Tupi da Costa não se fecharam à cultura dos europeus e souberam manter, a seu modo, a práxis da vingança. E, ademais, compreender os encontros — ressonâncias entre diferentes concepções escatológicas, imagens de um paraíso celeste, ideais de imortalidade — e desencontros — canibalismo, vingança e embriaguez *versus* fraternidade, amor ao próximo e continência — que se estabeleceram entre uma parte e outra.

O grande entrave para a comunicação entre colonizadores e indígenas residia no sentido da

antropofagia, que muitas vezes justificava guerras de extermínio. Aceitar a Fé e comer o semelhante eram premissas tidas por absolutamente inconciliáveis. No entanto, os índios, mesmo os mais adeptos à catequese, tinham as suas recaídas, e se deixavam de comer literalmente os inimigos tratavam de buscar outros meios para exercer o seu ímpeto de vingança. Ora, o sentido da antropofagia consiste justamente no fato de que ela não deve ser tomada sob um aspecto unicamente literal, e ao Autor cabe balizar que, para além do ato canibal propriamente dito, havia uma série de outros "maus costumes", como as beberagens de cauim e o xamanismo, que guardavam, a seu modo, a memória e a lógica da vingança, esta sim algo que se poderia designar como um imperativo, núcleo duro da cultura tupinambá. Matar um inimigo era antes de tudo um rito de passagem masculino que permitia a reprodução social do grupo, e nesse sentido a vingança, "pura forma", revelava-se uma instituição não apenas para prestar contas de fatos passados, mas para produzir uma memória da relação com o inimigo estendida no tempo: "a vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir" (p. 240). A memória do grupo consistia, com efeito, na memória dos inimigos, de modo que a vingança expressava uma incompletude radicalmente positiva, uma abertura ao outro.

A questão se estende quando dirigimos o olhar para populações tupi-guarani atuais, como os Araweté, estudados longamente pelo Autor⁵: não apenas a cultura desse povo mas também um certo complexo antropofágico mantiveram-se operantes a despeito dos traumas do contato com a sociedade brasileira — desta vez algo menos literal que figurado, menos associado a este mundo que ao sobrenatural. Os Araweté não são canibais, mas dizem que a alma dos seus mortos é devorada por deuses celestes e, banhados por eles, tornam-se igualmente imortais, passando a habitar uma espécie de paraíso, onde abundam comida, bebida, música e sexo. Tal descrição pode ser verificada no cap. 4, "Imanência do inimigo", voltado à figura do matador e ao sistema ritual a que ele se vê submetido. Nota-se, com efeito, que ao passar do caso tupinambá para o araweté se mantém o tema da necessidade da

(5) Viveiros de Castro, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

apropriação do inimigo para a constituição tanto da pessoa individual como do coletivo. O matador araweté deve submeter-se a um período de reclusão a fim de amansar a porção do inimigo que passa a habitar seu corpo, mas se a reclusão separa, purifica, o ritual guerreiro traz à tona a palavra do inimigo, veiculada pela voz do matador, que deve cantar. Noutras palavras, no ritual, que deve ser acompanhado, como entre os Tupinambá, de uma cauinagem, o executor emerge como ventríloco, assumindo a perspectiva de sua vítima, que lhe oferece o canto. Ele possui um estatuto diferenciado dos demais, já que sua alma é a única a não ser devorada pelos deuses — ao morrer e subir aos céus, torna-se imediatamente um deus, sofrendo uma metamorfose iniciada em vida. Matar é portanto tornar-se o inimigo, o que significa tornar-se, antecipadamente, um deus. Trata-se de um ato que acelera o devir que orienta o destino de todo araweté — desta feita, o matador emerge como ideal da pessoa araweté, sobretudo pela capacidade que possui de ocupar um ponto de vista privilegiado, o do inimigo.

Essa reflexão desenvolve a noção de ponto de vista, discutida inicialmente no estudo sobre os Araweté e lapidada em textos posteriores acerca do "perspectivismo ameríndio" (caps. 7 e 9). No caso araweté, o matador é aquele capaz de ocupar uma outra posição, a qual é um destino e não um espelho. A alteridade, que tem no inimigo sua manifestação mais positiva, não se define por um sentido de complementaridade ou oposição equípole, mas pela idéia de devir: o Outro é necessariamente aquele no qual Eu posso me transformar. Essa formulação forneceu por assim dizer a base de sua tupinologia, que contrastava, em meados da década de 1980, com os estudos sobre os povos Jê e Bororo do Brasil Central, em evidência sobretudo na década de 1970. No entanto, como os demais capítulos da coletânea demonstram, a noção de ponto de vista lança nova luz sobre o problema ameríndio da alteridade e pode ser estendida para outras paisagens sul-americanas.

Os estudos sobre os Araweté, resumidos na coletânea por um único texto, deram origem a duas frentes de pesquisa: uma mais debruçada sobre questões de parentesco, em especial a noção de afinidade, e outra sobre assuntos de cosmologia, que culminou na cunhagem do termo "perspectivismo". Ambas, contudo, se contaminam, sobretudo

porque a reflexão sociológica não pode ser extraída do campo cosmológico que a constitui. Entre os Araweté, por exemplo, o parentesco teve de ser, ele também, analisado à luz da comunicação com os deuses, como se as relações sociais transcendessem o espaço propriamente social e passassem a incluir seres sobrenaturais, muitos deles a um só tempo divinos, inimigos e afins. Os deuses araweté possuem estatuto sociológico, são cônjuges futuros dos mortos e, por isso mesmo, afins potenciais dos vivos. Os Araweté, como muitos povos amazônicos, postulam uma linha de continuidade entre a inimizade e a afinidade. Como entre os Tupinambá, para quem o termo "*tovajar*" significava ao mesmo tempo inimigo e cunhado, entre os Araweté "*tiwan*" reúne categorias de afins potenciais, deuses canibais e primos cruzados (pessoas com as quais o casamento é prescrito), e no mais é um termo de parentesco que pode ser aplicado a todo não-parente, implicando conotações agressivas e lascivas — é quase um inimigo ("*awin*"), mas um inimigo concebido sob o modo da aliança possível.

A noção de afinidade potencial, encarnada no léxico araweté, encontra ressonâncias simbólicas em toda a Amazônia — tal a tese do cap. 2, "O problema da afinidade na Amazônia", submetida a forte revisão no cap. 8, "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". No cap. 2 deparamos um apanhado geral sobre os estudos de parentesco e sua aplicação — quase sempre dificultosa — no caso sul-americano, retomando-se as discussões do grupo de Harvard, coordenado por David Maybury-Lewis, acerca dos materiais jê e bororo, e o árduo debate em torno do "dravidiano amazônico": de um lado, toma-se de empréstimo uma abordagem que propõe um deslocamento dos modelos centrados nas noções clássicas de descendência e de aliança para adentrar concepções nativas de corporalidade e nomenclatura; de outro, reencontra-se o debate sobre a vigência de regras prescritivas de casamento em terras amazônicas. Diante desse quadro referencial, o Autor une ambos os propósitos, assumindo a crítica culturalista de Harvard sem perder de vista a busca de estruturas elementares que fundam os fatos do parentesco.

Dentre os imensos debates percorridos pelo texto, o mais importante a notar aqui é o valor da noção genérica de afinidade potencial, algo como uma encarnação ameríndia do princípio de recipro-

cidade descortinado por Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco*. Na Amazônia, o afim potencial é aquele não-parente que pode vir a sê-lo e, por isso mesmo, a forma por excelência da alteridade — o idioma do parentesco transcende o próprio domínio do parentesco, revelando uma condição que lhe é externa. Ora, essa alteridade que funda a vida social é visualizada sob o signo da predação, atualizando o sentido do canibalismo literal dos Tupinambá: o Outro perigoso deve ser apropriado e então amansado, socializado; a afinidade, potencial por definição, deve atualizar-se. Essas reflexões sugerem que a idéia de afinidade pode prescindir da figura de afins efetivos e, ao mesmo tempo, que no mundo ameríndio toda relação é uma relação de afinidade. O sentido deve ser buscado na figura de outros que não raro assumem a forma de inimigos de guerra ou de parceiros comerciais. Sem essas figuras seria vão todo esforço de socialidade, já que o coletivo exige um trabalho contínuo de socialização daquilo que advém do exterior. O idioma da predação faz-se presente, portanto, para advertir que são enormes os riscos de instauração do caos.

Viveiros de Castro insiste em alegar que, na Amazônia, afinidade e consangüinidade não são posições estáticas nem tampouco complementares, assim como não o são as noções de inimizade e humanidade, tal o ilustrado pelo caso araweté. É possível que pessoas se tornem tanto consagüíneas como afins, como demonstra a etnografia de Joanna Overing sobre os Piaroa da Venezuela. A relação entre afinidade e consangüinidade deve ser investida, em contraste com a visualizada por Dumont, de uma noção de dinamismo e hierarquia. A tese do Autor consiste em demonstrar que a consangüinidade reina no "local" (a comunidade ou grupo local), ao passo que a afinidade, no "supralocal" (o sistema multicomunitário ou regional). Na Amazônia, aqueles que vivem juntos, inclusive os afins efetivos, tendem a se conceber como consangüíneos, enquanto os que se distanciam, ainda que consangüíneos, tendem a se conceber como afins — estranhos, quicá inimigos.

No cap. 8 essa discussão é retomada de maneira diversa: a consangüinidade perde autonomia e passa a designar nada mais que um caso da afinidade, mais especificamente o seu negativo. Essa translação deve-se ao debate com autores como Deleuze, Roy Wagner e Marilyn Strathern. O diálogo com

esta última, em especial, contribui para o abandono da preocupação teórica com a idéia de totalização morfológica, advertindo para o fato de que local e supralocal são realidades co-extensivas, relacionando-se à maneira fractal. Nesse sentido, se as relações visíveis no interior de uma comunidade só apontam a consangüinidade, é porque a afinidade deslocou-se para regiões invisíveis, mas nem por isso menos importantes. O Autor busca inserir a reflexão sobre o parentesco em uma teoria ameríndia do "virtual", termo tomado como sinônimo de "potencial". Nessa nova visada a afinidade potencial ou meta-afinidade designa a "dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização" (p. 412). Mais uma vez o caso araweté faz-se ecoar: se Eu devo me tornar Outro, tal o meu destino, é possível também que o Outro se torne Eu. Assim, a oposição Eu e Outro pode ser permutada por Consangüíneo e Afim. Não há contradição nessa asserção, pois que o processo tem duas "linhas", uma que sobe e outra que desce: a atualização (ou "consangüinização", domesticação, corporificação) e a contra-efetuação ("afinização", predação, espiritualização). Se no cap. 2 o Autor busca separar dois "momentos", espacializando-os, no cap. 8, escrito cerca de oito anos depois, ele evidencia que tudo ocorre concomitantemente, mesmo quando o valor da consangüinidade parece gritar. O estado de consangüinidade designa uma situação de afins sem afinidade: é propriamente o caso-limite da afinidade. Levando-se às últimas conseqüências as premissas estruturalistas, no mundo amazônico só o que não há é a identidade; o que há são atualizações momentâneas, paragens, prontas para se defasar a cada momento — a murta continua a falar mais alto que o mármore.

Assim, o Autor substitui o termo "local" por "atual" ou "efetivo", buscando designar o estado quando os coletivos extraem-se de um "fundo infinito de socialidade virtual" (p. 418), em que reina a afinidade pura, para construir corpos e grupos. Em linhas gerais, a afinidade encarna o domínio do inato, ao passo que a consangüinidade, o do construído. Dessa oposição fundamental surge outra, desta vez entre ritual e parentesco, momento (controlado) de coletivização do inato e efetivação dos corpos de parentes, propriamente uma individuação do coletivo. Noutras palavras, o ritual promove a comunicação com uma realidade virtual que cabe ao cotidiano das relações domesticar. E essa oposi-

ção continua a se desdobrar, por exemplo, entre a alma como elemento inato, universal e transindividual e o corpo como elemento a ser fabricado e individuado. Com isso, passamos do problema da afinidade para o do perspectivismo, que é tratado no cap. 7, "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena".

É possível avançar nesse sistema de correlações e apontar que na América indígena de Viveiros de Castro a noção de afinidade estaria para a de alma assim como a de consangüinidade para a de corpo. Desta feita, o corpo ocupa o lugar do que deve ser fabricado, individuado, e portanto urge como particular, ao passo que a alma preenche o espaço do inato, do transindividual, designando portanto um elemento universal, disposto a todos. Ora, o par "inato e construído" apontado por Wagner não é senão uma maneira menos substancialista de se referir à oposição entre natureza e cultura. Trata-se, com o Autor, de pensar como o pensamento ameríndio formula essa oposição, pressupondo é claro que, se ela permanece, o que muda são os sentidos que se atribuem aos termos nela envolvidos. Haveria uma surpreendente inversão quando passamos da visão moderna para a ameríndia. Para "nós", o corpo, assim como a natureza, é o lugar do invariável e do universal, pois pensamos que organismos humanos distintos possuem as mesmas propriedades físicas e biológicas. Para "eles", o corpo é, em contrapartida, local da variação e da diferença, tanto que pensam que é possível metamorfosear-se. A alma, assim como a cultura, é para "nós" o lugar mesmo da particularização (designamos um indivíduo pela distintividade de seu espírito), e para "eles", ao contrário, é uma prerrogativa universal: todos os seres atribuem o mesmo sentido ao mundo, e o que os diferencia são seus corpos, ou seja, os pontos de vista que podem ocupar para ver o mundo.

O contraste assumido entre "nós" e "eles" diz respeito menos a um limite fixo que a uma "experiência de pensamento", para usar uma expressão de Strathern. O objetivo do Autor é iluminar problemas diversos que pululam tanto no pensamento dos modernos como no dos ameríndios. Desta feita, duas imagens de regimes ontológicos são ressaltadas: o "nosso" multiculturalismo, que concebe uma só natureza para várias culturas — o mundo físico e biológico reduzido ao grau zero de intencionalidade e a cultura designada como esfera autônoma da

ação humana, que se impõe de modo alheio às leis naturais —, e o multinaturalismo "deles", com uma só cultura para várias naturezas — o mundo físico e biológico como portador de diferença e intenção e a cultura tomada como invariável —, e nesse caso a cultura é inata e a natureza construída: pedras e bichos não raro podem pensar e agir como os humanos, justamente porque a propriedade da humanidade está distribuída por todo o cosmo e não apenas no interior de uma espécie.

Tal contraste é capaz de conduzir ao cerne do problema do perspectivismo: os não-humanos são tão humanos quanto os humanos. Mas então não há algo que os diferencie? Afinal, não sabe o indígena que gente é gente e bicho é bicho? Retornamos, assim, à tese da mentalidade pré-lógica assumida por Lévy-Bruhl? O pensamento ameríndio — tal a mais corajosa tese da coletânea — concebe uma continuidade ontológica entre humanos e não-humanos, o que o afasta radicalmente do pensamento científico moderno. E o que permite essa continuidade é a idéia de que há um espírito genérico co-extensivo a todos, mas que para particularizar-se carece de um corpo, elemento diferenciador. Disso decorre que são os corpos que instauram a descontinuidade. O indígena se sabe gente e não bicho porque apreende seu corpo como humano e o do outro como animal. Ele vê um porco como tal, pois reconhece ali afecções corporais distintas das suas, mas isso não impede que ele saiba que esse mesmo porco o vê como porco e vive, como qualquer outro humano, em uma coletividade, bebe cauíim, possui cunhados etc. Tomado como sujeito, o porco é gente; tomado como objeto, é bicho. Disso decorre que tomar um outro como sujeito é reconhecer nele o espírito, marca da sua humanidade comum. Tomar um outro como objeto é, em contrapartida, limitar-se a percebê-lo segundo as suas afecções corporais. A alma é o que define o sujeito, ao passo que o corpo é o que define o objeto — por conseguinte, todo Ser pode ser apreendido a um só tempo como sujeito e objeto: o que define essa apreciação é a perspectiva ou ponto de vista que se assume. Em suma, "o modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo são os corpos animais; e se a cultura é a forma genérica do eu e a natureza do ele, a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos — o que naturaliza a cultura, isto é, a 'encorpora' —, enquanto a subjetivação do objeto implica a comunicação

dos espíritos — o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza. A problemática ameríndia da distinção natureza/cultura, nesses termos, antes de ser dissolvida em nome de uma comum socialidade anímica humano-animal, deve ser relida à luz do perspectivismo somático" (p. 389).

Mas o indígena que diz que o porco é, de fato, gente só pode dizê-lo ao obter entrada em uma realidade oculta. Nesse ponto Viveiros de Castro nos faz passar de um problema ontológico para outro, epistemológico (ver cap. 10, "Entrevista"): quais as vias de acesso que permitem falar das coisas? Em linhas gerais, é possível identificar duas vias principais: a mitologia e o xamanismo. Como afirmou certa vez Lévi-Strauss, os mitos, ao fornecer o conhecimento de um tempo em que não havia distinção entre animais e humanos, têm muito a dizer sobre os processos de transformação a que os diversos seres foram submetidos e sobre a gênese do estado atual. Se a mitologia apresenta uma quantidade surpreendente de conhecimentos acumulados, é o xamanismo que possibilita a atualização contínua desses mesmos conhecimentos, pois propicia como que translados para os outros mundos. Na América indígena o xamã é tido como capaz de mudar de perspectiva, seja fazendo que sua alma viaje para outras províncias cósmicas, seja metamorfoseando seu corpo em um corpo animal (ponto inicialmente tratado no cap. 1, tendo em vista o caso alto-xinguano). O xamã experimenta uma outra perspectiva, podendo, por exemplo, transformar-se em porco e perceber que este vê o mundo da mesma maneira que os humanos o vêem, ou mesmo transportar-se para mundos subterrâneos e celestes, onde trava comunicação com espíritos antropomórficos, dotados de intenções e comportamentos semelhantes aos dos humanos.

Ao desenvolver a reflexão sobre o xamanismo ameríndio, o cap. 9, "Xamanismo e sacrifício", propõe que este deve ser lido à luz da noção de sacrifício, modo de comunicação com o mundo sobrenatural. À diferença do fenômeno do totemismo, eleito por Lévi-Strauss como imagem-matriz do pensamento em seu estado selvagem, o xamanismo não pode ser definido como método de classificação que toma o mundo não-humano como metáfora, mas como uma atitude epistemológica — e por que não política? — que permite falar das coisas que não são acessíveis por meio da visão e cognição ordinárias. O trabalho do xamã permite reconhecer

que o que separa os humanos como tais dos porcos não é uma questão de "essência", mas o fato de que os primeiros ocupam uma certa perspectiva ou ponto de vista. O fato de um indígena perceber-se como sujeito não faz daqueles que percebe como objetos seres carentes de intenção e comportamento, visto que há sempre uma realidade subjetiva e subjacente a ser desvelada. A essa admirável nova ordem das coisas se ascende quando se concebe a possibilidade de passar para o "lado de lá", passagem na qual, contudo, nem sempre há garantia da volta.

Na imaginação ameríndia não há sujeitos ou objetos totais, mas apenas quase-sujeitos e quase-objetos, nas expressões de Bruno Latour⁶. Disso decorre novamente a necessidade de construção incessante, como no caso do parentesco: é preciso cuidar para que domínios se mantenham separados, sob o risco de se retornar a uma realidade mítica em que reina a indiferenciação. É preciso firmar-se a posição de sujeito no mundo, pois nada está garantido de antemão (a imagem da murta volta a gritar). A fúria sobrenatural, sob a forma de cataclismos, seres bestiais, deuses canibais, pode a qualquer momento irromper sobre o mundo das relações sociais efetivas, pondo tudo a perder. Se o parentesco deve ser construído, pois a afinidade é virtual e inata, a posição de sujeito e a constituição dos coletivos devem ser asseguradas, para não se defasarem, volverem ao fundo de alteridade subjacente. Estar no mundo é, nesses termos, uma contínua comunicação e negociação com espíritos, animais, afins, entre tantas outras figuras situadas para além das fronteiras do visível.

Dir-se-ia que essa plethora de imagens redunde em plena ficção? Viveiros de Castro defende-se, em seu mais recente artigo, afirmando que "a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia", destilando ainda o radicalismo de sua proposta para o conhecimento de um pensamento que se move por outros termos: "não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação"⁷. Adentrar os exemplos descortinados pelo Autor pode ser uma experiência tão estonteante como a chegada a Ipásia, anunciada na epígrafe -

(6) Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

(7) Viveiros de Castro, "O nativo relativo", loc. cit., p. 123.

felizmente, não saímos imunes de viagens como esta. E se de repente nos experimentarmos perspectivistas? O mundo passaria a soar absurdo ou seria justamente o contrário? Mas é melhor não prosseguir nesse exercício de imaginação, pois ele é matéria de um novo livro em preparação, que o Autor

anuncia logo no Prólogo — por enquanto, aguemos a visão para o que há por vir.

Renato Sztutman é doutorando em Antropologia Social na USP e co-editor da revista *Sexta Feira*. Publicou nesta revista "Lévi-Strauss e o desafio americanista" (nº 61).