

Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena

A relatividade do espaço e do tempo tem sido imaginada como se dependesse da escolha de um observador. É perfeitamente legítimo incluir o observador, se ele facilita as explicações. Mas é do corpo do observador que precisamos, não de sua mente.

A. N. Whitehead

Assim, a reciprocidade de perspectivas que vi como a característica própria do pensamento mítico pode reivindicar um domínio de aplicação muito mais vasto.

C. Lévi-Strauss

Introdução¹

O tema deste ensaio é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua “qualidade perspectiva” (Ârhem 1993) ou “relatividade perspectiva” (Gray 1996): trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o aprendem segundo pontos de vista distintos. Os pressupostos e conseqüências dessa idéia são irreduzíveis (como mostrou Lima 1995: 425–38) ao nosso conceito corrente de relativismo, que à primeira vista parece evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, de modo exatamente ortogonal à oposição entre relativismo e uni-

1. As páginas que seguem têm sua origem em um diálogo com Tânia Stolze Lima. A primeira versão do principal dos artigos aqui refundidos (Viveiros de Castro >



versalismo. Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam. Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios inter-nos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa.

Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias

> 1996c) foi escrita e publicada sincronicamente ao estudo de Tânia sobre o perspectivismo juruna, a que remeto o leitor (Lima 1996). O ensaio de Latour (1991) sobre a noção de modernidade foi uma fonte indireta, mas decisiva, de inspiração para essa primeira versão. Meses depois de ver publicado o artigo de 1996, li um velho texto de Fritz Krause (1931; referido em Boelscher 1989: 212 n. 10) onde encontrei idéias curiosamente convergentes com algumas das aqui expostas; elas serão discutidas em outra oportunidade. A real convergência ignorada no artigo de 1996, entretanto, é com a teoria desenvolvida por Roy Wagner em *The invention of culture*, livro que eu lera quinze anos antes (em 1981, ano de sua segunda edição) mas apagara de todo da memória, certamente por estar ele acima de minha capacidade de compreensão. Ao relê-lo, em 1998, percebi que assimilara alguma coisa, afinal, visto haver reinventado certos passos cruciais do argumento de Wagner (isto ficará mais claro no cap. 8 *infra*). Peter Gow, Aparecida Vilaca, Philippe Descola e Michael Houseman contribuíram, como sempre, com sugestões e comentários, em vários estágios da elaboração do texto. Por fim, os desenvolvimentos em curso das teses aqui expostas (Viviros de Castro 2002) devem às luzes de Bruno Latour e de Marilyn Strahern muito mais do que é possível registrar, por ora.

'multiculturalistas' modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado² —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular.

Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação fenomenologicamente rica das noções cosmológicas ameríndias, capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar 'natureza' e 'cultura'. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, *perspectivas móveis*, em suma — pontos de vista.

Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem). O "valor sobretudo metodológico" que Lévi-Strauss (1962b: 327) veio a lhe atribuir será, aqui, entendido como valor sobretudo comparativo. A florescente indústria da crítica ao caráter ocidentalizante de todo dualismo tem advogado o abandono de nossa herança intelectual dicotômica; o problema é bem real, mas as contrapropostas etnologicamente motivadas têm-se resumido, até agora, a desejatos pós-binários antes verdadeiros que propriamente conceituais. Prefiro, enquanto espero, *perspectivizar* nos-

2. "Tal é a lógica de um discurso, comumente conhecido como 'ocidental', cujo fundamento ontológico reside em uma separação dos domínios subjetivo e objetivo, o primeiro concebido como o mundo interior da mente e do significado, o segundo, o mundo exterior da matéria e da substância" (Ingold 1991: 356).

sos contrastes, contrastando-os com as distinções efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias.

Perspectivismo

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da variola o vêem, contudo, como um tapir ou um peccari, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Machiguenga. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauím, 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 identicamente às instituições humanas

(com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Tauszig 1987: 462–63) dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifestada de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transestéticos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1994) proposto pelas culturas amazônicas.⁴

Essas concepções são consignadas em várias etnografias sul-americanas, mas foram, via de regra, objeto de registros sucintos, e parecem ser muito desigualmente elaboradas pelas cosmologias em

3. Quando estão reunidos em suas aldeias na mata, p. ex., os animais despem as roupas e assumem sua figura humana. Em outros casos, a roupa seria como que transparente aos olhos da própria espécie e dos xamãs humanos.

4. A noção de ‘roupa’ corporal foi registrada, entre outros, para os Makuna (Árhem >

pauta.⁵ Elas se acham também, e ali com um valor talvez ainda mais pregnante, nas culturas da zona setentrional da América do Norte e da Ásia, e mais raramente entre alguns caçadores-coletores tropicais de outros continentes.⁶ Na América do Sul, as sociedades do noroeste amazônico mostram os desenvolvimentos mais completos (ver Århem 1993 e 1996, em quem a caracterização que precede foi largamente inspirada; Reichel-Dolmatoff 1985; S. Hugh-Jones 1996a). Mas são as etnografias de Vilaça (1992) sobre o canibalismo wari⁷ e de Lima (1995) sobre a epistemologia juruna que trazem as contribuições mais diretamente afins ao presente trabalho, por ligarem a questão dos pontos de vista não-humanos e da natureza relacional das categorias cosmológicas ao quadro mais amplo das manifestações de uma economia geral da alteridade (Viveiros de Castro 1993a, 1996a).⁷

> 1993), os Yagua (Channeil 1983: 125–27), os Piro (Gow com pess.), os Trio (Rivière 1994) ou os Alto-Xinguanos (Gregor 1977: 322; Viveiros de Castro 1977: 182). Ela é provavelmente panamericana, tendo um grande rendimento, p. ex., na cosmologia kwakwiltl (Goldman 1975: 62–63, 124–25; 182–86, 227–28).
5. Cf., para alguns exemplos: Baer 1994: 102, 119–224 (Nachiguenga); Grenand 1980: 42 (Wayãpi); Jara 1996: 68–73 (Akuriyó); Osborn 1990: 151 (U'wa); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Weiss 1969: 158 (Campá).
6. Cf., p. ex., Saladin d'Anglure 1990, Fierup-Riordan 1994 (Esquimó); Nelson 1983, McDonnell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979, Scott 1989, Brigham 1993 (Crete); Hallowell 1960 (Ojibwa); Goldman 1975 (Kwakwiltl); Guédon 1984 (Tsimshian); Boelscher 1989 (Haida). Para a Sibéria, cf. Hamayon 1990. Cf., enfim, Howell 1984, 1996 e Karim 1981, para os Chewong e Ma'Betisék da Malásia. O estudo de Howell 1984 foi um dos primeiros a se demorar sobre o tema. Concepções semelhantes também foram registradas em uma cosmologia melanésia, a dos Kaluli (Schieffelin 1976: cap. 5).
7. Cf. caps. 2 e 4, *supra*. As noções de perspectiva e ponto de vista têm um papel decisivo em textos que escrevi anteriormente, mas seu foco de aplicação era ali, principalmente, a dinâmica intra-humana, em particular o canibalismo tupi, e seu significado quase sempre analítico e abstrato (Viveiros de Castro 1992a: 248–51, 256–59; 1996a [cap. 4 *supra*]). Os estudos de Vilaça e, sobretudo, o de Lima mostram-me que era possível generalizar essas noções. (N.B. A menção à noção de >

Alguns esclarecimentos iniciais são necessários. Em primeiro lugar, o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a suçuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o peçari, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivadas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa.⁸ A ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo.

Em segundo lugar, a 'personitude' e a 'perspectividade' — a capacidade de ocupar um ponto de vista — são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e, neste sentido, são 'mais pessoas' que os humanos (Hallowell 1960: 69). Além disso, a questão possui uma qualidade *a posteriori* essencial. A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo.

Nem sempre é o caso, além disso, que almas ou subjetividades sejam atribuídas aos representantes individuais, empíricos, das espécies vivas; há exemplos de cosmologias que negam a todos os animais pós-míticos a capacidade de consciência, ou algum outro pre-

> perspectiva nas linhas finais do cap. 1 do presente livro não constava das versões originais dos artigos ali fundidos).

8. Cf. Renard-Casevitz 1991: 10–11, 29–31; Vilaça 1992: 49–51; Århem 1993: 11–12; Howell 1996: 133.

dicado espiritual.⁹ Entretanto, a noção de espíritos 'donos' dos animais ('Mães da caça', 'Mestres dos queixadas' etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóteses das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente (Alexiades 1999: 194); de resto, 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.

Recordemos, por fim e sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia:

[O que é um mito?] — *Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiram. Esta definição me parece muito profunda* (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 193).

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como hu-

9. Ovington 1985: 249-ss, 1986: 245-46; Viveiros de Castro 1992a: 73-74; Baer 1994: 89.

mana —, 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, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas (Guss 1989: 52). Discurso sem sujeito, disse Lévi-Strauss do mito (1964: 19); discusso 'só sujeito', poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar.

[Tal fim — também no sentido de finalidade — é, como sabemos, aquela diferenciação entre cultura e natureza analisada na monumental tetralogia de Lévi-Strauss (1964, 1966, 1967, 1971). Este processo, porém, e o ponto foi relativamente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos* (Lévi-Strauss 1985: 14, 190; Brighman 1993: 40, 160). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.¹⁰]

10. A noção de que o sujeito — os homens, os índios, meu grupo — que distingue é o termo historicamente estável da distinção entre o 'eu' e o 'outro' — os animais, os brancos, os outros índios — aparece tanto no caso da diferenciação interspecífica quanto no da separação intra-específica, como se pode ver nos diferentes mitos ameríndios de origem dos Brancos (cf., p. ex., DaMata 1979, 1973; S. Hugh-Jones 1988; Lévi-Strauss 1991; cf. também cap. 3 *supra*, e Viveiros de Castro 2000). Os outros foram o que somos, e não, como para nós, são o que fomos. E assim se percebe quão pertinente pode ser a noção de "sociedades frias": a história existe sim, mas é algo que só acontece aos outros, ou por causa deles.

Em algumas etnografias amazônicas, encontra-se claramente formulada a idéia de que a humanidade é a matéria do *plenum* primordial, ou a forma originária de virtualmente tudo, não apenas dos animais:

A mitologia dos Campa é, em larga medida, a história de como, um a um, os Campa primordiais foram irreversivelmente transformados nos primeiros representantes de várias espécies de animais e plantas, bem como de corpos celestes ou de acidentes geográficos. [...] O desenvolvimento do universo, portanto, foi um processo de diversificação, e a humanidade é a substância primeira a partir da qual emergiram muitas, senão todas as categorias de seres e coisas no universo; os Campa de hoje são os descendentes dos Campa ancestrais que escaparam à transformação (Weiss 1972: 169–70).

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.

Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986: 120). Esta distinção entre a espécie e a condição humanas deve ser sublinhada.¹¹ Ela tem uma conexão evidente com a idéia das roupas animais a esconder uma ‘essência’ humano-espiritual comum, e com o problema do sentido geral do perspectivismo.

11. A distinção é análoga às de Wagner (1981: 133) ou Ingold (1994), entre a humanidade como espécie (ou *human-kind*) e como ideal moral (ou *humanity*).

Xamanismo

O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo.¹² No que respeita à caça, sublinhe-se que se trata de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna — que além disso são principalmente pescadores — não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal (venatória ou halicênica), à subjetivação espiritual dos animais, e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias.¹³ Nesse sentido, a espiritualização das plantas, meteoros e arrefatos talvez pudesse ser vista como secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins.¹⁴

Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs. A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto fundamental de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo amazônico pode ser

12. A relação entre o xamanismo e a caça é uma questão clássica. Cf. Chaumel 1983: 231–32 e Crocker 1985: 17–25.

13. A importância da relação venatório-xamanística com o mundo animal, em sociedades cuja economia é baseada na horticultura e na pesca mais que na caça, suscita problemas interessantes para a história cultural da Amazônia (Viveiros de Castro 1996b — cf. cap. 6 *supra*).

14. Cf. Erikson 1984: 110–12; Descola 1986: 317–30; Arhem 1996. Registre-se, entretanto, que nas culturas da Amazônia ocidental, em especial naquelas que fazem uso de alucinógenos, a personificação das plantas parece ser ao menos tão saliente quanto a dos animais, e que, em áreas como o Alto Xingu, a espiritualização dos artefatos desempenha um grande papel cosmológico.

definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política — uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.]

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *relös*: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa.

O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa.¹⁵

15. Observo que esse modo de exprimir o contraste não é apenas semelhante à >

Para usar um vocabulário em voga, eu diria que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão a universalizar a “atitude intencional” destacada por Dennett (1978) e outros filósofos modernos da mente (ou filósofos da mente moderna). Sendo mais preciso — visto que os índios são perfeitamente capazes de adotar as atitudes “física” e “funcional” (op. cit.) em sua vida cotidiana —, diria que estamos diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a ‘intencionalidade ambiente’ a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, toma a decisão oposta: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de “abdução de agência” (Gell 1998) sistemático e deliberado. Eu disse acima que o xamanismo era uma arte política. O que estou dizendo, agora, é que ele é uma arte política.¹⁶ Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente (id. ibid.: 16-18). O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema.¹⁷ Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou

> célebre oposição entre ‘domi’ e ‘mercadoria’. Entendo que se trata do *mesmo* conceito, formulado em termos não-economistas: “se, em uma economia mercantil, as coisas e as pessoas assumem a forma social da coisa, então em uma economia do dom elas assumem a forma social da pessoa” (Strathern 1988: 134; cf. Gregory 1982: 41).

16. A definição teórico-antropológica da ‘arte’ como envolvendo o processo de abdução de agência está magistralmente exposta por Alfred Gell em *Art and agency* (1998).

17. Estou me referindo aqui ao conceito de Dennett sobre a *n*-ordinalidade dos sistemas intencionais. Um sistema intencional de segunda ordem é aquele onde o observador atribui não apenas crenças, desejos e outras intenções ao objeto (primeira ordem), mas também crenças etc. a respeito de outras crenças etc. A tese cognitivista mais aceita sustenta que apenas o *Homo sapiens* exibe intencionalidade de ordem igual ou superior a dois. Observe-se que meu princípio xamanístico >

seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante — é um resíduo epistêmico, um ‘fator impessoal’ resistente ao conhecimento preciso. Nossa epistemologia objetivista, escusado dizer, toma o rumo oposto: ela considera a atitude intencional do senso-comum como uma mera ficção cômoda, algo que adotamos quando o comportamento do objeto-alvo é complicado demais para ser decomposto em processos físicos elementares. Uma explicação científica exaustiva do mundo deve poder reduzir toda ação a uma cadeia de eventos causais, e estes a interações materialmente densas (nada de ‘ação’ à distância).

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto.¹⁸ Pois este deve, ou ser expandido até atingir sua forma intencional plena — de espírito, de animal em sua face humana —, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito de-

> de ‘abdução de um máximo de agência’ vai de encontro, evidentemente, aos dogmas da psicologia physicalista: “Os psicólogos têm freqüentemente recorrido ao princípio conhecido pelo nome de ‘cânon de parcimônia de Lloyd Morgan’, que pode ser visto como um caso particular da navalha de Occam. Esse princípio reza que se deve atribuir a um organismo o mínimo de inteligência, ou consciência, ou racionalidade suficientes para dar conta de seu comportamento” (Dennett op.cit.: 274). Com efeito, o chocalho do xanã é um instrumento de tipo inteiramente diferente da navalha de Occam; esta pode servir para escrever artigos de lógica, mas não é muito boa, p. ex., para recuperar almas perdidas.

18. Como observa Marilyn Strathern, a propósito de um regime epistemológico semelhante ao ameríndio: “[Esta] convenção requer que os objetos de interpretação — humanos ou não — sejam entendidos como outras pessoas; com efeito, o próprio ato de interpretação pressupõe a personitude [personhood] do que está sendo interpretado. [...] O que se encontra, assim, ao se fazer interpretações, são sempre contra-interpretações...” (1999: 239).

monstrada, isto é, ser determinado como algo que existe “na vizinhança” de um agente (Gell op.cit.). No que respeita a esta segunda opção, a idéia de que os agentes não-humanos percebem-se a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana desempenha um papel crucial. A tradução da ‘cultura’ para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento, as antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material (Gell 1998: 16–18, 67). E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros. Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar.¹⁹]

Animismo

O leitor terá advertido que meu ‘perspectivismo’ evoca a noção de ‘animismo’, recentemente recuperada por Descola (1992, 1996) para designar um modo de articulação das séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo. [Afirmando que toda contextualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social, Descola distingue três modos de “objetivação da natureza”: o totemismo, onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, on-

19. Wagner (1981) foi um dos poucos que soube fazê-lo.

de a relação entre natureza e cultura é de tipo metafórico e marcada pela descontinuidade intra- e inter-serial; o animismo, onde as “categorias elementares da vida social” organizam as relações *entre os humanos* e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de “disposições humanas e características sociais aos seres naturais” (id. 1996: 87–88); e o *naturalismo*, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica. O “modo anímico” seria característico das sociedades onde o animal é “foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização” (id. 1992: 115), como na América indígena, reinando soberano naquelas morfologias sociais desprovidas de segmentação interna elaborada. Mas ele pode se apresentar em coexistência ou combinação com o totemismo, ali onde tais segmentações existem, como no caso dos Bororo e seu dualismo *aroe/bope* (Crocker 1985).

A teoria de Descola é mais um exemplo da insatisfação generalizada com a ênfase unilateral na metáfora, no totemismo e na lógica classificatória que marcaria a imagem Lévi-straussiana do pensamento selvagem. Tal insatisfação suscitou várias tentativas recentes de exploração da face oculta da sua estruturalista, que buscaram resgatar o sentido radical de conceitos como “participação” ou “animismo”, afastados pelo intelectualismo de Lévi-Strauss.²⁰ Não Obs-

20. Para fixarmos no âmbito americanista, recordem-se, entre outros: a recusa do privilégio da metáfora por Ovingg (1985), em favor de um literalismo relativista que parece se apoiar na noção de crença; a teoria da sinédoque dialética como anterior e superior à analogia metafórica, proposta por Turner (1991b), autor que, como outros especialistas (Seeger 1981; Crocker 1985), tem procurado contestar as interpretações do dualismo natureza/cultura dos Jê e Bororo em termos de uma oposição estática, privativa e discreta; o conceito de “dualismo triádico dual” ou >

tante, está claro que muitas das proposições de Descola (como ele seria o primeiro a admitir) já estão presentes na obra desse autor. Assim, as “categorias elementares de estruturação da vida social” que organizariam as relações entre humanos e não-humanos são essencialmente, nos casos amazônicos discutidos por Descola, as categorias de parentesco, e em particular as categorias da consanguinidade e da afinidade. Ora, em *O pensamento selvagem* lê-se a observação que já citei alhures (cap. 2 *supra*):

Entre as populações onde as classificações totêmicas e as especificações funcionais têm um rendimento muito reduzido, isto quando não estão completamente ausentes, as trocas matrimoniais podem fornecer um modelo diretamente aplicável à mediação da natureza e da cultura (Lévi-Strauss 1962b: 170).

Isso é uma prefiguração concisa do que muitos etnógrafos vieram a escrever, mais tarde, sobre o papel da afinidade como operador cosmológico na Amazônia. Ao sugerir, outrossim, a distribuição complementar desse modelo de troca entre natureza e cultura e dos sistemas totêmicos, Lévi-Strauss parece estar visando algo muito semelhante ao modelo anímico aqui discutido. Outra convergência: Descola menciona os Bororo como exemplo de coexistência entre animismo e totemismo; mas poderia ter citado também o caso dos Ojibwa, onde a coabitagem dos sistemas *totem* e *manido* (Lévi-Strauss 1962a: 25–33), que serviu de matriz para a oposição geral

> de “dualismo dinâmico” de Peter Roe (1990), que o autor estima ser uma característica distintiva da arte e do pensamento amazônicos (o que certamente seria abonado por Lévi-Strauss: cf. cap. 8 *infra*); ou a retomada que fiz (Vivéros de Castro 1992a) do contraste entre totemismo e sacrifício à luz do conceito deluziano de devir, que procura dar conta da centralidade dos processos de predação ontológica nas cosmologias tupi, bem como do caráter diretamente social (e não especularmente classificatório) da interação dos ordens humana e extra-humanas. 21. Para uma discussão conjunta dos pares totemismo/sacrifício e *aroe/bope*, cf. Vivéros de Castro 1991: 88, 91 n. 11.

entre totemismo e sacrifício (id. 1962b: 295–302), pode ser diretamente interpretada no quadro da distinção totemismo/animismo.²¹

Vou concentrar meu comentário no contraste entre animismo e naturalismo, pois ele é um bom ponto de partida para a apreensão da diferença característica do perspectivismo ameríndio. Tomo o contraste em sentido ligeiramente diferente do original, pois penso que a descrição do naturalismo moderno exclusivamente em termos de “dualismo ontológico” é algo incompleta. Quanto ao totemismo, ele me parece um fenômeno heterogêneo, antes classificatório que ontológico: não é um sistema de *relações* entre natureza e cultura, como os outros dois modos, mas de *correlações* puramente lógicas e diferenciais. Fiquemos assim, por ora, com o animismo e o naturalismo.

O animismo pode ser definido como uma ontologia que pos-tula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. O naturalismo está fundado no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Com efeito, se no modo anímico a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo meio socio-cósmico (e neste sentido a natureza é parte de uma socialidade englobante), na ontologia naturalista a mesma distinção 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 de cada modo. Animismo e naturalismo são, portanto, estruturas assimétricas e metonímicas (o que os distingue do totemismo, estrutura metafórica e equípolete).²²

22. Digo que essas estruturas são assimétricas porque, no caso do naturalismo por exemplo, a noção de natureza não necessita da noção de cultura para ser definida, mas a recíproca não é verdadeira. Em outras palavras, em nossa ontologia a >

Em nossa ontologia naturalista, a interface sociedade/natureza é natural: os humanos são organismos como os outros, corpos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as ‘forças produtivas’ aplicam as forças naturais. Relações sociais, isto é, relações contratuais ou insituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana. Mas, e este é o problema do naturalismo — questão ‘não-naturais’ são essas relações? Dada a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável, e, como mostra nossa tradição, perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista (de que a sociobiologia ou a psicologia evolucionária são dois dos avatares atuais) e o dualismo ontológico natureza/cultura (de que o culturalismo ou a antropologia simbólica são algumas das expressões contemporâneas).²³ A afirmação deste último dualismo e seus correlatos (corpo/mente, razão pura/razão prática etc.), porém, só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, de etimologia transparente. Pois a Cultura é o nome moderno do Espírito — recorde-se a distinção entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften* —, ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. Do lado do animismo, seríamos tentados a dizer que a instabilidade está no pólo oposto: o problema aqui

> interface natureza/sociedade é natural porque a distinção ela própria é vista como ‘cultural’, i.e., *construída*, e assim, *subordinada* (cf. Searle 1995:227: “Não poderia haver uma oposição entre cultura e biologia, porque se houvesse, a biologia ganharia sempre”). Nas ontologias ameríndias, ao contrário, a dita interface é social porque a distinção é vista como ‘natural’, i.e., *dada*. Aqui, é a categoria da natureza que exige a definição prévia da cultura. (Para o contraste entre o ‘dado’ e o ‘feito’, cf. Wagner 1981, e sua aplicação no cap. 8 *infra*.)

23. Cf. Strahern 1980 e Latour 1991, para essa instabilidade; em Malk 2000 acha-se uma boa exposição popular da tensão entre monismo e dualismo na consciência moderna.

ANIMISMO
E
NATURALISMO

é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo 'particularmente' humano a partir de um espírito 'público', *transespecífico*.

[Muito bem. Mas é realmente possível, e sobretudo interessante, definir o animismo como uma projeção das diferenças e qualidades internas ao mundo humano sobre o mundo não-humano, isto é, como um modelo "sociocêntrico" onde categorias e relações intrahumanas são usadas para mapear o universo (Descola 1996)? Tal interpretação projetivista é explícita em algumas glosas da teoria: "se os sistemas totêmicos tomam a natureza por modelo da sociedade, então os sistemas anímicos tomam a sociedade por modelo da natureza" (Århem 1996: 185). O problema aqui, obviamente, é o de evitar uma indesejável proximidade com a aceção tradicional do termo 'animismo', ou com a redução das 'classificações primitivas' a emanações da morfologia social; mas é também o de ir além de outras caracterizações clássicas da relação sociedade/natureza, notadamente a que devemos a Radcliffe-Brown, em seu primeiro artigo sobre o totemismo.²⁴

Ingold (1991, 1996) mostrou como os esquemas de projeção metafórica ou de modelização social da natureza escapam do reducionismo naturalista apenas para caírem em um dualismo natureza/cultura que, ao distinguir entre uma natureza 'realmente natural'²⁴ Cf. Radcliffe-Brown 1929: 130-31, onde, entre outros argumentos dignos de nota, distinguem-se os *processos de personificação* das espécies e fenômenos naturais (que "permitem conceber a natureza como se fosse uma sociedade de pessoas, fazendo dela uma ordem social ou moral"), como os que se acham entre os Esquimós ou Andamaneses, dos *sistemas de classificação* das espécies naturais, como os encontrados na Austrália, e que configuram um "sistema de solidariedades sociais" entre homem e natureza. Isto evoca de perto a distinção animismo/totemismo de Descola, bem como o contraste *mandão/lorem* explorado por Lévi-Strauss.

e uma natureza 'culturalmente construída', revela-se como uma tipica antinomia cosmológica, viciada pela regressão ao infinito. A noção de modelo ou analogia supõe a distinção prévia entre um domínio onde as relações sociais são constitutivas e literais e outro onde elas são representativas e metafóricas. Em outras palavras, a idéia de que humanos e animais estão ligados por uma socialidade comum depende contraditoriamente de uma descontinuidade ontológica primeira. O animismo, interpretado como projeção da socialidade humana sobre o mundo não-humano, não passaria da metáfora de uma metonímia, permanecendo cativo de uma leitura 'totêmica' ou classificatória.²⁵

Entre as questões que restam a resolver, portanto, está a de saber se o animismo pode ser descrito como um uso figurado de categorias do domínio humano-social para conceitualizar o domínio dos não-humanos e suas relações com o primeiro. Isto redundaria em indagar até que ponto o perspectivismo, que poderia ser visto como uma espécie de corolário do 'animismo' de Descola, exprime realmente um antropocentrismo. O que significa, afinal, dizer que os animais são pessoas?

Outra questão: se o animismo depende da atribuição aos animais das mesmas faculdades sensíveis dos homens, e de uma mesma forma de subjetividade, isto é, se os animais são 'essencialmente' humanos, qual então a diferença entre os humanos e os animais? Se os animais são gente, por que não nos vêem como gente? Por que, justamente, o perspectivismo? Cabe também perguntar se a noção de formas corporais contingentes (as 'roupas') pode ser de fato descrita em termos de uma oposição entre *aparência* e *essência* (Descola 1986: 120; Århem 1993: 122; Rivière 1994; S. Hugh-Jones 1996a).

²⁵ *Nota desta edição*. Hoje, penso que o argumento de Ingold é eloquente, mas, em última análise, insatisfatório, especialmente em seu momento propositivo, que não discuto aqui. Reservo para outra oportunidade a fundamentação desse juízo (Vieiros de Castro 2002).

E, por fim, se o animismo é um modo de objetivação da natureza onde o dualismo natureza/cultura não vigora, o que fazer com as abundantes indicações a respeito da centralidade dessa oposição nas cosmologias sul-americanas? Tratar-se-ia apenas de mais uma 'ilusão totêmica', se não de uma projeção ingênua de nosso dualismo ocidental? É possível fazer um uso mais que sinóptico dos conceitos de Natureza e Cultura, ou eles seriam apenas "rótulos genéricos" (Descola 1996: 84) usados nas *Mitológicas* para organizar os múltiplos contrastes semânticos dos mitos americanos, contrastes estes irreduzíveis a uma dicotomia única e fundamental?

Etnocentrismo

Em um texto muito conhecido, Lévi-Strauss observa que, para os selvagens, a humanidade cessa nas fronteiras do grupo, concepção que se exprimiria exemplarmente na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é 'os humanos verdadeiros', e que implicam portanto uma definição dos estrangeiros como pertencentes ao domínio do extra-humano. O etnocentrismo não seria assim o triste privilégio dos ocidentais, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos. O autor ilustra a reciprocidade universal de tal atitude com uma anedota:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à purificação. (Lévi-Strauss 1972c: 384)

Lévi-Strauss extrai dessa parábola a lição paradoxal: "O bárbaro é, antes de mais nada, o homem que crê na existência da barbárie". Al-

guns anos depois, ele iria recontar o caso das Antilhas, mas dessa vez sublinhando a assimetria das perspectivas: em suas investigações sobre a humanidade do Outro, os brancos apelavam para as ciências sociais, os índios, para as ciências naturais; e se os primeiros concluíam que os índios eram animais, os segundos se contentavam em desconfiar que os brancos fossem divindades (id. 1957a: 82-83). "*À ignorance égale*", conclui o autor, a última atitude era mais digna de seres humanos.

A anedota revela algo mais, como veremos. Por ora, observe-se que seu 'ponto' geral é simples: os índios, como os invasores europeus, consideravam que apenas o grupo a que pertenciam encarnava a humanidade; os estrangeiros estavam do outro lado da fronteira que separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza. Matriz e condição de possibilidade do etnocentrismo, a oposição natureza/cultura aparece como um universal da aprecepção social. Em suma, a resposta à questão dos investigadores espanhóis era positiva: os selvagens, realmente, têm alma.²⁶

No tempo em que Lévi-Strauss escrevia essas linhas, a estratégia para se fazer valer a plena humanidade dos selvagens, e assim indistinguí-los de nós, era mostrar que eles faziam as mesmas distinções que nós: a prova de que eles eram verdadeiros humanos é que consideravam que somente eles eram humanos verdadeiros. Como nós, eles distinguíam a cultura da natureza, e também achavam que os *Naturvölker* são os outros. A universalidade da distinção cultural entre natureza e cultura atestava a universalidade da Cultura como Natureza do humano.

Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mos-

26. Note-se que a questão quinhentista é a versão teológica do chamado "problema das outras mentes", que entretém cabeças filosóficas desde os primórdios da modernidade.

trar quão *pozzo* humanos somos *nós*, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar (Reichel-Dolmatoff 1976; Wagner 1977). Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria “ecosófica” (Århem 1993) que devemos emular, tanto quanto permitam os limites de nosso objetivismo.²⁷ Outrora, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao animismo narcísico, está-distinguão cognitiva entre o homem e a natureza. Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado (não por Descola, apresso-me a sublinhar) como reconhecimento verdadeiro, ou ao menos ‘válido’, da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não di-

27. O mesmo Lévi-Strauss ilustra essa reviravolta, em um esplêndido parágrafo de sua homenagem a Rousseau: “Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituir-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afásiar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito” (1962c: 53).

zer pecaminoso, de pensar por dicotomias. Da híbris moderna, salvem-nos assim os híbridos primitivos e pós-modernos.

¶ Duas antinomias, portanto, que são de fato uma só: 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, sendo mesmo modelos de tolerância relativista, ao admitir a multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo. Em suma: fechamento sobre si, ou “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1991: 16)? ¶

Penso que a solução para essas antinomias não está em escolher um lado, sustentando, por exemplo, que a versão mais recente é a justa e relegando a outra às trevas pré-pós-modernas. Trata-se mais bem de mostrar que tanto a tese como a antítese são razoáveis (ambas respondem a intuições etnográficas sólidas), mas que elas aprendem os mesmos fenômenos sob aspectos distintos; e também de mostrar que ambas são imprecisas, por pressuporem uma concepção substantivista das categorias de natureza e cultura (seja para afirmá-las ou para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias.

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais 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’, ‘genuíno’, 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 afluilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como a expressão pronominal ‘a gente’). Por isso, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente contextual e desde a parentela imediata de um Ego até todos

os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como emônimo parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é, tampouco, por acaso que a maioria dos emônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnômica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito (ver Urban 1996: 32–44). Os emônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do *'eles'*, não à categoria do *'nós'*.²⁸ Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d) o sujeito.

Assim, as autodesignações coletivas de tipo 'gente' significam 'pessoas', não 'membros da espécie humana'; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. Tais capacidades são reificadas na alma ou espírito de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um pon-

28. Uma variante dessa recusa de auto-objetivação onomástica se acha naqueles casos ou momentos em que, quando o coletivo em posição de sujeito se toma como parte de uma pluralidade de coletivos análogos a si, o termo auto-referencial significa 'os outros', sendo usado primordialmente para identificar os coletivos de que o sujeito se exclui. A alternativa à subjetivação pronominal é uma auto-objetivação igualmente relacional, onde 'eu' só pode significar 'o outro do outro': cf. o *achuar* dos Achuar, ou o *nawa* dos Pano (Taylor 1985: 168; Erikson 1990: 80–84). A lógica da auto-etnonímia ameríndia exigiria um estudo específico. Para outros casos ilustrativos, cf.: Vilaça 1992: 49–51; Price 1987; Viveiros de Castro 1992a: 64–65. Para uma análise iluminadora de um caso norte-americano semelhante aos amazônicos, cf. McDonnell 1984: 41–43.

to de vista. As almas ou subjetividades ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivais, déticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993b; 1996).²⁹

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: *o ponto de vista cria o objeto* — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou 'agenciado' pelo ponto de vista.³⁰ 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, designam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas ou castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas ou castores.

Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se 'dizem' apenas *gente*; eles se vêem morfológica e culturalmente como *humanos*, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos.³¹ A espiritualização simbólica dos ani-

29. Assim, Taylor escreve sobre o conceito iívaro de *wakan*, 'alma': "Essencialmente, *wakan* é autoconsciência [...] uma representação da reflexividade [...]. *Wakan* é portanto comum a muitas entidades, e de forma nenhuma um atributo exclusivamente humano: há tantos *wakan* quanto coisas a que se possam, contextualmente, atribuir reflexividade" (1993c: 660).

30. "Tal é o fundamento do perspectivismo. Ele não exprime uma dependência perante um sujeito definido previamente; ao contrário, será sujeito aquele que aceder ao ponto de vista..." (Deleuze 1988: 27). A fórmula de Saussure (da mais pura estípe kantiana), está logo no começo do *Cours* (1916: 23).

31. Cf., p. ex., Brown, sobre os conceitos aguaruna de *wakari*, alma humana, e *aeris*, 'pessoa' ou alma de entes não-humanos, que o autor estima fundamentalmente semelhantes, definindo ambos como "uma essência oculta e permanente que, quando se faz visível, tem a forma e as características de um ser humano" (1986: 54–55).

mais implicaria sua hominização e culturalização imaginárias: o caráter antropocêntrico do pensamento indígena, assim, parece inquestionável. Mas creio que se trata de algo completamente diferente. Todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade. A forma corporal humana e a cultura — os esquemas de percepção e ação ‘encorporados’³² em disposições específicas — são atributos pronominais do mesmo tipo que as autodesignações acima discutidas. Esquematismos reflexivos ou aperceptivos (“reificações” *sensu* Strathern 1988), tais atributos são o modo mediante o qual todo agente se apreende, e não predicados literais e constitutivos da espécie humana projetados ‘metaforicamente’, ou seja, impropriamente, sobre os não-humanos. Esses atributos são imanentes ao ponto de vista, e se deslocam com ele. O ser humano — naturalmente — goza da mesma prerrogativa, e portanto, como diz a enganadora tautologia de Baer (ver *supra* p. 350), “vê-se a si mesmo como tal”.

Deixemos claro: os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos (disfarçados), mas o contrário — eles são humanos porque são sujeitos (potenciais). Isto significa dizer que *Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. O animismo não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos: os lobos vêem os lobos como os humanos vêem os humanos — como humanos. O homem pode bem ser, é claro, um “lobo para o homem”; mas, em outro sentido, o lobo é um homem para o lobo. Pois se, como sugeri, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque *humanidade* é o nome da forma geral do Sujeito.]

32. Traduzo o verbo inglês *to embody* e seus derivados, que hoje gozam de uma fenomenal popularidade no jargão antropológico (cf. Turner 1994), pelo neologismo ‘encorporar’, visto que nem ‘encarnar’ nem ‘incorporar’ são realmente adequados.

A atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano (para não falarmos na forma corporal e nos hábitos culturais) aos seres não-humanos costuma ser indiferentemente denominada de ‘antropocentrismo’ ou de ‘antropomorfismo’. Penso, porém, que esses dois rótulos devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagonônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ — então nós os humanos não somos assim tão especiais. O velho narcisismo primitivo é uma balela. Para se achar um verdadeiro caso de narcisismo, é preciso ir aos modernos. Ao jovem Marx, por exemplo, que assim escreveu sobre o ‘homem’ (i.e. o *Homo sapiens*):

Ao criar um mundo objetivo por meio de sua atividade prática, ao trabalhar a natureza inorgânica, o homem prova a si mesmo ser uma espécie consciente ... Sem dúvida, os animais também produzem... Mas um animal só produz o que necessita imediatamente para si mesmo ou sua prole. Ele produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente... Um animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz o todo da natureza... Um animal forma as coisas em conformidade com o padrão e as necessidades de sua espécie, ao passo que o homem produz em conformidade com os padrões de outras espécies (Marx 1961 [1844]: 75–76 apud Sahlins 1996).

Seja lá o que Marx quisesse dizer com essa proposição de que o homem “produz universalmente”, leio-a como se estivesse afirmando que o homem é o animal universal: uma idéia interessante. (Se o homem é o animal universal, então as outras espécies animais são, cada uma, humanidades particulares?). Embora isso pareça ir ao encontro da noção ameríndia de que a humanidade é a forma uni-

versal da agência, o juízo de Marx é, na verdade, sua inversão absoluta. Ele está dizendo que os humanos podem ser qualquer animal, que temos mais Ser que qualquer outra espécie; os índios, ao contrário, dizem que qualquer animal pode ser humano, que há mais Ser em um animal do que parece. O Homem é o animal universal em dois sentidos inteiramente diferentes: a universalidade é antropocêntrica no caso de Marx, e antropomórfica no caso indígena.

Afirmar, mais acima, que o animismo deve ser visto como exprimitivo da equivalência lógica das relações reflexivas que cada espécie, a humana inclusive, entretém consigo mesma. Considere-se, com efeito, este parágrafo de Marie-Françoise Guédon sobre a cosmologia dos Tsimshiam da Costa Noroeste:

De acordo com os mitos principais, o mundo, para o ser humano, tem o aspecto de uma comunidade humana circundada por um domínio espiritual, o que inclui um reino animal onde todos os seres levam a vida de acordo com suas características e interferem na vida dos demais seres. Contudo, se nos transformássemos em um animal — em um salmão, por exemplo —, descobriríamos que a gente salmão é, para si mesma, o que os seres humanos são para nós, e que, para os salmões, os humanos aparecem como naxnoq [espíritos], ou talvez como ursos devoradores de salmões. Esse processo de tradução atravessa vários níveis. Assim, por exemplo, as folhas do algodoeiro que caem no Rio Skeena são o salmão da gente salmão. Não sei o que os salmões seriam para as folhas, mas suspeito que são vistos por estas como o somos pelos salmões (1984: 141).

Portanto, se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos — e isto é o animismo —, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões — e isto é o perspectivismo. Mas então, talvez o animismo e o perspectivismo tenham uma relação com o totemismo mais profunda que a prevista no modelo de Descola.

Por que os animais (ou outros) vêm-se como humanos? Precisamente, sugiro, porque os humanos os vêem como animais, vendo-se a si mesmos como humanos. Os pecaris não se podem ver como pecaris (e, quem sabe, especular que os humanos e demais seres são pecaris debaixo de suas roupas específicas) porque esta é a forma pela qual são vistos pelos humanos. Se os humanos vêm-se como humanos e são vistos como não-humanos — como animais ou espíritos — pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos. Tal torção assimétrica do animismo perspectivista contrasta interessante com a simetria exibida pelo totemismo. No primeiro caso, uma correlação de identidades reflexivas (um humano está para si mesmo como um determinado animal para si mesmo) serve de substrato à relação entre a série humana e a série animal; no segundo, uma correlação de diferenças (um humano está para um animal como um outro humano para um outro animal) articula as duas séries. Uma correlação de diferenças produz uma estrutura simétrica e reversível, ao passo que uma correlação de identidades produz a estrutura assimétrica e pseudoprojeiva do animismo. Isso se dá, penso, porque o que o animismo afirma, finalmente, não é tanto a idéia de que os animais são semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles — como nós — são diferentes de si mesmos: a diferença é interna ou intensiva, não externa ou extensiva. Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torção problemática a humanidade de forma.]

Multinaturalismo

A idéia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de relativismo. E de fato, mentes diretas ou indiretas ao relativismo são freqüentes nas descrições das cosmologias ameríndias. Tome-se, ao acaso, este juízo de

Kaj Àrhem, etnógrafo dos Makuna. Após ter descrito com minúcia o universo perspectivivo desse povo do Noroeste amazônico, Àrhem conclui: a noção de múltiplos pontos de vista sobre a realidade implica que, no que concerne aos Makuna, “*qualquer perspectiva é igualmente válida e verdadeira*”, e que “*uma representação verdadeira e correta do mundo não existe*” (1993: 124; grifo meu).

Àrhem tem razão, por certo; mas só em certo sentido. Pois é altamente provável que, no que concerne aos *humanos*, os Makuna diriam, muito ao contrário, que só existe *uma* vera e justa representação do mundo. Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubu, o que não consta normalmente dos planos de ninguém: é sinal de doença, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas.³³

Mas há uma questão bem mais importante aqui. A teoria perspectivista ameríndia está de fato, como afirma Àrhem, supondo uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o exato inverso que se passa: todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da *mesma* maneira — o que muda é o *mundo* que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e

33. No mesmo espírito de Àrhem, Signe Howell afirma que “os Chewong são relativistas; para eles, cada espécie é diferente, mas igual” (1996: 133). Isso também é verdadeiro; mas seria provavelmente mais verdadeiro se invertêssemos a ênfase: cada espécie é igual (no sentido de que não existe um ponto de vista absoluto, independente de toda ‘especificidade’), mas diferente (pois tal igualdade não significa que um dado tipo de ser possa assumir indiferentemente o ponto de vista de outras espécies).

das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos rios de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (Guédon op.cit.: 142). Se a lua, as cobras e as onças vêem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas como ‘a gente’ vê. Mas as coisas *que* eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauím; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...

A idéia, à primeira vista, soa ligeiramente contra-intuitiva, pois quando começamos a pensar sobre ela parece transformar-se em seu contrário, como naquelas ilusões de ótica figura-fundo. Gerald Weiss, por exemplo, descreve o mundo dos Campa como “um mundo de aparências relativas, onde diferentes tipos de seres vêem as mesmas coisas diferentemente” (1972: 170). Mais uma vez, isso é, em certo sentido, verdadeiro. Mas o que Weiss não consegue ‘ver’, é que o fato de diferentes tipos de seres verem as mesmas coisas diferentemente é meramente uma consequência do fato de que diferentes tipos de seres vêem coisas diferentes da mesma maneira. Pois o que conta como “as mesmas coisas”? Mesmas em relação a quem, a que espécie? O espectro da coisa-em-si ronda a formulação de Weiss.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável — o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.

Uma perspectiva não é uma representação porque as represen-

tações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo.³⁴ Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista — e um ponto de vista não é senão diferença — não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder às perguntas feitas acima: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, sendo gente, não nos vêem como gente?

Os animais vêm da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma *figura de humano, por exemplo*, pode estar ocultando uma afecção- *Jaguar*. O que estou chamando de *corpo, portanto*, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal. ↴

A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os

34. “O ponto de vista está no corpo, diz Leibniz...” (Deleuze 1988: 16).

corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e respectivos) são diferentes. Assim, se a Cultura é a perspectiva reflexiva do agente objetiva no conceito de alma, pode-se dizer que a Natureza é o ponto de vista do agente sobre os outros corpos-afecções; por outras palavras, se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do *Outro enquanto corpo*, isto é, enquanto algo para outrem. A cultura tem a forma do pronome-sujeito *‘eu’*; a natureza é a forma por excelência da ‘não-pessoa’ ou do objeto, indicada pelo pronome pessoal *‘ele’* (Benveniste 1966a: 256). ↴

Se o corpo é o que faz a diferença aos olhos ameríndios, então se compreende, afinal, por que os métodos espanhóis e antilhanos de averiguação da humanidade do outro, na anedota narrada por Lévi-Strauss, mostravam aquela assimetria. Para os europeus, tratava-se de decidir se os outros tinham uma alma; para os índios, de saber que tipo de corpo tinham os outros. O grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?). Os europeus não duvidavam que os índios tivessem corpos — animais também os têm; os índios, que os europeus tivessem almas — animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme. Em suma: o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo.

O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold (1994, 1996), essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a Humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de ‘natu-

reza humana'.³⁵ Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma desconinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura. O espírito é nosso grande diferenciador: é o que sobrepõe os humanos aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada humano individual diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador, o veículo da 'participação moderna': ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os 'corpos' materiais.³⁶ Os ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma desconinuidade física entre os seres do cosmo, a primeira resultando no animismo – a 'participação primitiva' –, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo. Vejamos uma outra discussão do suposto relativismo amazônico: aquela feita por Renard-Casevitz (1991) em seu livro sobre a mitologia machiguenga. Comentando um mito em que os protagonistas humanos visitam diversas aldeias habitadas por gentes estranhas que chamam "peixe", "cutia" ou "arara" (comida humana) às cobras, mor-

35. Para nós, a espécie humana e a condição humana coincidem necessariamente em extensão, mas a primeira tem primazia ontológica; por isso, recusar a condição humana a outrem termina, cedo ou tarde, em uma recusa de sua conspecificidade. No caso indígena, é a condição que tem primazia sobre a espécie, e a segunda é atribuída a todo ser que se postula comparilhar da primeira.

36. A prova a contrario da função singularizadora do espírito em nossa cosmologia está em que, quando se quer universalizá-lo, não há outro recurso – a sobreanureza estando hoje fora do jogo – senão o de identificá-lo à estrutura e funcionamento do cérebro. O espírito só pode ser universal (natural) se for corpo.

cegos ou bolas de fogo de que se alimentam, a autora se dá conta que o perspectivismo indígena não é exatamente um relativismo cultural:

O mito afirma que existem normas transculturais e transnacionais, em vigor em toda parte. Essas normas determinam os mesmos gostos de desgostos, os mesmos valores dietéticos e as mesmas proibições ou aversões. (...) Os mal-entendidos míticos decorrem de visões defasadas, não de gostos bárbaros ou de um uso impróprio da linguagem (op.cit.: 25–26; grifo meu).

Mas isso não impede a autora de ver aqui algo perfeitamente banal:

Essa posição em perspectiva [mise en perspective] é apenas a aplicação e transposição de práticas sociais universais, tais como o fato de que a mãe e o pai de X são os sogros de Y... A variabilidade da denominação em função do lugar ocupado explica como A pode ser ao mesmo tempo peixe para X e cobra para Y (op.cit.: 29).

O problema é que tal generalização da relatividade posicional própria da vida em sociedade, com sua aplicação às diferenças interespecíficas ou intergenéricas, tem a consequência paradoxal de fazer da cultura humana (i.e. machiguenga) algo natural, isto é, absoluto: todo mundo come 'peixe', ninguém come 'cobra'.

A analogia feita por Casevitz, entre as posições de parentesco e o que passa por peixe ou cobra para diferentes tipos de ser, é entretanto muito interessante. Fazemos um experimento mental. Os termos de parentesco são relatores, ou operadores lógicos abertos; eles pertencem àquela classe de nomes que definem algo em termos de suas relações com outra coisa (os linguistas certamente têm um rótulo para essas palavras, talvez 'predicados de dois lugares', ou algo assim). Já conceitos como 'peixe' ou 'árvore', por outro lado, são substantivos 'próprios', fechados ou bem circunscritos, aplicando-se a um objeto em virtude de suas propriedades auto-subsistentes e

autônomas. Ora, o que parece ocorrer no perspectivismo indígena é que substâncias nomeadas por substantivos como 'peixe', 'cobra', 'rede' ou 'canoa' são usados como se fossem relatores, algo entre o nome e o pronome, o substantivo e o dêitico. (Há, supostamente, uma diferença entre nomes de *natural kinds* como 'peixe' e nomes de artefatos como 'rede' – ver adiante.) Alguém é um pai apenas porque existe outrem de quem ele é o pai: a paternidade é uma relação, ao passo que a peixidade ou a serpentinidade é uma propriedade intrínseca dos peixes e cobras. O que sucede no perspectivismo, entretanto, é que algo, *também* só é peixe porque existe alguém de quem este algo é o peixe.

Mas se dizer que os grilos são os peixes dos mortos (ver cap. 1, *supra*) ou que os lameiros são a rede das antas é realmente como dizer que Nina, filha de minha irmã Isabel, é minha sobrinha – o argumento de Renard-Casavitz –, então, de fato, não há nenhum relativismo envolvido. Isabel não é uma mãe *para* Nina, *do ponto de vista* de Nina, no sentido usual, subjetivista, da expressão. Ela é a mãe *de* Nina, ela é real e objetivamente sua mãe, e eu sou de fato seu tio. A relação é interna e genitiva – minha irmã é a mãe de alguém, de quem sou o tio, exato como os grilos dos vivos são os peixes dos mortos –, e não uma conexão externa, representacional, do tipo “X é peixe para alguém”, que implica que X é apenas *representado* como peixe, seja lá o que for ‘em si mesmo’. Seria absurdo dizer que, desde que Nina é filha de Isabel mas não minha, então ela não é uma ‘filha’ *para mim* – pois de fato ela o é, *filha* de minha irmã, precisamente. Em *Process & reality*, Whitehead observa: “a expressão ‘mundo real’ é como ‘ontem’ ou ‘amanhã’ – ela muda de sentido conforme o ponto de vista” (apud Latour 1994: 197). Assim, um ponto de vista não é uma opinião subjetiva; não há nada de subjetivo nos conceitos de ‘ontem’ e ‘amanhã’, como não há nos de ‘minha mãe’ ou ‘teu irmão’. 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 (Deleuze 1981: 203). A questão aqui, portanto, não é saber “como os macacos vêem o mundo” (Cheney & Seyfarth 1990), mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles são o ponto de vista.

Imagine-se que todas as ‘substâncias’ que povoam os mundos ameríndios sejam desse tipo. Suponha-se que, assim como dois indivíduos são irmãos porque têm os mesmos pais, eles sejam conspecíficos porque têm o mesmo peixe, a mesma cobra, a mesma canoa e assim por diante. Entende-se, então, por que os animais são tão frequentemente concebidos como ligados por afinidade aos humanos, nas cosmologias **amazônicas**. O sangue dos humanos é o cauímo do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa de meu cunhado, e pelas mesmas razões. Os numerosos mitos ameríndios que põem em cena casamentos interspecíficos, denotando-se nas difíceis relações entre os genros ou cunhados humanos e seus sogros ou cunhados animais, não fazem senão combinar as duas analogias em uma só. Vemos assim como o perspectivismo tem uma relação estreita com a troca. Ele não apenas pode ser tomado como uma modalidade de troca (a “reciprocidade de perspectivias” de nossa epígrafe), mas a troca mesma deve ser definida nestes termos – como *troca de perspectivias* (Strathern 1988, 1992a, b).¹

Teríamos, com isso, uma ontologia integralmente relacional, na qual as substâncias individuais ou as formas substanciais não são a realidade última. Aqui não haveria distinção entre qualidades primárias e secundárias – para evocarmos um tradicional contraste filosófico –, ou entre ‘fatos brutos’ e ‘fatos institucionais’ – para evocarmos a dualidade advogada em um livro recente de Searle (1997).

Falemos um pouco desse livro de Searle. Ali, o autor opõe o que chama de fatos ou objetos brutos, cuja realidade é independente da consciência – como a gravidade, as montanhas, as árvores e os bichos (todos os *natural kinds* pertencem a esta classe) –, aos fatos e

objetos ditos institucionais, cuja existência, identidade e propósito derivam de significados culturais específicos a eles atribuídos pelos humanos — coisas como o casamento, o dinheiro, os machados ou os computadores. Note-se que o livro em pauta se intitula *The construction of social reality*, e não *The social construction of reality*, como o de Berger & Luckmann. Os fatos brutos não são construídos, os fatos institucionais sim (as afirmações sobre os fatos brutos inclusive). Nesta versão modernizada do velho dualismo natureza/cultura, o relativismo cultural valeria para os objetos culturais, ao passo que o universalismo natural aplicaria-se aos objetos naturais.

Se por acaso topasse com minha exposição do perspectivismo ameríndio, Searle diria, provavelmente, que o que estou dizendo é que, para os índios, *todos* os fatos são do tipo mental ou institucional, e que todos os objetos, mesmo as árvores e os peixes, são como o dinheiro ou as canoas, no sentido de que sua única realidade (enquanto dinheiro ou canoas, não enquanto pedaços de papel ou de pau) se deve aos significados e usos que os humanos lhes atribuem. Isto não seria senão um relativismo — uma forma, aliás, extremada, absoluta de relativismo.

Uma das implicações da ontologia animico-perspectiva ameríndia, com efeito, é a de que não existem fatos naturais autônomos, pois a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros (ver *supra*). Se a fórmula de uma regra constitutiva ou de um fato institucional é “X conta como Y no contexto C” (Searle 1969: 51–52), então os fatos indígenas que nos interessam aqui são, realmente, deste tipo: “Sanguê conta como Caumim no contexto Jaguar”. Mas estes fatos institucionais (os ‘Y’ da fórmula de Searle) são aqui universais, o que escapa à alternativa de Searle, onde os fatos brutos são universais, os institucionais, particulares. É impossível reduzir o perspectivismo a um tipo de relativismo construcionista (que definiria todos os fatos como de tipo institucional e concluiria que eles são culturalmente variáveis): O que temos aqui é um caso de *universalismo cultural*, cuja contrapartida é um *relativismo natural* (tomo a expressão de

Latour 1991: 144). É semelhante divergência face a nossa conjugação da natureza com o universal e da cultura com o particular que chamo de multinaturalismo.

Todos se recordam do dito de Wittgenstein: “se um leão pudesse falar, não seríamos capazes de entendê-lo”. Esta é uma declaração relativista. Já para os índios, eu diria, os leões — no caso, os jaguares — não apenas podem falar, como somos perfeitamente capazes de entender o que eles *dizem*: o que eles *querem dizer com isso*, entretanto, é outra história. Mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas. O problema dos índios não é um problema fregeano.

O corpo selvagem

A ideia de que o corpo aparece como o grande diferenciador nas cosmologias amazônicas — isto é, como aquilo que só um ser do mesmo tipo na medida em que os distingue de outros — permite retomar sob nova luz algumas questões clássicas da etnologia regional.

Assim, o tema já antigo da importância da corporalidade nas sociedades amazônicas (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979) ganha um fundamento cosmológico. É possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade — individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas — exprimem-se tão frequentemente por meio de idiomas corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal. A pregnância simbólica universal dos regimes alimentares e culinários — do “cru e cozido” mitológico e lévi-straussiano à ideia dos Piro de que sua “comida legítima” é o que os *faç*, literalmente, diferentes dos Brancos (Gow 1991a); das abstinências alimentares definidoras dos “grupos de substância” do Brasil Central (Seeger 1980) à classificação básica dos seres em termos de seu regime alimentar (Baer 1994: 88); da produtividade conceitual

da comensalidade, semelhança de dieta e condição relativa de presa-objeto e predador-sujeito (Vilaça 1992) à onipresença do canibalismo como horizonte predicativo de toda relação com o outro, seja ela matrimonial, manducatória ou guerreira (Viveiros de Castro 1993a) —, essa universalidade manifesta justamente a ideia de que o conjunto de maneiras e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da diferença.

O mesmo se diga do intenso uso semiótico do corpo na definição da identidade pessoal e na circulação dos valores sociais (Turner 1995). A conexão entre tal sobre-exploração do corpo (particularmente de sua superfície visível) e o recurso restrito, no *socius* amazônico, a objetos capazes de servir como suporte de relações — isto é, uma situação onde a troca social não é mediada por objeções materiais densas como as que caracterizam as economias do dom ou da mercadoria — foi sagazmente destacada por Turner, que mostrou como o corpo humano deve então aparecer como o protótipo do objeto social. Mas a ênfase ameríndia na construção social do corpo não pode ser tomada como culturalização de um substrato natural, e sim como produção de um corpo distintivamente humano, entendá-se, naturalmente humano. Tal processo parece exprimir menos a vontade de 'desanimalizar' o corpo por sua marcação cultural que a de *particularizar um corpo ainda demarcado genérico*, diferenciando-o dos corpos de outros coletivos humanos tanto quanto de outras espécies. O corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente.

O corpo humano pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade, mas não porque carregue uma natureza animal que deve ser velada e controlada pela cultura (Rivière 1994). Ele é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outros. Por isso, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização (Goldman 1977: 178; S. Hugh-

Jones 1979:141-142; Seegeer 1987: caps. 1 e 2; Turner 1991b, 1995), quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais. O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade 'natural' do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança 'sobrenatural' dos espíritos. 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 a 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 animica humano-animal, deve ser relida à luz do perspectivismo somático.

Como um argumento importante em favor da ideia de que o modelo do corpo são os corpos animais, recordaria que não há praticamente nenhum exemplo, na etnologia e na mitologia amazônicas, de animais 'vestindo-se' de humanos, isto é, assumindo um corpo humano como se fora uma roupa. Todos os corpos, o humano inclusive, são concebidos como vestimentas ou envoltórios; mas já-mais se vêem animais assumindo a veste humana. O que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais, ou animais despindo suas roupas animais e revelando-se como humanos. A forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial — a 'alma' do corpo.³⁷

É importante observar que esses corpos ameríndios não são

37. Note-se também que as célebres máscaras duplas da Costa Noroeste norte-americana, quando trazem uma face humana e outra animal, têm invariavelmente a primeira como a face oculta interior.

pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989, 1991a) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares – e não como herança passiva de uma essência substancial –, a teoria da memória que inscreve esta na “carne” (Viveiros de Castro 1992a: 201–07), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo (McCallum 1996). A *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades.

O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie ‘culturalmente’ para que ele possa diferenciar ‘naturalmente’, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade. Nossa cosmologia supõe a *disinivididade* singular dos espíritos, mas nem por isso declara impossível a comunicação (embora o solipsismo seja um problema constante) ou desacreditada da transformação espiritual induzida por processos como a educação e a conversão religiosa; na verdade, é precisamente porque os espíritos são diferentes que a conversão se faz necessária (os europeus queriam saber se os índios tinham alma para poder moldá-la). A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual.

A relativa raridade de exemplos inequívocos e elaborados de possessão espiritual no complexo ameríndio do xamanismo pode estar, portanto, associada à prevalência do tema oposto, a metamorfose corporal. O problema da conversão religiosa dos indígenas poderia também receber alguma luz daí. A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais a incorporação e encorporação de

práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a idéia de uma assimilação espiritual.³⁸ As teorias antropológicas sobre a mudança sociocultural tendem a recusar, desnecessário dizer que com razão, as idéias etnogênicas ocidentais sobre a mesitagem e a assimilação racial como conduzindo à perda da *disinivididade* étnico-cultural. Os processos de aculturação são definidos, ao contrário, em termos de mudanças ideológicas, isto é, como processos essencialmente mentais que afetam primeiro que tudo as ‘crenças’ nativas; a aculturação é pensada à imagem da conversão religiosa, justo como a ‘cultura’ é pensada à imagem da religião (Ver cap. 3 *supra*). Consequentemente, e por mais que conceitos como o de *habitus* venham tentando matizar essa tendência, as mudanças corporais envolvidas na aculturação são concebidas como efeito de mudanças no plano das ‘representações coletivas’ antes que como sua causa. Penso que os índios pensam diferentemente, até porque seu ‘pensamento’ está diferentemente associado ao seu ‘corpo’.

A metamorfose ameríndia, advirta-se, não é um processo tranquilo, e muito menos uma meta. Se o solipsismo é o fantasma que ameaça perenemente nossa cosmologia – traduzindo o medo de não nos reconhecermos em nossos semelhantes, por eles na verdade não o serem, dada a singularidade potencialmente absoluta dos espíritos – a possibilidade da metamorfose exprime o temor oposto, o de não se poder mais diferenciar o humano do animal, e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o corpo animal que se come (Goldman 1975: 183; Brighman 1993: 206–ss; Erikson 1997: 223).³⁹ Isto se traduz em uma das recorrências etnográficas mais importantes

38. Ver os desenvolvimentos recentes desta sugestão em Vilaça 1999.

39. “O maior perigo da vida está no fato de que a comida do homem consiste quase inteiramente em almas” (Birket-Smith citando um xamã esquimó, apud Bodehorn 1988: 1).

tes do perspectivismo: a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma, neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, ou reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano — tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal.⁴⁰ O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança dos corpos garante a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos, e que todo animal que se come permaneça, apesar dos esforços xamanísticos para sua dessubjetivação, humano. O que não impede, naturalmente, que tenhamos entre nós solipsistas mais ou menos radicais, nem que várias sociedades ameríndias sejam deliberrada e mais ou menos literalmente canibais.

No canibalismo amazônico, o que se visa é precisamente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo, que é, por isso, hiper-subjetivado, e não sua dessubjetivação, como é o caso dos corpos animais (ver Viveiros de Castro 1992a, 1996a [cap. 4 *supra*] e Fausto 2001). Como disse, boa parte do trabalho do xamã consiste na transformação dos animais mortos em corpos puramente naturais, dessubjetivados e assim possíveis de serem consumidos sem riscos. Em contraste, o que define os espíritos é, entre outras coisas, o fato de serem supremamente incomedíveis; isso os transforma em come-

40. Cf. Viveiros de Castro 1978 (cap. 1 *supra*); Crocker 1985; Ovington 1985, 1986; Vilaça 1993; Arthem 1993; S. Hugh-Jones 1996a, entre muitos outros.

dores por excelência, ou seja, em antropófagos. Por isso, é comum que os grandes animais predadores sejam formas diletas de manifes-tação dos espíritos. Entende-se, ademais, por que os animais de presa vêem os humanos como espíritos, por que os predadores nos vêem como animais de presa, e por que animais tidos por incomedíveis sejam freqüentemente assimilados a espíritos.

A noção de metamorfose está diretamente ligada à doutrina das roupas animais, várias vezes aqui referida. Como conciliar essa idéia de que o corpo é o sítio da perspectiva diferenciante com o tema da *aparência* e da *essência*, sempre evocado para interpretar o animismo e o perspectivismo? Aqui me parece haver um equívoco importante, que é o de tomar a ‘aparência’ corporal como inerte e falsa, a ‘essência’ espiritual como ativa e verdadeira (ver as observações definitivas de Goldman 1975: 63, 124–25, 200). Nada mais distante, penso, do que os índios têm em mente ao falarem dos corpos como roupas. *Trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo.* Não esqueçamos que nessas sociedades inscrevem-se na pele significados eficazes, e se utilizam máscaras animais (ou pelo menos conhece-se seu princípio) dotadas do poder de transformar metafísicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado. Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro.⁴¹ As roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos:

41. Peter Gow (com. pess.) afirma que os Piro concebem o ato de vestir uma roupa como um *animar* a roupa. A ênfase seria menos, como entre nós, no fato de cobrir o corpo que no gesto de encher a roupa, ativá-la. Em outras palavras, vestir uma roupa modifica a roupa mais que o corpo de quem a veste. Goldman (op.cit.: 183) observa que as máscaras *kwakul* “ficam excitadas” durante o grande Festival de Inverno; e Kensington (1995: 255) lembra que, para os Cashinahua, as penas de pássaros (usadas como adorno corporal) pertencem à categoria dos ‘remédios’.

elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as roupas que, nos animais, recobrem uma 'essência' interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal.⁴² É verdade que "as aparências enganam" (Hallowell 1960; Rivière 1994); mas minha impressão é que as narrativas ameríndias que tematizam as roupas animais mostram tanto ou mais interesse no que essas roupas fazem do que no que escondem.⁴³ Além disso, entre um ser e sua aparência está o seu corpo, que é mais que esta — e as mesmas narrativas mostram como as aparências são sempre 'desmascaradas' por um comportamento corporal inconsistente com elas.⁴⁴ Em suma: não há dúvida que os corpos são descartáveis e trocáveis, e que "atrás" deles estão subjetividades formalmente idênticas à humana. Mas esta idéia não é semelhante à nossa oposição entre aparência e essên-

42. "Roupa", neste sentido, não significa meramente uma cobertura do corpo, pois se refere também à habilidade e capacidade de desempenhar certas tarefas" (Rivière in Koelewijn 1987: 306).

43. Rivière (1994) apresenta um mito interessante, no qual fica claro que a roupa é menos forma que função. Um sogro-jaguar oferece a seu genro humano roupas de onça. Diz o mito: "O jaguar dispunha de tamanhos diferentes de roupa. Roupa para pegar anta, roupa para pegar queixada [...] roupa para pegar curia. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras." Ora, os jaguares não mudam de tamanho para caçar presas de tamanhos diferentes, eles apenas modulam seu comportamento. Essas roupas do mito estão adaptadas às suas funções específicas, e da forma-jaguar só permanecem, pois só importam, as garras, instrumento de sua função.

44. Como observa Fienup-Riordan (1994: 50) sobre os mitos esquimó de transformação animal: "Os visitantes invariavelmente trazem sua identidade animal por algum traço peculiar de seu comportamento durante a visita..."

cia; ela manifesta apenas que a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos.

Um outro tema clássico da etnologia sul-americana que poderia ser interpretado nesse quadro é o da descontinuidade sociológica entre os vivos e os mortos (Carneiro da Cunha 1978). A distinção fundamental entre os vivos e os mortos passa pelo corpo e não, precisamente, pelo espírito; a morte é uma catástrofe corporal que prevalece como diferenciador sobre a comum 'animação' dos vivos e dos mortos. As cosmologias ameríndias dedicam igual ou maior interesse à caracterização do modo como os mortos vêem o mundo que à visão dos animais, e, como no caso destes, comprazem-se em sublinhar as diferenças radicais em relação ao mundo dos vivos. Os mortos, a rigor, não são humanos, estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é se transformar em animal,⁴⁵ como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, notadamente os afins e os inimigos. Dessa forma, se o animismo afirma uma continuidade subjetiva e social entre humanos e animais, seu complemento somático, o perspectivismo, estabelece uma descontinuidade objetiva, igualmente social, entre humanos vivos e humanos mortos. (As religiões fundadas no culto de ancestrais parecem fazer a postulação inversa: a identidade espiritual atravessa a barreira corporal da morte, os vivos e os mortos são semelhantes na medida em que manifestam o mesmo espírito — ancestralidade sobre-humana e posseção espiritual, de um lado, animalização dos mortos e metamorfose corporal, do outro.)

Após ter examinado o componente diferenciante do perspectivismo ameríndio, resta-me atribuir uma função cosmológica à uni-

45. Exs.: Schwartzman 1988: 268 (Panará); Vilaça 1992: 247-55 (Warí); Turner 1991: 152 (Kayapó); Pollock 1985b: 95 (Kulina); Gray 1996: 157-78 (Araukmbut); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 109 (Campá).

dade transespecífica do espírito. É aqui, penso, que se pode propor uma definição relacional de uma categoria, a de 'Sobrenatureza', hoje em descrédito, mas cuja utilidade me parece inquestionável.⁴⁶ À parte seu uso muito cômodo para rotular domínios cosmográficos de tipo 'hyper-ouranios', ou para definir uma terceira categoria de entidades intencionais — pois decididamente há vários seres nas cosmologias indígenas que não são nem humanos nem animais (refiro-me aos 'espíritos') —, essa noção pode servir para designar um contexto relacional específico e uma qualidade fenomenológica própria, distinta tanto da intersubjetividade característica do mundo social como das relações 'interobjetivas' com os corpos animais.

Segundo a analogia com a série pronominal (Benveniste 1966a, b), vê-se que, entre o *eu* reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição faltante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do *eu*. Cuido que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não-huma-

46. A noção está desacreditada desde, pelo menos, Durkheim. O argumento contra ela é mais ou menos o seguinte: como os 'primitivos' não estão de posse do conceito de necessidade natural, i.e, da Natureza como domínio regulado pelas leis da física, não há sentido em falar de Sobrenatureza para eles, pois não existe um domínio supra-físico de causalidade. Talvez. Mas muitos daqueles que fazem objeto a este conceito continuam a usar a noção de natureza para designar um domínio das cosmologias indígenas, e não vêm grandes problemas com a oposição Natureza/Cultura, seja como distinção supostamente 'êmica', seja como divisão ontológica 'ética'. Como observei mais acima, muitas das funções tradicionais da Sobrenatureza teológica foram absorvidas pelo moderno conceito de Cultura. Por fim, se a oposição Natureza/Cultura pôde ser vista como tendo um "valor sobretudo metodológico", por que a noção de Sobrenatureza também não teria direito ao mesmo *habitus corporis*?

na, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro.

A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano — sempre sozinho — e um ser que, *visto* primeiramente como um metro animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem (a dinâmica dessa comunicação é excelentemente analisada por Taylor [1993b]).⁴⁷ Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua 'segunda pessoa', e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. (Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tutelando e sendo tutelados pelas agências extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito.) A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa — em animal. E este, enfim, seria o verdadeiro significado da inquietação ameríndia sobre o que se escondia sob as aparências. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos.

47. Veja-se o que os Achuar estudados por Taylor recomendam, como método de proteção ao se encontrar um *iwianché*, um fantasma ou espírito, na floresta. Deve-se dizer ao *iwianché*: "Eu também sou uma pessoa!...". Ou seja, deve-se afirmar o próprio ponto de vista; quando o humano diz que também é uma pessoa, o que ele está dizendo é que ele é o *eu*, não o outro: a verdadeira pessoa aqui sou eu.

Nota final

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados — o que chamei de ‘ocidental’ e o que chamei de ‘ameríndio’ — são, do *nosso* ponto de vista, impossíveis. Um compasso deve ter uma de suas pernas firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos ‘cultura’, submetendo assim a nossa ‘natureza’ a uma inflexão e variação contínuas. A idéia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo — um relativismo finalizado — seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente insólvel.

Mas não devemos esquecer em primeiro lugar que, se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio — todo pensamento mitoprático, talvez — toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável.

Em segundo lugar, e por fim: se os índios têm razão, então a diferença entre os dois pontos de vista *não* é uma questão cultural, e muito menos de mentalidade. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo ou entre multiculturalismo e multinaturalismo forem ligados à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina in-

dígena, é forçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento:

Talvez venhamos a descobrir, um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso — se é que o termo poderia então se aplicar — não tivera portanto a consciência por teatro, mas o mundo, onde uma humanidade dorada de faculdades constantes encontrara-se, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos (Lévi-Strauss 1955b: 255).