

Oscar Calavia Sáez
(PPGAS - Universidade
Federal de Santa Catarina)

O *perspectivismo ameríndio*, formulado há dezesseis anos em um artigo de Eduardo Viveiros de Castro (1996), tornou-se o conceito mais citado na antropologia brasileira, dentro e fora das fronteiras (em geral pouco permeáveis) da etnologia. Tornou-se, também, a contribuição teórica mais visível da antropologia brasileira à antropologia global. Sua formulação típica – centrada no multinaturalismo, e ancorada no exemplo dessas queixadas amazônicas que são também *gente* – tem sido invocada para interpretar xamanismos, cosmologias ou sociologias indígenas, esgrimida em reedições do velho debate sobre a racionalidade, e aduzida como um exemplo da capacidade de diferença do pensamento humano e do tipo de descobertas que a antropologia é capaz de oferecer à ciência. Um sucesso incontestável que, como era de se esperar, acabou por ser contestado. As críticas têm surgido desde o próprio campo da etnologia, formuladas por dois especialistas de grande renome, Terence Turner, já anos atrás (2009) e Alcida Rita Ramos mais recentemente (2012).

SOMBRAS LÉVI-STRAUSSIANAS

Turner situa a sua crítica dentro de uma avaliação geral do estruturalismo lévi-straussiano, da crise desse estruturalismo, e das derivações daquela teoria inicial que podem se identificar no animismo de Philippe Descola e no próprio perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro. É talvez demasiado – mais de meio século de intensa especulação – para ser reavaliado num artigo, mesmo que erudito e de extensão generosa.

Facilita a visão de conjunto o fato de que, no que diz respeito a Lévi-Strauss – que de algum modo engloba nos seus pecados os dos seus epígonos – as objeções não sejam novas. Turner destaca a fixação levi-straussiana com o binômio cultura/natureza, e esse ímpeto modernista ou racionalista que acaba reduzindo culturas e relações sociais a dispositivos da cognição humana, universais e em definitivo naturais; a preeminência dada sempre à *langue*, às custas da *parole*; a abolição do sujeito, transcendental ou histórico; e a eleição de um plano especulativo

extremamente geral para o desenvolvimento de todo esse projeto científico. O fracasso do estruturalismo, segundo o autor, reside na sua incapacidade de, uma vez elaborada essa síntese monumental de Mitológicas, realizar-se também como uma análise em níveis mais concretos, traçando grupos de transformação que descrevam conjuntos etnológicos *reais*. Se bem entendi, Turner desafia o estruturalismo a aplicar na terra o grau de formalização que desenhou no céu.

A crítica de Turner ao perspectivismo parte dessas ressalvas à sua base lévi-straussiana, e as complementa postulando que o perspectivismo não acrescenta a essa base nada realmente novo. Ainda que pretenda uma reivindicação do sujeito, o perspectivismo parece propor uma espécie de sujeito vazio, desprovido desse detalhe finamente produzido por culturas que tanta atenção outorgam à construção da pessoa. Ainda que pretenda uma intenção de contrariar o binômio cultura/natureza, o perspectivismo permanece fiel a ele, e de fato o reproduz e até o multiplica, como o aprendiz de feiticeiro – o símile é de Turner – multiplicava as vassouras quebrando a vassoura original. E embora a noção de perspectivismo anuncie um saudável relativismo baseado na pluralidade dos pontos de vista, arruína-o ao postular essa universalidade interespecífica da cultura humana que faz que os animais se vejam a si mesmos como humanos. Ora, os mitos, ao menos os mitos Gê-Bororo, de fato narram exatamente o contrário: a perda dessas faculdades comuns entre homens e animais, não a sua persistência atual. Quiçá em alguns recantos da Amazônia, concede Turner, o perspectivismo possa estar mais perto do pensamento indígena efetivo, mas isso não acontece no domínio etnográfico que melhor conhece, e por isso Turner denuncia a pretensão de tornar o perspectivismo uma chave das cosmologias indígenas. Mais ainda: citando severamente um fragmento entusiasta de Bruno Latour, ataca a tendência a fazer desse pensamento ameríndio, exotizado e reduzido à uniformidade, uma alternativa a um pensamento ocidental igualmente uniformizado e contra-exotizado sob a égide de Descartes.

A crítica de Alcida Rita Ramos pode ser lida em continuidade com a de Turner; mas neste caso não trata tanto de Viveiros de Castro e seu antecessor quanto de Viveiros de Castro e seus discípulos – ou replicantes. O que se perde em revisões teóricas de amplo espectro se ganha em argumentos mais concretos sobre a ética da pesquisa e suas conseqüências para a política indígena. O perspectivismo pretende compendiar o pensamento ameríndio, e em prol dessa generalização renuncia ao detalhe etnológico ou etnográfico. Assim fazendo, corre o risco quase certo de suplantado por essa entelúquia a diversidade do pensamento indígena, ou as realidades prementes do mundo indígena; de dar lugar a uma espúria *ciência normal*, gerando incansavelmente cópias de uma mesma descrição.

Corre o risco, também, de vestir a calúnia de ouropéis. Ramos critica o uso de um vocabulário de alto teor exotizante: falar em cosmologias, mitos, pensamento selvagem, predação generalizada, animismo e – pior ainda – canibalismo é fazer um fraco favor a povos que carregaram por séculos esses conceitos estigmatizantes ou quando menos discriminatórios, antes que algum antropólogo com pendores estéticos pretendesse ressuscitá-los e transpô-los a outro nível. Propósito irresponsável, porque a transposição de nível fica para um grupo seletivo de especialistas, e termos como *selvagem* ou *canibal* continuam soando ao público como o que sempre foram, insultos. O perspectivismo pretende ser um modo de levar a sério o pensamento nativo, mas se conforma em ser uma ventriloquia precária, fácil de desmascarar, propondo um tipo abstruso de simetria entre nativo e antropólogo. Para que o pensamento nativo seja levado a sério parece mais sério outorgar-lhe uma simetria mais objetiva: que os próprios nativos façam sua antropologia, dentro da academia, providos do mesmo tipo de legitimidade que o antropólogo maneja.

GENERALIZAÇÕES

O argumento de Turner recicla uma linhagem de críticas ao estruturalismo que remonta àquelas enunciadas há mais de cinquenta anos atrás, e que continuam mais interessadas no programa de pesquisa esboçado por Lévi-Strauss em meados do passado século do que na sua obra posterior. Até o ponto em que a polêmica não parece dirigida exatamente a Lévi-Strauss, mas ao formalismo rígido que essa tradição crítica considera encarnado nele. O estereótipo é discutível mas, ao que parece, invencível – estrutural, quiçá – e não será aqui que eu pretenderei desfazê-lo.

Mas depois de ler talvez duas vezes e meia o conjunto de *Mitológicas*, não sou capaz de entender como o que essa obra descreve pode “be understood as simple, internally homogeneous classes in a semiotic order of signification or ethnoscientific taxonomy” (Turner 2009: 21). Nem consigo identificar nas páginas de Lévi-Strauss essa “inability to recognize the significance of the fact that such individual elements are regularly transformed in the course of the myth or social process in question—transformations that apply to their signification as well as to features of their form or relations with other elements” (idem: p.4)

Até onde alcança a minha memória, é precisamente nas páginas de Lévi-Strauss que os mitos são descritos como um artefato sujeito a uma contínua transformação, que afeta não apenas os elementos da narração mas também os significados que se lhe atribuem. Antes dele, é bom lembrar, essas narrações costumavam ser tratadas como o sedimento (ou o resíduo) de uma memória coletiva cujo valor residia na sua capacidade de testemunhar camadas profundas (e daí estáveis) da estrutura social ou da identidade étnica. Alguém leu demais ou alguém leu de menos nas páginas de Lévi-Strauss.

O paradigma dessa leitura formalista pode se encontrar na censura do binômio natureza/cultura. Ao que parece, não é o binômio em si o que molesta, mas o fato de que ele seja exposto como um recurso heurístico do autor – como Lévi-Strauss deixa bem à mostra em *Mitológicas*, onde esse binômio pode tomar qualquer forma conquanto funcione como binômio: serialidade dos sons vs escala pentatônica, cru vs cozido, fresco vs mofado, masculino vs feminino ou feminino vs masculino. Turner, comentando os mitos Kayapó, diz:

“Cultural things, in other words, are compounds of natural content (the meat, the physical body of the social person) and the transformative activities through which it is objectified (i.e. transformed into) cultural forms. Culture, understood in these terms, neither excludes nor suppresses natural contents or qualities, but rather retains and reproduces them through the employment of more abstract and generalized meta-forms of the processes and powers that produce them” (idem: p. 21-22).

Assim dizendo, Turner não considera incorrer no dicotomismo que infecta Lévi-Strauss, embora a natureza e a cultura que esgrime pareçam estabilizadas nesse par mais ou menos aristotélico de conteúdo e forma. E isso porque seu parágrafo tem o cuidado de se referir a uma etnia em particular, os Kayapó. Com esse cuidado, consegue-se um duplo triunfo: não apenas a generalização deixa os céus para tornar-se concreta, ou etno-concreta, como também deixa de ser um artifício do etnólogo para ser um resumo do que uns nativos em particular pensam. O binômio cultura/natureza pode ser usado, sim, contanto que se faça uma profissão de fé empirista e uma declaração firme contra os binômios em geral. Voltaremos a isso mais tarde.

Se o estruturalismo se avalia com mais facilidade evitando as complexidades da sua leitura – ou, melhor ainda, evitando a sua leitura – o mesmo método pode servir para o *perspectivismo*, sua consequência tardia.

Veja-se, como exemplo, o escândalo de Turner com a ideia perspectivista dos corpos como “mere 'envelopes' without significant connections to the subjective identity of the essential being within”, ou como “a mere 'clothing' irrelevant to essential species identity”.

O texto de referência do perspectivismo (Viveiros de Castro 1996: 133) dedica linhas expressivas a esclarecer que, se o corpo é uma “roupa”, ele não é “mere clothing” - muito pelo contrário, ele traz consigo afetos e potências. Não é tanto que um corpo seja uma roupa, quanto que essa roupa é um corpo. Que um xamã envergue a *roupa* de jaguar, e ele poderá por um tempo enxergar ou caçar como jaguar; terá afetos, ódios e neuroses de jaguar, cheiro de jaguar; e por isso mesmo será recomendável que enquanto dure esse revestimento os seus parentes não cheguem perto dele, porque nenhuma *subjective identity* interna lhe lembrará de que eles são parentes: com roupa de jaguar ele é jaguar. A identidade está no corpo. Se bem entendo, o perspectivismo entende os sujeitos como pronomes. Os pronomes – eu, tu, nós, eles... – não se definem, apenas ocupam seu lugar na sintaxe, ou na relação. Instalam-se num corpo – sobre ele, dentro dele – e esse corpo pode, sim, ser ricamente definido com nomes, tatuagens, enfeites, de modo que as possibilidades de identificar um sujeito estarão na roupa-corpo que usa, e não nessa espécie de íntimo recesso que costumamos chamar subjetividade.

O uso desse vocabulário da interioridade – *essential being within* – remete a uma dicotomia tão venerável quanto a de cultura/natureza, e a ela conectada: a saber, essa que separa um interior ricamente caracterizado, identificado com o espírito e a subjetividade e portador de toda a diferença, e um exterior corporal que é casca, invólucro, natureza comum, carne – uma dicotomia que permeia a teologia, a filosofia, a literatura e a linguagem comum da euro-américa. O que o perspectivismo (ou mais exatamente o multinaturalismo) propõe é alterar esse binômio, abrindo a possibilidade de que a diferença se instale no corpo, enquanto o espírito, ou sujeito, é apenas, como dizia o poeta, “olho porque te vê” e não “um olho porque tu o vejas”(Machado 1923), um sujeito definido pela sua posição e não pelos seus atributos.

Desde essa noção de uma interioridade repleta, Turner só pode entender o perspectivismo como um jogo de palavras inconsistente. Mas a inconsistência se encontra, antes, nesse falar de subjetividades interiores que não se destilam com ascese, solidão e exercícios espirituais a refutar a vaidade do mundo ou a rasgar o véu de Maya (é esse o roteiro consagrado da *inner subjectivity*), mas que são socialmente construídas mediante rituais de imposição de nomes, tatuagens, pinturas corporais e enfeites. Os europeus nunca entenderam como os “nativos” pretendiam fazer com suas artes externas algo – alma, deus – que é inato, intangível e interior, e por isso os rotularam de animistas ou fetichistas. Turner continua entendendo essas artes “externas” como meios de criar um alma “interior”, e isso é um modo de racionalizar um pensamento “selvagem”, interessando-se pelos seus motivos mas não pelo seu modo de operar¹. O perspectivismo – que é uma tentativa de testar um outro modo de operar – propõe que a identidade e a diferença podem não ser uma função universal da interioridade: podem estar “lá fora”, no corpo, de modo que as construções nativas façam sentido e possam ser levadas a sério. Numa outra episteme, é claro: o perspectivismo se propõe como epistemologia, não como uma cosmologia ou como uma síntese de cosmologias. Mas Turner, que não aprecia essa pluralidade de epistemes dos pós-estruturalistas, não está também disposto a dar-lhe espaço entre os índios.

O perspectivismo ameríndio não é uma cosmologia, mas “um corolário (etno)epistemológico do animismo” (Viveiros de Castro 1996: 122), que por sua vez, na formulação de Descola (2006), também não é uma cosmologia mas um modo de identificação, ou uma ontologia. Mas entendo que Turner e Ramos insistam em avaliá-lo como uma cosmologia, porque para eles essa diferença é anedótica. O verdadeiramente digno de censura parece ser que o perspectivismo *generalize*. Uma e outra vez, ambos citam, como única atitude digna de um pesquisador, a

de registrar diferenças particulares, contextos locais, peculiaridades irreduzíveis. Sugerir linhas gerais se aproxima sempre do atentado à integridade cultural indígena. Condição estranha: seriam os ameríndios os únicos humanos incompatíveis com as generalizações? Mas não, não é que os índios, outrora privados de alma ou história, estejam privados agora de generalidades, e possam ter apenas especificidade: é que a sua generalidade, intelectual ou moral, já está bem definida. É a que Turner e Ramos dão como óbvia: uma epistemologia e uma ética como as nossas, que abrangem cosmologias múltiplas e matizes veniais da boa conduta.

A crítica de Alcida Ramos é, como já disse, solidária e complementar à de Turner, e dá ao seu adversário uma lição magistral nessa mesma arte que lhe achaca, a de reduzir. Os perspectivistas são, para começar, reduzidos à formulação paradigmática do perspectivismo. Eles, a julgar pela avaliação de Ramos, renunciaram à etnografia em prol da doutrina. Sofrem assim da mesma sorte de Lévi-Strauss, sempre tachado como um não-etnógrafo, embora tenha colocado em pauta uma série de temas que os etnógrafos de raça não tinham conseguido captar enquanto procuravam em vão fraternas ou linhagens: as artes culinárias, o conhecimento do meio-ambiente ou das estrelas, a corporalidade. Quem quiser, pode sair à procura de alguma etnografia prévia a *Mitológicas* que outorgue a qualquer um desses elementos um papel relevante no estudo da cultura, das estruturas, da sociedade ou de qualquer outro termo integrador. Mas isso, ao que parece, não é etnografia, não é dar voz ao pensamento indígena. Se do mestre passamos, com Ramos, à matilha dos epígonos citados em bloco², é preciso objetar que, sejam quais forem seus excessos perspectivistas, suas etnografias não se limitam à aplicação dessa fórmula, como pode comprovar quem se der ao incômodo de lê-las. Citando apenas alguns trabalhos dessa lista de supostas réplicas normalizadas do perspectivismo, posso lembrar que Andrello (2006) descreve o complexo processo da criação de uma cidade indígena e discute os debates sobre a autoridade histórica entre diversos grupos do Rio Negro; Teixeira-Pinto (1997) insiste na noção de troca e na moralidade a ela anexa; Lagrou (2007) disserta detalhadamente sobre rituais de construção do corpo, estética e exegeses nativas e Gonçalves (2001) descreve complexas cosmologias apontando para um princípio interpretativo, o *parecer*, que pouco tem a ver com o perspectivismo. A lista poderia continuar com os outros autores que Ramos cita. Em nenhum caso se trata de demonstrações do perspectivismo; em alguns casos esse conceito tem no argumento um papel muito discreto, ou simplesmente nulo. Quanto ao texto inédito de José Kelly, que a autora destaca como exemplo da rotinização do conceito, não pretende ser uma síntese etnológica de uma região, mas simplesmente mostrar a recorrência nela dos motivos *perspectivistas*: acusá-lo de reduzir a etnologia ao perspectivismo seria como acusar o Guia Michelin de reduzir o mundo a uma praça de alimentação. Os motivos que levam a Ramos a desqualificar toda essa produção como uma “ciência normal” estéril me escapam. Talvez ela entenda que o interesse, principal ou mesmo secundário, por xamanismos, cosmologias e grafismos baste para fazer de um texto um sermão perspectivista. Ou talvez Ramos entenda que os perigos da replicação são tão graves que é preciso fazer escarmento deles em qualquer cabeça.

Isso é sempre possível: qualquer produto teórico pode dar lugar a replicações rotineiras ou estéreis. Mas se é difícil discernir até que ponto uma teoria deve ser responsabilizada pelos efeitos de sua vulgarização, é força reconhecer que esse risco não poupa nenhuma teoria. Basta uma concessão aos vícios da academia para que um mesmo autor faça uso, numa mesma página, do perspectivismo tornado chavão exotizante e da “domesticação do branco” tornada refrão do otimismo sentimental. Ou mesmo desse célebre chamado de Geertz à *finesse* etnográfica contra as ambições generalistas (Geertz 1973), um chamado que Ramos repete como tantos outros e que, à diferença da fábula das queixadas transformadas, nunca tem sido rotulado como um chavão.

Mas quiçá tenha algo de chavão. A interpretação, no sentido em que Geertz a pratica no seu relato paradigmático, o da briga de galos, estende uma ponte entre uma experiência estranha e confusa e um significado particular, no limite íntimo, semeando assim a nossa compreensão subjetiva. Trazer os relatos Kayapó para seus significados peculiares, e finalmente *interiores*, é trazê-los para dentro de uma episteme que nos é familiar e muito cara, e que desejamos tornar episteme comum, ou até única. Um bom etnógrafo neutraliza, assim agindo, o escândalo da alteridade. É o mesmo impulso que leva Ramos a reivindicar para os nativos um lugar na ética comum. Temas como o canibalismo, a predação ou a guerra, ou mesmo temas bem mais inocentes, como esse da atribuição de humanidade aos bichos, são nocivos para a imagem e a identidade dos índios que aspiram a um lugar digno no nosso campo político, moral e intelectual. Ou pelo menos nesse segmento do nosso campo político, moral e intelectual intimamente convicto de sua própria dignidade, que por isso mesmo pode estar bem pouco disposto a deixar lugar para mais alguém, venha ou não vestido com roupas exóticas³. O valor das culturas indígenas deveria se medir pelos parâmetros daqueles interessados em negar esse valor? Não por acaso Ramos chama em revista a obra de Sahlins, e as suas polêmicas com representantes da antropologia nativa sobre o que os nativos pensaram ou pensam, sobre o capitão Cook ou sobre outros ícones (Sahlins 2005; Obeyesekere 1997; Borofsky 1997). Esse nativo surpreendente ou mesmo incrível é, diz Ramos, uma criação antropológica mais fácil de absorver que o nativo real. Mas o que seja um nativo real, e sobretudo o que seja absorver, são perguntas que não se deixam responder com facilidade.

A toda essa especulação de antropólogos perversamente devotados ao incomum, ao exótico, ao dramático e ao grotesco, Ramos opõe a obra por vir dos antropólogos nativos. Às discussões da “antropologia simétrica” sobre o nativo que é antropólogo à sua maneira, ela opõe a figura muito mais inequívoca de um nativo antropólogo com título de doutorado em antropologia outorgado por uma banca depois de cumprir os devidos requisitos. O horizonte é estimulante, e anuncia a aparição de obras de grande interesse, como pode já se comprovar na tese de Gersem Luciano Baniwa (Luciano 2011) que ela mesma cita como exemplo. Mas não deveria se exagerar o valor, já grande sem necessidade de hipérboles, dessa autoetnografia em vias de aparição. A autoetnografia não é tão nova assim; precede de fato a Malinowski ou a Boas, pois não é alheia a projetos coloniais às vezes muito anteriores⁴. Não é lembrada por ter causado uma ruptura epistemológica ou política, pois ao pesado arcabouço externo – metodológico, ideológico e institucional – em que se desempenhavam, os etnógrafos nativos só podiam opor, talvez, a sua subjetividade nativa.

Talvez agora tudo seja diferente, mas mesmo assim não sei se o histórico de malentendidos e assimetrias da relação entre nativos e antropólogos irá mudar pelo fato de que eles deixem de ser pesquisado e pesquisador para tornar-se, respectivamente, pesquisador e orientador acadêmico. A relação correta entre nativo e antropólogo, segundo Ramos, dá-se quando este é capaz de receber aquele no seu terreno. Mas isso poderia ser visto, também, como uma benção intelectual e ética a outro processo de absorção que, na verdade, se desenvolve muito bem sem ela. Não faz mal lembrar, de resto, que trazer o nativo, infalível enquanto nativo (quem pode refutar minha versão de minha cultura?), para a posição de antropólogo significa também trazê-lo para a falibilidade. Vejamos o que diz um intelectual indígena:

“Nos já temos vários indígenas formados em antropologia... Só que essas pessoas acabaram fazendo como qualquer outro antropólogo que não é indígena... tomam informações para trilharem sua vida profissional, uns se tornam professores, coordenadores de programas de governo etc., enquanto os informantes continuam no mesmo *status* social. (...)os antropólogos indígenas não introduziram nenhuma diferença, pelo contrário, só reproduziram, fazendo suas teses a partir da lógica da ciência” (Barreto et al. 2012; 529).

Infelizmente para alguns, o ingresso dos nativos na antropologia servirá, e muito, para enriquecê-la, mas não, com certeza, para que ela se instale por fim num terreno mais seguro.

USOS DO PERSPECTIVISMO

Apesar de tudo que já foi dito, devo confessar que concordo em algum sentido com a crítica de Turner e Ramos. Concordo com eles apesar deles também, porque, se entendo que estejam cansados dessa repetição do relato paradigmático do perspectivismo, por que dedicar-lhe essa formidável atenção? Por ventura não haveria nada que discutir no perspectivismo além desse relato paradigmático?

O multinaturalismo é, sem dúvida, uma grande oportunidade para repensar o contraste entre duas vertentes do pensamento humano, chamemo-las positivismo e xamanismo, West & Rest, pensamento domesticado e pensamento selvagem, etc. A grande oportunidade tem sido bem aproveitada em livros, artigos e simpósios, e o prestígio nacional e internacional do perspectivismo se deve quase na sua integridade a essa aura filosófica que outorgou às descrições do mundo indígena. Acompanho com fascínio esse debate, mas ele pode estar monopolizando a percepção do perspectivismo, como o relato do celeiro comido pelos cupins fez com a exposição, muito mais ampla, da magia Azande por Evans-Pritchard. Quiçá o motivo dessa insistência seja simples: se levar o nativo a sério é, em definitivo, enxergá-lo como filósofo, que melhor pode se oferecer como homenagem a um filósofo que um debate filosófico, mesmo que antes ou depois se suspeite que o homenageado virou um pretexto para a exibição do engenho dos seus admiradores?

O perigo existe, e está em que o debate se banalize. Que nos leve a ver em cada interação entre um índio e um garimpeiro um confronto entre o Xamã primordial e Descartes. Ou a estender um atalho rápido entre qualquer referência a transformações ou visões e o relato paradigmático dos jaguares e as queixadas, transformado assim numa espécie de cosmologia *default*. Ou, pior ainda se possível, a transformar tudo isso numa grife étnica, destacando qualquer fragmento que lembre o relato paradigmático para realçar o caráter ameríndio de qualquer coletivo indígena, quem sabe, enfim, tornando o perspectivismo um daqueles critérios de indianidade que índios e antropólogos recusaram trinta anos atrás.

As epistemologias, a não ser na obra dos epistemólogos, não deveriam ser produtos finais: esclarecem as bases sobre as quais se fala de outras coisas. E o perspectivismo permite uma infindável variedade de discursos. Pensemos em apenas algumas amostras dessa variedade, sem sair do tópico sobre o qual o conceito foi cunhado. Assim, pode ser que apenas alguns animais sejam conceituados como humanos, ficando outros excluídos dessa condição (Viveiros de Castro 1996: 118): mas o pressuposto perspectivista pode, pelo contrário, estender-se a inumeráveis animais, vegetais, substâncias ou acidentes, dando lugar a que potes de cerâmica, poções ou barrancos do rio sejam gente (Calavia Sáez 2006a: 394-472). O perspectivismo pode aludir a uma chave do mundo atual ou, como no exemplo apresentado pelo mesmo Turner, a uma característica nativa do universo, posteriormente erosionada, ou abolida: os animais eram gente, os animais *falaram* alguma vez, *possuíram* o fogo alguma vez. O perspectivismo pode aparecer em tratamentos pragmáticos diferentes: pode ser uma chave esotérica que só preocupe, por exemplo, esses xamãs devotados à comunicação com os espíritos dos animais ou dos mortos; ou pode ser um saber profano que explique a diferença de usos pela diferença de corpos – como nesse exemplo Piro em que a água fervida é útil lá em Lima para os corpos dos brancos mas não aqui para os

corpos dos índios (Viveiros de Castro 2002). Ou pode mesmo servir a um propósito paródico: não ignoro que uma parte dos relatos cristalinamente perspectivistas que recolhi entre os Yaminawa eram brincadeiras que repetiam *ad infinitum* essa fórmula em que animais, plantas, objetos manufaturados ou acidentes geográficos mostram uma idêntica humanidade que se revela mediante o colírio adequado. Isso, é bom que se diga, num tempo em que nem os índios nem o próprio etnógrafo tinham lido o artigo de Viveiros de Castro. O perspectivismo pode figurar (mais uma vez, antes que alguém tivesse lido o artigo de Viveiros de Castro) como parte de um discurso político-moral que reafirme a dignidade do modo de vida indígena frente aos seus invasores: veja-se a versão apócrifa e a supostamente autêntica do famoso discurso do chefe Seattle (Calavia Sáez 2006 b).

Ainda sem nos afastar do relato paradigmático, este oferece possibilidades muito diversas segundo se atenda a um ou outro dos seus pólos, isto é, segundo se atenda ao olhar ou ao corpo. Já tentei mostrar como essa diferença se manifesta entre dois povos de resto muito próximos pela língua e pela cultura como os Yaminawa e os Kaxinawá (Calavia Sáez 2006a: 334-336). Para os Yaminawa, que prestam uma atenção escassa à construção ritual do corpo, trata-se de algo processado pela visão: é a ayahuasca ou um colírio poderoso o que permite ver anacondas como gente, ou ver gente como anacondas. Para os Kaxinawá é antes uma arte corporal, que atua mediante pinturas, dietas ou modelagens. A diferença muitas vezes apontada entre povos que fazem um uso intenso de alucinógenos e povos que prescindem deles e que objetivam suas visões na planta da sua aldeia ou nas pinturas corporais pode ser entendida dentro desse vai-e-vem perspectivista, e de fato um dos atrativos do perspectivismo é a possibilidade que oferece de encontrar uma correlação entre o universo das visões e o da performance ritual ou plástica.

Mas o perspectivismo, agora saindo desse terreno estrito do multinaturalismo, pode animar a análise de outras dimensões - por exemplo, o espaço. Manuela Carneiro da Cunha (1998) aludiu cedo a uma homologia entre o perspectivismo e essa concepção fractal do espaço com cujas manifestações nos encontramos frequentemente na Amazônia – mesmo em sistemas mestiços como o do aviamento. A geografia humana dos Matsigenka, formulada por Renard-Casevitz (1991: 16-27) é expressivamente perspectivista. Algo parecido poderia se dizer quanto ao tempo, como eu mesmo tentei indicar na minha análise da temporalidade Yaminawa (Calavia Sáez 2006a: 368-374).

Não creio que seja necessário continuar. Ramos e Turner defendem a etnografia contra a generalização perspectivista, mas o perspectivismo não está fadado a substituir a etnografia. Pode, pelo contrário, promover a variação na etnografia, fornecendo uma alternativa às vaguidades interpretativas – esse ecologismo genérico do qual nunca os índios se veem livres - ou a essa exotização de contrabando que se manifesta cada vez que se repete que tais e quais cosmologias indígenas são alheias às feias dicotomias do pensamento ocidental. Desencantados há muito tempo das virtudes da generalização per se, continuamos – todos – generalizando, porque sem isso o próprio ato de especificar, numa etnografia mais atenta e mais fina, seria fútil. Cabe, porém, distinguir – como sugere Strathern (2002) – entre generalizações mais interessantes e produtivas e generalizações que apenas reiterem um comum denominador. As generalizações lévi-straussianas já provaram sua fertilidade, em boa parte realizada por meio dos seus críticos. Quanto ao perspectivismo, estamos ainda em tempo de comprová-lo.

ALÉM DISSO TUDO

Apesar da sua abrangência teórica, o artigo de Turner ignora que o *perspectivismo* não é um relativismo, e isso não necessariamente por um capricho de Viveiros de Castro. Apesar do que parece sugerir o uso corriqueiro do termo, o *perspectivismo ameríndio* não é um conceito fundido numa única peça, mas um binômio de nome-e-adjetivo. O adjetivo “ameríndio” alude ao debatido multinaturalismo; mas mesmo sem esse multinaturalismo, o *perspectivismo*, ameríndio ou não, já é uma opção epistemológica pertinente. O *perspectivismo* não é uma escola, e nem sequer é segura a possibilidade de inferir uma formulação canônica dele nessa linhagem heteróclita que vai de Leibniz a Nietzsche a Ortega y Gasset a Deleuze⁵, mas encontra-se nesses autores elementos que fornecem uma saída a essa alternância universalismo/relativismo que fatiga a antropologia desde tempos imemoriais. A tese essencial não seria tanto a de que há tantos mundos quanto pontos de vista, mas a de que esses mundos são reais, ou mais exatamente são a *realidade*, na falta desse mundo absoluto que só poderia ser captado desde um ponto de vista absoluto, o de Deus. Se tal opção filosófica pode ser pouco palatável para positivistas profissionais, não deveria ser difícil de assumir para os antropólogos e os humanistas em geral. O postulado, aparentemente extraordinário, de que cada ponto de vista define um mundo diferente se traduz na experiência singela de que cada sujeito age em função do que vê, e com isso *realiza* o que vê. O verdadeiramente extraordinário seria esperar que ele agisse de acordo com estruturas ou princípios gerais que não vê. E, no entanto, é isso que esperam outras epistemologias: que as ações obedecem a regras gerais ou que, devidamente interpretadas, possam se fundir num horizonte comum. O verdadeiramente extraordinário é pretender que essas regras gerais, ou esse horizonte comum, se encontrem em algum nível – mais alto, mais profundo – que transcenda esse em que os sujeitos (nativos e pesquisadores) se encontram. Que a interpretação ou a explicação dos dados se instalem em algum nível que englobe o da descrição. O *perspectivismo* é, digamos, uma epistemologia *cum* ontologia. Na sua versão “ameríndia” postula essa redistribuição da unidade e a variação que já antes definimos; em geral, postula, apenas, que a realidade está feita de sujeitos, de atores ou, ainda mais claro, de autores com seus mundos.

Ou seja, ele conflui num feixe de tendências teóricas que alguém chamou de “revolução silenciosa” (Henare, Holbraad & Wastell 2007: 7), ou de “antropologia pós-social” (Goldman 2008), e que em termos mais modestos pode se entender como um aprofundamento da virada reflexiva na antropologia, e dessa alternativa crítica que sempre acompanhou a socio-antropologia clássica, durkheimiana ou parsoniana. Ou seja, dessa atenção ao ator, eminentemente etnográfica, que se contrapõe à construção de uma realidade única captada em forma de grandes conjuntos – sociedades, culturas - e de um saber especializado pairando à margem dela (ou sobre ela, ou sob ela) e de algum modo, portanto, insubstancial. Nesse feixe de tendências, ou nessa frente comum, podem se encontrar propostas muito diferentes: revisões do binômio cultura-natureza, que revelem seus híbridos permitindo colocar no mesmo plano a sociologia e tecnologia, ou reconhecer agência a não humanos – animais, objetos, conceitos (Latour 2005); uma opção decidida pelas relações sobre os termos – especialmente sobre os grandes substantivos das ciências sociais, como Sociedade e Cultura (cf. Strathern in Ingold & alii 1996), grandes substantivos que seriam antes invenções e contrainvenções que dados (Wagner 2010); ou uma opção pelas associações sobre as corporações (de novo Latour); ou uma reivindicação das descrições “planas” sobre as explicações e as interpretações transpostas a outro nível (mais Latour); uma simetria, sobre esse mesmo plano, de nativos e pesquisadores (Wagner 2010), e um longo etc. que contesta não apenas o universalismo da antropologia modernista mas também o relativismo da antropologia crítica pós-moderna.

Tudo isso é consistente, acabamos de dizer, com um tipo de pesquisa essencialmente etnográfica focada nos sujeitos – que são sujeitos não porque o pesquisador os vê, senão porque veem o pesquisador, e o interpelam – e nos mundos que eles definem. Em outras palavras: por importante, instigante ou irritante que o relato paradigmático das queixadas humanas possa resultar, ele não é, afinal, senão um caso (um caso-limite, talvez) da proposta perspectivista, que os críticos entenderam superficialmente antes de passar a ignorar totalmente as suas conseqüências mais amplas. De fato, o “artigo do perspectivismo” que serve de ponto de partida a esta discussão tem esse perspectivismo apenas como segundo termo do seu título, colocando em primeiro plano os pronomes cosmológicos. Ora, uma sociologia feita com pronomes seria, precisamente, uma sociologia perspectivista, que focalizaria a interação entre pontos de vista “sem conteúdo” – os pontos, como sabemos, não têm conteúdo – e entenderia como resultado dessa interação substantivos como sociedade(s) ou cultura(s).

Falo em modo potencial porque, como indicam Henare, Holbraad & Wastell, essa “collective message about a new way of thinking anthropologically is yet to be woven into a positive programme for future research” (2007:8). Isto é, junto a esse debate sobre o contraste entre uma epistemologia perspectivista e o legado cartesiano não tem se manifestado suficientemente uma prática de pesquisa que mostre a fertilidade dessa guinada, ou, em outras palavras, que mostre em que consiste a diferença entre as abordagens clássicas e essa outra que se propõe com tanta eloquência. O que não pode estranhar, porque as abordagens clássicas, embora sempre acompanhadas de dúvidas, restrições ou mesmo de um ceticismo declarado, continuam a gozar de uma enorme aceitação acadêmica e institucional. Mas essa fertilidade pode ser considerável, começando pelo campo da etnologia. Não o é ainda, e seria bom perguntarmos por quais razões.

TRATANDO COM SUJEITOS

É o momento de voltar para as críticas de Turner e Ramos, ou mais exatamente para uma concepção da pesquisa etnológica com um histórico brilhante – no qual se contam, entre muitas outras obras, as desses dois autores – que pode estar a caminho de se tornar uma camisa de força.

Como vimos no resumo inicial, o argumento contra as generalizações estruturalistas ou perspectivistas apoia-se numa defesa da diversidade. Mas essa diversidade se poussa, por assim dizer, no nível privilegiado da etnia, e nele se detém. Contra a noção de um binômio natureza/cultura *universal* ou pelo menos *ameríndio* que alguém pudesse reivindicar, reivindica-se a noção correspondente dos Kayapó, que não pode ser confundida com a dos Xavante, os Krahó ou os Araweté: essa precaução nos garante, supõe-se, contra os males da generalização. No caso das terras baixas da América isso significa, em média, uma cosmologia por grupo. É claro que se atentará para as relações entre cada uma dessas cosmologias e as cosmologias semelhantes de povos próximos geográfica ou linguisticamente; e é claro também que essas cosmologias podem variar mesmo dentro de cada um dos grupos. Mas esse conjunto segmentar pode se ordenar de acordo com um gradiente que vai de estruturas ou cosmologias mais concretas e reais a estruturas e cosmologias mais abstratas e inseguras, cujo meio-termo ideal está na etnia.

Mas nós sabemos, ainda que estejamos treinados para esquecê-lo, que não é assim. O modelo mais local imaginável já é uma abstração formulada por um sujeito – nativo ou antropólogo-, exatamente igual ao modelo

mais geral possível: a teoria mais geral é, em outras palavras, tão concreta quanto a mais local. Ou tão inconcreta quanto ela.

Todo etnógrafo sabe como se faz. Não importa se se trata de um conjunto de regras matrimoniais, de um mito, de uma descrição da fauna ou do método de domesticação do branco. Não importa que encontre nativos eloquentes que lhe sirvam exegeses completas e as debatam com ele, ou um povo reticente que apenas se deixe intuir. Em qualquer caso, na sua interação com os nativos o etnógrafo se deparará com uma pluralidade de ações e discursos que ele deverá ordenar de algum modo: procurando um mínimo comum denominador; escolhendo uma versão mais autorizada e excluindo ou subordinando as outras; completando as lacunas da mais extensa com fragmentos das mais enxutas; ou pressupondo que o que uns dizem é o que se encontra no fundo do silêncio dos que não dizem. O que dificilmente encontrará será uma completa homologia e uma perfeita consistência entre todas as versões: no máximo, encontrará um razoável consenso lá onde alguma autoridade suficientemente vigorosa seja capaz de impô-lo.

Seja como for, o etnógrafo obterá assim seu produto: seu modelo cultural, sua estrutura, sua interpretação, seu mito. Esse produto será posto em equações e gráficos ou em prosa confusa, será categórico ou matizado por dúvidas, mas será um predicado coletivo: o sistema de parentesco Munduruku, a cosmologia Pirahã, a política Kayapó. É o que se faz, e para fazê-lo não é preciso acreditar cegamente nessas unidades (sistema de parentesco, cosmologia, sociedade), de cujo caráter fictício somos todos cientes, e que de vez em quando decidimos atacar como categorias obsoletas que lastram a disciplina. Mas haveria outro modo de fazer?

Sim, é evidente: caberia levar em consideração todos esses pontos de vista que a nossa etnografia detectou e, em lugar de sintetizá-los, descrevê-los do modo em que os encontramos durante a pesquisa: em interação uns com os outros, mas não redutíveis uns aos outros. Afinal, levar a sério o nativo não suporia levar a sério *todos* os nativos, em lugar de assumir o encargo de reduzir suas diferenças? A vulgata metodológica sugere que essa opção apenas levaria a uma mixórdia sem sentido algum, mas foi precisamente um amante da ordem como Lévi-Strauss (1975) quem sugeriu algo desse tipo quando pregou a superioridade dos modelos mecânicos sobre os estatísticos – uma *actor network* tem pelo menos essa conexão com o modelo mecânico: ambas focalizam atores empíricos, não mínimos comuns⁶. A restrição de que, por pequeno que seja o grupo estudado, o número de atores será sempre excessivo para concluir uma descrição inteligível é, a rigor, uma desculpa: nenhuma etnografia descobre um ator em cada indivíduo, embora às vezes descubra, num indivíduo só, atores diferentes. Tecer descrições que entrelacem os diversos atores que se manifestam numa pesquisa – e que são destacados por essa pesquisa em proporção com seus objetivos – é possível se deixarmos de lado a convicção, insistentemente alimentada pela socio-antropologia clássica, de que isso equivale à desordem.

Encarar a etnografia como descrição do jogo entre sujeitos pronominais, isto é, sem esse atalho que supõe atribuir ações e discursos a *nomes* – os *ameríndios*, os *Kayapó*, as *mulheres*, os *cientistas* – é perfeitamente possível, e de fato já foi proposto pela antropologia crítica pós-moderna, com seu diálogo intersubjetivo. Mas o foi nesse caso com um malestar enraizado nessa sensação incômoda de estar a tratar *apenas de opiniões*: seis nativos diferentes (no belo livro de Rabinow 1977) me apresentam seis Marrocos diferentes; poderia encontrar mais seis mil mas voltarei a casa sem um Marrocos real. Isso, malgrado o seu exibido ceticismo, deixa guardada num canto aquela expectativa de que, olhando de lugar algum ou de ponto de vista algum fosse possível, enfim, contemplar-se esse Marrocos real. O perspectivismo, pelo contrário, não encara os sujeitos como filtros da realidade, mas como seus criadores: anima a pesquisa etnográfica, porque diz ao pesquisador que seu campo é um campo de confronto de realidades, e não um teatro de aparências.

Veja-se, porém, que a proposta perspectivista custa a ser ensaiada na etnologia indígena no Brasil pelos mesmos motivos que dificultaram uma proposta pós-moderna, e que não são de tipo metodológico mas político. Os índios no Brasil – ou do Brasil – são *coletivos*. O são porque a ordem jurídica limita o reconhecimento da condição de indígena, ou os direitos que ela garante, a coletivos. O são, também, porque o movimento indígena e seus aliados entendem, com bom critério, que só por meio e em nome de coletivos pode progredir qualquer reivindicação. E o são porque há um encontro, ou um equívoco produtivo, entre toda essa situação e a tradição acadêmica das ciências sociais. As ciências sociais falam em *sociedade* e *sociedades*, e se entendem melhor com os agregados que se apresentam como *sociedades*. Junto com a pesquisa etnográfica há toda uma ciência aplicada (todo esse universo dos projetos de resgate da cultura ou de afirmação das sociedades) que, junto com as vantagens que possa trazer para a vida dos nativos, traz uma grande vantagem para o pesquisador: ela ajuda a consolidar (ou simplesmente encenar por uns dias) no campo essa cultura e essa sociedade da qual as monografias tratarão mais tarde.

A antropologia “do social” – ou seja, esse estudo focado em *todos e partes* – oferece resultados muito dignos de consideração, mas deixa também, na atualidade, um enorme resíduo fora de suas redes, e cabe discutir, talvez, se a perpetuação dessa exclusão é politicamente correta ou politicamente estagnada. Deixa de fora a positividade da ação dos pesquisadores, que se torna visível apenas quando claramente nociva – como no caso célebre da etnografia de Chagnon que Ramos cita-, mas permanece invisível enquanto se repute benéfica. Tem deixado de fora, também, parte muito considerável da experiência indígena atual que não consegue se adequar a esse mosaico de etnias com territórios que é o esquema de base da etnologia. A lista é grande: índios migrados ou exilados na cidade, sujeitos indígenas à margem de organizações indígenas, circulação de sujeitos entre etnias diferentes (um tema de vez em quando tratado como capítulo marginal do estudo de uma etnia), etnias inteiras que perdem visibilidade por não conseguirem se estabilizar nas formas previsíveis da etnia... A etnologia indígena no Brasil tem predicado sempre a fluidez das sociedades indígenas, preferindo no entanto manter as sociedades como figura, e essa vaga fluidez como fundo. Não se pode estranhar que a ação política do movimento indígena adote esse recorte, mas quiçá a melhor contribuição da pesquisa etnográfica a essa política seria focalizar de vez em quando o fundo que ela deixa na sombra. Ela pode fazê-lo de muitos modos: pesquisando as redes em que atores indígenas combinam os níveis onde atuam como nativos concretos, como índios genéricos ou até hiperreais; discutindo não só o caráter colonial da antropologia senão também o seu valor na conformação concreta do mundo indígena; o trânsito dos sujeitos pelas diversas identidades sociais, religiosas e culturais; as abordagens autobiográficas... Nada disso é inédito na etnologia brasileira; tudo isso poderia ser mais explícito.

Aparentemente, chegamos muito longe daquele relato sobre queixadas ou jaguares que são gente. Mas persiste o fio que dele procede: essa percepção demasiado humana do mundo sugere – é esse o tema do debate filosófico em volta do multinaturalismo – um movimento contrário àquele outro que levou a perceber o mundo como um inventário de dados objetivos: elementos, materias, leis físicas, corpos pautados por uma biologia comum – e também sociedades, etnias, culturas, que os sujeitos apenas exprimem ou representam. Explora-se agora a possibilidade de focar esses sujeitos, entendendo as suas condições objetivas como efeitos de sua interação. Ser humano, ser predador ou presa depende, como ser kayapó, ou branco, ou índio em geral, ou nativo, da posição do sujeito e não de algum coração essencial que se leve dentro, ou de classificações aferidas por um especialista alheio a elas. Tudo isso tem, sim, um significado político, que não consiste em estender aos índios certificados de boa conduta, mas em contribuir à aparição de vozes indígenas não previstas pela grade

classificatória construída em algo mais de um século de etnologia e ação indigenista. Vozes diversas de sobra para transbordar esses debates entre as pretensões generalizadoras de outros e o conceito que cada um tem acerca do que seja e pense um *índio real*.

Oscar Calavia Sáez é Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisador associado do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS – França).

NOTAS

- 1 O texto de Ramos, aliás, aponta, de modo talvez ligeiro, para a semelhança entre a fórmula de Lévi-Strauss e a de Lévy-Bruhl. Tirando o fato de que Lévy-Bruhl mereceria ser avaliado por algo mais que esse desafortunado rótulo do “pré-lógico”, equiparar o “selvagem” de Lévi-Strauss ao “pré-lógico” de Lévy-Bruhl quiçá seja conceder demais a um sentido comum pouco informado.
- 2 Convém sublinhar que pelo menos uma parte desse conjunto de trabalhos que Ramos atribui ao impulso do perspectivismo procede de linhagens diferentes. É o caso do grande projeto sobre história indígena no Brasil, dirigido por Manuela Carneiro da Cunha, que orientou o trabalho de Andrello (2006) e o meu próprio (Calavia Sáez 2006a).
- 3 As ideias a respeito do que seja digno, é claro, variam muito. O próprio canibalismo é, no ambiente cultural brasileiro, um atributo ambíguo, o que é fácil de comprovar se não se adota como único critério a linha editorial da revista Veja. Deixando aparte as boutades de Oswald de Andrade - e o permanente culto da elite paulistana à “vanguarda antropofágica”- caberia perguntar se um membro da Academia Brasileira de Letras como Affonso Romano de Sant’Anna (1984) estará a desqualificar a plana maior da poesia brasileira quando a caracteriza pelo seu “canibalismo amoroso”.
- 4 Numa palestra de Theodor Shanin ouvida muitos anos atrás na UNICAMP, soube de um vasto programa de auto-etnografia desenvolvido pelo regime czarista nos seus últimos anos, e continuado pelo soviético. Não conheço publicações que tenham tratado do assunto, mas sei que ainda no século XVI as bases do atual conhecimento do mundo asteca se criaram com a contribuição – parte dela escrita em nahuatl – de autores como Tezozómoc, Alva Ixtlilxóchitl ou Chimalpain, entre outros.
- 5 Limitando-me a textos muito acessíveis, compare-se a confiança na possibilidade de encontrar uma teoria do conhecimento em Nietzsche que aparece em Rocha (2003) com as dúvidas de que autores diferentes tenham muito em comum, para além do próprio termo, quando falam em perspectivismo (Mota 2010).
- 6 Muito longe da redução formulária com que é hábito confundi-la, Mitológicas é exatamente uma demonstração de que é possível coordenar de um modo produtivo algo mais de 800 interlocutores – lembremos que Lévi-Strauss assume que os mitos estão falando entre si- sem abstrai-los em tipos, médias ou padrões, mas mantendo-os com as suas diferenças em atividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e Cotidiano em Iauarete*. São Paulo: Ed. Unesp.
- BARRETO, João Paulo Lima; ANDRADE José Agnelo Alves Dias; VIEIRA, Angélica Maia. 2012. "Provas imateriais; experimentos entre a ciência e formas de conhecer indígenas. Entrevista com João Paulo Lima Barreto". *Revista de Antropologia* 55(1): 521-543.
- BOROFSKY, Robert. 1997. "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins". *Current Anthropology* 38(2): 255-82.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006a. *O Nome e o Tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Ed. Unesp.
- _____. 2006b. "El indio ecológico. Diálogos a través del espejo". *Revista de Occidente* 298: 27-42.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica. Xamanismo e tradução". *Mana* 4(1): 7-22.
- DESCOLA, Philippe. 2006. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GOLDMAN, Márcio. 2008. "Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia". *Ponto-Urbe Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP* Ano 2, versão 3.0.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O Mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica*. *Etnologia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. 2007. *Thinking through things*. London: Routledge.
- INGOLD, Tim *et alii*. 1996. "1989 debate The concept of society is theoretically obsolete". In Ingold, Tim (org.). *Key debates in anthropology*. London: Routledge.
- KELLY, José Antonio (no prelo). *Multinatural perspectivism*.
- LAGROU, Els. 2007. *A Fluidez da Forma: Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade Amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: University Press
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. "A noção de estrutura em etnologia". In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LUCIANO, Gerson. 2011. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.
- MACHADO, Antonio. 1923. "Proverbios y cantares". *Revista de Occidente* III.
- MOTA, Thiago. 2010. "Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo". *Cadernos Nietzsche* 27-08
- OBEYESEKERE, Gananath. 1997 (1992). *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- TEIXEIRA-PINTO, Márcio. 1997. *Iaipari: Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec.
- RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

- RAMOS, Alcida Rita. 2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*. 41: 481–94
- RENARD-CASEVITZ, France Marie. 1991. *Le banquet masqué. Une Mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre et Coudrier.
- ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. 2003. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SAHLINS, Marshall. 2005. *Como pensam os nativos*. São Paulo: EDUSP.
- SANT'ANNA, Affonso Romano de. 1984. *Canibalismo Amoroso*. Rio de Janeiro: Rocco.
- STRATHERN, Marilyn. 2002. "Foreword: Not giving the game away" In: A. Gincrich & R. Fox (eds.). *Anthropology, by comparison*. London: Routledge.
- TURNER, Terence. 2009. "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". *Tipití* 7(1): 1–42
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2): 115-144.
- _____. 2002. "O nativo relativo". *Mana* 8(1): 113–48
- WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Do *perspectivismo ameríndio* ao *índio real*

RESUMO

Este artigo aborda algumas críticas endereçadas por etnólogos de prestígio contra a difundida teoria do “*perspectivismo ameríndio*”. Este é caracterizado como um subproduto do estruturalismo tardio – entendido como puro formalismo – como uma generalização totalizadora sobre as cosmologias ameríndias, abusiva em si mesma, ou como uma moda exotizante que depõe contra a boa imagem pública e política dos povos indígenas. Postulo que tais críticas devem-se a leituras deficientes tanto do *perspectivismo* quanto do estruturalismo, de algumas noções obsoletas a respeito das unidades de estudo etnográfico e, enfim, de idéias excessivamente convencionais sobre o que seja culturalmente respeitável. Postulo, além disso, que o *perspectivismo*, longe de propor uma cosmologia ameríndia padrão, pode ser uma chave para renovar e diversificar a análise etnológica, sempre que consiga escapar de ser inteiramente absorvido pelo debate filosófico.

PALAVRAS-CHAVE: *Perspectivismo ameríndio*; estruturalismo; cosmologia; etnografia; sujeito; pós-social

From *Amerindian Perspectivism* to the *real Indian*

ABSTRACT

This paper approaches some critical reviews addressed by senior ethnologists to the widely disseminated theory of “*Amerindian Perspectivism*”. These ethnologists characterize it as a by-product of late French Structuralism – understood as sheer formalism – as an overarching generalization about indigenous cosmologies, abusive in itself, or as an exoticising academic fad that harms indigenous public and political image. I argue that such critique emerges from misinterpretations of both *Perspectivism* and *Structuralism*, from some outdated notions about framing ethnographic subjects of study and, finally, from excessively conventional ideas about cultural respectability. Furthermore, I argue that, far from proposing a standard *Amerindian* cosmology, *Perspectivism* can be a key to renewing and diversifying ethnological analysis, insofar as it does not become completely absorbed by philosophical debate.

KEY WORDS: *Amerindian Perspectivism*; structuralism; cosmology; ethnography; subject; post-social

Recebido em: 06/11/2013

Aprovado em: 03/02/2014