Eduardo Viveiros de Castro

A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM

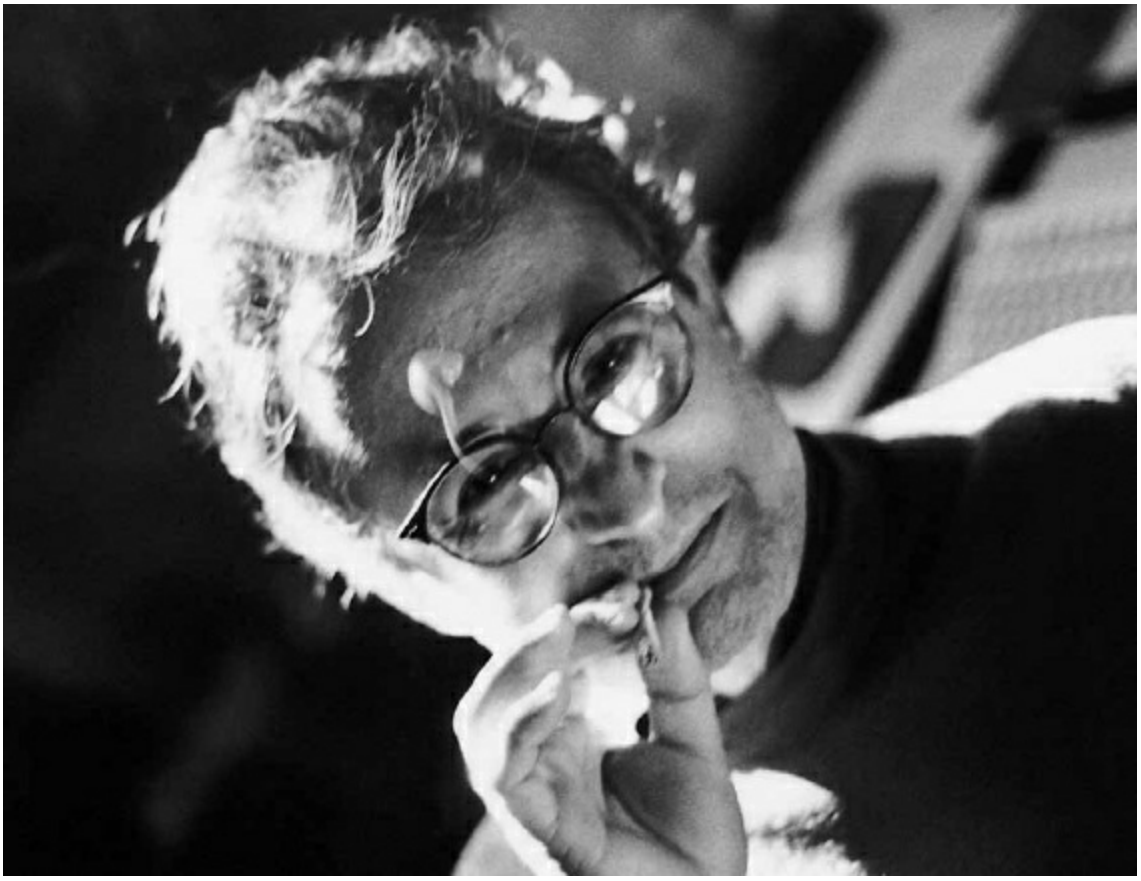
IEV

COSACNAIFY

Eduardo Viveiros de Castro

A inconstância da alma selvagem

e outros ensaios de antropologia



Para Irene

De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas.

I. Calvino

Prólogo

Os nove ensaios e a entrevista reunidos neste livro retomam, com correções, modificações e acréscimos variados, textos dados à luz anteriormente. A única exceção é o capítulo 9, que traz uma breve comunicação inédita. Todas as versões primitivas dos textos, desta vez com a exceção do capítulo 1, foram publicadas nos últimos dez anos, em veículos de acesso quase sempre fácil, e apenas três dos capítulos (4, 6 e 9) baseiam-se em textos inexistentes em português. O problema deste prólogo, portanto, é oferecer uma boa razão – ou desculpa – para a presente coletânea.

No que me concerne, a primeira e bastante razão foi o generoso convite de Augusto Massi, em nome da Cosac Naify, para que eu a publicasse. Aceitei de imediato a proposta, pois havia muito esperava uma oportunidade de reformar vários de meus escritos, sem o que eles arriscavam passar à pequena história que lhes cabe em versões cheias de defeitos estilísticos e analíticos, de omissões importantes e, em alguns casos, de erros tipográficos irritantes. Além disso, o sentimento, frequentemente ilusório, de poder dizer melhor agora o que dissera antes costuma acompanhar cada releitura que faço de meus trabalhos (o que me leva a relê-los com grande impaciência). Nos capítulos aqui reunidos, tento exatamente isto: dizer um pouco melhor o que já disse, e um pouco mais. O livro é, assim, uma espécie de homenagem ao *esprit d'escalier* que, com assiduidade variável, acomete-nos a todos. Essa a desculpa.

A segunda e talvez mais razoável razão foi ter percebido que, postos juntos, os capítulos a seguir mostravam certa coerência, respondendo a uma mesma preocupação teórica e elaborando as mesmas duas ou três intuições etnográficas que guiam minha prática profissional desde o início. O principal motivo da publicação do capítulo 1, que remonta a uma dissertação de mestrado escrita em 1976, foi a intenção de assinalar tal continuidade. Incluí-o com relutância, porque as modificações necessárias eram, ali, realmente de monta, e porque as condições da pesquisa que fundamenta os textos originais foram mais que insuficientes. Mas, percebendo que muitas das ideias desenvolvidas quinze ou vinte anos mais tarde já se encontravam esboçadas naqueles textos, decidi conceder-lhes uma segunda chance, e passá-los a limpo como aos outros.

Nenhum dos capítulos a seguir reproduz literalmente os artigos em que se baseiam, com exceção talvez (pois introduzi umas poucas mudanças de pontuação) da entrevista concedida à revista *Sexta Feira*. Alguns capítulos utilizam materiais provenientes de mais de um texto anterior, ou de versões de um mesmo texto publicadas em outras línguas; alguns contêm passagens e seções inteiras reescritas ou adicionadas quando da composição desta coletânea; outros, enfim, sofreram apenas retoques cosméticos, mais ou menos extensos, de expressão ou de paginação (notas incorporadas ao texto, redivisão das seções etc.). Os adendos ou modificações maiores, nos textos mais antigos, estão consignados explicitamente, sobretudo se

supõem uma informação posterior à data dos originais. Muitas vezes, porém, modifiquei ou suprimi sorrateiramente expressões, frases e trechos que me desagradavam, de modo a reconstruir os argumentos originais sob um aspecto mais afim à maneira como me expressaria hoje – e, escusado dizer, de modo também a aumentar a impressão de consistência entre os ensaios. Os capítulos desta coletânea trazem também, quase sempre, títulos novos em relação aos textos que lhes serviram de modelos principais (ou únicos), o que exprime, entre outras coisas, a distância de conteúdo frente aos modelos. Como não se está aqui a republicar clássicos, submetidos ao imperativo do *ne varietur*, julguei que essa recauchutagem geral era admissível e, o mais das vezes, indispensável.

Acrescentei muitas referências bibliográficas ausentes dos textos originais, por descuido ou limitações de espaço, e introduzi algumas referências surgidas posteriormente à sua publicação. Evitei, contudo, qualquer atualização sistemática da bibliografia; em alguns casos (como no cap. 6), isso teria exigido a redação de um ensaio várias vezes maior; em outros (como no cap. 5), a elaboração de uma monografia inteira; em outros ainda (como nos caps. 2 e 7), o perigo seria o de uma excessiva autorreferência indireta, em vista da quantidade de respostas que eles suscitaram. Evitei, em especial, utilizar referências que incorporavam os argumentos de meus próprios textos, fosse para demoli-los, fosse para aboná-los. Por outras palavras, não procurei responder às críticas de que eles foram objeto, e tampouco apoiá-los em quem veio a se basear neles. Temo que essa evitação não tenha sido rigorosa, em um sentido ou no outro; mesmo assim, fiz o possível.

A ordenação dos capítulos segue, com exceção da entrevista (cap. 10), a cronologia original de publicação dos principais textos ali reescritos. Não cabia uma ordenação temática, visto que, à parte o capítulo 5, de corte didático e enciclopédico, todos os demais textos tratam dos mesmos temas, sob ângulos apenas ligeiramente distintos.

Os ditos mesmos temas desenvolvem, com efeito, as poucas intuições (ou obsessões) a que me referi acima, e que são como os fios condutores a ligar os diferentes momentos de meu trabalho de etnólogo. De um ponto de vista mais abstrato, tratou-se sempre, para mim, de tentar problematizar e complexificar os dualismos característicos do repertório conceitual de nossa disciplina, como também aqueles, e isto é o realmente importante, que costumam ser atribuídos pela antropologia aos sistemas de pensamento da Amazônia indígena: organizações dualistas, classificações sociais binárias, dualidades míticas e cosmológicas, e assim por diante. Os escritos sobre os Yawalapíti (cap. 1) abordaram a questão da irredutibilidade da cosmologia xinguana ao dualismo natureza/cultura, sugerindo o caráter contínuo e ternário, antes que descontínuo e binário, das classificações e processos simbólicos xinguanos. A monografia sobre os Araweté (1986a, 1992a; ver o cap. 4 desta coletânea), em seguida, propôs uma conexão entre sociologia e cosmologia – relações dos humanos entre si e relações entre os humanos e os sobre-humanos – que buscava passar ao largo da dualidade durkheimiana entre instituição e representação, definindo uma configuração hierárquica complexa, mas ontologicamente homogênea, a opor-ligar os deuses e os humanos, e consequentemente os vivos e os mortos, os xamãs e os

guerreiros, os homens e as mulheres, os concidadãos e os inimigos. Os artigos sobre o parentesco (caps. 2 e 8) apontaram as linhas de instabilidade que atravessam uma matriz dualista difundida na Amazônia, insistindo na natureza triádica, concêntrica e hierárquica – antes que diádica, diametral e equipolente – da oposição entre consanguinidade e afinidade, e resultaram na proposição de um novo conceito, o de afinidade potencial. Finalmente, os trabalhos sobre o perspectivismo consolidados nos capítulos 7 e 8 retomam, em termos bem mais ambiciosos, a questão da oposição natureza / cultura, ligando-a à antinomia moderna do relativismo e do universalismo, de modo a submeter esta última a uma crítica propriamente etnográfica.

O outro fio condutor, este mais concreto, são os temas da pessoa e da corporalidade, e sua conexão com uma ideia-valor característica, que chamei de *predação ontológica*, e que me pareceu constituir o regime geral de subjetivação ou personificação na maioria, senão na totalidade, das culturas da Amazônia indígena. Minha aprendizagem etnográfica junto aos Yawalapíti concentrou-se no problema da fabricação social do corpo e em seu recíproco, a inscrição corporal dos processos e identidades sociais. O trabalho sobre os Araweté, embora menos centrado na corporalidade, tratou das concepções tupi-guarani sobre a pessoa, desenvolvendo o tema da predação ontológica e explorando seu esquema principal, o canibalismo. Esse complexo amazônico da "predação" (assim o chamei para opô-lo provocativamente ao complexo modernista da "produção"; hoje talvez o chamasse por outro nome) foi igualmente o foco de meus estudos sobre a dinâmica da afinidade (caps. 2, 3 e 4), e o horizonte para uma reelaboração teórica, ainda incipiente, da noção de troca ou intercâmbio. Os artigos mais recentes, por fim – aqueles sobre o perspectivismo e sobre a passagem do virtual ao atual na socialidade indígena (caps. 7 e 8) –, tentam uma determinação da economia conceitual do "corpo" e da "alma" nas cosmologias ameríndias.

Corpo, alma, pessoa, natureza e cultura, predação, troca, afinidade potencial, perspectiva, estes são os nomes dos temas, ou melhor, dos conceitos que foram surgindo em minha reflexão sobre a etnologia amazônica. Como o leitor advertirá, tais palavras recebem sentidos cada vez mais precisos ao longo dos textos a seguir, porque cada vez mais motivados teórica e etnograficamente, e portanto cada vez mais diferentes de seus sentidos usuais. Esses conceitos são o resultado provisório de um trabalho desde sempre orientado por um desiderato maior: contribuir para a criação de uma linguagem analítica à medida (à altura) dos mundos indígenas, o que significa dizer uma linguagem analítica radicada nas linguagens que constituem sinteticamente esses mundos. Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais. O objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos de nossa própria imaginação. Em nossos termos, eu disse – pois não temos outros; mas, e aqui está o ponto, isso deve ser feito de um modo capaz (se tudo "der certo") de forçar nossa imaginação, e seus termos, a emitir significações completamente outras e inauditas. A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher quem se vai trair. Espero que minha escolha tenha ficado clara.

Quanto a saber se a traição foi eficaz, eis aí uma questão que não me cabe responder.

Algumas palavras, enfim, sobre a dívida deste livro para com a antropologia de Lévi-Strauss, que lhe forneceu a agenda temática e o referencial teórico principal. Os temas, em primeiro lugar. Não é necessário recordar o papel que a noção de troca e o valor transcendental (no sentido kantiano) concedido à aliança de casamento ocupam na obra desse autor. Por outro lado, talvez caiba sublinhar que o tema da corporalidade, tal como aqui elaborado, deve enormemente às análises desenvolvidas nas *Mitológicas* (1964, 1966, 1967b, 1971). Ou seja, ele não é em nada tributário da voga do *embodiment* hoje em curso na antropologia mundial, pois remonta, em meu trabalho, a um período em que o "corpo" ainda estava bem distante de ser a palavra de ordem que depois se tornou. Minha motivação foi etnográfica, partindo da demonstração, implícita nos estudos mitológicos de Lévi-Strauss, de que as sociologias ameríndias formulam-se diretamente nos termos de uma dinâmica dos corpos e dos fluxos materiais. Quanto aos temas da predação e do perspectivismo, aqui a margem de invenção pessoal foi maior; mas eles também podem ser vistos como uma extrapolação feita a partir do cruzamento das ideias de afinidade e de corporalidade, ou melhor, como uma tentativa de extrair delas, e de sua conjugação, algumas consequências etnográficas interessantes. (Vejo meu trabalho, em geral, como tendo sido sempre o de buscar extrair todas as consequências possíveis de certas ideias alheias, sejam elas as ideias dos índios, sejam as dos antropólogos que escreveram sobre elas. As consequências interessam-me infinitamente mais que as causas, porque elas permitem uma confrontação verdadeiramente simétrica, no sentido de Bruno Latour (1991), dos pensamentos em jogo, o nosso próprio e o alheio. Sempre que ouço um pronunciamento sobre as causas – sob este ou outro nome, e sejam elas da natureza que forem – do comportamento de alguém, em especial de um "nativo", sinto como se estivessem a lhe tentar bater epistemologicamente a carteira.)

Em seguida, o referencial teórico. A questão dos dualismos, por exemplo. O estruturalismo é costumeiramente associado a uma dileção imoderada por classificações dicotômicas e a uma propensão a enxergar dualidades em toda parte. Isso é como tantos outros clichês: não está completamente longe da verdade, mas também não chega nem perto dela. Pois é justamente na obra de Lévi-Strauss que se acham alguns dos instrumentos mais eficazes, dentre os hoje disponíveis, para se problematizar radicalmente – e fundamentar etnograficamente essa problematização – os esquemas dicotômicos que formam como as muralhas de nossa cidadela intelectual. Muitas das páginas a seguir são apenas o desenvolvimento das intuições de Lévi-Strauss (indo talvez mais longe do que esse autor admitiria) sobre a natureza intrínseca e deliberadamente inacabada, imperfeita, desequilibrada e assimétrica das dualidades conceituais indígenas – a ideia, em suma, de que o real foge por todos os buracos da malha, sempre demasiadamente larga, das redes binárias da razão; e, ainda mais importante, a ideia de que essa fuga é ela mesma um objeto privilegiado do pensamento indígena.

Insisto nisso porque tenho escassa simpatia pelos dós de peito dos antropólogos pós-estruturalistas, quando anunciam a superação miraculosa de qualquer vestígio de dualismo em

seu próprio discurso, denunciando o caráter sempre ilusório, invariavelmente maligno, e supremamente inaplicável aos mundos não ocidentais, de tudo que cheire a uma oposição binária ou a uma estrutura.{1} Falar é fácil. Ou melhor, falar, nesse caso, torna-se horrivelmente difícil (deve ser por isso que eles falam tanto), pois a imaculada concepção é tão improvável no plano do espírito como no do corpo. Estimo, ao contrário, e parafraseando uma paráfrase do mesmo Lévi-Strauss, que os dualismos são como a história: eles levam a tudo – desde que se saia deles. Os que *começam* por se instalar "fora deles" acabam, quase sempre, voltando a eles pela porta dos fundos – e não saindo mais. Faço minhas, por isso, as palavras abaixo, oriundas do outro referencial teórico desta coletânea, o contrarreferencial que lhe serviu na tarefa de cartografar o exterior do estruturalismo: a filosofia de Gilles Deleuze. Nas palavras, então, do *Mil platôs*:

> *Não invocamos um dualismo senão para recusar um outro. […] A cada momento, são necessários corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer, e pelos quais passamos. Chegar, assim, à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que são o inimigo, mas o inimigo absolutamente necessário, aquele móvel que não cessamos de mudar de lugar*
> (Deleuze & Guattari 1980: 31).

O estruturalismo de Lévi-Strauss não é, mas nem de longe, meu "inimigo". Ao contrário, foi quem me forneceu régua e compasso, estabelecendo as condições de minha interlocução com a etnologia amazônica e com ele mesmo. Deu-me, em suma, as armas com as quais tento medir-me com ele (à medida de minhas forças). Mas pensando bem, talvez ele seja, sim, o meu inimigo principal, no sentido que tem esse conceito nas socialidades amazônicas, onde designa algo perfeitamente positivo, isto é, "absolutamente necessário", algo que é preciso afirmar, não negar, para se poder passar adiante. E, assim, não é apenas nem principalmente o dualismo, mas a antropologia estrutural que se mostra, no presente livro, como aquele móvel que não cessamos de mudar de lugar. Móvel que o leitor provavelmente constatará, no fim das contas, ter estado sempre "imóvel e alhures", como disse Foucault de Hegel – que este se encontraria sempre à nossa espera, no fim do caminho por onde pensávamos lhe ter escapado. Pois, e agora nas palavras de meu amigo Pete Gow, a etnologia amazônica (ele estava falando da boa) pouco mais é, a rigor, que uma série de notas de pé de página às *Mitológicas*.{2} O presente livro é uma dessas notas, na melhor das hipóteses.

Mas, como se vê, não sem reclamar um pouco. Eu disse, acima, que os ensaios aqui apresentados se aventuram no exterior do estruturalismo; tudo está no genitivo. Não pretendo me situar em um lugar exterior *ao* estruturalismo, mas no exterior *do* estruturalismo, no interior da dimensão de exterioridade que lhe é imanente. O que me interessa explorar, e franquear, são os "limites internos" da antropologia estrutural, utilizando-a positivamente para pensar o que ela mesma precisou excluir para se constituir; e me interessa porque, ao fazê-lo, ela excluiu ou minorou certos aspectos que estimo fundamentais do pensamento e da prática indígenas. O pensamento selvagem não cabe todo em *O pensamento selvagem*. Mais exatamente, o pensamento dos selvagens – o dos povos da selva amazônica – apresenta dimensões de

domesticação próprias, relativamente àquele pensamento em estado selvagem que é o de todos nós (o nosso inclusive, quando não pensamos estar fazendo "ciência"). Esse ponto é esboçado no capítulo 4 e se acha um tantinho mais desenvolvido no capítulo 9. Ele é, por fim, um dos objetos do livro que tenho em preparação (ver bibliografia), e do qual partes substanciais derivam dos capítulos 7 e 8 aqui publicados. Nesse livro, advogo a necessidade de uma consideração mais atenta das dimensões intensivas das ontologias amazônicas, isto é, dos processos de alteração diferencial mais que das figuras da alteridade diferenciada; para dizê-lo em pouquíssimas palavras, trata-se de esboçar uma teoria amazônica do virtual. Isso envolve, entre outras coisas, uma rediscussão em regra da questão do contínuo e do discreto no pensamento indígena, tema que, todos se recordam, é uma das vigas mestras da contribuição lévi-straussiana à etnologia ameríndia. Mas isso é, todos também podem imaginar, uma pedreira. Como não sei se terei fôlego para atacá-la, e portanto se o dito livro chegará de fato, um dia, a ver a luz, entrego à benevolência do leitor os capítulos aqui reunidos, e que são apenas como a promessa de uma outra coisa.

FONTES

O capítulo 1 combina e reescreve três artigos: "Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações", publicado no *Boletim do Museu Nacional*, *26*, 1978; "Notas sobre a cosmologia yawalapíti", publicado em *Religião & Sociedade*, *3*, 1978; e "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", publicado no *Boletim do Museu Nacional*, *32*, 1979. {3} O terceiro artigo é uma espécie de apêndice ao ensaio de A. Seeger, R. DaMatta & E. Viveiros de Castro, "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", publicado no mesmo número do *Boletim*.

O capítulo 2 é uma adaptação do ensaio "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico", publicado em E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena* (NHII-USP/Fapesp, 1993). Porções substanciais desse ensaio foram antes retomadas em "La Puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud", escrito em colaboração com Carlos Fausto e publicado em *L'Homme* 126-128, 1993.

O capítulo 3 foi publicado, sob o mesmo título, na *Revista de Antropologia*, *35*, 1992. Apareceu também em francês, em A. Becquelin & A. Molinié (orgs.), *Mémoire de la tradition* (Société d'Ethnologie, 1993). Ele foi escrito para esta última publicação.

O capítulo 4 publica, com várias modificações, o artigo "Le Meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle", em M. Cartry & M. Detienne (orgs.), *Destins de meurtriers* (EPHE/CNRS, 1996).

O capítulo 5 traduz e reescreve o verbete "Society", publicado em A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Routledge, 1996). Uma versão em português, com o título "O conceito de "sociedade" em antropologia: um sobrevoo", acha-se em *Teoria & Sociedade, 5*, 2000.

O capítulo 6 é uma nova versão de "Images of nature and society in Amazonian ethnology", publicado no *Annual Review of Anthropology, 25*, 1996.

O capítulo 7 combina e reescreve pelo menos dois artigos e cinco conferências. Sua fonte principal é "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", publicado em *Mana, 2* (2), 1996. Esse artigo foi republicado em francês, sob o mesmo título, em E. Alliez (org.), *Gilles Deleuze: une vie philosophique* (Institut Synthélabo/Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1998). Uma versão inglesa ligeiramente modificada, sob o título "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism", apareceu no *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *4* (3), 1998. A segunda fonte do capítulo é o artigo "La trasformazione degli ogetti in sogetti nelle ontologie amerindiane", em C. Severi (org.), *Antropologia e psicologia*: *interazioni complesse e rappresentazione mentali* [número temático de *Etnosistemi* [*Processi e dinamiche culturali*], VII (7), 2000], o qual, por sua vez, provém de comunicações lidas em simpósios em Manchester (1998) e Chicago (1999). A terceira fonte são as conferências ministradas no Departamento de Antropologia da Universidade de Cambridge, sob o título geral de "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere", em fevereiro-março de 1998. Por fim, o capítulo traz alguns parágrafos originalmente lidos na Conferência Munro intitulada "Relativism, cultural and otherwise: a view from Amazonia", proferida na Universidade de Edimburgo em fevereiro de 1998.

O texto que está na origem do capítulo 8 foi escrito para um *Festschrift* em homenagem a Peter Rivière. Ele acaba de ser publicado ali, sob o título "GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality" (L. Rival & N. Whitehead [orgs.], *Beyond the visible and the material*: *the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, 2001). Uma versão em português, sob o título "Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco", apareceu antecipadamente em *Ilha-Revista de Antropologia, 2* (1), 2000. O capítulo 8 traz correções e acréscimos substanciais em relação a essas duas versões anteriores (já diferentes entre si), incorporando vários parágrafos do livro em preparação.

O capítulo 9 deve ser publicado em espanhol, na coletânea *Chamanismo y sacrificio* organizada por J.-P. Bouchard e J.-P. Chaumeil (IFEA / CAAP, Lima). Ele deriva de uma comunicação apresentada ao simpósio de mesmo título e mesmos organizadores, realizado em abril de 2000, em Paris.

O capítulo 10, por fim, reproduz uma entrevista publicada na revista *Sexta Feira* (nº. 4, 1999).

As referências bibliográficas utilizadas são, no que respeita à língua, quase sempre as originais. Igualmente, a tradução de todas as citações de obras estrangeiras são de minha lavra, com exceção apenas, creio, de uma passagem de Marx (traduzida de uma versão em inglês) no capítulo 7. No capítulo 3, decidi manter, para guardar-lhes o sabor, as citações dos autores quinhentistas e seiscentistas em sua língua e grafia originais, com exceção do livro de Claude d'Abbeville, citado segundo a tradução de Sérgio Milliet que eu tinha à mão, e o de Hans Staden,

citado na tradução de G. de Carvalho Franco.

As referências e remissões bibliográficas utilizam a data da publicação original (ou, mais raramente, de uma edição posterior quando esta traz modificações substanciais). As indicações de paginação, contudo, remetem às edições utilizadas por mim. O leitor poderá facilmente fazer a correspondência na bibliografia ao final do volume, onde à data original citada no texto se segue a data da edição utilizada.

AGRADECIMENTOS

No início de cada capítulo, as circunstâncias de produção do texto ou textos originais estão consignadas, e as dívidas intelectuais imediatas de cada um deles, reconhecidas. Não obstante, quero agradecer, ou voltar a agradecer, a algumas pessoas. Em primeiro lugar, a meus mestres Luiz Costa Lima e Roberto DaMatta, Paru e Pirakumã, Toiyi e Iwãkãñi. Sem eles eu não teria, ou escolhido a profissão de antropólogo, ou ido trabalhar na Amazônia, ou conseguido achar meu rumo entre os livros (para os dois primeiros) e as sabedorias yawalapíti e araweté (para os quatro últimos). A eles, minha admiração e gratidão profundas.

Em segundo lugar, agradeço a meus alunos (hoje colegas) Tânia Stolze Lima, Aparecida Vilaça, Márcio Silva, Marcela Coelho de Souza, Carlos Fausto, Marco Antônio Gonçalves, Márnio Teixeira-Pinto e Vanessa Lea. Graças à sua paciência, inteligência e experiência, pude ter, testar, corrigir, modificar inúmeras vezes as ideias aqui expostas. Eles são cúmplices, ainda que eventualmente recalcitrantes, de tudo o que segue.

Por fim, agradeço a Bruce Albert, Manuela Carneiro da Cunha, Philippe Descola, Peter Gow, Michael Houseman, Stephen Hugh-Jones, Tim Ingold, Bruno Latour, Claude Lévi-Strauss, Cecilia McCallum, Patrick Menget, Joanna Overing, Peter Rivière, Marshall Sahlins, Anthony Seeger, Marilyn Strathern e Anne Christine Taylor. Manuela, Philippe, Pete, Michael, Bruno, Tony, Marilyn e Anne Christine foram interlocutores especialmente presentes, em ocasiões diversas e cruciais. Mas o trabalho de todos eles tem tido uma importância literalmente inestimável para o meu. Foi graças a esses colegas que comecei e que continuo a ver a antropologia como uma aventura intelectual emocionante. E foi apenas por causa de sua inspiração, exemplo e generosidade que os textos que compõem este livro puderam ser escritos.

1. Advirto assim, e por exemplo, que a exposição de todo o argumento do capítulo 5 em termos de bipolaridades conceituais foi uma pirraça deliberada de minha parte e não um atavismo inconsciente de "estruturalista".
2. O que faria de Lévi-Strauss, não nosso Hegel, mas nosso Platão – já que a tirada de Gow parafraseia a célebre frase de Whitehead sobre a filosofia ocidental.
3. As referências completas desses e dos artigos a seguir estão na lista de publicações do autor, ao final do volume.

CAPÍTULO 1

Esboço de cosmologia yawalapíti

A Paru, *in memoriam*

Este artigo expõe algumas noções cosmológicas dos Yawalapíti, um povo aruaque do Alto Xingu. {1} Principiando pela análise de um aspecto marcante da prática classificatória indígena, ele

discorre sobre a conceituação dos seres vivos, sobre a lógica do sensível que subjaz ao regime alimentar dos humanos e sobre os processos de fabricação e metamorfose corporal.

Modos do ser

Um traço muito saliente do estilo de categorização yawalapíti consiste na afixação de certos modificadores aos conceitos-base. Não tenho competência para abordar as dimensões propriamente linguísticas desse fenômeno, nem elementos para avaliar sua eventual ocorrência pan-xinguana; ainda assim, julgo ser útil chamar a atenção para o emprego extensivo de tais morfemas em yawalapíti, e temo ser inevitável arriscar uma interpretação de seu significado.

Quando eu pedia a meus interlocutores que classificassem uma entidade qualquer (um objeto, um animal, uma qualidade, as funções e relações portadas por um dado indivíduo), isto é, quando buscava subsumir um referente em uma classe mais geral, as respostas, quase sempre, levavam-me a inferir que existiam distinções cruciais dentro do paradigma denotado pela categoria. Tudo parecia se passar como se a língua (ou a cultura) dispusesse de um repertório fechado de conceitos puros ou ideais, e como se a adequação de um referente qualquer a tais conceitos só fosse possível através de dispositivos semânticos – esses que chamo de modificadores – cuja função seria estabelecer a distância metonímica ou a diferença metafórica entre protótipo ideal e fenômeno atual. Ou, dito de outra forma, como se as categorias classificatórias só pudessem ser proveitosamente acionadas através de afixos que indicam o modo de pertinência do referente à classe.

Quatro modificadores parecem-me desempenhar essa função no discurso yawalapíti: *-kumã*, *-rúru*, *-mína* e *-malú*. Eles são quase sempre pospostos aos nomes. Assim, a classe zoológica ú*i*, "cobra", é passível de se especificar em: *úi-tyumá* (um alomorfe de *-kumã*), cobras-espírito; ú*i-rúru*, cobras venenosas; ú*i-mína*, animais semelhantes às cobras; ú*i-malú*, cobras não-venenosas. Tais divisões não são subclasses, mas formas de ajustar o *taxon* a casos concretos. Certa feita, um homem censurava os Waurá por comerem poraquê. À minha questão: "mas poraquê não é peixe (*kupáti*)?", respondeu: "não, é cobra (ú*i*)".{2} Retorqui: "cobra mesmo?", ao que ele replicou: "não, só ú*i-mína*". Os modificadores são encontrados em uma variedade de áreas semânticas; eles definem as formas culturalmente reconhecidas de relação entre os conceitos gerais e os indivíduos por eles classificados. Um exame de seu significado pode talvez, por isso, aproximarnos de uma atitude cognitiva fundamental da cultura alto-xinguana.

Os Yawalapíti traduziram-me os modificadores de modo mais ou menos constante. A classe *úi*, por exemplo, foi dividida em: cobras "grandes, bravas, invisíveis" (*-kumã*); cobras "de verdade" (*-rúru*); cobras "imprestáveis, ruins" (*-malú*); "bichos parecidos com as cobras" (*-mína*). Os modificadores, portanto, designam respectivamente o "excessivo", o "autêntico", o "inferior" e o "semelhante". Essas relações complexas envolvem uma oposição entre forma e essência, segundo um princípio de gradação entre tipo e indivíduo. Os sufixos constituem,

ademais, um sistema de oposições flexíveis; em vários casos, um contraste diádico subsume as outras relações residualmente: ora *-kumã* opõe-se a *-rúru* como o "monstruoso" ao "perfeito", ora *-kumã* é o "arquétipo" por contraste com *-mína* como o "existente", e assim por diante. A análise de cada modificador requer uma consideração dos valores que ele assume no sistema total.

Dois modificadores são especialmente produtivos: *-kumã*, cujo sentido mais marcado parece-me ser o de "equivalente sobrenatural", e *-mína*, que se poderia glosar por algo como "análogo a um modelo por participação substancial neste". Tanto a sobrenaturalidade de *-kumã* quanto a analogia participativa de *-mína*, porém, ordenam-se segundo múltiplos critérios e condensam significados aparentemente díspares.

O SUPERLATIVO *-KUMÃ*

O sufixo *-kumã* (fem. *-kumálu*) aplica-se, em geral:

[1] à maior espécie de uma ordem animal: *kutipíra-kumã* é a harpia, o maior dos pássaros (*kutipíra*); *kupáti-kumã* são a pirarara e o jaú, os maiores peixes (*kupáti*) da região.

[2] a certas espécies ou variedades de seres vivos, classificadas por derivação de outra: *iru* (tracajá) e *iru-kumálu* (jaboti), ou á*wtu* (caititu) e á*wtu-kumã* (queixada). Não me está claro se as espécies marcadas por *-kumã* são necessariamente maiores que as não-marcadas; no caso das plantas, não parece haver sempre proximidade taxonômica (botânica) entre as classes distinguidas pela afixação de-*kumã*, ao contrário dos dois exemplos zoológicos acima.

[3] a seres e objetos que estão fora do espaço e do tempo locais, como os animais vistos por alguns xinguanos nos zoológicos do Rio e São Paulo ou, mais geralmente, quaisquer espécies exóticas, quase sempre classificadas pela anexação de *-kumã* ao termo para uma espécie nativa vista como análoga; ou, ainda, a posições de parentesco geracionalmente afastadas, como os bisnetos e demais descendentes, que são *ipuyáka-kumã* (neto-*kumã*).

> O boi e o cavalo são *tsöma-kumã*, antas-*kumã*; *awayúlu-kumã* (raposa-*kumã*) é o cachorro; a girafa é um cervo-*kumã*. E mais: *putáka* (aldeia)-*kumã* é a cidade; *waráyu-kumã* são os índios (*warayu*) não-brasileiros; ö*uyá-kumã* é o mar, "lagoa grande". *Yawalapíti-kumã* é o grupo semilendário de Yawalapíti que se separou dos atuais durante uma migração, indo morar nas cabeceiras do Kuluene; são invisíveis até hoje. Na literatura etnológica são chamados de Agavotoqueng, palavra caribe que traduz exatamente a autodesignação dos Yawalapíti: *Agav-oto* corresponde a *Yawala-píti* (a tradução do primeiro termo é algo como "donos [da aldeia] dos tucuns", a do segundo, "lugar [aldeia] dos tucuns"), e *-queng* ou *-kuegi* é o correspondente caribe de *-kumã*.

[4] a seres espirituais correspondentes a seres reais-atuais: *yanumáka-kumã* é a onça sobrenatural; *iishá-kumã*, a canoa monstruosa dotada de animação, que figura em um mito; *pitöpo-kumã*, o bem-te-vi espiritual patrono dos xamãs.

[5] a todos os seres e coisas que figuram nos mitos: descritos pelo termo comum, quando eu perguntava se tal ou tal entidade era "a mesma que" ou "como a que" vemos hoje, respondiam-me: "não, é (x)-*kumã*".

No sentido [1], -*kumã* foi-me traduzido por "grande". Em [2], apenas por "outro". Em [3], o significado coincide em parte com o anterior, e, como veremos, com o de [5]; sua tradução mais comum foi "longe". Em [4], a glosa foi "*apapalutápa*" ou, no caso de alguns interlocutores, diretamente sua tradução portuguesa, "espírito". Ambas as palavras quase sempre implicavam algum predicado antropomórfico. Em [5], por fim, eu diria simplesmente que é mítico. Muitas vezes há ambiguidade entre os sentidos: *kutipíra-kumã* é a harpia, animal empírico, mas é também o urubu bicéfalo, ave-espírito senhora do céu; *kupáti-kumã* é a pirarara, e também qualquer peixe sobrenatural; *ayöma-kumã* é tanto a girafa do zoológico carioca como o veado do mito.

Quando eu perguntava simplesmente a alguém o que significava o termo "(nome do animal)-*kumã*", a resposta mais comum era: "bicho bravo, valente, grande, que ninguém vê". Esse modificador articula, assim, vários atributos: ferocidade, tamanho, invisibilidade, monstruosidade, alteridade, espiritualidade, distância. O importante, aqui, é que eles se superpõem em larga medida. A noção mesma de "espírito" parece radicar-se no sentido deste modificador.

A sufixação de -*kumã* a um conceito-tipo marca uma alteridade do referente face à essência do tipo. Essa alteridade é exterioridade, mas também excesso. Um excesso que, esquematizado pelas imagens da ferocidade e do tamanho (-*kumã* é o "grande-outro", com a licença de Lacan), parece condensar os dois significados contraditórios do modificador: ele indica o *diferente*, mas também o *arquetípico*. O Outro é o Próprio, e vice-versa. Como se estivéssemos diante destas duas proposições: todo modelo apresenta uma superabundância ontológica; toda superabundância é monstruosamente outra.

Quando -*kumã* significa espiritual ou monstruoso, opõe-se às coisas-*rúru*, autênticas ou "propriamente ditas". Mas quando ele significa grande ou arquetípico, opõe-se às coisas-*mína*, que definem o existente como réplica enfraquecida de um modelo mítico: as personagens dos mitos são eminentemente -*kumã* neste sentido específico. Alguns interlocutores me disseram que os animais originários eram demasiado grandes e ferozes, e que, no início do tempo histórico, todos eles foram mandados embora do Xingu pelos gêmeos Sol e Lua: "eles estão na África; aqui só ficou a onça".{3}

A analogia entre os diversos significados de -*kumã* – grande, outro, feroz, invisível, distante – ilumina o fundo cosmológico desse modificador. Há interseções entre o mundo da experiência cotidiana e a esfera das coisas-*kumã* por excelência, que são os espíritos e os seres míticos; há animais e (coisas) -*kumã* que são experiencialmente ordinários, e seres-*kumã* que são *apapalutápa*, entidades extraordinárias: "espíritos". O mundo como um todo parece dispor-se entre um polo -*kumã*, cosmologicamente exterior, e a região das entidades -*rúru*, -*mína* ou -*malú*, modos diversos da interioridade cosmológica. "Real" e "imaginário" não são noções que

façam qualquer sentido nesse contexto; a oposição relevante é entre as coisas superlativas, originais, arquetípicas e / ou monstruosas, e as coisas próprias, autênticas e atuais, mas que são também réplicas minoradas dos modelos.

O CLASSIFICADOR -*MÍNA*

Esse modificador é mais difusamente empregado.

[1] como um operador de inclusão classificatória, ou generalizador: *kutipíra-mína* são os animais alados (*kutipíra*, "ave"); *atatapá-mína* são as plantas de que se utilizam as raízes (*atatapá*, "raiz"); nesta acepção, o sufixo significa algo como "do gênero de", "uma sorte de".

[2] para distinguir as entidades ou relações que, pertencendo a uma dada classe, não são exemplares perfeitos, integrais, do modelo da classe: ú*i-mína*, como vimos, é o poraquê, que apenas parece com uma cobra; ú*a-mína* é um tio materno classificatório; *amulaw-mína*, um líder que não preenche todos os critérios definidores do estatuto, ou que não desempenha plenamente suas funções; *putáka-mína* são os Suyá, Juruna, Kayabí e Trumai, povos que, embora diferentes dos alto-xinguanos (*putáka*),{4} estabeleceram-se na região há algum tempo e mantêm laços de parentesco com estes últimos. Nesta acepção, o sufixo conota as ideias de "parecido com", "quase", "forma mais fraca de".

> Os Txukarramãe, entretanto, são *warayu-rúru*, "índios [não-xinguanos] de verdade", isto é, realmente ferozes e selvagens.{5} Note-se que *warayu-kumã* são os "outros selvagens" – os chineses, os japoneses, os Iatmul e Nuer que meus interlocutores viam nos livros que levei ao campo. Os fotógrafos e turistas japoneses que visitaram o Alto Xingu, contudo, foram-me também classificados de *putáka-kumã*, termo que eu traduziria por "outros nós" ou "super-xinguanos". Os demais alienígenas de aparência ocidental, como os antropólogos norte-americanos e europeus, estes eram *karaiba-kumã*, "outros não-índios" ou "super-brasileiros"...

[3] como integrante de expressões que descrevem estados ou condições da pessoa, como em *katúpa-mína*, "tristeza", *kaputsaká-mína*, "pele avermelhada pelo urucum", ou *ahí-mína*, "cheiro do corpo após relações sexuais".

[4] há outra ocorrência da forma /*mína*/, cuja assimilação às anteriores não é evidente. A palavra *mína-tíji* foi-me proposta como a tradução do português "corpo", e dita aplicar-se aos seres humanos ou a qualquer animal; -*tíji* parece ser uma partícula reflexiva ou enfática. Não tenho certeza de que o /*mína*/, neste caso, seja o mesmo -*mína* dos exemplos precedentes. Sua anteposição ao -*tíji* e seu funcionamento aparente como substantivo militariam contra uma assimilação ao sufixo -*mína*. Entretanto, a existência de uma forma feminina, *tápa-tíji*, que designa o corpo das fêmeas, sugere uma aproximação entre esta ocorrência da forma /*mína*/ e o modificador. O argumento depende de se aceitar a segmentação do termo *apapalutápa*, "espírito",

em /*apapálu*/ + /*-tápa*/, onde o primeiro segmento seria o mesmo termo *apapálu* que designa as flautas jacuí, instrumentos que são, efetivamente, a manifestação modelar da espiritualidade alto-xinguana.{6} Nesse caso, os espíritos em geral seriam "espécies de" *apapálu*. Esta última palavra é gramaticalmente feminina; sua modificação pela forma feminina de um */*mína*/ sufixado sugeriria que o modificador *-mína* dos casos [1], [2] ou [3] pode conhecer uma flexão idêntica à do /*mína*/ em *mína-tíji*.{7}

Se o que precede está correto, não seria descabido postular uma conexão entre o *-mína* nos empregos de tipo [1], "pertencente à classe X"; de tipo [2], "exemplar imperfeito de X"; de tipo [3], "no estado corporal X" (a tristeza, *katúpa*, deveria, nesse caso, ser concebida como um estado somático, não psíquico); e, finalmente, de tipo [4], o /*mína*/ que integra a palavra para "corpo". Uma tradução de *-mína* por "corporificação da substância X" talvez desse conta do sentido geral do modificador, se entendermos a participação substancial como nexo metonímico. E, de fato, pode-se dizer que *-kumã* corresponde à metáfora, e *-mína*, à metonímia.{8}

Na acepção [1], *-mína* indica a pertinência plena do referente a uma classe, opondo-se a *-malú*, modificador que indica ser o referente um exemplar inferior do tipo. Por exemplo, *ipuñöñöri-mína* é "homem bom" (mais propriamente, "pessoa de bem"), e *ipuñöñöri-malú* são aqueles indivíduos que "não sabem falar", ou que são egoístas, agressivos e antissociais – que são o oposto dos aristocratas, os *amulawnaw*. Aqui, portanto, *-mína* inclui positivamente o indivíduo enquanto exemplar de um tipo-ideal.

> Em minha dissertação (Viveiros de Castro 1977), examino essa forma de classificação das pessoas, especialmente os atributos do *amulaw*, "capitão", i. e. chefe ou aristocrata. Observo que *ipuñöñöri-malú* é o antônimo de *amulaw*, mas que nem todo *ipuñöñöri-mína* é um *amulaw*, embora a recíproca seja idealmente verdadeira. Por fim, "homem mau, ruim" é *mipuñöñöri-tári*, lit. "não-gente". Dos homens-*malú* para os não-homens trata-se, portanto, de uma questão de grau. *Ipuñöñöri-mína* poderia ser traduzido, segundo a acepção [1], por "da espécie humana"; segundo a acepção [2], por "próximo ao tipo ideal de pessoa". Significativamente, *ipuñöñöri-rúru* é um sinônimo de *ipuñöñöri-mína*, opondo-se, aqui, tanto às "não-gentes" como aos *ipuñöñöri-kumã*, espíritos antropomorfos genéricos que soem habitar as lagoas do Alto Xingu.

No sentido [2], o mais generalizado, *-mína* funciona como o operador básico do estilo classificatório yawalapíti. Ele é aqui um marcador minorativo, indicando a distância escalar entre o objeto classificado e o tipo-ideal que preside a classificação. Nesta acepção, ele se opõe a *-rúru*, "autêntico" ou "próprio", invertendo, curiosamente, o sentido [1]. As coisas-*mína* são coisas que se enquadram apenas em parte no modelo, ao passo que as coisas-*rúru* mostram adequação plena: *itutaká-rúru* é um irmão "real", filho do mesmo pai e/ou mesma mãe que Ego; *itutaká-mína*, todos os parentes paralelos (e dependendo do contexto, também os cruzados) da geração de Ego, a quem se aplicam, atenuadas, as mesmas regras de relacionamento. O próprio, *-rúru*,

pode ser concretizado pelo qualificativo *utúna*, "muito". O quase, *-mína*, por *pahítsi*, "pouco", *parúti*, "metade", ou *ihöwku*, "longe".{9}

Na verdade, porém, é possível argumentar a favor de uma superposição dos sentidos [1] e [2]. Os membros de uma espécie são sempre exemplares imperfeitos, réplicas ou cópias do Arquétipo, o qual é frequentemente encarnado em um ser mítico. A totalidade dos entes, em certo sentido, é sempre *-mína* por oposição aos modelos, os seres-*kumã*. O modificador *-rúru*, por sua vez, fica a meio caminho: define aquelas coisas, dentre as atualmente existentes, que tendem ao modelo representado pelos seres-*kumã*, os quais, por sua vez, tendem a hipertrofiar-se em monstros. O modelo, a arquetipia, o excesso e a monstruosidade, por um lado; a réplica, a atualidade, a carência e a inferioridade, por outro. O sistema se dispõe entre dois polos, o dos seres-*kumã* e o dos seres-*malú*: monstros perfeitos *versus* simulacros imprestáveis, passando pelas coisas-*rúru*, adequadas ao modelo, e as coisas-*mína*, próximas ao modelo.

> Um exemplo de variação no uso dos modificadores conforme as exigências do contexto seria a categoria *kutipíra*, ave. *Kutipíra-mína* é, em geral, todo animal alado, e *kutipíra-kumã*, como já referi, a harpia. No entanto, ouvi, em certo passo, a expressão *kutipíra-rúru*, que me foi traduzida por "passarinhos de verdade", designando não os passeriformes, mas as aves rapaces e carniceiras, entre as quais se acha a harpia. Neste contexto, *kutipíra-mína* limitava-se à significação de "passarinho pequeno" (os passeriformes, mas também os psitacídeos etc.), e *kutipíra-kumã*, consequentemente, foi traduzido apenas por "passarinho-espírito". No domínio dos peixes – outro exemplo –, o poraquê é ú*i-mína*, pseudocobra, ou *kupáti-parúti*, meio peixe; já a arraia é *kupáti-malú*, peixe imprestável ou peixe impróprio, por oposição aos *kupáti-rúru*, os peixes de escama, e, neste contexto, a maioria dos de couro; *kupáti-kumã* passam a ser apenas os peixes-espíritos. A possibilidade de se desdobrar uma oposição diádica (*-mína/-kumã, -rúru/-malú*) de acordo com as exigências de especificação indica que o sistema dos modificadores não está colado a taxonomias cristalizadas.

O SISTEMA DOS MODIFICADORES

Em outro texto (Viveiros de Castro 1977), tive ocasião de me referir à difusão das noções de "muito" e "pouco" na atribuição de identidades grupais, na classificação dos graus de chefia (*amulaw*) e na ordenação das relações de parentesco yawalapíti. O livro de Thomas Gregor sobre os Mehináku, publicado em 1977, chama atenção para esse mesmo ponto (ver caps. 17 e 18).{10} Na verdade, a classificação por gradientes de distância relativa a um tipo não se aplica apenas às relações sociais: ela parece caracterizar um traço geral da cultura yawalapíti, que se exprime no uso frequente do modificador *-mína*. Tal estilo cognitivo contínuo e escalar é consistente com uma organização socioespacial marcadamente concêntrica (ver Lévi-Strauss 1956) e com a ausência de qualquer separação radical entre as esferas da Natureza e da Cultura.

Uma palavra adicional sobre os dois modificadores restantes. O sufixo *-rúru*, autêntico ou

legítimo, contrasta em alguns contextos diretamente com *-malú*, falso, imperfeito ou inferior. Apenas a grande casa do *putáka wökötï*, o "dono da aldeia" ou representante grupal, é *pa-rúru*, "casa de verdade"; as demais são *pa-malú*.{11} Ou ainda, dentro da tipologia dos gêneros de fala (Gregor 1977: 76 e ss), distingue-se entre *yayakatualhí-rúru*, "fala verdadeira" – o discurso formal do chefe, pronunciado no centro da aldeia, ou qualquer mensagem linguística que exprima adequação ao modo de ser xinguano –, e *yayakatualhí-malú*, "fala ruim", expressão que qualifica os rumores e mexericos, próprios da casa e das áreas periféricas da aldeia. Mas são também fala-*malú* o balbucio de crianças pequenas, as brincadeiras verbais (normalmente de cunho sexual) entre primos cruzados, e o discurso agressivo dos feiticeiros. O sufixo *-malú* costuma ser aplicado a objetos e seres que "não são" ou "não fazem" conforme seu protótipo. No exemplo já utilizado, as ú*i-malú* são as cobras sem veneno; o modificador não conota necessariamente, assim, a ideia de perigo ou malignidade, mas sempre a de imperfeição.

A estrutura do sistema, em suma, pode ser visualizada de dois modos:

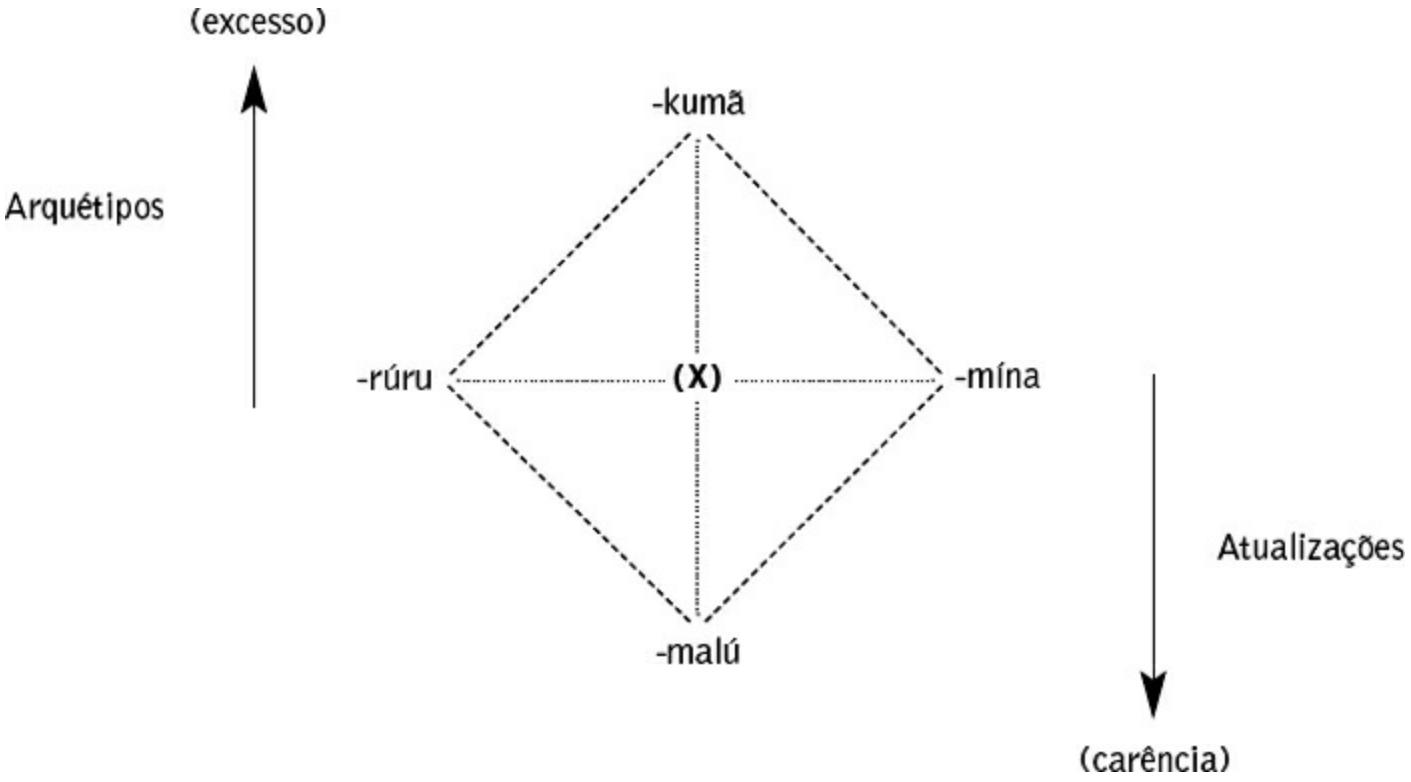


Figura 1.1. Contrastes entre os modificadores

Se levarmos em conta que, na verdade, os modificadores se ordenam em uma escala contínua, das subcoisas às supercoisas, teríamos também:

Figura 1.2. Escala dos modificadores

Com uma descontinuidade mais marcada entre *-kumã* e *-rúru*, que podem, recordo, opor-se diametralmente como sobrenatural a atual: *-rúru* passa a subsumir a essência dos seres não-*kumã*, funcionando como limite superior de *-mína* e *-malú*.

> O esquema é bastante produtivo. Os animais terrestres, como veremos, são chamados de *apapalutápa-mína*, em contraste com os *apapalutáparúru*, os espíritos propriamente ditos. Como os espíritos são os seres-*kumã* por excelência, teríamos então um *kumã-mína*, um *kumã-rúru* e, no limite, um *kumã-kumã*: deve haver, aventou-me alguém uma vez, muitos *apapalutápa-kumã*, isto é, espíritos-*kumã* no Rio de Janeiro.

Para concluir esta introdução, observo, em primeiro lugar, que o esquema cognitivo acima descrito repercute no *ethos* yawalapíti. As coisas-*rúru* e, sobretudo, as coisas-*kumã*, no sentido de sobrenaturais, são objetos do *kawíka*, "respeito" ou "medo". Em geral, quanto mais próximo algo está de seu modelo, mais forte e definida é a atitude face ao ente ou à relação em causa.

Em segundo lugar, seria instrutivo comparar o modelo aqui proposto com a quadripartição que Ellen Basso (1973:17-26) estabelece para os Kalapalo, baseada nos critérios da "metáfora humana" e do "sufixo de posse". Embora um esquema fundado em oposições discretas, como esse de Basso, não me pareça dar conta do caráter essencialmente contínuo das classificações xinguanas, ele cobre aspectos importantes que não tenho condições de abordar, como a das relações implicadas nos afixos de posse. Lembro, ainda, que o modificador *-kumã* foi atestado para línguas xinguanas não-aruaque; ele corresponde ao /*kuegi*/kalapalo (Basso op. cit.) e ao /*aruwiyap*/ kamayurá (Agostinho 1974a). Não há informações sobre os outros modificadores nessas línguas. O trabalho de Gregor (1977) sobre os Mehináku, falantes de aruaque como os Yawalapíti, além de indicar o mesmo uso de *-kumã*, registra um equivalente de *-rúru*, *-waja*, e o mesmo *-malú*. Quanto ao cognato de *-mína*, *-mune*, morfema que Gregor estima "de significado complexo", este é glosado como "substancial", solução que me soa demasiado restritiva, mas certamente apropriada. O problema do autor ali (id. ibid.: 321) é traduzir *apapãiyei mune*, em yawalapíti *apapalutápa-mína*, isto é, "animal terrestre". Como já indiquei, o termo certamente significa "espírito-*mína*", e as conclusões que se podem tirar disso são diferentes das de Gregor.

Estou ciente, por fim, de que a existência dos modificadores não é de modo algum exclusiva dos Aruaque (e/ou demais povos) do Alto Xingu. Não pretendo isolar um recurso linguístico provavelmente universal para torná-lo distintivo dessa região. Os Suyá, por exemplo e para não irmos muito longe, bem como muitos outros povos Jê, possuem algo semelhante (Seeger 1974; com. pess.).{12} A questão é antes a da prevalência de uma cosmologia de tipo continuísta ou concêntrico no Alto Xingu; o uso sistemático e frequente dos modificadores em yawalapíti foi aqui tomado apenas como via de aproximação a essa característica.

DOIS ADENDOS A ESTA EDIÇÃO

[1] Haveria uma outra maneira de esquematizar o sistema formado pelos sufixos modificadores. Combinando as propriedades dos dois diagramas precedentes, ela interpreta esse sistema como uma realização da estrutura discutida no capítulo 8 *infra*, que sugiro ao leitor consultar:

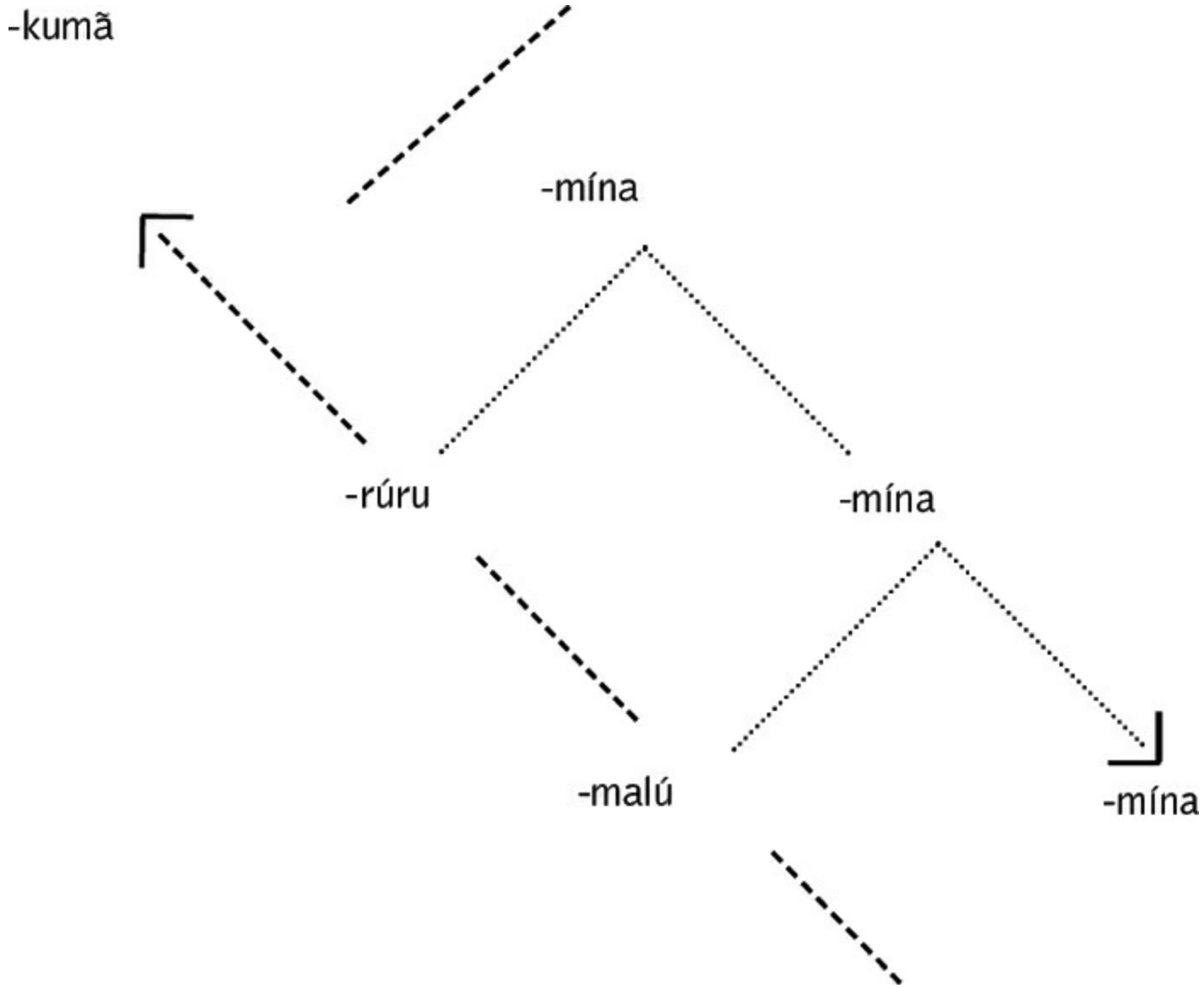


Figura 1.3. Os momentos da ontologia yawalapíti

A linha que desce descreve o processo de atualização e corporificação dos existentes, e aquela que sobe, o movimento contraefetivo de sua virtualização ou "espiritualização". O estado-*kumã* do mito, regime de alteridade absoluta ou de alteração perpétua, distingue-se globalmente do estado-*mína* característico do mundo histórico (a que o estado-outro dá origem e acompanha como seu fundo virtual), onde vigoram a semelhança relativa e a identidade transitória. O ritual, figura do mundo histórico, seria entretanto o momento onde o coletivo humano (-*mína*) reaproxima-se ao máximo (-*rúru*) dos sucessos míticos, perante o qual, por sua vez, a vida cotidiana (-*mína*) é avaliada como ontologicamente inferior (-*malú*).

[2] Quando da redação deste ensaio, em 1977-78, eu desconhecia o trabalho pioneiro de Kenneth Kensinger sobre os modificadores cashinahua (Pano) *kuin*, *kuinman*, *kayabi* e *bemakia*, os quais não deixam de apresentar analogias com a série yawalapíti.{13} A convergência entre o

tipo de problema de Kensinger e o aqui esboçado merece registro; quando mais não seja, para assinalar a diferença entre uma análise baseada no conhecimento seguro do vernáculo indígena, como é o caso daquele autor, e outra que partiu, muito ingenuamente, de fragmentos de conversas em português sobre uma língua que jamais cheguei a articular.

Desde então, os modificadores cashinahua deram, sem trocadilho, muito pano para manga. Patrick Deshayes e Barbara Keifenheim, em um livro de 1994, dedicam-lhes ao menos sessenta páginas de discussão, propondo uma interpretação que discrepa da de Kensinger em aspectos importantes.{14} Não tenho, obviamente, condições de me pronunciar sobre a maior correção dessa exegese. Seja como for, a análise de Deshayes e Keifenheim permitiria correlacionar (bastante imperfeitamente, por certo) as séries cashinahua e yawalapíti da seguinte maneira: *kuin*, que os autores traduzem por "Eu" (ou "si-mesmo", *Soi*), corresponde a *-rúru*; *bemakia*, o "Outro", assemelha-se ao *-kumã*; *kuinman*, o "não-Eu" (*non-Soi*), a *-malú*; e *kayabi*, o "não-Outro", ao *-mína*. Tal correlação, porém, minimiza o componente gradativo e contínuo da série yawalapíti.

Para o Alto Xingu, Bruna Franchetto (1986) apontou os paralelos e, sobretudo, as lacunas e discrepâncias entre a série yawalapíti e seus possíveis análogos kuikúro (Caribe). À parte a recorrência do contraste entre os equivalentes de *-kumã* e *-rúru*, nenhuma forma correspondente a *-mína* existe em kuikúro; uma ausência, certamente, crucial, que limita a produtividade de qualquer extrapolação pan-xinguana com base exclusiva nessa singularidade linguística. Para os Waurá, de língua aruaque como os Yawalapíti e os Mehináku, as pesquisas iniciais de Aristóteles Barcelos Neto (1999: 74, 98-100, 2000) tendem a confirmar esta análise dos modificadores yawalapíti; o autor glosa o sufixo *-müna* (yaw. *-mína*) por "ordinário" e "visível", em contraste com os seres-*kumã*, extraordinários e invisíveis.

Para as línguas jê setentrionais, a extensa revisão etnográfica de Marcela Coelho de Souza (2002) discute o funcionamento dos qualificativos *kumrem, dzwoy, kaàk* e *kaigo*,{15} bastante utilizados, por exemplo, na modalização do cálculo de parentesco. Eles foram em geral traduzidos, respectivamente, por "verdadeiro", "autêntico", "fictício" e "inautêntico", e tidos por parcialmente redundantes (dois a dois). A autora sugere, ao contrário, que eles talvez formem ao menos dois pares não-redundantes de oposições, um de tipo discreto e categórico, o outro de tipo contínuo e casuístico, o que evoca o sistema cashinahua tal como analisado por Kensinger.{16}

Ainda mais ignorante andava eu, enfim, de uma abordagem linguístico-cognitiva então na vanguarda, a chamada "teoria dos protótipos" de Eleanor Rosch, que lançou um desafio formidável à teoria clássica ou aristotélica da categorização (ver o balanço em Lakoff 1987). Estivesse mais bem informado, poderia ter sugerido que os Yawalapíti desenvolveram uma etnoteoria dos protótipos muito antes de Rosch... Mas penso que o interesse antropológico pela gradação categorial, fruto do desconforto diante da hegemonia de uma concepção excessivamente discretiva e "totemicista" da razão classificatória – ou de uma concepção excessivamente classificatória da razão – era algo que se disseminava amplamente na atmosfera teórica de então. Donde, com certeza, minha atenção a esse aspecto do pensamento yawalapíti.

{17}

Tipos de seres

Os modificadores yawalapíti desempenham papel importante na classificação dos seres vivos; *-mína* caracteriza as espécies ou gêneros de certas ordens animais, e *-kumã* define a essência dos espíritos, *apapalutápa*. Homens, animais e espíritos são os polos principais de uma macrotaxonomia que passamos a expor.{18}

Os Yawalapíti propuseram-me uma noção geral, *yakawaká*, como tradução para o português "coisas" – os entes e objetos do mundo. As principais subdivisões são: *apapála*, bens; e *ipúla*, os seres vivos, que, embora sejam "teoricamente" *yakawaká*, nunca são designados por este termo.{19} *Ipúla* inclui os humanos, certas ordens animais e vegetais. Os espíritos são problemáticos: alguns interlocutores os classificaram como *ipúla*, ressalvando que são invisíveis; outros os puseram à parte. Note-se que certas entidades inanima-das também podem assumir um caráter espiritual ou sobrenatural (quando são marcadas por *-kumã*).

Mas *ipúla* também se aplica a itens como "peixe sem assar, pau verde"; refere-se, portanto, a objetos ainda não transformados pela atividade humana, ou que estão "vivos" em um sentido particular: crus. *Ipúla* se diz ainda do alimento em estado potencial. Tudo indica, assim, que não há um conceito exatamente coextensivo à nossa noção de "seres vivos".{20}

O traço mais saliente da taxonomia yawalapíti do que chamaríamos seres vivos é a ausência de separação categórica entre os humanos e demais animais. Não existe um conceito correspondente à nossa noção de "animal (não-humano)"; é impossível, portanto, fazer a Natureza corresponder a uma ideia geral de animalidade, como seria o caso, ao contrário, dos Suyá, que opõem *mbru*, "animal", e *me*, "humano" (Seeger 1974: 22). As principais distinções que se me apresentaram no domínio dos *ipúla* foram as seguintes: *ipuñöñöri* ("gente", ou humanos); *apapalutápa-mína* (animais terrestres; os Yawalapíti traduziram o termo por "bichos"); *kutipíra-mína* (aves); *kupáti* (animais aquáticos, categoria que, além dos peixes, inclui pelo menos um quelônio, o tracajá); e *pátshi*, plantas cultivadas (as plantas selvagens foram-me descritas pela expressão *ipúka-pira*, "crescem sozinhas").{21} Outras categorias que recortam o domínio são *utö* ("bichos da terra molhada"), aplicada a uma variedade de insetos, e *yúlu-yúlu* ("bichinhos que voam"). Não há *taxon* para "inseto" ou similar; e é importante ressaltar que muitos animais não estão incluídos nesse nível mais geral de contraste.{22}

À parte (em parte) os humanos, vê-se que as linhas mestras da classificação animal apoiam-se na distinção terra/água/céu, para as classes principais. Há subdistinções, por exemplo, entre pássaros "que andam a pé" (galináceos), pássaros "em cima d'água", pássaros "no céu" etc. Por sua vez, as subclasses vegetais mais importantes pareceram-me ser *ataya*, os eméticos, e *irána*, os "remédios".

Apapalutápa-mína, que glosei por "animais terrestres", pois estes, e mais particularmente os

mamíferos, são os primeiros nomeados quando se exemplifica a classe, inclui na verdade certos animais voadores, insetos e répteis aquáticos, como os morcegos, as abelhas e os jacarés. Inclui também, significativamente, certos peixes: os *kupáti-kumã*, "peixes grandes", isto é, os pimelodídeos como a pira-rara e o jaú. Isso nos leva ao critério de ordenação do domínio animal que interessa mais diretamente a este trabalho, o regime alimentar. As categorias animais yawalapíti têm como um de seus eixos conceituais principais as relações que as espécies mantêm com os homens, e a alimentação é certamente um componente essencial de tais relações.

GENTE É MACACO DE ONÇA

Os *apapalutápa-mína*, inclusive os *kupáti-kumã*, são fundamentalmente incomestíveis. Dos *kutipíra-mína*, comem-se apenas uns poucos, da subclasse dos que "andam a pé". Os *kupáti-rúru*, enfim, são o alimento animal por excelência.

Os *apapalutápa-mína*, ou "bichos", são seres que hesitam, por assim dizer, entre os humanos e os espíritos. "Quase-espíritos", "da classe dos espíritos", seria a tradução literal do termo. Quando se diz, então, que os peixes grandes, os *kupáti-kumã*, são *apapalutápa-mína*, pode-se estar dizendo, ou que eles são parecidos com espíritos, ou que eles não são peixes, mas "bichos", parecidos demais com os humanos. Pois a relação mítica dos *apapalutápa-mína* com a humanidade é complicada. Os gêmeos Sol e Lua, pais dos humanos e filhos do Jaguar arquetípico, nasceram na aldeia dos *apapalutápa-mína*, chefiada por esse mesmo Jaguar. O surgimento da humanidade está associado a uma disjunção entre os gêmeos e a tribo do pai: os primeiros índios, feitos de caniços de taquara pelo Sol, mataram todos os animais. Mas nos mitos subsequentes do ciclo, quando Sol e Lua fazem a primeira festa dos mortos, a luta cerimonial opõe os convidados-peixes aos anfitriões-bichos, e estes últimos são definidos como o "pessoal do Sol" (*Kami ipuköñöri*). Em outros mitos, são os pássaros que enfrentam os *apapalutápa-mína*, sempre comandados por Sol e Lua.

O arquétipo ou "chefe" dos *apapalutápa-mína* é, como disse, a onça, *yanumaka*. Ela é o único animal que não tem *kawíka* (medo ou respeito) dos humanos; isso a aproxima dos espíritos, de quem, ao contrário, são os humanos que têm grande *kawíka*. Seu oposto absoluto é o macaco *kúji-kúji* (termo genérico para os pequenos cebídeos), que é o único *apapalutápa-mína* que os Yawalapíti admitem comer, argumentando, bastante curiosamente, que é "porque ele parece gente" (Basso 1972 registra o mesmo argumento para os Kalapalo). As onças comem os humanos, os humanos comem os macacos: "gente é macaco de onça", disse-me alguém.{23} Em determinados contextos, notadamente durante sua caça, o macaco é chamado *ipuñöñöri*, gente, metáfora que evita que se esconda do caçador.{24} Uma das características fundamentais do *ethos* xinguano é seu professado pacifismo; dizer que se vai caçar gente, referindo-se ao macaco, deve ser, assim, considerado uma forma irônica.

Os primeiros macacos eram bebês do sexo masculino abandonados pelas *Amurikumálu*, as

mulheres monstruosas que deixaram a sociedade humana. Isso foi-me lembrado por um interlocutor, quando perguntei o porquê do consumo de macacos. Estes são, portanto, humanos que reverteram ao mundo natural, província dominada pela figura do jaguar, de quem os humanos se separam no início dos tempos. Penso que a explicação para a eleição do macaco como alimento – e alimento animal o menos perigoso, o primeiro a ser consumido após os jejuns rituais – exige que se considere o jaguar como terceiro termo do sistema. Os macacos correspondem, no seio dos *apapalutápa-mína*, aos humanos, enquanto a onça é a quintessência não-humana desta categoria de seres.{25} Comer macaco, então, lembraria aos homens que eles são diferentes das onças (isto é, dos bichos)? Macacos e jaguares parecem exercer um certo fascínio no pensamento yawalapíti, ao encarnarem aspectos complementares da anti-humanidade.{26} Somos o que comemos; mas também somos o oposto daquilo que comemos – e essas proposições coincidem no consumo dos macacos pelos humanos.

Se os macacos são comida especialmente apropriada para os humanos, os *apapalutápa-mína* em geral, por sua vez, são a presa adequada às onças.{27} Sol e Lua tentaram convencer seu pai de que doravante devia comer apenas bichos, não gente, um contrato que estabelece a separação humanos/jaguares, lembrada cada vez que os homens comem macacos (e, *a contrario*, cada vez que uma onça ataca um humano).

Mas a comida humana por excelência é o peixe. Macacos e peixes opõem-se em outro eixo que macacos e onças: os peixes são os mais diferentes dos humanos, sendo assim o alimento característico destes; os macacos, os bichos mais parecidos conosco, são o alimento em situações "pré-alimentares", aquilo que se come quando ainda não se pode comer peixe.

BICHO É GENTE

Pode-se sugerir que a situação especial dos "bichos" deve-se ao fato de que os humanos são, na verdade, uma subcategoria dos *apapalutápa-mína*, e/ou vice-versa. Muitas vezes, ouvi que "*apapalutápa-mína* é *ipuñöñöri*", ou seja, que "bicho" é "gente". Os arquétipos da humanidade, Sol e Lua, nasceram da união do Jaguar com uma humana (feita pelo demiurgo Kwamuty), e estão associados aos "bichos" em oposição aos peixes e pássaros.{28} Vale notar que, ao negarem a relação com o Jaguar e se ligarem afetiva e "especificamente" à mãe humana, os gêmeos míticos procederam a contrapelo da teoria concepcional indígena, que atribui exclusivamente ao pai a substância do filho. Negar a animalidade negando a paternidade, atingir a cultura afirmando a maternidade – eis aí uma ideia que não se pode dizer ortodoxamente freudiana.{29}

A proximidade entre "bichos" e espíritos, marcada no próprio nome da categoria, não é imediatamente óbvia, uma vez que, se os *apapalutápa-mína* e os humanos vivem na terra, espíritos os há em toda parte; os mais poderosos, aliás, vivem sob as águas. Minha impressão é que os *apapalutápa-mína* são quase-espíritos exatamente por sua relação ambígua com a humanidade. Semelhantes aos bichos por seu habitat terrícola e pela forma de nascimento,{30} os humanos surgem ao negarem sua relação com os *apapalutápa-mina*. Observo que, ao glosarem o

termo vernáculo por "bicho", os Yawalapíti estavam empregando esse termo no duplo sentido que possui no português popular: ele significa "animal", mas também "coisa desconhecida, monstro".{31} O fato de a onça ser o chefe ou modelo dos *apapalutápa-mína* também é significativo, visto que esse felino, por sua ferocidade e sua antropofagia, tangencia a classe dos espíritos. Note-se, porém, que o "dono" (*wököti*) dos *apapalutápa-mína* não é a onça, mas um sobrenatural antropomorfo, *Apasha*, cuja aparência física é singularmente semelhante à de um macaco.{32}

De qualquer forma, os *apapalutápa-mína* distinguem-se das outras categorias de seres vivos por serem essencialmente incomestíveis, como o são, aliás, os espíritos, modo supremo da incomestibilidade. Causadores de doença, os espíritos impõem formas variadas de abstinência alimentar ao doente e sua família, além de exigirem uma distribuição cerimonial de comida para a comunidade, levada a cabo pelos abstinentes. Muito ao contrário de se darem a comer, os espíritos começam por nos fazer não comer, e exigem em seguida que demos de comer, para que não sejamos, talvez, comidos por eles.{33}

PÁSSAROS E PEIXES

As aves (*kutipíra-mína*) habitam aldeias celestes, e são chefiadas pelo Urubu Bicéfalo (*ulúpu iöhöwtiw*). Os representantes prototípicos da classe são os rapaces, que lutam com as almas dos mortos periodicamente, nas festas no céu. As aves ensinaram aos humanos várias cerimônias, como o *Iraláka* (o "Javari", duelo de dardos) e o *Pihiká* (rito de perfuração da orelha dos adolescentes). A reclusão pubertária foi inaugurada pelo Urubu. Em geral, os alados estão associados aos jovens (*wikinöri*), o que se observa na pintura corporal, especialmente do *Pihiká*, quando os meninos são pintados com motivos aviformes na face, e na relação entre xerimbabos (animais de estimação) e crianças.

Kutipíra, com efeito, significa tanto "ave" como "xerimbabo"; mesmo o cachorro é, sob esse aspecto, um *kutipíra*. Os Yawalapíti, como os demais xinguanos, apreciam entreter-se com periquitos, papagaios, bem-te-vis e muitas outras aves. As harpias são encerradas em grandes gaiolas cônicas no centro da aldeia, e suas penas têm uso ornamental.

A relação entre os *kutipíra* e seus donos é formulada no idioma da filiação; um xerimbabo é criado e alimentado pelo dono como um filho pelos pais. Alguns mitos contam como pássaros defuntos ajudam viajantes ao céu, em retribuição aos cuidados que receberam na terra. A relação persiste, assim, após a morte, visto que o céu é dos pássaros e das almas. Os *kutipíra* são enterrados junto à rede dos donos e são ditos possuir alma (*ipaiöri*). Note-se, ainda, que os membros da facção de um *amulaw* são chamados de *kutipíra* do líder, que lhes "dá comida" e "toma conta deles". E o representante aldeão (*putáka wököti*) dirige-se a seus constituintes pelo vocativo *nuñañaw*, "meus filhos", ou *yumönaw*, "criançada."

Os peixes são a base proteica da alimentação xinguana. Seu consumo é objeto de inúmeras restrições, que examinaremos logo a seguir. Lembro aqui, apenas, que a distinção entre peixes de

escama (*iráta*, "casca") e de couro (*imá*, "pele") é importante, e que os primeiros são mais próprios que os segundos. Os peixes com dentes aguçados são perigosos para os doentes, porque causam dores. Os peixes ensinaram aos homens a cerimônia do *Tapanawanã*, e foram os animais convidados a se bater contra o pessoal do Sol, na primeira cerimônia fúnebre em honra da mãe dos Gêmeos.

As ordens animais se organizam como os humanos, possuindo chefes, campeões ("donos de luta") e xamãs. O cará (*yatakúlu*, um ciclídeo) é o xamã dos peixes; o bem-te-vi, o das aves; a sucuri é o campeão das cobras; a bicuda, dos peixes; a onça, dos animais terrestres. A cascavel é o chefe das cobras; o peixe-cachorra (um caracídeo), o dos peixes. Os animais também possuem aldeias, uma para cada espécie. Além disso, as ordens animais (peixes, pássaros, bichos), ou certas espécies, podem estar associadas a um "dono", *wököti*, semelhante aos Mestres dos Animais comuns na América indígena (ver Reichel-Dolmatoff 1973). Esse dono pode ser um animal-*kumã*, ou um espírito com nome próprio. O Jacaré (*yaká* ou *yaká-kumã*) é o dono dos peixes; *Apasha*, o dos *apapalutápa-mína*; o Urubu Bicéfalo é o dono das aves.

Há, como se poderia esperar, uma variedade de ressonâncias simbólicas particulares a diferentes espécies ou ordens animais: a raposa é associada aos mortos, cujas almas viram esse animal à noite (ou viram cobras); as borboletas estão ligadas a *Apasha;*{34} a arara vermelha, ao Sol; a harpia e a onça, aos chefes (enfeites de couro e garras de onça são usados exclusivamente pelos *amulaw*); o jacaré, ao pequi; os pássaros, como já disse, aos jovens. Talvez seja possível, além disso, propor uma analogia entre os peixes e os grupos convidados nas cerimônias interaldeias, se recordarmos que esses animais foram os primeiros opositores de Sol e Lua na festa dos mortos. Quanto aos vegetais, a mandioca e o pequi estão associados às mulheres; os eméticos, aos reclusos homens; várias raízes e plantas, como a pimenta e o tabaco, aos xamãs.

Substâncias

As três categorias básicas da cozinha yawalapíti são: *otsökö*, assado em contato direto com o fogo ou brasas; *wakúpö*, cozido em água, e *yulatáka*, moqueado (assado a fogo lento sobre jirau). A preparação do mingau de mandioca obedece a outros critérios, dos quais o mais importante é a noção de "engrossar", ficar no ponto (*utukwá*). Cru, no caso da carne, é dito *átsa otsökö pá*: "não está assado". O que não deixa de ser curioso, visto que o assado parece ser o modo mais "natural" de preparação. Os reclusos, após o jejum inicial, não podem absolutamente comer assado: no caso do adolescente (*maritshaya*), ele provoca paralisia das articulações ou dos membros, pois é antagônico aos eméticos que se está ingerindo; no do xamã iniciante, causa a penetração de flechas do espírito (*apapalutápa inukúla*) no corpo, causando muita dor; no do pai em couvade, "prende o sangue" que este tem na barriga. A ordem, do mais para o menos perigoso, é assado, moqueado e cozido, ou seja, conforme a distância crescente do fogo. A comida cozida está associada às mulheres, que carregam a água; a menstruação de uma mulher estraga toda a

comida cozida de sua casa, não a assada.

Essa virtualidade natural do assado, sua menor capacidade de transformar culturalmente o alimento, pode ser inferida de uma observação, que me foi feita repetidas vezes, de que o peixe assado mantém com mais força o cheiro *ahí* característico desses animais. A classificação das substâncias pelo cheiro é importante na cultura yawalapíti, ajudando-nos a entender os princípios do regime alimentar.{35}

ODORES VITAIS

Há uma variedade de distinções no código olfativo. Duas noções interessam-nos diretamente, por corresponderem à classificação animal e indicarem estados corporais. A primeira é o cheiro (*isha*) chamado *ha*, que é o odor dos *apapalutápa-mína* e do suor humano, bem como dos animais comestíveis que se tornaram impróprios para o consumo por se terem alimentado de coisas *iñöyö* ("nojentas"), como o caso de um peixe em cujo estômago foi encontrado excremento de capivara. O *ha*, cheiro de corpo humano, é mais forte nos adultos de ambos os sexos; crianças e velhos "não têm cheiro". A segunda noção é o já citado *ahí*, cheiro de peixe, de sangue e de sêmen e, em geral, cheiro de sexo. Após uma relação sexual, fica-se *ahí-mína*, o que é perigoso para quaisquer pessoas em estado liminar que estiverem próximas. As mulheres menstruadas também emitem *ahí*.{36} A única outra substância que emite *ahí* é o jenipapo. A tintura feita do sumo dessa fruta é usada para desenhar ou pintar o corpo dos jovens recém-saídos da reclusão e dos enlutados no fim do seu período de resguardo. Ela parece estar associada ao acesso à atividade sexual, ou a sua retomada (Agostinho 1974a: 136).

> *Ahí púka hã?* – "Ainda sai cheiro?" – é pergunta que se faz para saber se o peixe está suficientemente cozinhado. Tornado alimento, ele supostamente perde muito do *ahí*. Um mito kamayurá registrado por Etienne Samain (1991) abre outras conexões, que permitem incluir o pequi no sistema cheiro-sexualidade-alimento. O pequizeiro originário brotou das cinzas de um jacaré sexualmente voraz, que copulava com duas humanas. (Em algumas glosas que ouvi, o pequi nasce dos testículos do jacaré.) O cheiro desse fruto era, originalmente, "ruim" – cheiro de sexo, *ahí*. Mais tarde, o Sol transferiu o cheiro original da genitália feminina para o fruto, e deu a esta parte do corpo o cheiro penetrante de uma espécie de formiga. Mas o pequi também é um fruto fálico-seminal, como o jacaré; diz-se que ele engorda mais as mulheres que os homens.

As coisas *ahí* são incompatíveis com as pessoas em estado transicional: jovens em reclusão pubertária, xamãs aprendizes, pais em resguardo, todos gente que não pode comer peixe. Menos que uma correlação negativa entre sangue e peixe (como propõe Basso 1972), penso que o que se verifica é uma suplementaridade perigosa, pois os liminares estão associados ao sangue: os adolescentes são escarificados frequentemente, o pai em couvade está com a barriga cheia de

sangue.{37} No que concerne aos xamãs, por sua vez, o problema é que as coisas *ahí* possuem "flechas" e o aprendiz precisa imunizar-se contra esses objetos causadores das doenças, pois seu ofício é tratar com eles. Note-se que, além de não terem cheiro, os espíritos possuem um olfato hipersensível, detestando sobremaneira as coisas *ahí*: eles abominam o odor de gente, especialmente o cheiro de relações sexuais. Por outro lado, as almas dos mortos (*yakulá*, lit. "sombra"), embora também não gostem de cheiro de gente viva, têm um cheiro, e muito forte, também dito *ahí* (*ahí-rúru*). Isso é curioso, porque as almas possuem um sangue muito fraco e insubstancial. Não sei resolver essa aparente inconsistência.{38}

As restrições alimentares yawalapíti giram em torno da noção de *ahí*: os eméticos tomados na reclusão são incompatíveis com tal odor, donde a distância que devem manter os reclusos face ao peixe, ao sexo e às mulheres menstruadas. Estas, por sua vez, não comem peixe para evitar a referida suplementaridade: já "com sangue", o excesso de *ahí* causaria a coagulação da substância no ventre. Os doentes e seu grupo familiar também se abstêm desse alimento: disseram-me uns que é porque os peixes – especialmente as espécies grandes – têm flechas, e a etiologia mórbida atribui a doença a flechas lançadas por espíritos ou feiticeiros; outros, que eles têm muito *ahí*.

Mas por que essa associação entre peixe e sexualidade?{39} Não se trata, penso, de uma mera conexão organoléptica, mas de uma questão conceitual. O peixe parece ser o alimento animal por excelência, que complementa e se opõe à mandioca, comida vegetal prototípica, a primeira a ser consumida pelos reclusos e doentes, sob a forma de beiju. Desenvolvendo a oposição entre vivos e mortos, meus interlocutores diziam que "peixe de alma é grilo", passadio seguramente menos substancial que um tucunaré ou matrinxã, adequado portanto às almas, que têm um "sangue fininho" ou nenhum sangue, e não praticam sexo.

Recordo também que os animais incomestíveis (os *apapalutápa-mína* e a maioria dos pássaros) têm o mesmo cheiro dos humanos sexualmente ativos, o *ha*, ao passo que o cheiro do peixe é diretamente o mesmo das substâncias sexuais. Apesar da semelhança olfativa entre peixe, sêmen e sangue, observe-se que as relações entre os três termos são diferenciadas: comer peixe impede a saída livre do sangue, coagulando-o no ventre, exatamente como faz o esperma no ventre feminino, que "corta" o sangue e vem formar o feto. Mas o sêmen, por seu turno, deve ser retido pelos rapazes em reclusão.

OS ANTIALIMENTOS

O "antônimo" do peixe, no sentido de ser a substância ingerida nas reclusões, são os eméticos, *ataya*. A cultura xinguana elaborou em profundidade o simbolismo do vômito como antidigestão. Os eméticos são usados em todo momento de transição ritual, especialmente na reclusão pubertária masculina, pois são considerados formadores do corpo adulto do lutador. Algumas pessoas, aliás, afirmaram-me que o sêmen é fabricado pela *ataya*. Os eméticos são também usados para tirar o sangue (complementando a escarificação) da barriga do pai em resguardo.{40} Assim, peixe não deve entrar, sangue deve sair, sêmen não deve sair, e os *ataya*

condensam esta dinâmica: formam o sêmen, tiram o sangue, excluem o peixe. Se este último é o alimento por excelência, associando-se à sexualidade, os *ataya* são antialimentos que fabricam o corpo em uma esfera alternativa à da sexualidade: são uma metáfora do sêmen. Os *ataya* fortalecem o corpo, mudam-no ("mudar o corpo" é o objetivo de todas as reclusões), engrossam-no – literalmente, encorpam-no. Note-se que as seivas vegetais (e o mel) são chamadas *yátshi*, sêmen, e que o que se toma é *ataya yátshi*, a seiva ou esperma da *ataya*.

Ataya wököti, o espírito antropomorfo patrono dos *ataya*, que encarna as qualidades ideais do lutador, aborrece a sexualidade e o sangue a tal ponto que os homens que estão tomando eméticos devem parar momentaneamente as escarificações terapêuticas. Os eméticos purificam e protegem o corpo; pouco antes de uma festa em que se vai lutar, eles são ingeridos para impedir que o "cheiro do peixe velho" servido pelos anfitriões enfraqueça o lutador; prestes a se iniciar a vida sexual ativa, na reclusão pubertária, tomam-se os *ataya*, e assim também ao recomeçá-la, como os xamãs aprendizes que retornam à vida normal.

> Os Yawalapíti conhecem uma variedade de eméticos, cada qual com uma serventia determinada, uma época apropriada, para cada sexo etc. O mais forte ou *kawikári*, perigoso, é o *túti* (mucuna, uma papilionácea), ingerido no início da reclusão pubertária masculina, e que pode aleijar o tomador. As mulheres também usam eméticos, para formar o corpo adulto ou para interromper o fluxo menstrual; os homens consideram-nos fracos e irrelevantes. Os eméticos do encerramento pubertário são atribuídos ao Urubu, conforme a associação mítica entre o gabinete de reclusão e o céu. O cheiro dos eméticos é dito *hipúka*, categoria que também se aplica ao cheiro do suco venenoso da mandioca. Há, aparentemente, uma relação entre *ataya* e veneno, o primeiro sendo uma forma atenuada do segundo. Assim, o timbó (*tyúma*), cipó cuja seiva é usada para asfixiar os peixes, é tomado pelo pai de uma criança gerada fora do casamento, com o fito de matar um "verme" que se cria na barriga do genitor. Donde a correlação: (genitor legítimo: sangue na barriga: emético) :: (genitor ilegítimo: verme na barriga: veneno para peixe). O que fornece, ademais, uma prova indireta da associação entre peixe, sexualidade e sangue.

Duas outras substâncias que estão na periferia do alimento participam desse sistema: a pimenta e o tabaco. Ambas são ditas *kahi-úti*, dolorosas ou ardidas, e são parte da dieta própria dos xamãs. Apenas os homens adultos fumam; o tabaco é a substância predileta dos espíritos, que apreciam seu perfume ö*rö* (que contrasta, assim, com o sangue e os fluidos genitais, detestados pelos espíritos). Ele é, porém, incompatível com a atividade do lutador, pois enfraquece; os jovens não fumam, e o *ataya wököti* aborrece o cheiro de tabaco. Assim como os eméticos são o distintivo do lutador, o tabaco e a pimenta o são do xamã. O tabaco é um supremo agente transformador: o demiurgo Kwamuty fabricou os primeiros humanos assoprando fumaça sobre toras de pau; Sol ressuscitou Lua fumigando-o. Os mitos abundam em episódios onde o tabaco vivifica, repara e refaz. As flautas *apapálu*, originalmente espíritos aquáticos, foram capturadas

mediante o recurso à pimenta e, sobretudo, ao tabaco.

Esta última substância, em suma, parece ser o equivalente e a contrapartida espiritual do esperma. Se o segundo fabrica os indivíduos, o primeiro os recria e cura, pois é o instrumento básico do xamã. E assim como a reclusão pubertária está vinculada aos *ataya* –um dos epítetos do recluso é *ataya ötsöri*, "tomador de emético" – o tratamento das doenças e a reclusão iniciática do xamã, que decorre de uma doença onde o indivíduo é escolhido pelos espíritos, estão associados ao tabaco. Ambos, *ataya* e *aíri* (tabaco), são anti- ou para-alimentos que ocupam os espaços e momentos extraordinários de transição sociocósmica; nisto, opõem-se ao peixe, sobretudo ao peixe assado, superalimento em relação direta com as matérias básicas da sexualidade humana.{41}

Pode-se, assim, estabelecer uma correlação entre essas três substâncias que, a títulos diversos, desempenham papel central na fabricação do corpo: o sêmen está para a natureza como os eméticos para a cultura, e como o tabaco para a sobrenatureza. Isso sugere que, no sistema alimentar yawalapíti, como em outras dimensões de sua cosmologia, não parece ser possível a redução a um dualismo natureza/cultura. Partindo do peixe como símbolo sobredeterminado, análogo ao sangue mas com traços fálicos, que aumenta a barriga e coagula o sangue, e lança flechas espirituais,{42} chegamos a substâncias para-alimentares, como os eméticos e o tabaco, e a substâncias corporais, como o sangue e o sêmen.

A ABSTINÊNCIA

Duas noções principais orientam as restrições alimentares: *tiñökötí*, "jejum", e *kanupa*, que parece corresponder à "reima" dos caboclos amazônicos, indicando a influência nefasta de certas substâncias sobre pessoas em estado transicional, especialmente as crianças. Ambas as noções não se restringem à alimentação, mas incluem outras atividades.

A abstinência *tiñökötí* é uma prática que se impõe: aos adolescentes no início da reclusão pubertária; aos genitores (de ambos os sexos) em resguardo de parto; aos xamãs iniciantes; aos meninos que furaram a orelha no *Pihiká*; aos doentes, sobretudo aqueles que foram atingidos por flechas invisíveis enviadas por espíritos ou feiticeiros; às mulheres menstruadas. Em todos os casos, ele é parte de uma restrição mais geral, que inclui limitação dos movimentos (fica-se *patakwaráta*, "deitado na rede, sem mexer") e invisibilidade social mais ou menos estrita. No que concerne à alimentação, o *tiñökötí* pode ir de um jejum absoluto à proscrição variavelmente extensiva de certos alimentos, tendo o peixe como caso exemplar, e em especial os peixes grandes. A noção de abstinência aplica-se também à interdição de relações sexuais, que acompanha as restrições alimentares em todos os casos acima.

A abstinência define um conjunto, idealmente bem delimitado, de pessoas ligadas por laços corporais: *tiñökölaw*, "os do jejum", aqueles por quem me abstenho. Um indivíduo pode se abster em causa própria, mas também em benefício de outros. Os pais do recluso adolescente não devem, no começo da reclusão, ter relações sexuais (diz-se deles que estão "fazendo o filho",

expressão usada também para o trabalho de concepção, só que agora é precisamente o sexo que é banido); os genitores em resguardo fazem o mesmo, sobretudo o pai (*yumamukú wököti*, "dono de criança"), que se abstém de sexo e de peixe, em primeiro lugar por si mesmo – para que o sangue saia de sua barriga e ele volte a ter força –, depois pelo filho; o xamã que inicia um outro também evita sexo e peixe, pois é concebido como pai do iniciado; finalmente, os pais, irmãos e filhos-*rúru* de um doente, isto é, ligados a ele por laços corporais próximos e socialmente sancionados, devem abster-se de peixe para evitar causar dores ao parente.

Assim, o *tiñökötí* define laços intercorporais entre parentes, exprimindo uma continuidade essencial dentro da comunidade de substância.{43} Note-se que tal unidade se exprime através de uma série de proibições e que ela surge a partir da sexualidade, pois a intercorporalidade deriva do parentesco (no caso do xamã, o iniciador é dito ser seu "pai"). A prática do *tiñökö* parece decorrer da ideia de que os indivíduos são fabricados por um coletivo: ele exprime a unidade da família de procriação. O grupo, ou melhor, a categoria que se opõe ao *tiñökölaw* são os *iwíkalaw*, "aqueles que eu respeito", isto é, de quem tenho *kawíka*: os afins. Os *tiñökölaw* ou consubstanciais definem-se por serem o conjunto de pessoas que se abstêm em conjunto; os *iwíkalaw* ou afins são os indivíduos cujo nome eu não pronuncio. Os primeiros estão em relação de mutualidade e de continuidade de substância; os segundos estão em relação de reciprocidade e de descontinuidade substancial. Em certo sentido, pode-se dizer que os *iwíkalaw* são um caso particular da categoria mais ampla que se opõe ao grupo de entre-abstinência: a comunidade da aldeia, ligada aos *tiñökölaw* através da distribuição alimentar na ocasião de doença, quando o grupo de substância do doente se abstém e posteriormente produz alimento, entregue à comunidade (e jamais comido por ele) na festa em honra ao espírito causador do mal.{44}

Fazer *tiñökö* por alguém é marcar uma relação de consubstancialidade; não pronunciar o nome de alguém é marcar uma relação de afinidade. Não comer ou não falar: proibições complementares exprimem relações complementares.{45}

É facilmente observável que as situações que exigem a abstinência são aquelas em que os indivíduos estão em contato com forças anti ou parassociais, isto é, nos momentos de crise ou passagem. A abstinência é uma forma de exprimir e controlar essas crises. Toda comunicação entre esferas cósmicas acompanha-se de *tiñökö*. A não-observância de uma proscrição alimentar ou sexual pode ocasionar malefícios físicos; quando se trata de um jejum em causa própria, porém, transforma o indivíduo em *ipuñöñöri-malú*: homem de segunda classe, e feiticeiro em potencial. Um feiticeiro é alguém que, entre outras coisas, não segue as proscrições alimentares, não sabendo controlar suas relações com os domínios extrassociais.{46} Os *amulawnaw* (aristocratas) e os *ipuñöñöri-mína*, ao avesso dos feiticeiros e homens ruins, são pessoas generosas e que seguem as regras restritivas do *tiñökötí*. Como se vê, a generosidade e a abstinência são faces da mesma moeda. O *tiñökötí* contribui assim para a definição do *ethos* yawalapíti; ele replica o *kawíka*, respeito e generosidade.{47} Fazer *tiñökö* pelos parentes de substância, ou em causa própria, desdobra-se na generosidade e na presteza em distribuir alimento para os afins e a comunidade mais ampla.

A prática do *tiñökö* manifesta a relação intrínseca entre estados corporais e estados sociais: mudanças no/do corpo sempre acompanham mudanças de estatuto social. A evitação do consumo de *apapalutápa-mína*, neste sentido, poderia talvez ser vista como uma forma de *tiñökö* generalizado, que define a humanidade social e corporalmente própria, a gente xinguana.

Os indivíduos submetidos a qualquer abstinência alimentar só se alimentam, via de regra, de coisas insossas; alimentos doces (*pu-júa*), como o mel e o mingau *nukáya*, são evitados, e o sal é igualmente banido. Sobretudo, devem se evitar coisas com *ahí*. Os primeiros peixes comidos após o jejum são pequenos e magros, das espécies com menos *ahí*. Isso é visto como uma provação, parte de uma ética da purificação e da ascese que é um tema importante da cultura xinguana. Os eméticos, instrumento principal de purificação, acompanham o *tiñökö*: eles também são insossos (*iñöyö*, "nojentos" ou "sem gosto"), e são incompatíveis com os alimentos sápidos.

Uma classe especial de alimentos e práticas que devem ser evitados durante os períodos de abstinência é denominada *kanupa*. As coisas *kanupa* são prejudiciais às crianças pequenas, doentes e liminares em geral. *Nukanupaa pá*, "estou *kanupa*", anuncia o indivíduo que acabou de ter relações sexuais ou cuja esposa está menstruada; ele não pode visitar um tomador de *ataya* (um recluso), um xamã iniciante, um doente grave. Certos peixes grandes, ou espécies determinadas como as arraias e os pacus, não podem ser comidos pelo grupo de substância do doente porque são *kanupa*. Alguns animais "são muito *kanupa*", como o mutum-cavalo ou o macuco. Os animais ditos *umañí* (ver adiante) são supremamente *kanupa*. Mas o termo se aplica também a alguns atos que não podem ser realizados por, notadamente, pais de crianças pequenas: matar onça, pegar penas de tucano, fazer pentes (aperta a barriga da criança), trabalhar na feitura de colares. Em alguns casos, trata-se de analogias entre a ação e eventos corporais nas crianças; em outros, de animais *umañí*, ou de motivos que ignoro.{48} Certos temas da música das flautas *apapálu* são ditos *kanupa*, e as crianças não podem ouvi-los.

Processos

Ao tratarmos dos tipos de conversa distinguidos pelos Yawalapíti (os assim chamados "gêneros de fala"), meus interlocutores distinguiram consistentemente uma modalidade narrativa denominada *awnatí*, que eu traduziria por "mito", de uma outra, *inutayá*, significando "história" e/ou "estória".{49} Os personagens e ações que ocorrem nos *awnatí* são, como já observei, modelos e causas do que deve ocorrer no presente.

A maior parte dos personagens míticos antropomorfos, como o demiurgo Kwamuty ou os gêmeos Sol e Lua, são referidos como *awapúka*: "nossos primeiros", "os que nos começaram" (ver /*púk-*/, brotar ou crescer). Os ancestrais nomeados nas *inutayá*, por seu turno, são classificados como *shikúñalaw*, "os antigos", ou *tshawakálaw*, "os de ontem". Esse ontem marca uma continuidade básica com o hoje, em contraste com a diferença de natureza que nos separa dos

seres atuantes nos *awnatí*, os "nossos primeiros", *awapúka*. O tempo em que viveram – ou melhor, vivem – os *awapúka* é dito ser um "outro tempo" (*kumã iwáku*), de essência diversa do atual.

OS SERES *UMAÑÍ*

Uma distinção importante para que as propriedades do tempo mítico possam ser mais bem discernidas é a que se faz entre os *awapúka* e os seres qualificados de *umañí*, conceito que me foi traduzido por "criação". Ele se aplica a tudo o que foi feito pelos *awapúka*, isto é, aos protótipos dos seres atuais. A palavra *umañí* é provavelmente um derivado de /*umá*-/, fazer ou fabricar; mas deve ser distinguida de *inumakiná*, forma participial do mesmo verbo, que se refere ao que é feito pelas mãos humanas; *umañí* foi-me dito ser "o *inumakiná* dos *awapúka*".

Tive muita dificuldade em conseguir uma definição extensionalmente fechada do conceito de *umañí*; meus interlocutores enumeravam: "gente, os bichos, a água, a terra, os caramujos (com os quais se fazem os colares) que Takumã descobriu (em tal lugar)...". Em outras ocasiões, determinados animais foram-me classificados *ad hoc* como *umañí*, e por isso declarados impróprios para o consumo, seja dos pais de recém-nascidos, como o macuco, seja de todo xinguano, como a anta, a onça, o queixada ou o veado campeiro. Normalmente, a classificação visava animais que desempenham papel importante nos mitos; várias "coisas" (*yakawaká*), entretanto, também são *umañí*, como os seixos polidos de diabásio que enfeitam os colares, ou os atributos diferenciadores dos diversos grupos étnicos, como as panelas de barro, os arcos de uma certa madeira, as armadilhas de pesca, a espingarda dos brancos etc.{50} *Umañí* é um qualificativo que legitima ou majora ontologicamente aquilo a que se aplica: certos apetrechos, como as pedras pisciformes capazes de propiciar pesca abundante, ou os cacos de cerâmica atribuídos a uma tribo desaparecida, são ditos *umañí* porque "sempre existiram", não foram feitos por mão de homem. Mas *umañí*, acima de tudo e todos, são os *apapalutápa*. Ou melhor, tudo aquilo que é *umañí* é de algum modo "espírito".

> Os *awapúka* são ditos morrerem (ou terem morrido); os seres *umañí*, em contrapartida, são imortais, *makamári*. Neste sentido, Sol, Lua ou Kwamuty muitas vezes foram-me classificados como *umañí* antes que como *awapúka*, visto que ainda vivem no sítio original da humanidade, o travessão Morená. *Umañí* parece-me uma noção mais inclusiva que *awapúka*, não necessitando de referência explícita a um criador.

Ao indagar quais dos bichos eram *umañí*, um dos exemplos mais frequentes eram os animais que alguns Yawalapíti haviam visto nos jardins zoológicos do Rio de Janeiro ou São Paulo. Quando eu perguntava, por exemplo, se o jacaré atual é o mesmo animal mítico que originou o pequizeiro, diziam-me: "Esse que tem aqui, não; só o *yaká-kumã* que tem lá no Rio" (o crocodilo africano, ou mais provavelmente o jacaré-açu). Os animais *umañí* eram demasiado ferozes e, por

isso, foram "mandados embora" por Sol e Lua, que estabeleceram a fisionomia atual do mundo xinguano. Esses animais foram "para a África"; aqui "só ficou a onça", animal que estaria assim ligado ao mundo mítico de forma mais direta. Como se vê, a distância espacial espelha uma distância temporal; o que está no Rio é o que estava nos mitos.

Outra característica fundamental dos animais míticos é que são/ eram seres com forma humana e comportamento animal ou, inversamente, com comportamento humano e aparência animal. O jacaré originário é gente debaixo de sua "roupa" (*iná*) reptiliana; o Jaguar pai dos Gêmeos tem figura felina, mas conduta parassocial.

Mas, quando eu perguntei, certa vez, se gente era *umañí*, responderam-me que "nós" – os ali presentes – não éramos, mas que "gente" era, sim...{51} Se bem compreendi, é o conceito de ser humano que é *umañí*, não os indivíduos concretos; *umañí* são os *putáka ipúka*, os ancestrais-modelos dos xinguanos, criados por Sol e Lua. Portanto, se um determinado animal é dito *umañí*, isso se refere à espécie, não aos exemplares individuais; é ela que é *umañí* e, como tal, é representada por um ser mítico que, no caso limite, só tem atualidade fora do espaço xinguano.

Umañí, portanto, parece referir-se à essência dos seres, manifesta nos mitos; o *awnatí* é discurso sobre as coisas *umañí*, originárias e exemplares, e é isso que o distingue das *inutayá*. Tatiñowálu, chefe da "primeira aldeia yawalapíti", pode muito bem ser um personagem mítico do ponto de vista do antropólogo, mas não surge nos *awnatí*, não é *yawalapíti ipúka*, é apenas um homem comum. Mais que exemplos, as realidades *umañí* definem uma partição ontológica entre os arquétipos originais e aquilo que existe hoje, réplicas enfraquecidas das origens. Não se trata apenas de uma idealização do passado, mas verdadeiramente de uma contraemanação das atualidades sob a forma de protótipos ideais. Platonismo? Seria tentador assim rotular essa concepção, pois as coisas *umañí* o são, efetivamente, em seu aspecto de ideia ou conceito.

> Um dos temas básicos da mitologia xinguana é a diferença entre os modelos originais e as atualizações posteriores. Assim, o pequizeiro original dava frutos muito maiores, com polpa abundante e caroços pequenos; as primeiras flautas *apapálu* eram espíritos aquáticos, mas seu descobridor as escondeu, fabricando réplicas de madeira, que jamais puderam emular a voz potente do original (Villas Boas 1972: 101–ss.; Agostinho 1974b: M26). Os primeiros humanos foram feitos de madeira, pelo demiurgo Kwamuty, que também chegou a ressuscitá-los a partir de troncos dessa madeira; não o conseguindo, a morte definitiva passa a ser comemorada numa cerimônia (o *Itsatí*, em kamayurá *Kwaryp* ou *Quarup*) que usa os troncos como modelo ou símbolo do morto. Os gêmeos Sol e Lua, além de modeladores dos índios xinguanos, são também seus modelos: a maioria de suas aventuras resume-se na realização inaugural de práticas adotadas pelos xinguanos: luta, escarificação, xamanismo.

Meus interlocutores nunca respondiam à questão: "por que vocês fazem isso (escarificam-se, lutam, jejuam na reclusão etc.)?" com o esperado "é nosso costume, sempre se fez assim". Já recorriam a uma explicitação dos efeitos – não comemos peixe quando nasce filho porque senão

a barriga incha, o sangue não sai etc. –, já, mais comumente, lembravam: "foi Sol que ensinou, quem fez primeiro". Outras vezes, contavam fragmentos de um mito que apresentasse a origem do costume em questão. Embora não tenha condições de descrever as situações "naturais" em que os mitos são acionados como explicação, na conversa com o antropólogo, ao menos, os Yawalapíti compraziam-se em referir seu comportamento atual aos eventos mitológicos. Condenando um jovem kuikúro que manteria relações sexuais com a sogra, meu mentor Paru sentenciou: "esse rapaz fica fazendo igual a Warakuní". Warakuní, vim a saber depois, é o nome do personagem que inaugurou o incesto (não com a sogra, mas com a irmã; ver Schultz 1965-66: 76 e ss).

Assim, o mito não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam na aurora dos tempos; ele orienta e justifica constantemente o presente. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pela iniciativa de seres míticos ("foi Sol que abriu festa"); o mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená. Na verdade, o tempo mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na cronologia. O mundo perfeito do mito se declina, por assim dizer, no pretérito imperfeito, ou em uma espécie de aoristo.{52} Os seres *umañí* estão aí sempre, semidesencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe como referência temporal, mas, acima de tudo, conceitual.

A PALAVRA TRISTE E O FEITO ALEGR

As cerimônias mantêm uma relação privilegiada com o mundo do mito. Dois tipos principais de ritual são praticados no Alto Xingu: [1] as festas que recebem o nome de um espírito, normalmente aquele que causou uma doença no "dono" da cerimônia, e que se restringem ao âmbito da aldeia; os participantes ativos do ritual – dançarinos, cantores e músicos – representam visual ou musicalmente esse espírito; [2] as cerimônias interaldeias, tal a celebração dos aristocratas mortos (*Itsatí* ou *Amakakáti*), o duelo de dardos (*Iraláka*) e a festa de perfuração de orelhas (*Pihiká*), que não estão ligadas a nenhum espírito nem têm dono fixo. Esta última classe de cerimônias foi instituída pelos gêmeos Sol e Lua; as aldeias participantes, no mito, são compostas de animais que vivem em meios diferentes: animais terrestres *versus* pássaros, peixes *versus* animais terrestres. O primeiro tipo de cerimônias inclui cantos e danças aprendidos por um humano que entrou em contato com o mundo sobrenatural: um homem visitou o mundo subaquático e assistiu ao *Tapanawanã*, outro capturou os espíritos/flautas *Apapálu*, e assim por diante. Em ambos os casos, o que se faz no ritual é algo que está descrito em um mito; o mito, de fato, é a explicação última das ações rituais, cujo simbolismo não parece ser elaborado exegeticamente pelos Yawalapíti.

Se formos ao mito, entretanto, veremos que o ritual não é uma simples repetição ou encenação sua. O que o rito celebra, de fato, é a impossibilidade de uma repetição idêntica:

"agora só vai ter festa", disse o demiurgo ao fracassar na transformação de troncos de árvores em humanos ressurretos, inaugurando assim a mortalidade. O termo yawalapíti que designa o que chamaríamos, em geral, de rito ou cerimônia é *jumualhí*; meus interlocutores traduziram-no por "festa" ou, mais geralmente, por "alegria". O discurso mítico *awnatí*, por outro lado, divide-se em dois gêneros: as narrativas *kihári*, "gostosas", isto é, saborosas ou picantes (estórias de adultério, em geral), tidas por simples entretenimento, e os grandes mitos etiológicos, qualificados de *katupa*, ou "tristes".{53} O mito, então, é triste, o ritual, alegre. O que pode significar isso? Uma interpretação possível é que as narrativas míticas recordam, explícita ou implicitamente, a diferença entre um modelo e sua réplica inferior, entre um espírito e sua representação esquemática, entre um evento e sua evocação memorativa. O ritual, assim, transformaria em alegria a tristeza causada pela ciência dessa diferença, ao aproximar a atualidade dos sucessos ocorridos no mito. Mas a diferença entre festa e realidade é marcada; o ritual repete aquilo que no mito era autenticidade, e hoje é mimese (*ishorikutaa pa*: "imitar", diz-se por exemplo das participantes do *Amurikumálu*, que celebram as amazonas míticas) ou símbolo (*pita-latíji*: figura, desenho, representação).

Os participantes e objetos de um ritual são ditos "iguais" ou "parecidos" com os personagens e seres míticos. As flautas *apapálu* existentes na aldeia, por exemplo, foram-me descritas como *apapálu ipöriáti*, "da mesma categoria que" os espíritos *apapálu* originais; as mulheres na cerimônia do *Amurikumálu* são *tinawkumãlaw ipöku*, "semelhantes às mulheres monstruosas". Embora eu não tenha condições de determinar a natureza desses conceitos de equivalência e semelhança em yawalapíti (*ipöriáti* diz-se de objetos de mesma espécie, arco e arco, pote e pote; *ipöku* diz-se de coisas visualmente parecidas, como pai e filho, como dois desenhos etc.), parece-me quase certo que não existe a ideia de uma identidade de substância entre ações ou personagens rituais e seus arquétipos míticos. Em suma, o ritual humano é um modelo icônico reduzido dos sucessos sobre-humanos descritos no mito.

Se o mito é palavra, o ritual evoca diretamente o domínio do fazer. Ou, melhor dizendo, talvez seja todo fazer que respeite ao domínio do ritual. Vejamos, assim, como a alegria está no fazer.

A FABRICAÇÃO DO CORPO

Uma ideia que me pareceu ter um papel central na cultura yawala-píti é a de que o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação. Falo em *fabricação do corpo* ao pé da letra: traduzo a já referida raiz /*umá*-/, *fazer* ou *fabricar*. As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial dessa tarefa. Tal fabricação é concebida também como um "mudar o corpo", quando ela respeita aos processos de fabricação pós-concepcionais. Ela consiste dominante mas não exclusivamente em um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo, e sobre as quais já nos demoramos acima: fluidos vitais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais.

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de

identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade.

Com tal proposição, quero sugerir que a pessoa yawalapíti não parece ser facilmente redutível a um dualismo de tipo jê (ver Melatti 1976, DaMatta 1976), e menos ainda ao *Homo duplex* da metafísica durkheimiana. O social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui.

Um exame da noção do "fazer" exige que se o articule a uma outra noção cosmológica fundamental, a de metamorfose (*yaka-*), processo corriqueiro nos mitos e que também caracteriza certas formas da doença e do xamanismo (ver Gregor 1977: 340 e ss). A fabricação subordina a natureza aos desígnios da cultura, produzindo seres humanos. A metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do *socius*, transformando os homens em animais ou espíritos. Ela é concebida como uma modificação de essência, que se manifesta desde o plano do comportamento até, nos casos extremos, o plano da transfiguração corporal.

Cabe observar que esses dois processos, sobre não serem simplesmente simétricos e inversos, comportam cada um sua própria dialética. A fabricação é criação do corpo; mas do corpo *humano*, e, nesta medida, pressupõe uma recusa das possibilidades do corpo não-humano. A metamorfose é desordem, regressão e transgressão; mas não se trata de uma simples recuperação pela natureza daquilo que lhe fora roubado pela cultura. Ela é também criação, pois, além de manifestar uma dimensão do real que totaliza a natureza e a cultura, isto é, uma dimensão que *afirma* aquilo que a fabricação *nega*, faculta a reprodução da cultura como transcendência extra-humana. Deve-se, assim, ter em mente que o conceito de fabricação só adquire inteligibilidade plena em conexão com o de metamorfose – até porque a fabricação é um caso particular da metamorfose, visto que mesmo a "criação" primordial é uma transformação.

A expressão "estou fazendo (meu filho etc.)" é usada para descrever e justificar as ações de um indivíduo em certos contextos de produção de novas identidades: [1] durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe;{54} [2] durante a reclusão pubertária, sobretudo em seu momento inicial, quando ambos os pais devem se abster de sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; [3] para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia *Itsatí*. O xamã que inicia um outro é igualmente dito ser seu "fazedor" (*inumötsöri*). Sua relação com o xamã noviço em reclusão iniciática é explicitamente assimilada à relação do pai com o jovem em reclusão pubertária.

Os três momentos enumerados são passagens críticas do ciclo vital: acesso à vida, capacidade de reproduzi-la (maturidade sexual) e fim da vida. A iniciação xamanística talvez possa ser pensada como capacidade de restaurar ou proteger a vida.

Os momentos mencionados não são, assim, concebidos como naturais, no sentido de espontâneos ou independentes da intervenção humana. Seu caráter liminar marca o tempo da fabricação de uma nova condição social por meio de uma tecnologia do corpo. Na transição entre estados da pessoa, a sociedade intervém radicalmente, submetendo o indivíduo e o individual (Pocock 1967) a uma normalização sociofisiológica.

A fabricação primordial dos humanos, reza o mito,{55} foi levada a cabo por um demiurgo (Kwamuty, em kamayurá Mavutsinin) que, soprando fumaça de tabaco sobre toras de madeiras dispostas em um gabinete de reclusão, deu-lhes vida. Ele criou assim as primeiras mulheres e, entre elas, a mãe dos gêmeos Sol e Lua, protótipos e autores da humanidade atual. Essa mulher foi a primeira mortal, em cuja honra se celebrou a primeira festa dos mortos. O demiurgo é designado, nas narrativas, por um epíteto, *itsatí*, que, como já vimos, é também o nome da cerimônia dos mortos. Qualquer ritual, em verdade, pode ser designado como *itsatí*, palavra que, assim, é um equivalente de *jumualhí*, alegria. Mas apenas a cerimônia dos mortos é *itsatí-rúru*, porque nela, como me foi dito, reúnem-se na aldeia anfitriã todos os povos do Alto Xingu.{56} Esse rito é, com efeito, o mais importante da sociedade xinguana, e consiste, como mostrou Agostinho (1974a), em uma reencenação da criação primordial. Seu símbolo focal são toras da mesma madeira primeva, verdadeiros *colossoi* dos mortos (Vernant 1965). Ele é também o momento privilegiado de apresentação pública dos jovens recém-saídos da reclusão pubertária. Assim, é um ritual que entretece a morte e a vida; as moças que saem da reclusão são como as primeiras humanas, mãe dos homens.{57}

Por que *itsatí* "é" o demiurgo e a festa mortuária? *Itsatí* é um qualificativo que se aplica a indivíduos muito hábeis na confecção de objetos culturalmente valorizados: bancos, máscaras, colares e adornos plumários, cestos, flautas. Neste sentido, ele parece referir o artesão ao modelo por excelência do fabricador: o demiurgo Kwamuty, que produziu o artefato mais precioso – os seres humanos –, fazendo o protótipo de todo fazer. *Itsatí*, assim, designa a produção cultural, e implica uma ideia dos humanos como produção ou construção cultural.

A fabricação dos primeiros humanos teve lugar em um contexto particular: um gabinete de reclusão. As moças de pau transformam-se em gente depois de encerradas no gabinete de palha (*pöju*) que abriga os reclusos dentro da casa de seus pais. Todo o complexo xinguano da reclusão, acionado nos momentos da couvade, da puberdade, da doença, da iniciação xamanística e do luto, e que pode ser visto como também incluindo, senão mesmo como tendo por modelo, a gestação (mas também o sepultamento) – todo esse complexo se radica na ideia de que o corpo é corpo humano a partir de uma fabricação cultural. Fica-se recluso, disseram-me, para "trocar o corpo", "mudar o corpo". Não apenas para isso, é certo: para formar, também, ou reformar, a personalidade ideal, sobretudo no caso da reclusão pubertária, a mais importante. Admoestando-se os avarentos, interpela-se-os: "Você não ficou preso [recluso] não?". Vale notar, entretanto, que a personificação do homem ideal depende primacialmente de sua adesão à conduta resultante dessa tecnologia do corpo recluso. Aqueles que não seguiram as regras alimentares e sexuais da reclusão pubertária tornam-se *ipuñöñöri-malú*, "gente ruim", e são

candidatos ideais a acusações de feitiçaria, além de sofrerem defeitos físicos típicos dos feiticeiros: abdômen proeminente, pequena estatura e fraqueza, resultados da incontinência alimentar e sexual. A feiura e a avareza refletem, assim, reclusões malsucedidas; os aristocratas (*amulaw*) são idealmente belos, fortes e generosos – e devem ter ficado reclusos por períodos mais longos na adolescência.

Essas trocas e mudanças do corpo são marcadas pelo *parikú*, a "vergonha", categoria básica do *ethos* xinguano (ver Basso 1973, para o *ifutisu* kalapalo). A transição social é uma mudança corporal, esta é "vergonhosa", e deve ficar invisível. O ser em fabricação está nu (não usa pintura nem adornos) e frágil, pois depende de seu grupo de substância para suas necessidades mais elementares, e exposto a variados perigos físicos e metafísicos. Os reclusos são frequentemente comparados a recém-nascidos.

O complexo da reclusão é, em suma, um dispositivo de *construção da pessoa*. O fato de que o propósito da reclusão seja expresso sobretudo no idioma da corporalidade indica, assim, o papel central que a imagem do corpo desempenha na concepção xinguana da pessoa. Com isso quero dizer que se deve levar a sério a teoria yawalapíti a respeito da reclusão como uma fabricação do *corpo*. Uma interpretação como a avançada por Gregor (1977: cap. 14), que toma a reclusão por um método de manutenção do equilíbrio psicossocial, garantindo uma privacidade e um momento de descanso dos desempenhos públicos, não permite nenhuma aproximação ao significado da reclusão (*versus* a função imposta à instituição pelo observador) dentro da cosmologia xinguana; não permite que se veja, por exemplo, que a morte é pensada como reclusão, e assim também a doença e a gestação. {58}Sobretudo, a teoria de Gregor – a única até agora formulada sobre a reclusão xinguana – desqualifica a interpretação nativa da instituição, uma opção teórica que recuso. Se os Yawalapíti dizem que a reclusão é "para mudar o corpo", essa afirmativa não pode ser tomada como metáfora; ela deve ser tomada estritamente ao pé da letra. Desde que se entenda que o corpo, para os Yawalapíti, é algo diverso do que assim chamamos.{59}

Se a *fabricação* do corpo define o domínio da casa, da periferia da aldeia, do privado e do secreto, a *exibição* do corpo, seu uso como tela onde se depositam as marcas de estatuto (sexo, idade, papel cerimonial), caracteriza o pátio da aldeia, a vida pública, o confronto com as outras aldeias da região e o contexto cerimonial. Fabricação-reclusão opõem-se, assim, à decoraçãoexibição. Tal contraste parece marcar fortemente a vida xinguana, que se desenrola como oscilação entre esses dois momentos complementares, cuja dinâmica ilumina os modos de emergência da individualidade nessa cultura. O pátio, a fala do pátio, a luta corporal, a dança, a exibição (tipicamente masculina) da própria singularidade no centro da aldeia só existem articulados com o gabinete de reclusão, seu silêncio e seu segredo, a fabricação demorada do corpo, submetido a regras de continência alimentar e sexual. Aquilo que distingue os indivíduos – seus corpos – transforma-se, na reclusão, naquilo que os identifica.

Como se vê, portanto, há um sistema de três termos: a fabricação do corpo, a exibição do corpo e a metamorfose. Esses processos poderiam ser postos em correspondência com a tríade:

natureza, cultura, sobrenatureza, desde que com isso não se retire deles seu caráter fundamental – o de serem, justamente, processos, que, mais que distinguindo esses três domínios cosmológicos, põem-nos em comunicação. Acrescente-se ainda que, à decoração cotidiana do corpo, sobrepõem-se as pinturas e ornamentos cerimoniais. Tais ornamentos representam frequentemente os espíritos que ameaçam, fora do contexto do ritual (e fora da aldeia), os humanos; e o perigo que representam é sobretudo o de metamorfosear estes últimos em não-humanos.

> Assim como a fabricação do corpo se faz no gabinete de reclusão, que é uma hipérbole do espaço doméstico, as metamorfoses se dão sobretudo fora da aldeia, na floresta, quando os indivíduos estão sós. A reclusão-fabricação isola o indivíduo para poder incorporá-lo (em duplo sentido); a metamorfose expele o indivíduo para além das fronteiras do grupo e da forma corporal humana. O espaço, em suma, também pode ser dividido em três domínios corporais: a periferia doméstica (fabricação), a praça central (exibição), e o exterior da aldeia (metamorfose). Pode-se assim, talvez, conceber a fabricação como uma metamorfose controlada, ou melhor, pode-se definir o processo geral da humanização como uma *contrametamorfose*.

OS *APAPALUTÁPA*

Os Yawalapíti postulam a existência de uma multiplicidade de seres espirituais com influência considerável nos negócios humanos: eles causam a maioria das doenças, encontram-se com os humanos na floresta, ajudam os xamãs, são os "donos" de certas espécies animais. Como já observei, sua classificação como seres vivos é problemática. A categoria dos espíritos é fundamentalmente aberta; e aberta, inclusive, à invenção e manipulação individuais, como bem mostrou Gregor (1977: cap. 19). Mais que de espíritos, melhor seria falar, com efeito, de uma *espiritualização potencial* a que todos os seres estão submetidos.

Em geral, há duas classes de espíritos: (a) os seres-*kumã*, isto é, duplos transcendentes de espécies animais e classes de objetos acessíveis à experiência ordinária; (b) os *apapalutápa* dotados de nomes próprios, de correspondência mais vaga com as entidades do mundo cotidiano. Este segundo conjunto inclui manifestações antropomórficas de fenômenos naturais, como o trovão e o raio, e espíritos com uma forma singular. Os Yawalapíti possuem uma representação visual deles, manifesta nos rituais. Entre os *apapalutápa* nomeados, os mais importantes são os patronos de cerimônias, como *Apasha*, *Yakuí-katu*, *Apapálu* e outros. Em ambas as classes, é comum conceber-se os espíritos como possuindo uma essência antropomorfa por baixo de uma aparência monstruosa, concretamente pensada como uma roupa ou envoltório (*iná*).

Os espíritos são invisíveis, *munupakinári*; só aparecem para os doentes e os xamãs em transe. Ver um espírito acidentalmente (sempre quando se está só, e fora da aldeia) provoca por si só

doença ou morte. Ver, com efeito, é algo que parece definir a relação com o sobrenatural: o xamã é aquele que tem uma visão poderosa (*awíri nuritá*, "olho bom"). Quando se está morrendo, veem-se as almas dos mortos; com febre, vê-se o espírito causador da doença. A alma do doente viaja até as aldeias dos *apapalutápa*, e os Yawalapíti comprazem-se em contar o que viram nessas viagens febris. O feiticeiro, igualmente, é um ser que vê demais, sabendo o que se passa em casa alheia. Ele e os xamãs lançam mão de remédios que aguçam a visão.

Os *apapalutápa* estão usualmente em toda a parte, menos dentro da aldeia, onde surgem apenas nas situações extraordinárias da doença, do xamanismo e do ritual. Eles abundam sobretudo nas lagoas e na floresta profunda. O céu não é considerado especialmente como morada de espíritos, embora lá vivam alguns, como o Trovão e o Urubu Bicéfalo. Clareiras na mata, locais embaixo de árvores grandes também são "casa de *apapalutápa*". Certos sítios particulares são conhecidos por abrigarem espíritos individuais. Uma lagoinha que existe entre a aldeia e o Posto Indígena é morada de uma *apapalutsí* (flauta pequena) causadora de doenças em recém-nascidos. A Lagoa do Segredo, área de antigas aldeias yawalapíti, abrigava uma legião de espíritos maléficos. A vizinhança de tais locais é perigosa, visto que o modo principal de relacionamento entre humanos e espíritos é a doença.

A afixação do modificador *-kumã* ao termo para determinado animal ou objeto indica, como vimos, que ele é um sobrenatural: grande, feroz, invisível. Há peixes-*kumã*, onças-*kumã*, canoas-*kumã*, tachos de assar beiju que são *-kumã*. Alguns animais, no entanto, prescindem do modificador para que sejam considerados como *apa-palutápa*: o jacaré, a onça, o cervo, o macaco foram-me indicados como exemplos. Esses animais (todos, por sinal, *apapalutápa-mína*, bichos), por sua vez, incluem-se entre os *umañí* ou arquétipos. Todos os personagens míticos são definidos como *apapalutápa*: Sol, Lua, Kwamuty, Ayanamá etc. Assim, os espíritos são uma categoria de seres que atesta a perenidade da relação entre o mundo mítico e o mundo histórico.

A questão de saber se um determinado *apapalutápa* é um indivíduo singular ou uma raça ou espécie de seres não parece preocupar os Yawalapíti. Alguns, como os *Apasha*, constituem verdadeiras sociedades, com homens, mulheres, crianças, aldeias etc. Todos os espíritos são iguais no olfato sensível, no gosto pelo tabaco, pelo cheiro de *akukúti* (a semente usada nos colares dos xamãs) e na atração mesclada de temor pela cor negra.

Duas figuras da sociedade humana mantêm uma relação especial com os *apapalutápa*: os xamãs e os feiticeiros. Todo espírito é por definição um *iatamá*, xamã. Alguns são xamãs específicos de certas ordens animais, mas "espírito" e "xamã" são em certa medida sinônimos. Os *iatamá* humanos são conhecidos, dentro da comunidade dos xamãs do Alto Xingu, pelo nome de seu espírito tutelar. *Nuia-tamá*, literalmente "meu xamã", é como o *iatamá* humano refere-se a seu espírito familiar, o que sugere que o exercício da capacidade xamanística se radica na presença ativa do espírito. Mas os espíritos são também feiticeiros (*shököu wököti*, "dono de feitiço"), pois possuem flechas invisíveis que lançam no corpo dos doentes, como seus congêneres humanos. Sendo feiticeiros e xamãs a um só tempo, os espíritos provocam e curam as doenças.

Os *apapalutápa* relacionam-se com a sociedade yawalapíti em bases predominantemente individuais. Afora *Apapálu*, espírito das flautas sagradas proibidas às mulheres, que talvez se constitua em um culto da comunidade masculina – e o espírito feminino das *Amu-rikumálu*, para a comunidade feminina –, não parece existir qualquer relação fixa entre espíritos determinados e papéis ou segmentos sociais definidos. Os espíritos se manifestam para a sociedade através de uma relação com um indivíduo, cuja forma básica é a doença.

A doença não é um mal absoluto, ou não é apenas isso. Grande parte do sistema ritual xinguano depende das ideias ligadas à doença, e o circuito de reciprocidade ativado pelas cerimônias constitui-se no mecanismo mais geral de integração da comunidade aldeã, além de estabelecer os lineamentos de um sistema político, visto seu papel na coordenação do trabalho coletivo (Dole 1966). Sobretudo, pela doença definem-se as relações entre o indivíduo (e seu grupo de substância) e a comunidade, incorporando uma crise individual na dinâmica coletiva. Dessa forma, o sistema cerimonial ativado pela doença preenche o lugar dos grupos cerimoniais ou de parentesco que fariam a mediação entre "indivíduo" e "sociedade", inexistentes na constituição social xinguana.

À parte os males causados por feiticeiros, os quais podem, de resto, prevalecer-se da ajuda de espíritos, todas as doenças decorrem de um contato com o mundo sobrenatural. O doente é alguém que foi "morto" (*kuká inukakína*, o que se diz igualmente do xamã em transe) por um *apapalutápa*. Tal estado se deve à penetração de dardos invisíveis no corpo, que o xamã extrai e exibe na sessão curativa. Ele também pode ser causado por um roubo da alma (*ipaiöri*) pelo espírito, que a leva para a aldeia dos *apapalutápa*. Esse roubo é experimentado pelo doente como uma viagem onírica especialmente intensa (todo sonho ou delírio febril é uma viagem da alma); ela termina quando o xamã repõe a alma com o auxílio de uma boneca *spirit catcher* (*yakulátsha*; ver *yakulá*, "sombra", "alma dos mortos") concebida como imagem do doente. Uma vez curado, o indivíduo passa a dever algo ao espírito que viu. Ele deve patrocinar uma cerimônia em que se representa o espírito por meio de cantos, danças e adornos/pinturas corporais.{60} Essa cerimônia é o momento em que o grupo de substância do doente (que tende a ser uma unidade de produção cotidiana) distribui comida a toda a aldeia. O espírito é encarnado-representado pela comunidade, e ambos, espírito e comunidade, são alimentados pelo grupo que, idealmente, jejuou durante a doença: a comida distribuída é dita "*X* (nome do espírito) *inúla*", a comida de *X*. O doente torna-se patrono (*wököti*) da cerimônia, e dela não participa como ator.{61}

> *Nota sobre a noção de "dono"*. Venho usando a tradução, feita pelos próprios Yawalapíti, da palavra *wököti* por "dono". A tradução é problemática, pois o termo indígena é usado em contextos que não são cobertos pelos conceitos ocidentais subjacentes ao uso mais comum de "dono" no sentido de "proprietário". Os correspondentes de *wököti* em outras línguas do Alto Xingu já foram discutidos pela etnografia (como Basso 1969, para o *oto* kalapalo, ou Gregor 1977, para o *wekehe* mehináku). Trata-se, com efeito, de uma noção fundamental da

cultura xinguana. Apenas humanos e espíritos, ou animais espiritualizados, podem ser *wököti* de algo. Em alguns casos, o *wököti* é um "patrono" (como nas cerimônias em que um indivíduo é o responsável pela distribuição de alimentos); em outros, é um "mestre" (caso de especialistas rituais e mestres cantores); ou um "Senhor" (os espíritos *wököti* de espécies animais ou vegetais); em outros ainda, é um "representante" (o chefe de aldeia ou *putáka wököti*, cuja função principal é representar o grupo em cerimônias interaldeias). Pode significar também "proprietário", no sentido comum. Em todos os casos, o conceito define um "sujeito" através de sua relação com um determinado "recurso". Assim, nem sempre se pode usar a expressão x + *wököti* como substituto da forma (*possessivo*) + x. Ou seja, não é porque certas coisas são minhas que eu sou dono delas.

O conceito de *wököti* parece definir mais propriamente uma relação entre sujeito e objeto, que pode ser concebida em duas direções: uma relação de substância, uma relação de representação. O vínculo de paternidade foi-me apresentado repetidas vezes como uma espécie de modelo concreto da noção de *wököti*. Como tradução abstrata, eu sugeriria a ideia de "mediador". O *wököti* é aquele humano ou espírito que faz a conexão entre o objeto e o grupo, facultando o acesso (material ou ideal) do coletivo ao recurso de que é o dono. Nesse sentido, o *wököti* é um representante, mas que se define pelo que representa; se ele objetiva o recurso para a comunidade, é, por seu turno, subjetivado por ele. Boa parte da estrutura social xinguana se apoia em uma classificação de quem é o *wököti* de quê. Essa categoria, que tem conhecidos paralelos em várias outras línguas indígenas (pense-se no *-jara* dos povos Tupi, ou no *kande* e *kate* dos Suyá e Timbira), sugere uma análise semelhante à realizada por Benveniste para certos conceitos indo-europeus, notadamente o de */*poti*/ (Benveniste 1969: cap. 7), em que as ideias de mestre, representante e dono se confundem.

O doente também é identificado ao *apapalutápa*. O momento de cura estabelece uma "participação mística" entre xamã, doente e espírito, expressa no conceito de metamorfose (*yakaa pa*). O xamã em transe, o doente em delírio, os humanos que, nos mitos, transformaram-se em *apapalutápa*, todos evidenciam processos de metamorfose. A cura xamanística implica essa metamorfose; *yakátshö* é o nome do xamã especializado em descobrir feitiços no mato e em conversar com os espíritos. A doença é uma metamorfose, assim como o xamanismo: a vocação xamânica é uma doença em que um espírito se manifesta, dá tabaco ao noviço, e lhe ensina cantos e remédios. A metamorfose é indicada por um comportamento desordenado, cujo paradigma é o "correr no mato", ação típica dos xamãs em transe profundo. Os processos de metamorfose estão frequentemente associados ao uso (ativo ou passivo) do tabaco. Se definirmos a metamorfose como processo de passagem entre cultura e sobrenatureza, poderíamos contrapô-la aos processos de tipo concepcional que articulam a natureza à cultura, associados ao sêmen e à noção de fabricação (*umaa pa*).

Os Yawalapíti não me pareceram entreter a ideia de que o espírito se apossa, entra no corpo

do doente ou do xamã em transe; antes, é a alma do paciente que sai, ou as flechas invisíveis que entram.{62} Mas isso não é completamente claro; há situações em que o xamã fica violento e sai correndo pela aldeia, quebrando tudo, ferindo crianças. Ele está "transformado" (*yakaa pa*), e seus atos são concebidos como atos do espírito, que dirige seu comportamento. Jamais se me afirmou, entretanto, que o espírito entrasse de alguma forma no corpo do possesso; antes, é este *que vira espírito*, movendo-se em um mundo que ninguém vê; a lógica de seus atos é inescrutável. Tal comportamento violento do xamã ocorre, tipicamente, quando o *apapalutápa* o chama pela primeira vez para a profissão; pois há xamãs que foram feitos, "trabalhados", diretamente por um espírito. Mas suspeito que as explosões de transe violento ocorrem sobretudo em momentos de crise aguda da comunidade, como a morte de um líder faccional, ou quando o xamã está em perigo de ser deslegitimado por acusações de feitiçaria.

As noções de metamorfose e, sobretudo, a de *apapalutápa* são muito complexas; estou longe de as haver compreendido satisfatoriamente. À guisa de conclusão, observo apenas que sua importância no pensamento indígena parece-me, mais uma vez, colocar em questão a pertinência, ou pelo menos a suficiência, da grande dualidade entre Natureza e Cultura para uma caracterização adequada da cosmologia yawalapíti. Nas *Mitológicas* (Lévi-Strauss 1964, 1966, 1967b, 1971), essa dualidade aparece como organizando todo o discurso mítico ameríndio; ela deixa escapar, entretanto, ou não lhe dá todo o espaço que merece, um terceiro domínio ontológico, que chamamos, na falta de termo melhor, de Sobrenatureza (ver J.-P. Dumont 1972, para a primeira discussão do problema). Cada um destes três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a oposição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, talvez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica.

---

1. As páginas a seguir são um resumo de parte de minha dissertação de mestrado [*Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977)]. Esta baseou-se em duas curtas visitas à aldeia yawalapíti, nos meses de setembro-outubro de 1976 e julho de 1977. Escusado advertir que minha interlocução com o grupo fez-se em português, língua que a maioria dos membros masculinos da aldeia domina com fluência. As interpretações aqui sugeridas encontram-se severamente limitadas por tal circunstância. Na verdade, minhas estadas junto aos Yawalapíti foram sobretudo dedicadas a conversar com eles, em minha língua, sobre a língua deles. Agradeço a Roberto DaMatta, Anthony Seeger e Gilberto Velho pelas sugestões oferecidas quando da defesa da dissertação, e a Renata Bondim, estagiária de Linguística do Museu Nacional que esteve entre os Yawalapíti, pela discussão de aspectos centrais dos temas aqui abordados. Como sempre, a responsabilidade pelos erros e lacunas recai apenas sobre o autor.

2. O peixe, por oposição à maioria dos animais terrestres e de muitas aves, é o alimento por excelência para os alto-xinguanos.

3. Essa afirmação contradiz outras, segundo as quais várias espécies animais atualmente existentes no Alto Xingu são originárias: ver adiante, sobre a categoria *umañí*.

4. *Putáka* significa "povos alto-xinguanos", "sociedade xinguana" e também "aldeia", no sentido tanto humano como espacial; o termo exprime, portanto, algo semelhante à noção grega de *polis*.

5. Para continuarmos a analogia da nota anterior, se os Suyá, Juruna, Kayabí e Trumai são *xenoi*, os Kayapó (Txukarramãe) são

decididamente *barbaroi*.

6. Tal derivação etimológica é puramente especulativa, mas, cuido, plausível.

7. Absurdamente, não me ocorreu inquirir se a expressão de tristeza por uma mulher deve-se dizer "(*nu*)*katúpa-tápa*" em vez de "*katúpa-mína*", como penso dever ser o caso se minha especulação for acertada.

8. *Nota à presente edição.* Hoje estou um tanto mais convencido de que o modificador *-mína*, em sua função de operador de inclusão em uma classe, contém uma referência essencial à ideia de corporalidade. É pelo corpo, seus afetos e seus estados que os seres se distinguem uns dos outros e se identificam como si mesmos. Se o *-kumã* conota a alteração espiritual (ou diferença interna e intensiva), o *-mína* conota a identidade corporal (ou diferença externa e extensiva). Esses dois modificadores determinam, em suma, o sentido dos conceitos de "alma" e de "corpo" no pensamento yawalapíti. Cf. capítulos 7 e 8 *infra*.

9. O sufixo *-rúru* pode ser usado como ênfase, p. ex. em *átsa-rúru*, "não mesmo". Seu regime sintático parece ser algo mais flexível que o dos demais modificadores.

10. Gregor correlaciona esse pendor gradativista da classificação mehináku com a flexibilidade sociológica dos povos xinguanos e, a partir daí, infere que os Mehináku vislumbram claramente "o homem por detrás da máscara" (op. cit.: 295, 298 *et passim*). Aqui não é o local para discutir essas conclusões, mas não me parece que a questão da flexibilidade dos sistemas sociais sul-americanos autorize uma solução desse tipo.

11. Essa casa é dita ser *umatalhi*, "feita", i. e. construída coletiva e cerimonialmente pela comunidade aldeã.

12. Em suyá, *-kumeni* corresponderia a *-rúru*; *-uràgà*, a *-mína*; e *-kàsàga* condensaria *-kumã* e *-malú*, uma aproximação improvável em yawalapíti. Lembro ainda as analogias entre a série yawalapíti e os conhecidos modificadores tupi-guarani *-guaçu* e *-ju* (respectivamente "grande" e "espiritual" [lit. "amarelo"]), *-eté* ("autêntico"), e *-rana* ("falso", "semelhante"); não me ocorre nenhum equivalente exclusivo do *-mína*, parcialmente recoberto (junto com *-malú*) pelo *-rana* tupi.

13. Kensinger 1975, republicado em id. 1995: capítulo 7. O sistema dos quatro qualificativos cashinahua tem como polaridades principais *kuin/kuinman* e *kayabi/ bemakia*.

14. Esse livro foi originalmente uma tese de doutorado defendida em 1982. Ver ainda, sobre os modificadores cashinahua, o artigo de Keifenheim 1992.

15. A grafia corresponde às realizações kayapó dessas formas.

16. Salvo engano, uma discussão comparativa séria dos dispositivos de modalização ontológica nas línguas indígenas é algo que ainda está por fazer. Por exemplo, o fato de que as séries cashinahua, yawalapíti e kayapó contenham, cada uma, quatro modificadores é uma coincidência, ou não?

17. Em 1981, recebi uma carta de Willett Kempton comentando os paralelos entre a série dos modificadores yawalapíti e certos sufixos tarahumara. Esse antropólogo, que muito depois vim a saber autor de um livro fundamental sobre a prototipia cognitiva e a gradação classificatória naquela cultura mesoamericana (Kempton 1981; cf. Lakoff op. cit.: 15), tomou conhecimento do presente artigo através de meu professor Anthony Seeger.

18. Os trabalhos de Basso (1972, 1973) sobre o simbolismo alimentar e a taxonomia dos seres vivos dos Kalapalo trazem análises bem mais rigorosas e exaustivas destes temas.

19. *Nota desta edição.* Em um artigo recente, Emilienne Ireland (2000: 253) traduz o idêntico termo waurá *yakawaká* por "coisas de pouca importância", esclarecendo que ele significa literalmente "insetos", "bichinhos", "coisas pequeninas espalha-das". A palavra se aplicaria, em geral, aos elementos da cultura material, embora os objetos de valor cerimonial sejam distinguidos pelo termo *apapa alai yajo*, "coisas de real valor". O segmento */yajo/* (mehin. *waja*) corresponde certamente ao *-rúru*, e o yawalapíti *apapála* deve corresponder ao waurá *apapa alai*. É bem possível que a tradução que me foi sugerida de "coisas" (no sentido geral de "entidades") por *yakawaká* tenha sido uma concessão de meus interlocutores a minha busca ingênua de macrocategorias ontológicas: eu procurava o nome do "Objeto" em geral, deram-me "bichinhos" e "coisas pequeninas espalhadas"...

20. *Ipúla* parece conter a raiz */ipu-/*, presente em *ipúka*, "crescer", "broto", "ancestral", e em *ipuñöñöri*, "gente". Já os vivos, i. e. os seres atualmente vivos por oposição aos mortos, são *kutírilaw*, "os acordados".

21. Diz-se *ipúka-pira* também dos filhos de mãe solteira.

22. P. ex., as cobras e as formigas. Meus interlocutores nem sempre concordavam sobre a inclusão de certos animais nesta ou naquela classe. Para alguns, as cobras são *apapalutápa-mína*; para outros, são "só cobras mesmo". O tracajá ora era *kupáti*, ora *apapalutápa-mína* – o que parecia depender de se esse animal estava sendo considerado como alimento ou não.

23. Cf. capítulo 7 *infra*, para uma discussão geral do "perspectivismo" implicado nesse tipo de afirmação.

24. Ou recebe outros eufemismos, como *apaláka-riñöjó* ("nossa cara"), *ipuñöñöri ukúna* ("gente do mato"), *ip. tika-tiwá* ("gente em cima da árvore"). A caça, em geral, é descrita por um verbo que significa primariamente "andar".

25. Lévi-Strauss (1964: 140 e ss) observa um sistema correlativo entre os Ticuna: "O jaguar é o contrário do homem; o macaco é, antes, sua contrapartida". O exemplo yawalapíti ilustra e suplementa essa proposição, ao introduzir uma regra alimentar. A proibição do consumo dos *apapalutápa-mína* possui alguma semelhança com a proibição do incesto; o consumo de macacos seria o símbolo

que viola e, assim, recorda a separação entre os humanos e os animais terrestres.

26. Note-se, porém, que a mitologia xinguana não parece reservar grande papel aos macacos.

27. Os *waráyunaw*, selvagens não-xinguanos, comem "carne de bicho" – o que os torna agressivos (*kañukâ*) e imprevisíveis como os jaguares. O regime alimentar é um dos critérios distintivos da humanidade verdadeira e está associado ao *ethos* pacífico e respeitoso propugnado pelos grupos xinguanos.

28. O mito de criação xinguano pode ser lido, em várias versões, em Villas Boas 1972, Agostinho 1974b, Monod-Becquelin 1975.

29. Mas é bem verdade que os gêmeos-arquétipos da humanidade "mataram o Pai", matando metonimicamente o Jaguar (e não, como em *Totem e tabu*, um grande Macaco...) sob a espécie de seus animais subordinados.

30. O nascimento vivíparo é dito *yumököpöño*. A raiz /*yum-*/ define um paradigma de termos ligados à fisiologia reprodutiva: menstruação, criança pequena, feto etc.

31. Esta é, como se sabe, uma de nossas noções-*mana*: "o que é este bicho vermelho?" (Lévi-Strauss 1950: XLIII).

32. Zarur (1975: 72) afirma que o *Apasha* está associado aos velhos, enquanto Bastos (s/d: 7) observa que o macaco só é comido pelos velhos, entre os Kamayurá. Este último ponto não se verifica para os Yawalapíti; mas "velho" (*wökönöjî*) é, de fato, uma perífrase para *Apasha*. O ritual do *Apasha* admite ou mesmo exige palhaçadas, e não é considerado *kawíka*. Os dançarinos vão de casa em casa pedindo comida, o que nunca se faz no cotidiano. Tal comportamento desregrado talvez pudesse ser associado aos velhos, se atentarmos para os paralelos suyá (Seeger 1976). Heloísa Fénelon Costa sugeriu-me uma relação entre *Apasha* e primitividade, ou humanidade pré-cultural.

33. A doença, em muitas culturas indígenas, é vista como uma forma de canibalismo espiritual. Não sei, porém, se os Yawalapíti entretêm a mesma ideia.

34. A alma do morto, se morre de novo, transforma-se em uma borboleta grande e preta, *mapapalúlu-kumã*, que voa de um modo errático, comparado pelos Yawalapíti à corrida dos xamãs em transe.

35. Seeger (1974: cap. 5) chamou-me a atenção para os usos simbólicos do código olfativo, embora eu não tenha chegado a atestar, entre os Yawalapíti, a mesma centralidade cultural que as categorias olfativas têm para os Suyá.

36. Entre as outras categorias olfativas estão *örö*, perfume, aplicável ao urucum, ao *tawaji* (óleo vegetal) e ao pequi; ou *haká*, cheiro dos animais comestíveis à exceção do peixe, como certas aves e os macacos.

37. Os meninos que acabaram de furar a orelha no *Pihiká* também entram em reclusão, ficando longe de peixe por cerca de dois meses. Comem beijus de mandioca, depois macaco, aves. Eles são comparados explicitamente às mulheres menstruadas, devido à perda do sangue.

38. Mas cf. DaMatta 1976: 85 n. 15, para a conexão entre cheiro, sangue e alma, entre os Apinayé.

39. Note-se que sexualidade e comida possuem, para os Yawalapíti como para inúmeras outras culturas (cf. Lévi-Strauss 1962b: 140), uma semelhança essencial. Comer e copular são descritos pelo mesmo vocabulário, e sonhar com uma relação sexual pressagia uma pesca abundante.

40. Após o nascimento do primeiro filho, estima-se que o ventre do pai enche-se de sangue, o qual deve ser rapidamente eliminado através do jejum de peixe e do uso de eméticos; caso contrário, fica-se barrigudo e vira-se um "homem ruim" (*ipuñöñöri-malú*). Os mesmos perigos ameaçam o executor de um feiticeiro: o sangue da vítima enche sua barriga, e a profilaxia é idêntica à da couvade.

41. Observe-se que os *ataya* correspondem ao gabinete de reclusão, ao passo que o tabaco é sobretudo fumado pelos xamãs no *wökúka*, a praça da aldeia, ao crepúsculo. Dentro de casa, os homens só fumam quando estão tratando um doente ou quando estão em aprendizagem xamanística. Considera-se que o tabaco engorda o xamã iniciante, assim como os *ataya* fazem com o adolescente recluso.

42. *Ukú*, flecha, é uma metáfora para pênis.

43. Cf. Seeger 1975 e DaMatta 1976, para uma discussão dessa "comunidade de substância" característica das ideologias de parentesco do Brasil Central.

44. "O pagamento em alimentos é um indicador crucial de certas relações definidas por outros critérios que os de parentesco..." (Basso 1969: 165).

45. E proibições, portanto, que são usadas estrategicamente na definição das relações que se deseja ver sancionadas pela comunidade: cf. Basso op. cit.

46. Seeger (1974) observou entre os Suyá a mesma equação entre quebra de restrições alimentares e feitiçaria.

47. O desrespeito a uma proscrição alimentar é um acontecimento *kanakatí*. *Kanakatí* se diz do incesto, do nascimento de gêmeos e, em geral, de qualquer acidente desagradável e imprevisto. A gemelaridade é abominada pelos Yawalapíti, que a ligam a um excesso animalesco, fruto de uma sexualidade exagerada. Note-se que Sol e Lua eram gêmeos e filhos de um animal, o que aponta para o mundo excessivo que é o mundo do mito e das coisas originárias.

48. Cf. Gregor 1977: 272, para a enumeração das restrições do pai em couvade.

49. Cf. *inutayata*, contar ou narrar.

50. Tais atributos figuram em destaque nos mitos.

51. Esta foi exatamente a formulação da resposta por Aritana. À minha pergunta: "A gente, nós todos, aqui, somos *umañî*?", ele replicou: "Nós aqui... não, quem fez a gente foi pai... agora, gente, assim, *ipuñöñöri*, é *umañí*, foi Sol que fez".

52. Isso é um modo de falar. Recordo mais uma vez que não compreendo yawalapíti e ignoro os regimes temporal e aspectual das narrativas míticas.

53. A classificação dos mitos etiológicos como *katupa* (tristes, ou talvez mais propriamente, ligados ao sentimento de luto e perda – *katupalhí* é o viúvo) foi aplicada ao ciclo de criação da humanidade, à invenção da festa dos mortos (que no entanto é definida, hoje, como "alegria"), à narrativa das *Amurikumálu*, ao mito de origem do pequi, e assim por diante. Observe-se que a definição do mito como discurso triste ou de luto assinala que os mitos estão longe de serem apenas instrumentos cognitivos, pois veiculam emoções complexas e culturalmente marcadas.

54. A mãe, esta, usa a expressão apenas no plural ("estamos fazendo"), o que é coerente com a ênfase indígena no papel formador do sêmen. Cf. Bastos 1978: 34-36, para o conceito kamayurá de "trabalhar" a criança, onde a contribuição da mãe parece ser mais elaborada.

55. Versões deste mito em: Villas Boas & Villas Boas 1972, Agostinho 1974b, Monod-Becquelin 1975.

56. O outro nome dessa cerimônia é *Amakakáti*, lit. "perna de rede", uma referência provável ao sepultamento dos grandes chefes em redes presas a dois pilares subterrâneos.

57. A saída da reclusão coincide idealmente com o primeiro casamento.

58. A morte é especificamente pensada como reclusão pubertária: aqueles que morrem pré-púberes chegam ao céu já pós-reclusos. Basso (1973: 58) esclarece que a alma recém-chegada aos céus entra em reclusão para recuperar suas forças após a longa e perigosa viagem. Não há crianças, como não há sexo, afinidade ou trabalho, no mundo dos mortos – mundo congelado, sucessão infindável de festas e rituais.

59. Cf. Whitherspoon 1977: 86, sobre a necessidade de distinguir o que é metáfora do que é afirmação literal nos termos da cultura do grupo estudado, e não da cultura do pesquisador.

60. O doente pode, alternativamente, entregar o patrocínio a alguém que tenha condições econômicas para tal (o que permite a acumulação de patrocínios, e assim de prestígio, nas mãos dos poderosos).

61. Se o doente torna-se *wököti* da cerimônia em honra do espírito que lhe causou a doença, o espírito, por seu lado, é dito ser o *wököti* da doença.

62. O xamã, essa espécie de doente, também possui flechas em seu corpo, só que nele elas são um poder curativo (*yutshö*).

CAPÍTULO 2

O problema da afinidade na Amazônia

Trata-se mais uma vez, como se vê, de uma questão de exterior e interior.

S. Freud

Não há solução porque não há problema.

M. Duchamp

As chamadas terras baixas da América do Sul, designação que hoje praticamente equivale, do ponto de vista etnográfico, à floresta amazônica e ao Planalto Central brasileiro, abrigam uma variedade de sistemas de parentesco, em consonância com a diversidade linguística e cultural ali prevalecente.{1} Entretanto, há muito se constata que a essas duas grandes sub-regiões correspondem duas configurações básicas. A Amazônia gravitaria em torno de uma estrutura dita *dravidiana* – terminologia de duas seções, aliança simétrica –; o Brasil Central se distinguiria por sistemas terminológicos sem correlatos matrimoniais claros, que evocam, em suas equações oblíquas, o tipo *crow-omaha*. Há, por certo, vários povos com uma cultura de floresta tropical que utilizam sistemas semelhantes aos centro-brasileiros, como os Sirionó, os Pakaa-Nova (Wari') ou os Tupari, e sociedades centro-brasileiras onde vigoram terminologias simétricas, como os Xavante ou os Kaingang. As relações entre os sistemas amazônicos e os centro-brasileiros ainda não foram determinadas com exatidão. A intuição e o bom-senso sugerem que deve ser possível encontrar uma ponte entre eles, mas as tentativas até agora têm sido de corte antes histórico-evolutivo que propriamente sociológico.

Ao mesmo tempo balanço bibliográfico e programa teórico, o presente texto bosqueja as linhas mestras de uma sociologia do parentesco ameríndio. As referências ao Brasil Central serão, entretanto, episódicas. Vamos nos concentrar na Amazônia dravidiana, que já é complicada o bastante.

O dravidianato sul-americano{2}

O americanismo tropical, que um de seus praticantes mais argutos caracterizou, certa feita, como "a mais a-sociológica das etnologias regionais" (Taylor 1984: 231), sempre desempenhou um papel menor na história da reflexão antropológica sobre o parentesco. Ausentes da síntese fundadora de Morgan (1871), as sociedades das terras baixas da América do Sul só vieram a franquear o limiar teórico com dois artigos, hoje raramente lidos, de Paul Kirchoff (1932, 1933), onde eram tomadas como ponto de partida para a construção de uma tipologia análoga à conhecida classificação de Lowie (terminologias "geracional", de "fusão bifurcada" etc.). Elas foram, em seguida, incorporadas aos arquivos de Murdock (1949), onde exemplificavam, junto a inúmeras outras, os tipos básicos de terminologia estabelecidos por esse autor: "havaiano", "iroquês", "crow" etc. Servindo para evocar as diferentes formas abstratas dos vocabulários de parentesco, esses rótulos exóticos continuam empregados para a América tropical. A despeito de sua praticidade sinóptica, eles, a rigor, mais atrapalham que esclarecem, pois, ou sugerem correlatos institucionais em geral inexistentes, ou fazem passar uma definição nominal por uma definição real, esgotando-se em uma álgebra sociologicamente vazia.

"Dravidiano" é um rótulo que não pertence à tradição tipológica americana, mas à teoria de Louis Dumont (1953) da aliança de casamento, onde possui um significado sociológico bem determinado. Ele designa as configurações de parentesco da Índia do Sul, onde se achariam exemplificadas de modo eminente as "estruturas elementares" da doutrina estruturalista. Os vocabulários (dos povos) dravidianos seriam, em particular, a expressão mais pura e mais simples da troca matrimonial restrita. Note-se que Dumont (1971: 8), por descrer da existência de estruturas complexas no sentido lévi-straussiano, não fala exatamente em estrutura elementar, mas em "regra positiva de casamento".{3}

A caracterização de terminologias da América tropical como dravidianas começa, salvo engano, com Maybury-Lewis (1967), passa por Basso (1970, 1975) e finalmente se consagra com Overing Kaplan (1972, 1973, 1975). Mas foi Rivière (1969, 1973) quem primeiro aproximou efetivamente os contextos sul-americano e indiano, sugerindo que a aliança simétrica expressa nas terminologias dravidianas é um invariante amazônico. Rivière, porém, manteve a linguagem de Needham, falando em sistemas de "duas seções" ou "duas linhas", expressões que designam, *grosso modo*, o mesmo sistema terminológico-matrimonial chamado dravidiano.

Essas questões vocabulares não são triviais; cada opção tem seus riscos e manifesta divisores teóricos. Sistemas de "duas seções" ou "duas linhas" é uma caracterização que, embora associada ao reconhecimento de um correlato matrimonial (a "aliança simétrica"), não o destaca, referindo-se essencialmente a um tipo terminológico. Ela pode, além disso, induzir a erro, pelas conotações dos termos escolhidos: "seções" evoca os sistemas australianos, e "linhas", a noção de descendência unilinear, correlatos raramente apropriados ao caso sul-americano (e, de certa forma, também ao sul-indiano). Tal caracterização está vinculada à concepção de "sociedade prescritiva" presente nos primeiros trabalhos de Needham (1958a: 75, 89; 1958b: 202; 1962: 95-97), isto é, à ideia de "estruturas totais" organizadas por uma regra prescritiva de aliança – o

que é ainda mais inadequado à situação sul-americana.

"Dravidiano", por sua vez, remete à teoria de Louis Dumont, pondo em primeiro plano a dimensão matrimonial (a regra positiva de casamento) dos sistemas assim rotulados, e filia os fatos sul-americanos ao paradigma interpretativo da matriz indiana. Isso, naturalmente, tem os seus problemas, que poderíamos resumir, paráfraseando Needham (1971: 15): não há sistemas dravidianos, a não ser os dos povos dravidianos. Pois há sempre o perigo de manejarmos esse rótulo daquele modo equívoco apontado para os tipos etnonímicos de Murdock, isto é, ou dizendo demais, ao projetar particularidades do modelo sobre o modelado, ou de menos, ao limitar-nos a uma aproximação no plano da semântica terminológica. A hesitação só faz aumentar quando vemos os estudiosos da Índia adotarem uma postura cautelosamente historicista, sublinhando antes as especificidades dos sistemas dravidianos que seus paralelos alhures. Dumont (1970), como é notório, deu-se a um grande trabalho para distinguir os sistemas indianos e os australianos, amalgamados por Radcliffe-Brown e outros especialistas. O balanço de Trautmann radicaliza esse historicismo, repudiando caracterizações meramente formais (1981: 72, 83, 89, 237). Via de regra, os indologistas evitam sair de seus domínios; bem ao contrário, como no caso de Trautmann, têm procurado purificar uma essência dravidiana dentro da paisagem complexa da Índia. Os poucos teóricos que generalizaram morfologicamente o tipo dravidiano fizeram-no contra Dumont, recusando, em particular, qualquer correlação intrínseca entre as terminologias de duas seções e a norma de casamento bilateral. Este é o caso, notadamente, de Scheffler (1971), que tem, contudo, recebido uma quantidade de desmentidos convincentes, para a Índia (Good 1980; Trautmann op. cit.: 61) como para a América do Sul (Overing Kaplan 1984).

Tais cautelas, ressalte-se, não impediram os americanistas de perceber as analogias evidentes entre os fatos que lhes cabem e aqueles da Índia do Sul. Não se trata apenas da associação entre um paradigma terminológico e uma norma de casamento análoga. As variações na nomenclatura e em seus correlatos matrimoniais, as peculiaridades no ajuste entre os níveis categorial, normativo e empírico dos sistemas de parentesco, tudo isso apresenta semelhanças tão notáveis, que nosso problema passa a ser, na verdade, o de determinar as diferenças quanto a esses aspectos, e de as referir às propriedades particulares da paisagem ameríndia. Há boas razões, portanto, para operarmos com uma noção forte de "dravidiano" no caso amazônico, já para determinar onde cessam as analogias, já para ver até que ponto as lições sul-americanas podem ser úteis para o modelo teórico baseado na realidade indiana.

A AMAZÔNIA NA TEORIA DA ALIANÇA

Para se avaliar a pertinência da "questão dravidiana" no contexto americanista, é preciso recuar até os fundamentos da teoria da aliança, em *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss 1967a [1ª. ed. 1949], doravante referida como *EEP*). Os materiais sul-americanos têm ali uma presença ao mesmo tempo discreta e fundamental. A experiência etnográfica de Lévi-

Strauss entre os Nambikwara parece ter sido decisiva para o desenvolvimento da primeira parte do livro, onde se estabelece o princípio de reciprocidade e a ele se remete o casamento bilateral. Os Nambikwara e os Tupi-Guarani já estavam na origem das primeiras reflexões do autor sobre o valor sociológico da afinidade (id. 1943), e nas *EEP* aparecem exemplificando a forma mínima de troca matrimonial, o casamento avuncular.

Após terem servido para estabelecer a fórmula verdadeiramente elementar de aliança – o casamento de primos cruzados (*EEP*: 151, 166-67) –, os fatos sul-americanos são, porém, logo abandonados em favor de uma análise minuciosa dos sistemas australianos, cujas seções matrimoniais prestam-se melhor à determinação conceitual da troca restrita. O "método das relações" que subjaz ao casamento de primos cede o lugar ao procedimento global do "método das classes" empregado na Austrália. As sociedades australianas aparecem como encarnando a forma pura da troca restrita (*EEP*: 531), pois exibiriam uma fórmula global de casamento que é, ao mesmo tempo, um algoritmo da morfologia social. Lévi-Strauss, no fim das contas, dá a impressão de ter-se deixado influenciar pelo que ele mesmo chamou de "aristotelismo australiano" (*EEP*: 475) – o privilégio das classes sobres as relações –, o que gera contradições internas ao livro. Assim, as organizações dualistas são reentronizadas, apesar da crítica do autor à sua reificação pelos evolucionistas, e formas implícitas de descendência são postuladas, após se ter denunciado exatamente tal procedimento (*EEP*: 124-31; ver Dumont 1966: 121).

O abandono dos fatos sul-americanos se explicaria apenas pela pobreza da etnografia regional à época da redação das *EEP*? Ou seria ele função do durkheimianismo a marcar esse livro, que já foi chamado de "pré-estruturalista" por sua preocupação com a integração morfológica da sociedade (Dumont 1971: 132; Schneider 1972: 62 nº. 11)? Com efeito, o autor visa ali a determinação de estruturas de troca matrimonial capazes de funcionar como dispositivos de totalização dedutiva do *socius*; todo o argumento das *EEP* é dominado por uma concepção morfologista da "estrutura social" (expressão que se tornará cada vez mais rara ao longo da obra de Lévi-Strauss). As seções australianas ligadas pela troca restrita, assim como as linhagens aliadas nos sistemas de troca generalizada, são *grupos* sociologicamente integrados por fórmulas globais que totalizam logicamente *sociedades*. É essa concepção morfológico-dedutiva que levará o autor à célebre definição do casamento patrilateral como uma figura "primitiva", incapaz de gerar uma rede diacronicamente estável de relações entre grupos.

Por fim, e sobretudo, o privilégio analítico do método das classes em detrimento do método das relações é acompanhado de uma ênfase ambígua e problemática na unifiliação (descendência unilinear) como condição formal das estruturas elementares. Se a fórmula básica do casamento de primos é dita independer de qualquer "regra particular de filiação" (*EEP*: 154, 506), os sistemas de classes (seções ou linhagens) são sistemas de aliança entre grupos sociocêntricos, para cuja definição unívoca uma regra de unifiliação é postulada.{4} Em trecho acrescentado na segunda edição do livro (*EEP*: 121-24), Lévi-Strauss matizará sua hipótese de 1949 sobre a unilinearidade geral das sociedades primitivas, reconhecendo a grande frequência de sistemas cognáticos. Mas descarta-se destes afirmando não possuírem estruturas elementares

de parentesco, as quais se veem, portanto, restritas a sociedades dotadas de dispositivos de unifiliação.

Tudo isso suscita grandes dificuldades para a aplicação da teoria das *EEP* aos materiais sul-americanos. Como o autor adverte,

> *Estamos longe de pôr em dúvida a existência de estruturas de parentesco elementares nas outras partes do mundo, sobretudo na África e na América…* [*Mas*] *nem a África, nem a América nos oferecem nada de comparável, em precisão e limpidez, ao que nos propicia o estudo das sociedades australianas* (*EEP*: 527-28).

Essa falta de "precisão e limpidez" sul-americana deriva, como está claro, da dificuldade de se analisarem as sociedades deste continente em termos de fórmulas globais de intercâmbio matrimonial entre grupos unilinearmente constituídos. Por seu turno, as indicações do autor sobre os sistemas cognáticos, introduzidas na edição das *EEP* de 1967, tampouco parecem autorizar sua extensão direta aos materiais sul-americanos, como atesta a ausência destes na discussão sobre o conceito de "Casa" em *Paroles données* (id. 1984a). As sociedades cognáticas visadas nesse livro, as mesmas, note-se, que o autor tinha em mente nas *EEP*, podem ser vistas como situadas, tipologicamente, *além* das estruturas elementares. Trata-se de sociedades de descendência cognática (Goodenough 1970), dotadas de um rico aparato institucional, que exibem um cognatismo sociocêntrico, produtor de corporações ou pessoas morais (as Casas) de um tipo bem mais complexo que as seções ou linhagens dos sistemas com estrutura elementar. Nestes últimos, termos e relações estão claramente separados: a regra de filiação e a regra de aliança são distintas e complementares. Nos sistemas de descendência cognática, em contrapartida, eles se confundem e permutam seus valores.

Já as sociedades simples da Amazônia, como os exemplares Nambikwara e tantas outras, estariam situadas não além, mas *aquém* das estruturas elementares. Reduzidas à incoatividade do método das relações e do casamento de primos, indiferentes a qualquer forma de descendência, com morfologias não-segmentares, elas praticariam um cognatismo de carência. O parentesco, aqui, não ultrapassaria o esquematismo sumário da parentela egocêntrica, mero dispositivo operatório incapaz de se constituir em termo de uma estrutura de intercâmbio. De resto, muitas dessas sociedades incidem naquelas formas degeneradas (no sentido matemático, mas não só nele) de reciprocidade, como os casamentos avuncular e patrilateral, que inibem a vocação sociogenética da aliança matrimonial. Na Amazônia, parafraseando uma expressão das *EEP*, encontraríamos os *limites internos da troca restrita*. Como já observara Fred Eggan, "há todo um mundo de estruturas sociais "embaixo" das "estruturas elementares de parentesco" de Lévi-Strauss" (apud Ives 1993: 19).

Pré-estruturalista – juízo algo arriscado –, o livro que inaugurou a teoria da aliança sê-lo-ia menos por sociológico, que pela sociologia ali praticada. O problema com as *EEP* não é propriamente o favorecimento do método das classes em detrimento do método das relações (classes são um tipo particular de relação, como sabemos desde De Morgan e Peirce), mas a adesão a uma lógica de *termos* em detrimento da consideração estrita das relações. O modelo da

sociedade segmentar talvez responda por essa concepção ainda demasiado morfologista de estrutura social. A categoria da totalidade comanda a dedução; inseparáveis de seus termos, as relações servem à produção de um todo que é o termo final. De certa forma, as *EEP* trazem apenas uma teoria restrita das estruturas elementares; uma verdadeira teoria generalizada dessas estruturas ainda está por fazer.{5}

Os trabalhos de Louis Dumont e o debate subsequente sobre os sistemas dravidianos introduziram modificações importantes no modelo das *EEP*. Dumont elucidou com minúcia o funcionamento de um sistema terminológico que, exprimindo a regra positiva de aliança bilateral, não implicava estruturalmente quaisquer regras de descendência ou de intercâmbio entre grupos exogâmicos. A partir de ideias inicialmente formuladas por Leach (1951), ele elaborou a diferença entre os sistemas de fórmula global, sociocêntricos, e aqueles de fórmula local, egocêntricos; no caso dos sistemas de aliança simétrica, esta seria a diferença entre as seções australianas e as categorias dravidianas. Adaptando, finalmente, a distinção britânica entre prescrição e preferência, Dumont examinou a articulação entre a terminologia simétrica e as preferências matrimoniais assimétricas encontradas na região tamil.

A releitura das *EEP* por Dumont propôs vários deslocamentos, seja radicalizando a perspectiva estruturalista, seja tomando rumos idiossincráticos. No primeiro caso estão a crítica à noção de unifiliação (o "fetiche da filiação subjacente"), a ênfase na ideia de transmissão da afinidade (a "aliança diacrônica") e a dupla recusa da reificação do conceito de grupo e do problema da integração social; no segundo, está o abandono do que o autor chama de "noção semiempírica de troca", em favor de uma teoria da "integração mental" de oposições conceituais primárias (consanguinidade *versus* afinidade). É entretanto o mesmo Dumont, crítico da passagem irrefletida do local ao global, quem irá mais tarde hipostasiar a ideia durkheimiana de totalidade, evoluindo, portanto, em direção diametralmente oposta à de Lévi-Strauss.

A dificuldade de se analisarem as sociedades amazônicas em termos de fórmulas globais foi um ponto cedo levantado pelos americanistas, com implicações para a validade do conceito de "sistema dravidiano" na Amazônia. Rivière (1969: 276, 1973: 6-7, 1984: 104) adotou alguns dos argumentos de Yalman (1962, 1967) contra Dumont, recusando a ideia de aliança diacrônica no contexto guianense, por associá-la a situações unilineares, no que foi seguido por Schwerin (1983-84). Overing Kaplan (1973: 568 nº. 4; 1975: cap. 9), ao contrário, sustentou uma interpretação dumontiana dos sistemas indiferenciados e endogâmicos da Guiana, postura que foi assumida, entre outros, por Albert (1985), Taylor (1983, 1989) e Seymour-Smith (1988). Minha própria posição se alinha com a de Overing; entretanto, considero que a noção de aliança diacrônica, em um contexto onde inexistem grupos ligados por intercasamento, exigiria precisões adicionais. Dumont (1971: 134, 1975: 5), por exemplo, já distinguia entre os aspectos *coletivo* e *permanente* da aliança perpétua: ela seria coletiva (e permanente) em contextos de tipo australiano; e seria permanente (mas individual) no contexto dravidiano. A própria estratégia teórica desse autor, porém, buscando

estabelecer que a aliança pode ser um princípio de perpetuação tão eficaz como a descendência, levou-o a tratar a primeira como um *pendant* da segunda: transmite-se a afinidade como se transmite a consanguinidade – e a transmissão da consanguinidade não está claramente distinguida da ideia-instituição da descendência. Depois de Yalman, outros autores (Good 1980: 479, 483) protestaram contra o que seria uma adesão de Dumont àquilo que ele mais denunciara, a reificação de grupos de descendência. A resposta do indologista francês (1983: 149) a esse ponto em particular não é muito esclarecedora.

Sobre termos e relações. É possível imaginar-se três formas simples de combinação entre esses dois elementos, em um modelo de sistema de parentesco: [1] subordinação das relações aos termos; [2] termos e relações em equilíbrio; [3] subordinação dos termos às relações. O primeiro caso é representado pela teoria da descendência, onde a aliança matrimonial não tem estrutura própria, sendo mecanismo ancilar de perpetuação das corporações de parentesco; no segundo caso estariam as estruturas elementares das *EEP*, que supostamente exigiriam uma regra de unifiliação; o terceiro caso seria o das sociedades indiferenciadas da Amazônia. Isto coincide com a distinção feita por Overing Kaplan (1975: 2), entre "sociedades que enfatizam a descendência, aquelas que enfatizam tanto a descendência como a aliança, e por fim aquelas que utilizam apenas a aliança como princípio básico de organização" (ver também Århem 1981a: cap. 10). Por sua vez, os sistemas de Casas descritos por Lévi-Strauss poderiam constituir uma quarta situação, variante da terceira: a Casa é a "objetivação de uma relação" (1984: 195); termos e relações, aqui, seriam indiscerníveis. Vanessa Lea (1986, 1993) desenvolveu argumentos persuasivos para pensar-mos alguns sistemas centro-brasileiros a partir do conceito de *maison*; isso me faz suspeitar que a via que leva do "aquém" ao "além" da elementaridade clássica – do cognatismo de carência dos povos amazônicos ao cognatismo sobredeterminado das sociedades de Casas – pode ser curta, e talvez não precise passar por alguma etapa de unilinearidade. O mesmo se diga das situações terminológico-matrimoniais: entre o minimalismo *2-section* de algumas partes da Amazônia e a paisagem crow-omaha do Brasil Central, entre a troca restrita das primeiras e o regime semicomplexo das segundas, as figuras de transição são inúmeras, e praticamente nenhuma delas passa pela troca generalizada clássica. Sugeri, em outro trabalho (Viveiros de Castro 1990), que as figuras-chave na paisagem sul-americana são o casamento patrilateral e o regime de intercâmbio multibilateral, estruturas nas quais a distinção entre elementaridade e complexidade é problemática.

O período moderno da reflexão sobre o parentesco na América do Sul tropical inicia-se em duas frentes, abertas no fim dos anos 60: os estudos sobre os Jê e Bororo do Brasil Central, e aqueles sobre os Caribe e demais povos da Guiana. Como já advertimos, os primeiros, por envolverem dificuldades específicas, à margem do dravidianato amazônico, não serão tratados neste artigo, bastando-nos uma rápida evocação.

Um dos principais resultados obtidos pela equipe do Harvard-Central Brazil Project (ver Maybury-Lewis [org.] 1979) foi a dissolução, que poderíamos chamar culturalista, do domínio do parentesco entre os Jê-Bororo. Tradicionalmente descritas como portadoras de variadas formas de descendência, as sociedades do Brasil Central foram reanalisadas pelo HCBP de um ângulo inteiramente diverso. A residência uxorilocal substituiu a unifiliação como dispositivo de base, e as terminologias de parentesco (especialmente as dos Jê do Norte) foram postas em correlação com outras dimensões da práxis indígena, notadamente com as conexões onomásticas e as relações cerimoniais.

É preciso apreciar os resultados do HCBP à luz da época. Travava-se, então, um combate com a teoria genealógico-extensionista de Scheffler e Lounsbury, outro com o juralismo de Radcliffe-Brown e sua essencialização do parentesco, e outro ainda, mais discreto, com as tentativas malsucedidas, por parte de Lévi-Strauss, de enquadrar os dados centro-brasileiros na teoria das estruturas elementares. Com isso, as contribuições positivas feitas pelo grupo do HCBP tiveram como correlato algumas lacunas. Os regimes matrimoniais permaneceram indeterminados; a ênfase na especificidade dos princípios estruturais daquelas sociedades isolou-as na paisagem sul-americana, dificultando a comparação e a generalização; e a redução analítica do parentesco não se acompanhou de uma reflexão propriamente sociológica (com a exceção, importante, do trabalho de Terence Turner).{6} Mas esses reparos não nos podem fazer esquecer que a crítica do HCBP (ou dos Jê) à teoria da aliança, e sua desmontagem do parentesco como domínio totalizador, foram então, e continuam sendo, aportes preciosos à análise desses mesmos temas no continente – desde que tomados com as devidas precauções, como se impõe para o caso daquelas sociedades que apresentam sinais evidentes de estruturas de aliança simétrica, ou seja, a maioria dos grupos da Amazônia.

O livro de Peter Rivière (1969) sobre o casamento entre os Trio, povo caribe da Guiana, é a primeira descrição etnográfica rigorosa de um sistema de parentesco amazônico. Ele está na origem de numerosas outras monografias regionais (o parentesco é o tema guianense por excelência), tendo disposto a maioria das balizas hoje utilizadas. Em *Marriage among the Trio*, Rivière define uma paisagem que logo se tornaria típica: sociedades pequenas, sem segmentações sociocêntricas, onde o grupo local concebido como unidade endogâmica é politicamente autárquico; terminologias que tecem variações sobre um paradigma de duas seções, podendo codificar diferentes ideais matrimoniais; superposição ideológica da endogamia local e da endogamia de parentela, acompanhada da presença discreta, mas essencial, de casamentos extralocais; vigência de classificações sociais por gradiente de distância genealógico-residencial, exprimindo um dualismo concêntrico entre exterior e interior; valor político central, mas profundamente ambíguo, das relações de afinidade, que se constituem ao mesmo tempo em cimento do grupo local e em sua linha de fratura. Pouco depois, Rivière (1973) irá sugerir que a terminologia de aliança simétrica é uma estrutura comum a todas as sociedades da floresta tropical, definindo mesmo uma "área cultural" das terras baixas sul-americanas. Em 1984, o autor publica uma influente síntese bibliográfica sobre as estruturas sociais guianenses, onde

reitera e desenvolve essas ideias a partir de um modelo de "economia política do casamento", no qual a variável crítica é o controle masculino sobre a produção e reprodução femininas, realizado na Guiana pela endogamia, a tendência uxorilocal e o avunculato. Esse modelo permite-lhe, ademais, articular comparativamente as organizações sociais da Guiana, do Rio Negro e do Brasil Central (ver comentários em Viveiros de Castro 1987).

Em 1975, Joanna Overing Kaplan publica *The Piaroa*, livro que segue a trilha aberta por Rivière, e que será uma contribuição decisiva para o estudo do parentesco no continente. Reivindicando a teoria de Dumont, a autora estabelece a feição dravidiana do sistema piaroa e redefine a norma endogâmica guianense, mostrando a importância da parentela bilateral localizada na organização social da região. Ela detecta, além disso, a coexistência de modelos alternativos de parentesco e casamento, os quais traduziriam concepções heterogêneas da composição do grupo local. Também aqui a afinidade surge como o nexo crítico do sistema social, submetida a uma complexa dialética de repetição-diversificação, e a toda uma manipulação prescritiva que trai sua natureza frágil e contraditória. Overing procede a uma avaliação inovadora dos limites da teoria clássica das *EEP*, dissociando definitivamente a aliança matrimonial, enquanto princípio sociológico instituinte, de todo *descent construct* e do paradigma de sociedade segmentar. Mais tarde, a autora irá propor uma comparação continental – ao longo do triângulo exemplar Guiana/Brasil Central/Rio Negro – que privilegia as filosofias sociais indígenas, definidas como portadoras de uma constante: o lugar problemático da diferença entre as categorias de humanos que povoam o mundo (id. 1981, 1984). A diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias sociológicas e escatológicas. Não é difícil reconhecer, nessas análises de Overing, uma inspiração essencialmente lévi-straussiana (mais ou menos inconfessa), bem como sua convergência com temas importantes do americanismo da década de 70 (H. Clastres 1975; Carneiro da Cunha 1978).

Os trabalhos de Rivière e Overing são a primeira tentativa de generalização sociológica na América do Sul tropical. Eles confirmam no plano macrorregional a convicção, sempre manifestada por Lévi-Strauss, sobre a profunda unidade cultural do continente. O sucesso da tentativa, na verdade, impôs o paradigma guianense com tal força persuasiva que o problema, hoje, é evitar sua aplicação descontrolada. O atomismo sociopolítico, a prescritividade endogâmica, o binarismo cosmológico do dentro/fora são características cuja pertinência descritiva mais ampla não deve conduzir à sua essencialização – seja em outras regiões da Amazônia, seja na própria Guiana.

A complexificação do modelo etnográfico guianense tem sido, sem dúvida, levada a cabo por numerosos pesquisadores. Simone Dreyfus (1977), seguindo Overing, mostrou como a estrutura de aliança simétrica pode gerar e gerir espaços sociais de dimensões variáveis, conclusão que dissocia os aspectos geográfico e genealógico-categorial da endogamia (algo que Kirchoff já

intimara); Kaj Århem (1981a) discutiu a interação entre a aliança simétrica e princípios unifiliativos, para o caso do Rio Negro; Rivière (1984) sublinhou as implicações diferenciais dos modos de residência e da interveniência de segmentações sociais globais; Overing Kaplan (1981), em um importante comentário sobre a etnologia dos Jê, generalizou a noção de troca simétrica para domínios não-matrimoniais. Dentro e fora da Guiana, finalmente, o caráter atômico ou autárquico das estruturas sociais amazônicas foi submetido a uma cerrada crítica histórico-etnográfica. Farage (1985, 1991), Colson (1983-84a, b, c, 1985), Dreyfus (1983-84, 1993a), Villalón (1983-84) e Howard (1993) insistiram sobre a importância das redes regionais de comércio e casamento, bem como sugeriram a presença uma organização política mais diferenciada que o horizontalismo igualitário comumente imputado às sociedades da Guiana. Albert (1985), por sua vez, demonstrou detalhadamente como o conjunto multicomunitário, horizonte social da práxis yanomami, é gerado pela articulação dinâmica entre a dimensão do parentesco e a esfera político-ritual; e eu mesmo propus (1986a), para os Tupi-Guarani, uma topologia algo mais complexa que a tradicional relação de exclusão mútua, ou complementaridade extensiva, entre o exterior e o interior do *socius*.

> A ênfase nos sistemas regionais em que estão ou estavam inseridas as sociedades amazônicas – estudadas tradicionalmente de um ponto de vista que, ao se concentrar no grupo local, assumia ao mesmo tempo certas ideologias nativas e os resultados da situação colonial – tem sido uma nota dominante na etnografia das últimas décadas. Além dos já citados, ver: Århem 1989; Bastos 1983; Chaumeil 1985; Jackson 1976; Menget 1977, 1978, 1985a, b; Ramos 1981; Renard-Casevitz, Saignes & Taylor-Descola 1986; Taylor 1985. Seria tempo de se tentar uma análise comparativa das morfologias e processos supralocais na Amazônia, que dispusesse lado a lado os "conjuntos multicomunitários" yanomam, os "grupos" e "aglomerações" trio, os *madiha* kulina, os *itso'fha* piaroa, os "nexos endógamos" jívaro, os "subgrupos" parakanã ou wari', e assim por diante. Minha impressão (*pace* Colson 1983-84a: 12-14) é que essas morfologias não são, geralmente, segmentares, mas antes indutivas e não-totalizáveis, isto é, de tipo rede. Os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias dessas redes policêntricas, comandadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura finalizada em termos de descendência ou território. Mesmo onde temos grupos nomeados (Kulina, Wari', Parakanã, a complicada situação dos *nawa* pano, ou os sibs e grupos exógamos tukano), a natureza histórica mais que estrutural dessas unidades sobressai. O caráter de fluxo que tomam as identidades coletivas na paisagem amazônica torna questionável a aplicação da categoria clássica de "tribo" (Howard op. cit.). Sob este aspecto, a teoria pertinente deveria ser, para usarmos um símile desajeitado, antes ondulatória que corpuscular.

Chegamos com isso, enfim, à hipótese do presente ensaio. Sem poder realmente verificá-la, não posso senão formulá-la como segue. É justamente porque a aliança simétrica não funciona

segundo uma fórmula global, na Amazônia, que os *limites* do parentesco se traduzem numa *limitação* do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região. Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia, nexo endógamo); para além desse círculo, a aliança serve essencialmente de substrato indutivo para a operação de circuitos de intercâmbio de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos, que funcionam como outros tantos princípios sociológicos. A sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação cosmológica), porque o parentesco é limitado e limitante ali. Sua evidência às vezes cegante é o resultado da convergência entre a reificação ideológica do grupo local, própria de alguns modelos nativos, e o positivismo de seus analistas (ver Albert 1985: 679-84, 1988: 89; Viveiros de Castro 1986a: 666). O desafio posto pelas socialidades da Amazônia é sua irredutibilidade a uma abordagem extensionista (no sentido que a lógica dá a este termo) ou positivista dos fenômenos sociais. O positivismo, em certo sentido, nada mais é que uma interpretação extensionista do objeto. Daí ao célebre "individualismo" tantas vezes imputado aos povos amazônicos, o passo é curto.

A partir da segunda metade dos anos 70, os estudos de parentesco na Amazônia começam a experimentar uma expansão ainda em curso. Ao lado de monografias detalhadas, multiplicam-se os simpósios temáticos e os esforços de generalização. O simpósio do XLII Congresso de Americanistas (Overing Kaplan [org.] 1977) foi, nesse sentido, particularmente decisivo. Ali se oficializou, por assim dizer, a decretação de falência dos modelos clássicos (africanos ou australianos) de descrição da estrutura social e reconheceu-se a necessidade de se forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica, reimergindo-se o parentesco em sistemas mais amplos de classificação social e em concepções cosmológicas globais. Nos últimos dez anos, trabalhos importantes têm tomado essa direção, debruçando-se, por exemplo, sobre o papel das trocas de violência na geração de estruturas supralocais – o que é um comentário eloquente às limitações da axiomática do parentesco na dedução das totalidades sociais amazônicas (ver Albert 1985, e Menget [org.] 1985) –; ou sobre a imbricação entre a lógica matrimonial e os circuitos de troca onomástica (Ladeira 1982; Lea 1986); ou ainda, sobre a relação entre o idioma do parentesco, os ideais de sociabilidade (Gow 1991a; McCallum 1989; Townsley 1988) e os mecanismos de identificação coletiva e individual (Erikson 1990, 1996); ou, por fim, sobre a articulação entre classificação terminológica e classificação sociopolítica (C. Hugh-Jones 1979).

O trabalho mais exaustivo já produzido sobre os sistemas de parentesco sul-americanos, entretanto, foi publicado por Alf Hornborg (1988). Esse livro compara 48 sociedades do continente, buscando correlacionar as terminologias, os padrões de afiliação, as normas de casamento, o tamanho e a composição dos grupos locais, a natureza das relações com o exterior, os indícios de estratificação sociopolítica, e assim por diante. Extrapolando para todo o subcontinente a hipótese de Rivière sobre a estrutura amazônica de aliança simétrica, e adotando como configuração elementar um complexo definido pela endogamia, a ambilocalidade, a cognação e a terminologia dravidiana, o objetivo de Hornborg é determinar a

rede fatorial responsável pela passagem dessa configuração às demais existentes na América do Sul, isto é, não só ao Brasil Central, como às formações do altiplano andino.

Eclético e conciliador em sua abordagem, mas fiel a uma concepção resolutamente positivista de estrutura social, o livro de Hornborg exigiria uma avaliação detalhada, algo que não podemos fazer aqui. Há nele abundantes méritos: a consolidação de materiais dispersos, a elaboração de uma suma sobre os principais debates a respeito dos sistemas de duas seções, a retomada corajosa da questão do parentesco jê, a abertura para o altiplano, e, em geral, a admirável ambição da tentativa. Mas há também sérios defeitos, como a manipulação ingênua, senão tendenciosa, de equações terminológicas extraídas de seus contextos, ou a simplificação brutal de conjuntos etnográficos complexos. O livro falha, sobretudo, pelo achatamento das sociedades do continente à dimensão do parentesco – tratada nos termos mais tradicionais, onde a referência constante a Lévi-Strauss não esconde uma inspiração murdockiana –, que elide uma questão crucial, a do englobamento dessa dimensão por outros circuitos de troca simbólica. O que vem a ser a tese do presente ensaio.

O paradigma e os desvios

Partamos da hipótese sobre a existência de um substrato pan-amazônico de tipo dravidiano, deixando de lado, por ora, os debates sobre se isso significa apenas uma terminologia de troca bilateral (uma ideologia da aliança simétrica sem implicações sociológicas), ou se efetivamente implica uma forma de organização sociopolítica, um determinado regime matrimonial fundado na transmissão da aliança. Constate-se, de saída, que muito poucos sistemas amazônicos coincidem com o tipo-ideal terminológico e que as variações a partir do padrão de aliança simétrica são "surpreendentes" (Overing Kaplan 1977: 394). Mesmo na Guiana, seu lugar de eleição, a terminologia conhece flutuações importantes (Rivière 1984: 44-48; Henley 1983-84).

O PROBLEMA NA AMAZÔNIA

De um ponto de vista puramente tipológico, são interessantes, por exemplo, as variedades de classificação das gerações distais (G±2 e G±3): ora tratadas ao modo clássico dravidiano, com a neutralização do contraste entre consanguíneos e afins; ora assimiladas às categorias de afinidade das gerações centrais (GØ e G±1); ora exibindo equações alternadas complexas e/ou bipartições lineares de tipo kariera. As nomenclaturas dos Piaroa, Yanomam, Cuiva, Ye'kuana, Panare, e de muitos povos Pano são exemplos dessa variação. Outros casos apresentam marcas de uma preferência avuncular, que pode contaminar (via de regra, apenas parcialmente) diferentes níveis geracionais, como entre os Trio, os Zoró, os Cinta-Larga ou os Parakanã.

Outro desvio característico é uma certa inflexão "havaiana" em GØ, que se costuma explicar por deriva histórica (Dole, J. Shapiro), por neutralização contextual (Basso), por ideologias de

negação da afinidade (Thomas), sempre a partir de uma base dravidiana canônica. Os Kuikúro, Kamayurá, Tenetehara, Cauyá, Tapirapé, Kalapalo e Pemon são bons exemplos. Em outros casos, como o dos Aruaque alto-xinguanos, traços "iroqueses" estão presentes em G-1, o que complica o panorama, se aceitarmos o consenso teórico sobre a diferença, sutil mas decisiva (apontada por Lounsbury 1964), entre as terminologias dravidiana e iroquesa.

> A diferença diz respeito, basicamente, ao modo de cálculo do cruzamento dos primos de segundo grau em diante. Em um sistema dravidiano, os filhos de primos cruzados de mesmo sexo são cruzados (ou afins), os filhos de primos de sexo oposto são paralelos (são germanos); em um sistema iroquês, dá-se o inverso. Gregor (1977: 277, 288), apesar de registrar uma terminologia com cruzamento iroquês para os Mehináku, classifica-a de "dravidiana". Achei o mesmo traço entre os Yawalapíti (Viveiros de Castro 1977: apêndice VI). A presença de um cálculo iroquês de cruzamento, na determinação de casamentos preferenciais, encontra-se entre os Aguaruna e Candoshi (Taylor 1989). Os materiais amazônicos permitem repensar toda a questão das relações entre sistemas dravidianos, iroqueses e havaianos. Taylor (op. cit.) e Viveiros de Castro (1990) chegaram a formulações de uma estrutura complexa de troca restrita – casamento com primos de segundo grau cruzados ao modo iroquês – que pode ser aproximada a casos conhecidos fora da Amazônia (Ngawbe do Panamá, Umeda da Nova Guiné, Aluridja da Austrália).
>
> Não cabe aqui examinar a discussão sobre os sistemas tupi-guarani e alto-xinguanos (o *cross-generational type* de Dole, os artigos de Wagley e Galvão, o debate Basso/Dole etc.). Registro apenas um ponto referente às terminologias tupi-guarani, que é tratado com perspicácia em Fausto 1991: a instabilidade das designações para os primos cruzados. A tese de Fausto é que as terminologias tupi-guarani não possuem termos exclusivos para esta categoria de parentes, devido à interferência entre uma estrutura horizontal dravidiana e uma estrutura oblíqua avuncular; esse vazio é preenchido de diversas formas, inclusive por uma deriva havaiana. Ora, tal situação evoca o vazio terminológico dos Trio para os primos cruzados, fenômeno ligado ao avunculato e, como no caso parakanã, girando criticamente em torno da FZD. Suspeito que a instabilidade para os cruzados de GØ é mais difundida na Amazônia, e arriscaria mesmo uma aproximação disso com as terminologias oblíquas dos Jê do Norte – que, como mostraram DaMatta (1979) e Ladeira (1982), variam, entre si e internamente, justo na classificação dos primos cruzados. Quanto à presença de sistemas terminológicos alternativos, ela sugere a vigência de níveis e contextos hierárquicos (*sensu* Dumont) de classificação social, e de estratégias matrimoniais elas mesmas hierarquizadas.{7}

A expressão analítica da afinidade é outro problema típico, e crucial. Dumont afirmava que "o traço geral, e característico, dos vocabulários correspondentes ao casamento de primos cruzados é a ausência de termos distintos para os parentes por afinidade" (1971: 114)– e os vocabulários dravidianos são, quanto a isso, perfeitamente característicos. Ora, tal traço está longe de ser

universal na Amazônia. Há um *continuum* quanto à presença de termos específicos para afins reais (distintos de afins terminológicos ou virtuais), desde aquelas terminologias puramente duas seções (Makuxi, Akawaio, Wayana, Yanomam, Ka'apor, Paresi, Wayãpí), até aquelas que exibem conjuntos completos de termos de afinidade sem denotação consanguínea (muitos Tupi-Guarani, os alto-xinguanos, os Trio, alguns grupos Jívaro). Neste extremo da escala, fica um tanto difícil caracterizar as terminologias como prescritivas, no sentido "draconiano" (id. ibid.: 129) de Needham e Maybury-Lewis. Outra dificuldade são aquelas terminologias que, embora evocativas do padrão sul-indiano, e acompanhadas de normas bilaterais de casamento, apresentam numerosos termos descritivos e/ou distinguem parentes lineares de colaterais de um modo nem sempre redutível pela postulação de superclasses, como é o caso dos Tukano, de numerosos povos Tupi-Guarani ou dos Waimiri-Atroari. Tudo isso sugere que é preciso um pouco mais de esforço para refutar Scheffler (1971: 237), mesmo que se esteja convencido da solidez da posição de Dumont, e dos argumentos decisivos de Trautmann (op. cit.: 61) para o caso indiano.

> O recurso à presença de termos específicos de afinidade (antes que ao modo de cruzamento) para distinguir os sistemas iroqueses dos dravidianos parece remontar a Buchler & Selby (1968: 233). E, de fato, Dumont (1953, 1970: 50, 94) e Trautmann (op. cit.: 85, 121-24), para ficarmos apenas neles, sublinham a ausência de tais termos como um traço fundamental dos sistemas dravidianos, diretamente ligado à regra positiva de casamento. Acontece que, se a ausência de termos específicos de afinidade pode ser um bom índice de um sistema elementar de aliança, a presença de tais termos não garante a não-elementaridade. Na Amazônia, são muito comuns os sistemas com conjuntos mais ou menos completos de termos de afinidade (Rivière 1984: 47-48, 61, 69; Basso 1970: 412; Jackson 1983: 121-22; Seymour-Smith 1988: 211-14, Viveiros de Castro 1986a: 397-99 – para apenas alguns poucos casos), o que não impediu os etnógrafos de falar em aliança simétrica, regra positiva de casamento etc. Não há dúvida, porém, que tal traço em um ambiente dravidianoide pede explicação; a maioria dos autores sugere uma tensão entre a regra de casamento e o sistema de atitudes, e/ou a presença de uma distinção entre afins aparentados e não-aparentados. Concordando com tais interpretações, sugiro que o que está em jogo é a ambiguidade característica da afinidade na Amazônia e, ao mesmo tempo, a possibilidade de um descolamento do regime dravidiano mínimo em direção a um regime mais complexo (Seymour Smith 1988: 211; Taylor 1989; Fausto 1991).

Entre vários povos da família Pano, por fim, a tendência tão difundida na Amazônia – presente no Alto Xingu, nos Tukano, Panare, Ye'cuana, Cuiva, Shiwiar, nos Quichuas de Canelos – à identificação entre as gerações alternas cristaliza-se em seções matrimoniais de clara feição australiana, sem deixar de apresentar características comuns ao dravidianato amazônico (Melatti 1977; Kensinger 1984; McCallum 1989; Erikson 1990). A questão aqui, portanto, não é a da

discriminação entre "dravidiano" e "iroquês" ou "havaiano", mas a da diferença entre "dravidiano" e "kariera".

Em suma, a adequação do modelo dravidiano à paisagem amazônica parece multiplamente duvidosa. O paradigma é neutralizado nos desvios havaianos e iroqueses; é infletido por equações oblíquas, que exprimem o casamento avuncular de um modo mais completo que no caso da Índia do Sul, onde as terminologias guardam certas simetrias básicas, evitando identificações terminológicas do tipo FZ = MM etc. (Good 1980: 491, 493-95); é descritivizado, no caso dos termos separados de afinidade e de designações compostas; é linearizado, nos sistemas com classificação kariera. E se, em uma interpretação historicista da hipótese de Rivière, estendermos o paradigma dravidiano até os Jê-Bororo e outros povos "marginais", então a quantidade de sociologia conjetural necessária para explicar os desvios logo atinge o inverossímil.

No que concerne às normas de casamento, ainda outras anomalias aparecem. A prescrição terminológica bilateral, quando é este realmente o caso, pode ver-se especificada por preferências patrilaterais (Tukano, Machiguenga) e pela difundida preferência avuncular, que vai desde a sua expressão terminológica (Trio, Zoró, Parakanã, Tupinambá) até a sua prática estratégica, espécie de incesto preferencial, ali onde é tida por união problemática ou imprópria. {8} É particularmente importante, sobretudo, uma distinção por vezes registrada, entre parentes "reais-próximos" de categorias desposáveis, proibidos ou menos preferidos, e parentes "distantes-classificatórios", preferidos. Isso inverte o ideal guianense de casamento próximo, configurando uma espécie de havaianização matrimonial (*EEP*: XXX), e é o caso dos Kulina, dos alto-xinguanos, dos Shiwiar e Candoshi, para os primos cruzados; para a união com a ZD, é o caso dos Araweté e dos Pemon; para casamento entre membros de gerações alternas, é o caso dos Panare e dos Ye'cuana. E isso traz à mente a situação das Ilhas Fiji, onde o dravidianato se acompanha da proibição de casamento com primos cruzados "reais" (Sahlins 1962: 160 e ss; Lévi-Strauss 1984: 212-26) – uma aproximação que talvez não seja irrelevante.{9}

O dravidianato amazônico, por fim, com todas essas variações, encontra-se nas sociedades sem regra de descendência, que são maioria na região; em outras variamente patri-orientadas, como os Tukano, os Jívaro, os Yaminahua, os Parakanã ou Waimiri-Atroari; em sistemas uxorilocais e virilocais; em povos pequenos e sociologicamente "amorfos", e em outros com grupos locais muito populosos, como os Tupinambá ou Guarani quinhentistas. Alguns autores – Hornborg, em particular – têm sugerido que o dravidianato clássico seria adaptado a unidades pequenas, tornando-se disfuncional uma vez franqueado um certo limiar demográfico. A ideia é lógica, mas não inatacável. A possibilidade de variantes ricas do dravidianato, capazes de articularem conjuntos sociais vastos, mas atomizados e igualitários, foi convincentemente defendida por Taylor (1989). Ademais, caberia explicar o funcionamento matrimonial das grandes aldeias tupi históricas, cujo regime avuncular se definiria antes como "infra-" que como "meta-dravidiano".

Alguns desses desvios têm sido regularmente registrados, e explicados dos modos mais

diversos: mudança de escala demográfica, regras de casamento emergentes ou vestigiais, interveniência de formas de unifiliação, mudança nas soluções residenciais, ideologias de substância, filosofias da aliança, e assim por diante. O livro já mencionado de Hornborg é uma suma desses esforços, lançando, aliás, sua rede bem além do dravidianato, e buscando compor todos os fatores que se mostrem necessários para reduzir tal diversidade à condição de deformações "classificatórias" de uma estrutura "real", postulada como histórica e ontologicamente primeira: a aliança simétrica entendida como fluxo empírico de trocas de "bens, serviços e pessoas" (1988: 12, 18). Em um espírito mais afim ao do presente ensaio, Dreyfus (1993b) e Taylor (1989), sem se afastarem da Amazônia dravidiana, buscaram relativizar certas das anomalias evocadas, sugerindo que elas seriam variantes inerentes ao paradigma. Variantes já presentes, aliás, na situação indiana.{10}

O PROBLEMA NA ÍNDIA

Com efeito, antes de abandonarmos o paradigma dravidiano como mais um falso universal, um daqueles modelos africanos que nos comprazemos em repudiar, cabe inquirir de seu tratamento pelos indologistas. Verificamos, então, que praticamente todas as variações amazônicas ao esquema terminológico-matrimonial dravidiano foram registradas na Índia do Sul.

O pioneiro estudo comparativo de Dumont (1957) já se via a braços com: [1] a coexistência entre uma prescrição terminológica bilateral e preferências unilaterais; [2] a determinação genealógica destas preferências; [3] as inflexões produzidas na terminologia por regras diversas de afiliação unilateral; [4] a distinção entre consanguíneos ou afins "plenos-reais" e aqueles "distantes-convencionais". Nos grupos estudados por esse autor, acrescente-se, havia uma aversão geral à troca de irmãs e à sua repetição. Ou seja, inexistiam primos cruzados bilaterais do tipo MBD-=-FZD, em uma discrepância flagrante com o espírito da terminologia (ver também Good 1980, 1981).

No que toca à estrutura dos vocabulários, encontram-se flutuações análogas. Assim, a consolidação de Trautmann (op. cit.) detecta: [1] uma proliferação de termos específicos de afinidade, ao longo da fronteira dravidiana/indo-ariana; [2] equações "havaianas" que acompanham proibições de casamento entre primos cruzados; [3] bipartições nas gerações ±2, eventualmente associadas a uma regra de casamento entre gerações alternas. Este último ponto foi observado por outros (Beck 1972; Good 1980: 479, 1981: 115), e constitui um desmentido etnográfico de monta à distinção tipológica entre dravidiano e kariera. Dumont se apoiava (*inter alia*) nesse traço para opor os sistemas indianos, de fórmula local, e os australianos, de fórmula global. Isso evoca de imediato o caso amazônico dos Pano e, mais indiretamente, os variados exemplos de circularidade terminológica na Amazônia.

As soluções para tais variações foram de diferentes tipos: históricas, sociológicas, formais, teóricas. Elas são interessantes porque, valham o que valerem para a Índia, quase todas revelam-se insatisfatórias para o caso amazônico.

Entre as soluções históricas, está a de Trautmann (op. cit.: 122-24, 156-61, 231) para a presença de termos específicos de afinidade na fronteira setentrional do domínio dravidiano. O autor a imputa a uma influência indo-ariana e a declara redundante dentro do paradigma meridional, visto que tais termos específicos não atravessam as células da "caixa" terminológica dravidiana. Outra solução histórica deve-se, mais uma vez, a Trautmann, e diz respeito às variantes "havaianas": elas seriam o resultado de uma proibição adventícia do casamento de primos cruzados. Entre as soluções sociológicas, mencione-se a de Dumont (1957: 41-47) para as diferentes preferências unilaterais, explicadas como resultado da aplicação da estrutura terminológica em contextos de filiação e residência diversos (recurso às noções lévi-straussianas de "harmonia" e "desarmonia"). Entre as soluções formais, destaca-se a de Trautmann (op. cit.: 177-85) para as classificações bipartites nas gerações distais e para as equações alternas, solução que generaliza até esses níveis o princípio do cruzamento, demonstrando, aliás, que um perfil "kariera" pode surgir sem o acompanhamento de seções.

A estrutura semântica das terminologias dravidianas e similares é usualmente representada por um diagrama popularizado por L. Dumont. Ele dispõe os *kin types* em torno de um meridiano que separa os consanguíneos, à esquerda, dos afins, à direita, a partir de um Ego situado no setor consanguíneo de GØ. Utilizo a notação inglesa, com "m" e "w" designando o sexo de Ego, quando a distinção é relevante. As posições de Ego, masculino e feminino, vão sublinhadas:

G+2	FF	MM	FM	MF
G+1	F(B)	M(Z)	FZ	MB
GØ	B	Z	FZD/MBD	FZS/MBS
G–1	mBS/wZS	mBD/wZD	mZD/wBD	mZS/wBS
G–2	mSS/wDS	mSD/wDD	mDD/wSD	mDS/wSS

Figura 2.1. O esquema dravidiano

No paradigma clássico, ou tamil, a distinção entre afins e consanguíneos neutraliza-se em G ±2: nesses dois níveis, há apenas uma categoria de parente, "avô/avó" em G+2 e "neto/neta" em G-2. Como Trautmann demonstrou, entretanto, há várias terminologias sul-indianas que distinguem entre "avós" (e "netos") paralelos e cruzados, como no diagrama acima.

As terminologias ditas "kariera", ou de tipo australiano, foram frequentemente tomadas por idênticas às de tipo dravidiano. Na verdade, elas apresentam diferenças cruciais em G±1, como se pode depreender do diagrama abaixo.{11}

G+2	FF	MM	FM	MF
G+1	F(B)	FZ	M(Z)	MB
GØ	B	Z	FZD/MBD	FZS/MBS
G–1	BS	BD	ZD	ZS
G–2	mSS/wDS	mSD/wDD	mDD/wSD	mDS/wSS

Figura 2.2. O esquema australiano

Além dos Gondi e Koya na Índia, dos Panare e de alguns Pano na Amazônia, pode-se encontrar na África bantu um exemplo de sistema terminológico perfeitamente "kariera" sem qualquer vestígio de seções matrimoniais: os Makhuwa estudados por Geffray (1990). A terminologia makhuwa é ainda mais parecida com a dos Pano que o é a dos Kariera propriamente ditos, e seu regime de aliança é inequivocamente de fórmula local, descontínuo e com inflexão patrilateral: eles são mesmo o caso-tipo de "troca multibilateral" (termo cunhado por Geffray, usado em Viveiros de Castro 1990). Decididamente, é preciso abandonar a associação dumontiana entre bipartição em G±2, equações alternas e fórmula global.

Rivière (1973: 10), para a Amazônia, como outros autores para a diferença dravidiano/kariera em geral (W. Shapiro 1970), estima "*diagnostically unimportant*" as variações terminológicas em G±2. Eu tendo a considerá-las importantes, porque dão uma ideia da ciclicidade do sistema. As variações nesses níveis mostram que não temos apenas (como na Índia) dois casos típicos: a majoritária neutralização dravidiana do binarismo em G ±2; a bipartição e as equações alternas kariera dos Pano e Panare. Além dos Piaroa, Yanomam e Ye'cuana, que fecham seus sistemas terminológicos de modos peculiares, o caso dos Cuiva (Arcand 1977; ver também Campbell 1989: cap. 7) é especialmente interessante, com suas equações entre gerações alternas que invertem o padrão kariera, não se encaixando em uma fórmula de seções matrimonais redutíveis a linhas, e, sobretudo, não permitindo uma explicação em termos de generalização a G±2 do contraste paralelo/cruzado: em vez de sequências-padrão do tipo MF = XC = DS (FF = B = SS) e MB = ZS (F = S), temos MF = B = DS (FF = XC = SS) e MB = S (F = ZS).

Não há dúvida que as terminologias pano apresentam uma fórmula global de tipo kariera (Erikson 1990), em pelo menos uma dimensão terminológica, e que algumas das sociedades dessa família têm seções matrimoniais. (Na verdade, certas terminologias pano, de povos com ou sem seções, adequam-se a um esquema de seções bem melhor que a própria terminologia dos Kariera). Por outro lado, como o próprio Erikson sugere (1990: 165-6; 1993a), as seções pano, e mesmo sua terminologia em geral, poderiam ser o resultado da aplicação automática de uma fórmula egocêntrica de nominação. A semelhança entre a

terminologia australianoide dos Pano e a ideologia de parentesco de seus vizinhos Kulina (Pollock 1985b), cuja simbólica "bilinear" do sêmen e do leite sustenta uma terminologia dravidiana ortodoxa, sugere transições interessantes.

As soluções teóricas à variação intradravidiana aplicam diferentes versões da oposição entre prescrição e preferência, jogando com as distinções analíticas entre estrutura terminológica e seu uso em contextos sociopolíticos, entre terminologia e normas matrimoniais, entre estas normas e o plano empírico, estatístico, das alianças. Assim, Dumont (1957: 30, 46) mostra como a terminologia bilateral especifica-se em preferências unilaterais nos Kallar e Vellalar, mas que o resultado estatístico das alianças reintroduz a simetria. Trautmann, que sublinha a existência de apenas dois graus de distância lateral na terminologia (zero: paralelos; um: cruzados), indica que as preferências matrimoniais introduzem um gradiente linear; para as sociedades com um ideal de casamento próximo, "a noção de proximidade, ausente da terminologia de parentesco, aparece no plano do comportamento" (op. cit.: 221). Dumont já sugerira que a aplicação das terminologias conhecia gradações, mas que estas eram secundárias (1957: 53, 1953: 90), visto que contidas no interior da oposição terminológica central, consanguinidade *versus* afinidade, e que era importante distinguir – mas de um modo menos essencialista que o do primeiro Needham, que distinguia tipos de sociedade – entre o nível prescritivo-imperativo da terminologia e o nível empírico, subordinado, do uso-preferência (1971: 129-31). Good, finalmente (1980, 1981), adotando a estratificação do segundo Needham (1966, 1967, 1973) entre os níveis categórico, jural e estatístico, sugerirá uma "autonomia" entre a prescrição bilateral, a preferência assimétrica e o plano da prática, no que nos parece ser uma verdadeira declaração de impotência teórica.

Em todos os casos, portanto, o que os dravidianistas citados têm procurado fazer é resguardar a dimensão estrutural pura da terminologia, em sua natureza categorial e categórica, em seu dualismo diametral, em sua expressividade histórica e formal da aliança simétrica. Preferências e gradações, padrões objetivos de aliança, pertencem ao mundo sublunar da "prática".

Essa me parece uma solução simplista, ou pelo menos inadequada para o caso amazônico. Mas não há dúvida que os dravidianistas, na sequência de Leach, insistiram em um ponto essencial: nem de uma terminologia de aliança, nem de uma regra de casamento é possível deduzir uma estrutura morfológica global da sociedade. A correspondência lévi-straussiana entre formas de casamentos de primos e fórmulas de integração social se vê, assim, relativizada: "não se pode extrair uma fórmula holista de uma regra local" (Dumont 1971: 124).

Antes de passar aos aspectos do dravidianato amazônico que sugerem um comentário alternativo, observe-se que os desvios sul-americanos ao paradigma tamil são mais pronunciados que os indianos. A deriva havaiana, terminológica ou matrimonial, é bem mais difundida; o casamento avuncular é terminologicamente marcado; as equações entre gerações alternas são relativamente comuns, e mais variadas que o estilo kariera; a presença de termos de afinidade separados não pode ser posta na conta de influências alógenas. Isso não significa,

contudo, que se deva recusar a validade do conceito de sistema dravidiano (ou de um dravidianato no sentido morfológico) para a Amazônia. Considerar, como fazemos aqui, a referência abstrata a uma troca simétrica como insuficiente para determinar os diferentes regimes sociológicos das terras baixas não implica defender uma pulverização nominalista dos conceitos. O que é preciso é examinar de perto as modulações do paradigma clássico. Como trabalhos recentes vêm demonstrando, é preciso enriquecer o paradigma dravidiano, isto é, generalizá-lo.

O próximo e o distante

A diferenciação terminológica e/ou normativa entre parentes "próximos" ou "verdadeiros" e parentes "distantes" ou "classificatórios" parece-me um aspecto de fundamental importância nos sistemas amazônicos. Ela corresponde, em alguns casos, a um estilo cognitivo global, que privilegia as classificações escalares (Kensinger 1975: 18-25; Viveiros de Castro 1978). Mas o que realmente interessa é que tal diferenciação manifesta a presença de um componente genealógico e/ou socioespacial a interferir estruturalmente na sintaxe binária do paradigma dravidiano. Sua extrema difusão no subcontinente convida a uma reflexão crítica sobre os limites do "categorismo imperativo" da escola britânica da aliança, que em sua reação contra o genealogismo de Scheffler e associados pode ter ido demasiado longe. Hoje está claro que as terminologias amazônicas admitem interpretações tanto categoriais quanto genealógicas, e que estas últimas são não-triviais.{12}

A assimilação da distância genealógica à distância geográficosocial, tão bem descrita para a Guiana, é apenas um caso particular do fenômeno mais geral da consideração da distância para as classificações de parentesco e as estratégias matrimoniais: a aliança simétrica e a grade terminológica correlata se exercem em um meio espacial escalar (ver Dreyfus 1977). Tal regime dá lugar a funcionamentos mais "performativos" que "prescritivos" (Sahlins 1985); assim, não se trata apenas de observar que, quanto mais prescritivo um sistema, tanto mais indeterminada será sua relação com a realidade, dada a normalização retroativa das ficções prescritivas (Hornborg 1988: 34; ver a "autonomia" proposta em Good 1981). O ponto a sublinhar não é simplesmente a existência de uma indeterminação, mas o de uma *interferência* entre o diametralismo digital e diatônico da grade terminológica e a estrutura analógico-escalar, cromática, da oposição entre o próximo e o distante, de disposição concêntrica. Tal interferência impede que se pense a pragmática social em termos de uma subordinação simples à sintaxe terminológica.{13}

COGNAÇÃO E CONSANGUINIDADE

Bruce Albert, em sua magistral etnografia dos Yanomam (1985: 221-35), pôs em evidência

uma superposição do gradiente próximo → distante ao contraste binário entre consanguíneos e afins, fenômeno que exprime uma distinção básica entre *cognatos* (no caso guianense, identificados a co-residentes) e *não-cognatos* (não co-residentes). O parente próximo, genealógica ou espacialmente, está para o parente distante como a consanguinidade está para a afinidade. Um afim efetivo é assimilado aos cognatos co-residentes – ele é, idealmente, um cognato co-residente –, sendo portanto, antes, um consanguíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial. No caso guianense em geral, isso deriva de uma situação de "endogamia prescritiva" (Rivière 1984: 49), tanto local como de parentela: os afins efetivos devem estar *a priori* ligados como cognatos próximos, ao passo que a dinâmica político-demográfica projeta para fora do grupo de co-residentes os consanguíneos que não consolidam a cognação pela aliança endogâmica, transformando-os em afins potenciais, eventualmente reconsanguinizados por novos casamentos. No caso yanomam, essa afinização terminológica do distante ganha uma dimensão geracional: as gerações distais são sistematicamente afinizadas, mesmo para os *kin-types* "reais-próximos", e, no caso dos avós e netos classificatórios, o modo de afinização abre efetivas possibilidades matrimoniais.{14} De um modo geral, uma vez que (e isto vale para toda a Guiana) a cognação não é impedimento à aliança – ao contrário, aquela é mantida por esta –, o efeito global é uma expansão máxima da classe terminológica dos afins, mas acompanhado de uma fissão decisiva em seu interior: afins efetivos *versus* afins potenciais. Fenômeno muito pouco dravidiano, que não deve ser confundido com a distinção de Dumont (1957: 51) entre aliados sincrônicos ou imediatos e aliados diacrônicos ou genealógicos.{15}

Para maior clareza, convém precisar: o contraste entre cognatos e não-cognatos é uma distinção sociológica, de natureza concêntrica e contínua, que contém uma referência genealógica não-trivial; o contraste entre consanguíneos e afins é uma distinção terminológica, diametral e discreta, de conteúdo categorial. O domínio dos cognatos inclui, no modelo endogâmico da Guiana, tanto consanguíneos quanto afins; o dos não-cognatos (parentes "classificatórios"), obviamente, também. Mas, e este é o ponto, o gradiente da cognação sobredetermina o cálculo de classes da terminologia. No interior da esfera dos cognatos, a afinidade é dominada pela consanguinidade: um afim é uma subespécie de consanguíneo. No exterior dessa esfera, ou melhor, na extremidade distal desse gradiente, a consanguinidade é dominada pela afinidade: os consanguíneos distantes, categoria que pode incluir de modo teórico todo o grupo étnico, são transformados em afins potenciais – todo não-cognato pode ser afinizado. O que equivale a dizer que a circularidade lateral do paradigma terminológico, com sua alternância infinita entre consanguíneos e afins (Trautmann op. cit.: 41), dá lugar a um conceito escalar de distância: a afinidade envolve de modo potencial a esfera do parentesco atual; as calibragens métricas (real → classificatório, próximo → distante) não são, como no caso indiano, *internas* a cada uma das duas classes terminológicas, mas as *atravessam*, convertendo uma classe em outra.

A expressão propriamente terminológica dessa interferência varia, como variará a assimilação dos afins efetivos aos cognatos (caso eles já não o sejam). Assim, em alguns sistemas,

modificadores linguísticos que distinguem consanguíneos e afins "próximo-reais" daqueles "distante-classificatórios" desempenham um papel central, como nos Yanomam, no Alto Xingu, nos Pano, Machiguenga, Wayãpi, Pemon e Jívaro. Em outros, como nos Piaroa, é a tecnonímia que tende a assimilar o afim efetivo a um cognato, mediante sua definição indireta como consanguíneo de consanguíneo; aqui, são os afins potenciais, não-efetivos, que se veem efetivamente marcados como afins. Em outros, ainda, a presença de termos específicos de afinidade marca apenas os afins efetivos não-cognatos (ou estrangeiros): a divisória passa entre os afins aparentados, assimilados a cognatos, e os afins não-aparentados, categoria que inclui tanto afins efetivos como potenciais, mas que se vê marcada, do ponto de vista das atitudes de parentesco, pela afinidade potencial (tensão, ambiguidade). Este é certamente o caso dos Trio, como indica Rivière (1969: 172, 225-26, 1984: 56-57, 61).{16}

Assim, enquanto os Yanomam e os Piaroa assimilam os afins efetivos a cognatos, e os consanguíneos "não-efetivos" (aqueles que não mantiveram a consanguinidade cognática pela reiteração da aliança) a afins potenciais, os Trio assimilam os afins efetivos não-cognatos a afins potenciais, fazendo possivelmente o mesmo com os consanguíneos não-efetivos. Entre os Trio, a fissão básica da afinidade não se exprime diretamente como atual *versus* potencial, mas na distinção entre uma afinidade implícita e outra explícita: uma na qual, para falarmos como Yalman (1962: 565), "nada acontece", pois ela é analiticamente inerente à cognação, e outra muito problemática, pois que testemunho da natureza fictícia da endogamia.

Nota sobre o vocabulário analítico. A formulação, por Dumont, da oposição central dravidiana em termos de "consanguíneos *versus* afins" não foi a melhor escolha vocabular. A distinção consanguinidade/afinidade é, para esse autor, analítica e estrutural, não envolvendo nenhuma ideia "cultural" da consanguinidade enquanto partilha de substância, ou a afirmação de uma noção do parentesco que exclua a afinidade; como diz o autor em algum lugar, parentesco é consanguinidade *mais* afinidade. Alguns autores (David, Carter), porém, confundindo cognação – isto é, parentesco – com consanguinidade, e dando a este último termo uma conotação substancialista supostamente "êmica", criaram uma certa confusão, afirmando que os afins são, antes de serem afins, consanguíneos, e que a oposição dumontiana não se sustenta. Esse argumento parece-me igualmente subjazer às posições de Yalman e Rivière. Visto que Dumont constrói a oposição consanguíneos/afins de modo puramente relacional, pela mútua exclusão e mútua implicação, teria sido melhor se falasse em "afins *vs.* não-afins". Isso teria a vantagem adicional de definir a afinidade como o polo não-marcado da oposição, o que é mais conforme ao espírito da teoria dumontiana. Mas, como veremos adiante, é o próprio Dumont quem, curiosamente, nega qualquer assimetria entre afinidade e consanguinidade nos sistemas dravidianos, em favor de uma relação dita "equistatutária".

Por causa desses equívocos sobre a noção de consanguinidade, Good (1980: 481, 1981: 115) prefere formular a situação dravidiana como opondo parentes paralelos a parentes

cruzados, distinção que Dumont havia explicitamente afastado, por genealogista e etnocêntrica. Trautmann (op. cit.: 173 e ss), que recusa a teoria dumontiana da aliança de casamento, também se exprime em termos de paralelismo e cruzamento. Enquanto permanecemos na Índia do Sul, os méritos respectivos dessas duas oposições são difíceis de avaliar; como Trautmann reconhece, o que caracteriza o tipo de cruzamento dravidiano é exatamente a regra de casamento sobre a qual Dumont insistiu. A dificuldade surge alhures: há outras formas de cálculo de cruzamento, que geralmente se considera sem relação com figuras de aliança, como é caso do esquema dito "iroquês". Isso pareceria sugerir a primazia lógica da oposição paralelos/cruzados. Entretanto, é possível construir modelos formais de aliança que determinem alguns parentes cruzados em cálculo iroquês como afins terminológicos.{17} Taylor (1989) demonstrou decisivamente que a oposição consanguíneo/afim, em certas variantes do dravidianato amazônico, separa-se da oposição paralelo/cruzado em cálculo dravidiano clássico, sem entretanto perder sua referência a um sistema de aliança simétrica. Meu único reparo à brilhante argumentação de Taylor diz respeito à sua ênfase na independência absoluta da oposição entre consanguinidade e afinidade frente àquela entre paralelos e cruzados. Sem a continuidade etnográfica que a autora estabelece entre as "variantes ricas" e as "variantes pobres" do dravidianato, uma consideração pura das primeiras seria tautológica (em outras palavras, "prescritiva"): afinidade e consanguinidade não receberiam outra definição que "casável" e "não-casável". Tudo isso posto, permaneço aceitando a formulação dumontiana como a mais interessante, e guardo por tradição o par consanguinidade/afinidade.

A importância de se ter bem clara a distinção entre as nomenclaturas de parentesco e o parentesco como fenômeno ideológico institucional pode ser apreciada nas discussões sobre o melhor arranjo da "caixa" terminológica dravidiana. Assim, naqueles casos de terminologias dravidianas em ambientes patrilineares, por exemplo, certos autores costumam alinhar F e FZ sobre B e Z, situando M e MB na coluna dos parentes cruzados. Com isso, confundem a oposição terminológica entre consanguíneos e afins com a oposição sociológica entre parentes agnáticos e uterinos. Esse é um erro grave. Em um sistema patrilinear, a FZ é ao mesmo tempo uma parenta agnática e uma afim terminológica (com efeito, FZ = WM); a M, em contrapartida, é uma parenta uterina e uma consanguínea. Se o parentesco uterino é culturalmente inferior ao agnático, então parentes como os MZCH, que continuam terminologicamente consanguíneos, podem eventualmente derivar para o não-parentesco, ou para uma situação ambígua; mas não se transformam por isso em afins terminológicos – ver o conhecido caso tukano dos *mother's children* (C. Hugh-Jones 1979). Em um sistema indiferenciado e endogâmico, por seu turno, o F e o MB são ambos cognatos, sem por isso deixarem de ser, o primeiro, consanguíneo, e o segundo, afim. A representação diagramática de Dumont (1953: 92), embora tenha desvantagens – como a heterogeneidade no alinhamento das categorias em GØ e G+I –, não confunde terminologia e instituição, ao contrário das soluções de Keesing (1975: 108-9) e Good (1980: 495; e ver id. 1981: 114,

onde se define a FZ como "paralela" e a M como "cruzada"). É essencial separar estas duas ordens de fatos, a terminologia e a ideologia, para que possamos analisar sua interferência mútua.

DAS TRÊS AFINIDADES

A necessidade de se distinguir diferentes aspectos da afinidade nos sistemas amazônicos exprime-se na oposição avançada por Basso (1970, 1975), para o Alto Xingu, entre *affinity* e *affinibility*, e naquela feita por Rivière (1984: cap. 5) entre *affinity* e *affinability*, para as Guianas. O que está em jogo aqui é a marcação terminológica ou comportamental da diferença entre afinidade efetiva e afinidade virtual ou potencial. Isso contrasta com a secundariedade da distinção dumontiana entre afinidade sincrônica ou imediata (efetiva) e afinidade diacrônica ou "genealógica" (virtual): a primeira é meramente um caso particular da segunda, uma simples atualização que nada acrescenta à relação diacrônica de aliança, e é englobada por esta.

A afinidade não é, portanto, um conceito simples na Amazônia. Proponho que distingamos ali três manifestações básicas: [1] a afinidade efetiva ou atual (os cunhados, os genros etc.); [2] a afinidade virtual cognática (os primos cruzados, o tio materno etc.); [3] a afinidade potencial ou sociopolítica (os cognatos distantes, os não-cognatos, os amigos formais etc.). A distinção entre os tipos [2] e [3] é, a meu ver, essencial. Ela incorpora, com algumas modificações de ênfase, a distinção feita por Rivière entre afins aparentados e não-aparentados; mas esse autor divide apenas os afins efetivos dessa forma. Com efeito, a maioria dos autores não costuma separar a afinidade que chamo aqui virtual da afinidade potencial.{18}

Não estou afirmando que existam três conjuntos de termos de relação que correspondam a esses três aspectos da afinidade, nos sistemas amazônicos. Nos sistemas dravidianos ortodoxos dessa região eles se confundem, ao menos lexicalmente. Nos sistemas com termos próprios para afinidade efetiva, há alguns que estendem a [3] os termos para [2]; outros, os termos para [1]. Em alguns casos, porém, há termos característicos da afinidade potencial: penso no *pito* trio, e até certo ponto no *tiwã* araweté, que, embora denote os primos cruzados, aplica-se a todo não-parente, parente distante ou aos inimigos, sob certos aspectos – ao passo que os pais dos primos cruzados recebem termos específicos de afinidade virtual.{19} Em alguns sistemas com preferência avuncular, por fim, não existem termos próprios para [2] na geração dos primos. Na verdade, a classificação acima simplifica uma realidade variada: os termos para afins efetivos [1] podem existir apenas em alguns níveis geracionais, há assimetrias sexuais, decalagens críticas entre terminologia vocativa e de referência, e assim por diante.

Quando estão presentes termos de afinidade efetiva, há algumas possibilidades básicas. Em alguns casos (Trio), os termos de afinidade só são empregados quando o casamento não liga cognatos; eles marcam a diferença entre afim aparentado e não-aparentado. Em outros, os termos de afinidade só são empregados quando um casamento transforma afins virtuais em afins reais – alguns Tupi-Guarani, os Alto-Xinguanos. Em outros, enfim, os termos de

afinidade só são usados para aqueles não-parentes com quem eu não casei: isto é, os cognatos cruzados (MB etc.) e os afins efetivos são todos designados por termos de afinidade cognática, virtual (WF é chamado de "MB" etc.), ao passo que estrangeiros, afins simbólicos, seriam designados por termos de afinidade – um estrangeiro seria chamado de "WF" ou "ZH". (Como variante aqui, os afins efetivos são designados por termos próprios, mas chamados pelos termos de afinidade cognática.) Este parece ser o caso dos Piaroa (Overing Kaplan 1975), dos Nambikwara (Price 1972), dos Curripaco (Journet 1993: 58), de alguns Jívaro (Taylor 1989), e de todos aqueles sistemas onde a endogamia prescritiva transforma afins não-aparentados em afins aparentados, isto é, em parentes cruzados.

> Rivière (com. pess. 1987, 1989), comentando as observações acima, insistiu sobre um ponto que defende alhures (1984: 64, 69-71): os termos de afinidade efetiva não são, a rigor, termos de afinidade, mas exprimem apenas distância social. Para ele, a distinção essencial (para a Guiana, ao menos) é entre *kindred* e *strangers*, interior e exterior; a oposição consanguinidade/afinidade, em suma, desaparece. Quando o casamento é com um parente, não há afinidade; quando com um estrangeiro, o que se marca é a distância social, mais que a aliança. Concordando com Rivière sobre a importância dos gradientes de distância, não creio, em primeiro lugar, que eles tornem inútil ou inexistente a diferença entre consanguinidade e afinidade, enquanto oposição terminológica e estrutural. Em segundo lugar, é Rivière mesmo quem mostrou como as relações estabelecidas pelo casamento são um laço político crítico na dinâmica social guianense (e alhures). E, por fim, é preciso recordar que os termos que, conforme esse autor, "marcam distância social" trazem todos uma referência implícita ou explícita, simbólica ou mesmo semântica, a relações criadas pelo casamento: os afins potenciais são exatamente isto, doadores ou tomadores potenciais de mulheres.

A distinção entre o próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contiguidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias. Ela pode atingir uma eminência absoluta, a ponto de neutralizar a dicotomia dravidiana, particularmente na geração de Ego, como naqueles sistemas com traços havaianos que consanguinizam os parentes dessa geração (Thomas 1977). A concepção de que a consanguinidade engloba a afinidade – um englobamento, contudo, local, que inverte a ordem superior do valor –, isto é, de que a afinidade deve ser um caso particular da consanguinidade, encontraria aqui sua expressão completa. Mas é preciso notar que há diferenças básicas entre esses sistemas (Rivière 1984: 67-69). Em alguns casos (Pemon, Waiwai) tal havaianização é quase-tecnonímica, tendo por função resolver contradições do sistema de atitudes. Ela se exerce apenas sobre parte do domínio terminológico, e as equações havaianas são desambiguadas por referência a G+1, que guarda a bifurcação dravidiana: mantém-se o ideal de casamento próximo e sua especificação cruzada.

Em outros casos, porém, essa havaianização, contextual ou absoluta (Alto Xingu, Shiwiar, Candoshi, Tapirapé), exprime um conceito positivo de distância matrimonial: o casamento é visto como se dando preferencialmente entre germanos distantes, primos cruzados distantes, filhos de primos cruzados. Cognatos distantes são, aqui, vistos como afins preferenciais; a subordinação da dicotomia terminológica ao gradiente de distância pode manter a forma guianense, mas seu conteúdo matrimonial se inverte, e com isso chega a neutralizar, de diferentes formas, tal dicotomia.

Em sistemas que favorecem o casamento com representantes distantes das categorias prescritas, em detrimento dos próximos, estes últimos, afins virtuais, podem receber os valores de ambiguidade ou hostilidade ritual característicos da afinidade potencial. Assim, em vez dos afins efetivos serem assimilados a cognatos (primos cruzados), como é o caso da Guiana, são os primos cruzados com quem *não* se estabeleceram trocas matrimoniais que se veem assimilados a afins potenciais, ou a inimigos rituais. O afim real é objeto de evitação, sem dúvida, mas de uma evitação que é uma atitude de *super-parentesco*; recordemos que o famoso *ifutisu* dos Kalapalo (Basso 1973) caracteriza a afinidade, mas é ao mesmo tempo, enquanto "respeito", a atitude geral da cognação próxima; tudo se passa como se a afinidade efetiva fosse transformada em um caso especial da cognação. Já o afim virtual, concebido como afim potencial, é objeto de relações jocosas (ausência de *ifutisu*) e de confronto cerimonial. Esse é o caso dos Kamayurá, como bem mostrou Bastos (1990), e certamente dos demais grupos do Alto Xingu. Para os Tupi-Guarani em geral, como assinala Fausto (1991), há os casos dravidianos, onde os afins virtuais, efetivos e potenciais estão terminologicamente em uma só categoria; há os casos onde a presença de termos de afinidade efetiva distinguem afins reais, de um lado, e virtuais mais potenciais, de outro; e haveria aqueles onde as três posições são mantidas distintas (mas esta é uma situação instável, como no caso parakanã).

Sobre a relação entre a noção de afinidade e a de distância, note-se uma interessante referência de McCallum (1989: 165), a propósito dos Cashinahua: o termo para primo cruzado ou cunhado, *chai*, "também significa 'distante', quando usado como adjetivo". Isso não deixa de recordar o termo tupinambá para cunhado ou inimigo: *tovajara*, cuja raiz remete ao locativo posicional "oposto", "fronteiro". (Para continuar o diálogo acima com Rivière, observo que *chai*, apesar de sua conotação de distância, denota cognatos muito próximos, do ponto de vista genealógico e residencial. A distância do *chai* é estrutural, não empírica; é a distância que permite a troca matrimonial.)

Percebe-se, assim, como seria possível pensar a passagem amazônica entre "dravidiano" e "havaiano". Nos sistemas mais fiéis ao modelo que chamaríamos "cingalês" (endogamia mais dravidianato), os consanguíneos distantes são transformados em afins potenciais, ao passo que os afins virtuais próximos são consanguinizados, no plano das atitudes; nos sistemas havaianos e/ou naqueles que interditam o casamento bilateral próximo, os afins são preferencialmente recrutados entre os cognatos distantes, como estratégia de consolidação de parentelas amplas em contextos políticos fortemente faccionalizados (ver Basso 1984, para os Kalapalo; este talvez seja

também o caso dos Tapirapé). Essas considerações podem ser estendidas para as situações de neutralização da afinidade em outros níveis geracionais, como no caso dos Aruaque alto-xinguanos. E seria preciso incluir transformações mais radicais, como a dos Piro (Gow 1991a), onde a aliança simétrica desaparece da terminologia e das normas de casamento, e o gradiente próximo-distante passa a funcionar de modo exclusivo; a afinidade deixa de ter qualquer definição prescritiva (o que aconteceria também no Alto Xingu, na interpretação de Basso).

A métrica do próximo e do distante exige, em suma, um exame aprofundado no contexto amazônico. Ela não é privilégio do dravidianato, pois está na base do funcionamento matrimonial dos sistemas de tipo jê e txapakura.{20} Deve-se observar que ela se exerce de modo essencialmente diferenciado no interior de cada sociedade: os ideais de endogamia ou exogamia, local e/ou de parentela, são ideais exatamente por não serem empiricamente gerais. Assim, as estratégias matrimoniais podem definir situações específicas de poder, já por abertura dos dispositivos endogâmicos, já por sua máxima contração (avunculato): ora forma de aliança política supralocal, ora manifestação de auto-suficiência (Overing Kaplan 1975: 156-63; Taylor 1983). Outras vezes, são os casamentos marginais fora do grupo local endogâmico, isto é, aquelas uniões "desprivilegiadas" estabelecidas pelos desprovidos de poder, que respondem pela costura *de proche en proche* de laços intercomunitários com função de substrato para estruturas de troca simbólica (Albert 1985: 208 e ss; Taylor id.). Finalmente, mesmo ali onde vigoram normas de exogamia local, esta é diferenciada ao longo de um *continuum* análogo ao que vigora nos sistemas endogâmicos (Århem 1981b). O gradiente de distância é o terreno por excelência da performação, da interação entre norma e ação, estrutura e história. A simplicidade do modelo mecânico da aliança simétrica amazônica impõe uma tradução estatística complexa (Taylor id.), que não pode ser descartada pelo recurso usual à contingência demográfica: aqui, o "jogo" das regras é parte das regras do jogo. Começamos a ter elementos para retomar criticamente aquela distinção implícita em Lévi-Strauss entre sistemas aquém e além das estruturas elementares.

Mas é preciso verificar quais os conteúdos que o gradiente de distância recebe em cada caso. Se na situação duplamente ideal da Guiana há uma coincidência prescritiva entre proximidade de parentesco, cumulatividade de alianças e contiguidade espacial (ver a noção de "casamento próximo" para os Piaroa, em Overing Kaplan 1975: 186-98), há que se distinguir e hierarquizar esses aspectos. Entre os mesmos Piaroa, onde a distância de parentesco não é calculada por triangulação a partir de um ascendente, mas pela sequência de laços matrimoniais intervenientes entre ego e alter (id. 1984: 142), a reiteração sincrônica e diacrônica da aliança parece ser a dimensão de proximidade privilegiada. Entre os Kalapalo, o gradiente de distância, que funciona em sentido até certo ponto inverso ao do caso piaroa, envolve quatro princípios hierarquizados: residência, facção, aldeia e grupo linguístico (Basso 1984: 36).

O diametral e o concêntrico

A oposição entre consanguinidade e afinidade, direta ou indiretamente (questão de opção teórica) expressa nas terminologias dravidianas, funciona então, nos sistemas amazônicos, segundo um regime concêntrico, potencialmente ternário, e graduável. Essa é a divergência maior do dravidianato amazônico em relação ao paradigma sul-indiano, tal como este se apresenta na literatura.

A estrutura formal das terminologias de duas seções ou dravidianas é de tipo diametral, como sugere, de resto, sua representação costumeira em "diagramas de caixa". Isto é, há uma partição do campo terminológico, minimamente nas três gerações centrais, em duas classes exaustivas e mutuamente exclusivas, sem terceira posição. O cálculo terminológico obedece a um princípio de fechamento booleano simples: dentro de cada geração, consanguíneo de consanguíneo é consanguíneo, afim de afim é consanguíneo; consanguíneo de afim é afim, afim de consanguíneo é afim (ver Trautmann op. cit.: 178-85, para a extensão transgeracional do cálculo). Essa exaustividade diametral vale mesmo lá onde, na Índia dravidiana, ideologias de substância distinguem dois tipos de consanguíneos (David 1973), ou onde um regime unilocal e unilinear harmônico diferencia, no plano difuso das atitudes, também duas espécies de consanguíneos – por exemplo, os FBCH e os MBCH, "irmãos co-residentes co-linhageiros" e "irmãos dispersos" (Dumont 1957: 53-55).{21}

Mais ainda, a oposição consanguíneo/afim é concebida como oposição "distintiva" e equipolente (Dumont 1971: 131, 1983: 166-67). Afinidade e consanguinidade têm o mesmo valor, e implicam-se mutuamente: "*pas de consanguinité sans alliance, pas d'alliance sans consanguinité*" (id. 1953: 94). A mútua implicação é função da mútua exclusão: a diametralidade da terminologia submete a oposição de base aos princípios da não-contradição, da dupla negação e do terceiro excluído. Tudo se passa como se consanguíneo = não-afim, afim = não-consanguíneo (e daí cc = c, aa = c etc.); as duas classes interdefinem-se pela negação. Afinidade e consanguinidade articulam-se como se predicados contraditórios, alternativas universais e exclusivas. Um alter qualquer é ou consanguíneo, ou afim de ego, não podendo ser ambos ao mesmo tempo ou nenhum dos dois. Numa versão mais fraca do paradigma, que admita a existência no campo matrimonial de não-parentes (nem consanguíneos nem afins *a priori*), as duas classes terminológicas são então ligadas por contrariedade não-graduável, não admitindo nem intermediários, nem interseções. Tudo isso, bem entendido, nas três gerações centrais; nas distais a oposição se neutraliza (no esquema tamil), o que já sugere virtualidades ternárias.

Tal representação da terminologia é formalmente inatacável – desde que se separe a lógica categorial das dimensões normativo-pragmáticas que sua aplicação implica. O que tem sido, como vimos, a postura básica dos indologistas. Tal concentração na "perfeita simetria" (Good 1981: 111) da terminologia é consistente com as críticas de Dumont (1971: 35-38) à ênfase de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss nos sistemas de atitudes. O caráter concêntrico e escalar das atitudes tornaria esta dimensão do parentesco "pouco sistemática", obscurecendo a consideração estrutural (binário-diametral) de terminologias como a dravidiana. De outro lado, quando, como

bom sociólogo, Dumont vai examinar as condições de funcionamento da estrutura, entram em cena inúmeros matizes: gradação interna a cada classe; cisão comportamental da classe dos consanguíneos; ambiguidade da tia paterna em sistemas patrilineares e do tio materno em sistemas matrilineares; e, finalmente, a existência de

> *um número considerável de pessoas que não são automaticamente diferenciadas, e que podem ser, ao mesmo tempo, irmãos em um sentido local vago e aliados virtuais: é somente a rede das alianças individuais que decide, em cada caso* (1970: 55).

Esses são pontos importantes, pelo que evocam do caso amazônico: o funcionamento egocêntrico da terminologia gera necessariamente um potencial de ambivalência ou de indeterminação; o *a priori* terminológico dá lugar ao *a posteriori* histórico-político.

É crucial, para uma sociologia do dravidianato amazônico, que se vá além de uma consideração formal das grades terminológicas, trazendo à cena a interação entre terminologia e atitudes, cuja natureza "dialética" já fora havia muito apontada por Lévi-Strauss. Nos sistemas sul-americanos – neles, pelo menos –, a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro desse campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico.

SUBORDINAÇÃO DO PARENTESCO

A caracterização acima segue, de muito perto, a construção concêntrica das relações intercomunitárias yanomam feita por Albert (1985). A validade da análise de Albert parece-me transcender o contexto étnico ou regional, aplicando-se, com as devidas modulações, também aos sistemas de exogamia local. À primeira vista, esses círculos concêntricos de sociabilidade seriam mais um avatar dos conhecidos setores de reciprocidade e distância social de Sahlins (1965) – ou da classificação análoga de Leach (1965)–, frequentemente evocados na etnologia amazônica.{22} Mas aqui é preciso observar uma diferença fundamental. No modelo de Sahlins, assiste-se a um englobamento hierárquico dos setores exteriores pelo círculo mais interior: a "reciprocidade generalizada" interna é o *valor*, o padrão a partir do qual se escalonam formas de sociabilidade progressivamente mais negativas. Ora, se isso parece corresponder ao idealismo endogâmico de regiões como a Guiana, não corresponde, entretanto, à estrutura que comanda tanto esses ideais como os processos reais da socialidade amazônica. Em tal estrutura, as relações hierárquicas acompanham, como em um diagrama de Venn, as inclusões geométricas do

esquema concêntrico, a saber: se no nível local a consanguinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consanguinidade e, no nível global, é a própria afinidade que se vê englobada – definida e determinada – pela inimizade e pela exterioridade. É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade e finalmente subordinado à relação com o exterior.

A ordenação concêntrica do campo social amazônico acompanha-se, como vimos, de uma classificação por gradientes, que redistribui a partição diametral do arcabouço terminológico.{23} Há gente "mais" ou "menos" consanguínea (os co-residentes *versus* os de fora) e gente "mais" ou "menos" afim (os afins potenciais *vs.* os afins cognatos); a relação entre afinidade e consanguinidade não é a de contraditórios, mas a de contrários graduáveis. E há gente, enfim, que é consanguínea *e* afim. Não, sem dúvida, "ao mesmo tempo, sob o mesmo respeito e na mesma relação", para recordarmos Aristóteles (Lloyd 1987: 87), pois a fôrma terminológica implica a exclusão mútua das classes; mas, pelo menos, no sentido de que a não-marcação comportamental da afinidade cognática assimila-a à consanguinidade, e de que a consanguinidade distante é atraída pela afinidade potencial. De resto, dada a natureza múltipla das conexões de parentesco traçáveis nessas sociedades pequenas ou endogâmicas (efeito, por sua vez, do funcionamento disperso e egocêntrico das alianças), pode-se ser consanguíneo terminológico sob certos aspectos, e afim terminológico sob outros. Finalmente, não são poucos os sistemas que dispõem de uma categoria de não-parente – e todos dispõem de uma categoria de estrangeiro –, gente que não é nem consanguínea, nem afim, mas que é altamente significativa do ponto de vista matrimonial. Via de regra, esta classe é assimilada, terminológica ou sociologicamente, à dos afins potenciais. A oposição distintiva, equipolente e exaustiva do paradigma dravidiano recebe assim uma inflexão dinâmica e assimétrica, quando projetada sobre o concentrismo sociocosmológico amazônico. No plano dos valores, há uma oposição hierárquica entre consanguinidade e afinidade: elas não estão na mesma relação com o "todo".

A proliferação de padrões ternários (ou terno-quinários, como nos Tukano: ver C. Hugh-Jones op. cit.) de classificação étnica ou sociopolítica – entre muitos exemplos, ver os Yanomam, os Jívaro, os Yagua, os Pano e os Wari' – já sugere a inadequação de esquemas que dicotomizem absolutamente entre um exterior e um interior do coletivo. Isso posto, vale insistir na diferença *toto cœlo* entre o modelo de englobamento do interior pelo exterior, aqui proposto, e uma leitura meramente concentrista do esquema ternário básico, onde o valor é localizado no centro e vai tendendo a zero, ou transpolarizando-se em negatividade, à medida que nos afastamos dele. Por isso, a crítica de Menget à oposição exterior/interior parece-me ainda insuficiente:

> *Pode-se, assim, substituir a consideração estática de um interior oposto a um exterior* (*do grupo social*) *por um ponto de vista mais relativista: as sociedades amazônicas* […] *não definem fronteiras permanentes das unidades sociais; elas categorizam graus de alteridade social, que correspondem a diferentes sistemas sociais que se entrecruzam, englobam-se ou se justapõem* (1985b: 137).

Não há dúvida que a noção cromática de "graus de alteridade" permite relativizar um binarismo diatônico simples; mas à passagem acima faz falta a perspectiva da hierarquia. Entre exterior e

interior não há apenas um gradiente, mas uma relação assimétrica, a mesma que se estabelece entre afinidade e consanguinidade, entre afinidade potencial e afinidade atual.{24} Recorde-se, neste contexto, uma observação de Tcherkézoff sobre a necessidade de se distinguir entre o modelo geométrico da oposição hierárquica e as representações espaciais indígenas; o primeiro pode tomar a forma de círculos concêntricos, "mas é necessário precisar que não se trata de uma ordem linear de afastamento de um centro, caso em que estaríamos substituindo a hierarquia por uma gradação" (1983: 124).

As noções de oposição hierárquica e de englobamento do contrário são, como é mais que sabido, da lavra de Dumont. Mas estou aqui lançando mão delas *contra* o modelo dravidiano desse mesmo autor. É intrigante, com efeito, constatar que Dumont, paladino da hierarquia na Índia e alhures, crítico feroz daqueles que reduziriam a noção de oposição à sua variante pobre, distintiva e simétrica (1978c: 210-21), foi encontrar na Índia do Sul "uma ilha de igualdade em um oceano de castas": a oposição dravidiana entre consanguinidade e afinidade é definida, mais precisamente, como "equistatutária" (1981: VII, 166-7). A hierarquia aparecerá assim em toda parte, menos ali: no plano supraparentesco da casta, no interior da consanguinidade (a idade relativa), na distinção entre o nível "imperativo" da terminologia e o nível "subordinado" da preferência, e assim por diante. A hipótese do presente ensaio, ao contrário, transporta as noções de oposição hierárquica e de englobamento do contrário para dentro do dravidianato – do amazônico, ao menos. Isso permite abordar de frente uma série de paradoxos e questões da análise do parentesco nessa região.

Entre os paradoxos, o mais evidente é aquele que afirma, ao mesmo tempo, a afinidade como a forma canônica do vínculo social e como relação impregnada de valores inimigos ou antissociais. Ele nos acompanhará até ao fim deste ensaio. Entre as questões, pode-se citar a marcação de gênero dos valores da exterioridade e da interioridade, da afinidade e da consanguinidade. Os materiais jívaro e cashinahua, por exemplo, atestam a pertinência de uma relação entre as mulheres, a consanguinidade e o interior do *socius*, ao passo que os homens estão associados à afinidade e à exterioridade. Nos Jívaro, isso se manifesta em uma simbólica que junta mulheres, agricultura e intimidade consanguínea, de um lado, e homens, caça e antagonismo entre afins, de outro (Descola 1986); manifesta-se também em uma complexa assimetria terminológica, no registro vocativo, que faz as mulheres aparecerem como "absorventes da afinidade" (Taylor 1983). Quanto aos Cashinahua, McCallum observa que esse povo "concebe a relação com o mundo "exterior" como sendo de afinidade masculina; em contraste, a afinidade entre homens e mulheres é característica do 'interior'" (1989: 176).{25} McCallum argumenta que tal contraste corresponde a uma oposição entre uma afinidade cognática realizada, feminina e interior, e uma afinidade potencial, masculina e exterior (id. ibid.: 182-3). Tal oposição parece associada a uma outra, mais geral, que contrapõe *relações de produção* (internas, entre homens e mulheres) e *relações de predação-troca* (externas, entre homens). Com efeito, após ter elaborado o idioma da produção que articula o parentesco no interior do grupo, a autora nota, de passagem, ao falar das relações com o exterior, que "esses

diferentes espaços [do mundo exterior] são o cenário de diferentes formas de predação e intercâmbio".{26}

Na Amazônia, enfim, não só podemos atestar o englobamento da consanguinidade pela afinidade no plano político, ritual e cosmológico (Overing Kaplan 1984: 146; Albert 1985) – ao passo que no plano local ou cotidiano é o inverso que tem lugar, como é próprio das oposições hierárquicas –, como a própria afinidade, e através dela o domínio do parentesco em seu todo, vê-se englobada pelo exterior, englobamento que se realiza no elemento simbólico da predação canibal. O valor ambíguo, estratégico e problemático da afinidade nas sociedades da região derivaria assim da posição mediadora dessa categoria dentro de uma estrutura hierárquica complexa, cujo movimento de totalização é eminentemente paradoxal. Isso acarreta uma fratura interna à afinidade, como logo se verá.

Nota sobre a ideia de oposição. É realmente intrigante que Dumont, em seu balanço crítico das críticas que recebeu (1983: 145-214), tenha tanto insistido no caráter "equistatutário" da oposição dravidiana entre consanguinidade e afinidade. Semelhante insistência parece responder ao desafio que uma antropologia posterior, de inspiração schneideriana, lançou à sua teoria. O desafio consistia na sugestão, avançada por vários etnógrafos, de uma estrutura que só pode ser chamada de englobamento hierárquico, onde a afinidade dravidiana encontra-se subordinada à consanguinidade, entendida esta como uma ideologia do parentesco fundada em símbolos tais o sangue, a consubstancialidade etc. A tese, entretanto, é apenas mais um exemplo da já mencionada confusão analítica entre cognação e consanguinidade. Rebatê-la não exigiria, de modo algum, o argumento do equistatutarismo brandido por Dumont.

Digo que a insistência é intrigante porque, já em 1957, Dumont contrastava o "princípio de filiação" e o "princípio de aliança" nos grupos tamil que estudou, concluindo que o segundo era "o princípio fundamental do parentesco". Em seguida, porque autores como Trautmann, Good e David acusaram-no exatamente de conceder um privilégio indevido à afinidade, com seu conceito de "aliança de casamento".

Creio que o equistatutarismo de Dumont, em tão flagrante contradição com sua ênfase na hierarquia, deriva do método "fonologista" de construção da oposição entre consanguinidade e aliança, empregado no artigo fundador de 1953, e da necessidade então experimentada pelo autor de emparelhar a aliança à filiação. E, de fato, o paradigma da oposição equistatutária é a oposição fonológica (1978c: 264), e mais especialmente o que Dumont chama de "oposição distintiva". Consultando-se a autoridade primordial para esses assuntos – os *Princípios* de Trubetzkoy (1939: 33, 68-96) –, podem-se observar, porém, os pontos seguintes:

[1] "Distintivo" é ali um termo funcional, que se refere à capacidade discriminatória de uma oposição e possui um significado fonológico preciso: as oposições distintivas são aquelas que distinguem "significados intelectuais". Para Trubetzkoy, oposição distintiva e

oposição fonológica são sinônimos. O termo "oposição distintiva" em Dumont não significa, a rigor, nada de muito definido.

[2] As oposições distintivas dividem-se em três tipos, quanto à relação entre os termos opostos: *privativas*, *graduais* e *equipolentes*. As oposições privativas implicam uma *marca*, e portanto uma assimetria – toda oposição privativa é entre um termo marcado e um não-marcado. A determinação objetiva do termo não-marcado (ou do marcado) se faz através da neutralização fonológica.

[3] As oposições podem ser *lógicas* ou *efetivas*, conforme sua estrutura e função em um sistema. As oposições privativas, graduais e equipolentes podem ser efetivamente equipolentes; mas uma oposição logicamente equipolente só pode ser efetivamente equipolente. A noção de equipolência é complexa, e Trubetzkoy não a determina com clareza. A equipolência parece ser uma espécie de limite inferior da heterogeneidade.

[4] O método de construção da oposição entre consanguinidade e afinidade em Dumont a determinaria, conforme Trubetzkoy, como *logicamente privativa*. Mas, tratando-se de uma oposição isolada, esse caráter termina por receber uma espécie de tom equipolente, visto que afinidade = não-consanguinidade e consanguinidade = não-afinidade. Não é possível precisar qual o termo não-marcado. Entretanto, como observamos anteriormente, tudo se passa como se Dumont pusesse *de fato* a afinidade como o termo englobante, e portanto como não-marcado – pois a oposição é logicamente privativa. A expressão "oposição distintiva", em Dumont, parece significar oposição privativa. As posições de neutralização em G±2 não permitem uma decisão objetiva no plano exclusivo da terminologia, entretanto.

[5] Mas a interpretação ideológica de Dumont, reforçada em seu *Stocktaking* de 1983, determina a oposição entre consanguinidade e afinidade como *equipolente* ("equistatutária"). Isto é, tudo se passa como se a oposição em causa fosse logicamente privativa mas efetivamente equipolente. É aqui que se poderia introduzir a diferença etnográfica entre Índia do Sul e Amazônia – a citada oposição deve ser tratada, na Amazônia, como efetivamente privativa, no sentido de que a afinidade é o termo não-marcado, isto é, englobante (no plano terminológico). No outro plano (ideológico ou da cognação), trata-se de uma oposição *gradual*,cuja neutralização faz aparecer então a afinidade como termo *extremo*.

Seria interessante reler toda a questão da afinidade *versus* consanguinidade à luz de Trubetzkoy. Sua distinção entre oposições "bilaterais" e "multilaterais", por exemplo, pode ser muito útil para pensar a aliança amazônica. Registre-se, aliás, o curioso silêncio de Dumont e seus discípulos diante da noção linguística (praguense) de *marca*, que implica diretamente a questão da hierarquia. Ver aqui, sobretudo, Jakobson & Pomorska (1985: 93-98) e Holenstein (1978: 134-40).{27}

PASSAGENS

Poder-se-ia, numa primeira aproximação, explicar o regime concêntrico do parentesco

amazônico pela refração do binarismo terminológico em um meio sociológico geralmente cognático, de filiação indiferenciada, que exibe parentelas densamente intrincadas em suas regiões centrais, adelgaçando-se na periferia. As classificações por gradiente seriam típicas de sistemas cognáticos, em particular os de tipo *kindred*. Sem prejuízo dessa hipótese, é importante notar que sistemas unilineares como os dos Tukano também apresentam ordenações concêntricas do campo matrimonial (Århem 1981b), além de um ternarismo superposto à estrutura dravidiana de base. O mesmo se diga de sistemas dualistas como os dos Pano, onde convivem terminologias binárias e classificações ternárias e graduáveis. Isso posto, a questão não é a da simples coexistência de uma grade binária e de uma escala contínua, mas sim a da interferência estrutural que a segunda provoca sobre a primeira, modificando o significado da oposição de base. De resto, a gradação não explica a distribuição diferencial da consanguinidade e da afinidade (terminológicas e/ou ideológicas) ao longo da escala, muito menos o englobamento hierárquico da consanguinidade pela afinidade, e do interior pelo exterior.

Os Jê do Norte, caso clássico de coexistência de concentrismo e diametralismo, parecem adotar uma solução diferente. Esses dois dualismos organizam domínios separados da vida social: a gradação imperaria na periferia doméstica, lugar de operação do parentesco, e a diametralidade no centro cerimonial. E o centro engloba hierarquicamente a periferia, o que seria a versão jê da limitação estrutural do parentesco, aspecto que estimo geral nas terras baixas do subcontinente. Ali, o interior domina o exterior, como o centro domina a periferia, mas ao preço de um deslocamento do parentesco para uma posição periférica, isto é, relativamente exterior. De qualquer modo, como Turner (1984) parece sugerir, é ainda a afinidade, cerimonialmente metaforizada, que comanda a consanguinidade entre os Jê.

Quanto aos Pano, Hornborg (1988) insistiu em seu valor estratégico como transição entre as configurações amazônicas e centro-brasileiras. O argumento provém, salvo engano, de um artigo de Rivière (1973), onde se acha a tripartição: terminologias *2-section* sem dualismo, *2-section* com dualismo, dualismo sem *2-section* (Amazônia dravidiana, Pano, Jê). Por motivos algo diferentes, concordo com essa ideia do papel transicional dos Pano, mas, antes, como passagem entre o triadismo concêntrico dominante na Amazônia e o dualismo diametral dominante no Brasil Central. Sem entrar em detalhes que seria preciso elaborar (sobretudo a partir de Townsley 1988), observo que essa tripartição é pertinente no que concerne ao papel constitutivo do exterior nas socialidades amazônicas. Os sistemas da região mostram uma dependência essencial do exterior. É ali que eles colocam os inimigos, os mortos, os afins potenciais; é dali que extraem recursos simbólicos para sua reprodução social. Os sistemas centro-brasileiros, por seu turno, parecem-me o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são efetivamente sistemas fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico do interior. Neste último estão todas as diferenças necessárias, extraídas do exterior nos tempos míticos de origem da cultura. O dualismo concêntrico dentro/fora, próprio dos sistemas amazônicos, vê-se convertido em dualismo diametral interno, entre os Jê. Os sistemas pano seriam o elo de passagem: uma das metades dos Cashinahua e Yaminahua é identificada ao exterior, a outra ao interior, e certos rituais sugerem que a metade de fora engloba

e determina a de dentro (Townsley 1987; McCallum 1989).{28}

Na Amazônia temos a prevalência do dualismo concêntrico, pois a oposição diametral entre consanguíneos e afins está subordinada à oposição concêntrica entre o dentro e o fora. Nos Jê, teríamos o inverso: o dualismo concêntrico entre periferia e praça está subordinado aos dualismos diametrais dos sistemas de metades (assim interpreto Turner 1984, e os demais jê-ólogos, discrepando de Lea 1986 neste aspecto particular). Os Pano representariam a mediação: um dualismo diametral ainda qualificado de modo forte por valores concêntricos.

Chama a atenção, além disso, o fato de que tanto as terminologias pano quanto as jê tenham uma leitura onomástica explícita. Em ambos os casos, podem-se conceber os traços característicos dessas terminologias (ciclicidade geracional kariera, fusão oblíqua crow-omaha) como o resultado de equivalências onomásticas entre parentes, isto é, como um fenômeno de generalização e abstração da regra onomástica. Note-se que a onomástica pano é sociocêntrica, a jê é egocêntrica, e que, no caso pano, onomástica e regra de casamento caminham juntas (daí o efeito "australiano"), ao passo que nos Jê, elas estão em distribuição complementar: a troca de nomes e a troca de cônjuges (Ladeira 1982) são mutuamente exclusivas.{29}

Lévi-Strauss (1984: 148) sugeriu um contraste entre as sociedades dos Pueblo, sistemas fechados ao exterior, que tirariam seu dinamismo de diferenças e antagonismos internos, e os sistemas abertos, como os das sociedades das pradarias norte-americanas, que reprimiriam os antagonismos internos para melhor exprimirem os externos. Esse contraste não deixa de evocar aquele entre as sociedades centro-brasileiras e as mônadas endogâmicas e canibais da Amazônia.

Por fim, recorde-se uma distinção proposta por J. Shapiro (1984: 7-8), entre aqueles sistemas de duas seções onde a divisão consanguíneos/afins está incluída em um universo mais amplo de relações sociais, e aqueles onde ela é exaustiva e universal (as versões "contrária" e "contraditória" da oposição de base, ver *supra*). O primeiro caso parece ser mais comum nos sistemas amazônicos, o segundo se aproximaria da situação indiana (Good 1981: 111, 114; mas ver a passagem de Dumont acima citada 1957: 55, sobre os "terceiros" ambíguos). Evidentemente, não é sempre fácil definir o que é um universo social (o universalismo dos sistemas indianos se detém nas fronteiras da subcasta, por exemplo), e a distinção de Shapiro é demasiado estática, ao não contemplar a dinâmica de afinização ou consanguinização de estranhos, afins potenciais ou inimigos. Mas a ideia é valiosa, por sublinhar a natureza englobada ou incluída do domínio do parentesco dentro de campos sociais mais vastos. A ideologia endogâmica tão insistentemente mencionada para a Guiana, por exemplo, parece ser uma manifestação clara disso, desde que seja interpretada como a incidência local desse englobamento, isto é, como sua inversão hierárquica subordinada: como percepção invertida (efeito propriamente ideológico) de uma situação onde o parentesco não responde pela totalização do *socius*, pois seus limites são mais estreitos que o campo social. O atomismo guianense é uma ilusão sociológica gerada pela ótica restrita do parentesco.

É verdade que não poucas sociedades do dravidianato amazônico aparentam estender o

manto classificatório de uma consanguinidade geral sobre todo o grupo étnico, como os Piaroa, os Pemon e os Jívaro, ou mesmo de uma identidade segmentar que abarca conjuntos pluriétnicos, como no Alto Xingu. Esse ponto foi invocado em considerações que afirmam o englobamento da afinidade por uma consanguinidade anterior e superior. Recordo que Dumont (1983) combateu a mesma ideia na Índia do Sul, atribuindo-a ao "*monolithic frame of mind*" de Yalman e às teorias substancialistas da "segmentaridade" do parentesco dravidiano, de Barnett, David e Carter.

Há duas coisas a distinguir no argumento acima: a extensão universal do parentesco; a subordinação da afinidade à consanguinidade no nível global. A universalização do parentesco não significa universalização da consanguinidade, mas da cognação. Confunde-se aqui, mais uma vez, a categoria terminológica da consanguinidade com a categoria socioideológica da cognação. A interferência entre esses dois planos é o que vimos analisando aqui, mas isso só reforça a necessidade de distingui-los analiticamente. É na faixa proximal do gradiente de cognação que os afins (efetivos) são assimilados a consanguíneos; na zona distal é o inverso que sucede, é o consanguíneo distante que se torna um caso particular do afim. E o gradiente cognático pode, sem solução de continuidade, diluir-se até a sua "negação", o campo dos estrangeiros ou dos inimigos, que são espécies de afins (como os afins, quando estrangeiros, são espécies de inimigos). A extensão católica da cognação não é um procedimento característico de todos os sistemas amazônicos – há aqueles que reconhecem matrimonialmente a existência de não-parentes (Araweté, Alto Xingu, Waimiri-Atroari, Aguaruna, Candoshi, para não falarmos dos Jê) –, e uma excessiva ênfase analítica sobre ela pode induzir à reificação do grupo étnico, algo geralmente inapropriado na região. De qualquer modo, ali mesmo onde ela se verifica, permanece como limite conceitual a exprimir uma realidade negativa (parafraseando as *EEP*: 55), extensão frouxa de uma similitude geral que produz uma "identidade" tão instável quanto a alteridade complementar dos estrangeiros, e que se vê constantemente desmentida pela política, pelo ritual e pela cosmologia, onde impera a afinidade potencial, a verdadeira categoria dinâmica da diferença na Amazônia indígena. Note-se, ademais, a interessante ambiguidade de certos *taxa* étnicos que oscilam entre a auto- e a alo-referência, e que têm um conteúdo de afinidade potencial, como o *nawa* dos Pano (Erikson 1990: 80-84) e o *achuar* dos Jívaro (Taylor 1985: 168): a relação definidora do *socius*, e que lhe dá portanto nome, é a de afinidade potencial, não a de consanguinidade; a alteridade ou exterioridade é interna e instituinte. A célebre equação tupinambá entre inimigo e cunhado não é uma inversão desses dois exemplos; ao contrário, ela sugere justamente, e igualmente, a centralidade da relação com os inimigos para os Tupi-Guarani (Viveiros de Castro 1986a).

> Poder-se-ia argumentar que análises como as de Basso sobre a terminologia kalapalo (Alto Xingu) apontam na direção oposta: a terminologia geracional, logicamente englobante, usa como termos não-marcados vocábulos de consanguinidade; os termos de afinidade são marcados. Mas não se deve esquecer, justamente, que Basso está descrevendo o universo do

parentesco, i. e. da cognação: um universo de parentelas egocêntricas, que subsume a diferença entre consanguíneo e afim cognático em uma linguagem consanguínea. No plano cerimonial, organizado pelas relações sociocêntricas entre grupos locais/étnicos, vigora a linguagem da afinidade potencial. Quando estive no Alto Xingu, havia um jovem waurá, recém-casado com uma moça yawalapíti, que acabara de se mudar para a aldeia da esposa. Ele era referido arrogantemente como "nosso genro" por todos os homens da aldeia yawalapíti, mesmo por aqueles que, na interação com o rapaz, dirigiam-se a ele por termos de consanguinidade, isto é, por homens que não se consideravam, individualmente, seus sogros.

Em Basso (1970: 408) vê-se um bom exemplo de articulação entre contrastes binários e gradientes de distância: no registro geracional da terminologia kalapalo, o termo para germano inclui germanos e afins virtuais (primos cruzados); no registro dravidiano, a oposição entre germano e afim se sobrepõe àquela entre germanos reais e germanos distantes, visto que estes últimos são reunidos aos afins virtuais sob uma só categoria (para ego masculino).

Socorro-me, ainda, de uma observação de W. Shapiro (1970: 386), que distingue aqueles sistemas de duas seções onde o campo social está equitativamente repartido entre consanguíneos e afins (os sistemas australianos, as castas dravidianas de Dumont) – onde vigora, portanto, o princípio "afim de afim é consanguíneo" –, daqueles onde os termos de consanguinidade são aplicados a uma parentela restrita, enquanto os termos de afinidade estendem-se ao resto da sociedade, e mesmo a estrangeiros. Os exemplos deste último tipo dados por Shapiro são quase todos sul-americanos, a começar pelos Nambikwara e Tupinambá de Lévi-Strauss (1943).

Em seu *Stocktaking* de 1983, Dumont contrastou a oposição equipolente das terminologias da Índia do Sul com um caso efetivo de oposição hierárquica. Seu alvo crítico era a noção de "segmentaridade" proposta por certos antropólogos para o parentesco dravidiano, segundo a qual os afins são, primeiro de tudo, consanguíneos. Ele escreveu:

> *A Índia do Norte oferece um exemplo nítido, no plano mesmo do vocabulário, do que é aqui chamado de "segmentaridade": a palavra* bhai, *"irmão", faz efetivamente uma ponte entre o parentesco e a casta, ao assumir significados cada vez mais abrangentes à proporção que ascende-mos das relações imediatas até círculos cada vez mas amplos. Ela, assim, engloba repetidamente, nos níveis superiores, o que era seu contrário nos níveis inferiores. Este é um caso daquilo que nossos autores denominam "segmentaridade".* [...] *Prefiro chamar o fenômeno de "englobamento do contrário", ou oposição hierárquica.* [...] *No vocabulário meridional, não encontramos nada desse tipo; as categorias* (*principais*) *... dispõem-se em uma clara oposição distintiva* [...] *que poderíamos chamar de* [...] *oposição equistatutária* (1983: 166-67).{30}

Ora, na Amazônia dravidiana são justamente os termos de afinidade que "englobam nos níveis superiores o que era seu contrário nos níveis inferiores". O que os indo-arianos (e indo-europeus) fazem com "irmão", os ameríndios tendem a fazer com "cunhado", como qualquer especialista na região se recordará. A oposição afinidade/consanguinidade é hierárquica, não equistatutária ou "distintiva". Mas, ao contrário do que defendem Barnett e outros para o caso dravidiano, não é a consanguinidade o polo englobante, e sim a afinidade: a afinidade potencial, isto é, a afinidade em sua plena potência. É ela que faz a ponte entre o parentesco e seu exterior.

O ato e a potência

Os ternarismos inerentes ao regime amazônico de socialidade (consanguíneos, afins efetivos ou aparentados, afins potenciais ou não-aparentados; cognatos, não-cognatos, inimigos) encontram uma manifestação clara na forma daqueles que eu chamaria de "terceiros incluídos" (Viveiros de Castro 1986a: 434), posições que escapam ao dualismo consanguíneos *vs.* afins ou parentes *vs.* estrangeiros, e que desempenham funções mediadoras fundamentais.

OS TERCEIROS INCLUÍDOS

Chama de fato a atenção, em quase todas as sociedades amazônicas, a importância de relações institucionalizadas que guardam uma referência complexa às categorias e atitudes de parentesco. Pense-se, por exemplo, nos *pito* e *pawana* dos povos Caribe, parceiros de troca comercial, afins "lógicos" que estão entre o irmão, o cunhado e o inimigo (Rivière 1969: 81, 227; Howard 1993); nos *ato* e *ajo* dos Kalapalo, "amigos" e "amantes" que duplicam e invertem o idioma da afinidade efetiva, e que tecem laços diádicos extralocais (Basso 1973: 102-6); ou nos *apihi-pihã* araweté, parceiros de partilha de cônjuges, escolhidos entre os afins potenciais e singularizados como "anti-afins" (Viveiros de Castro 1986a: 422 e ss); nos compadres piro, escolhidos entre os co-residentes que não sejam consanguíneos próximos ou afins efetivos, isto é, entre os parentes distantes ou os afins de afins, e cujas relações contrastam tanto com a germanidade como com a afinidade (Gow 1991a: 172-78). A lista deve ainda incluir posições como a dos cativos de guerra tupinambá, cunhados paradoxais; os amigos formais jê, afins metafóricos; os substitutos funerários bororo, que são como "auto-afins"; os laços criados pelo *He* barasana; os *amigri* jívaro, e muitos outros casos. Todos esses fatos estão a esperar uma teoria das *relações de não-parentesco* na América do Sul (Viveiros de Castro id.: 435-47).

Tais posições e relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo do parentesco, mas se articulam a esse campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos, que operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos, estão associados de modo privilegiado ao

lugar simbólico da afinidade. Resumindo o que pediria desenvolvimentos maiores, pode-se dizer que essas encarnações da "*thirdness*" (com a licença de C. S. Peirce) são soluções específicas para o "problema" da afinidade. Elas são o testemunho de um trabalho de ternarização, isto é, de significação (ainda com Peirce 1955: 74-97) da oposição simplesmente formal entre a consanguinidade (uma "*firstness*") e a afinidade (uma "*secondness*") indeterminadas, tal como exprimidas na grade terminológica. Os terceiros incluídos dão ao sistema seu dinamismo propriamente racional. Eles são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessa categoria tipicamente amazônica.

Generalizo aqui, portanto, a noção de afinidade potencial, cuja importância tem sido reconhecida de várias maneiras, como nas já citadas distinções entre "afinidade" e "afinabilidade" de Basso e Rivière, ou nas análises de Joanna Overing (1982, 1984) sobre a filosofia da troca matrimonial piaroa e de Albert (1985) sobre o sistema político-ritual yanomam. Ela atesta as limitações do paradigma indologista para o caso amazônico, bem como permite que definamos um espaço comparativo mais amplo dentro do continente, aproximando, por exemplo, os sistemas jê de nossa problemática. Longe de serem, como os afins diacrônicos ou "analíticos" do esquema dravidiano, operadores de fechamento do sistema social dentro de uma caixa terminológica totalizante, os afins potenciais amazônicos, se ainda são afins *a priori*, operam entretanto uma abertura sintética do campo social.

Minha inspiração para a questão dos terceiros incluídos provém da etnografia tupi-guarani, onde o estatuto paradoxal de "anti-afim" dos cativos tupinambá ou dos parceiros conjugais araweté deixa clara a relação entre as amizades ou inimizades formais e a simbólica da afinidade. Mas entre os Timbira, por exemplo, não fica menos patente a duplicação metafórica da oposição consanguíneo/afim na dupla companheiro/amigo formal (Melatti 1979; Carneiro da Cunha 1979). Os Jê, que dispõem de segmentações dualistas globais de valor cerimonial, organizam o campo do parentesco de modo análogo ao dos sistemas amazônicos, isto é, por gradientes de distância. Por isso mesmo, especulo, é que isolariam este domínio da esfera cerimonial, onde vigem as oposições diametrais. Note-se, contudo, que, à medida que se desce dos Jê do Norte para os povos mais meridionais, há como que um recolamento dos planos do parentesco e da organização cerimonial, verificando-se uma relação metonímica entre os terceiros incluídos e a esfera do parentesco, e particularmente a esfera da afinidade. Confira-se o caso dos Panará (Schwartzman 1988), onde os primos paralelos patrilaterais, pais dos cônjuges prescritos terminologicamente, estão na relação jocosa característica do complexo da amizade formal timbira (onde um indivíduo tem essa relação jocosa com os pais de seu amigo formal). Ou veja-se o caso dos Bororo, onde afinidade, amizade funerária e a díade iniciador-iniciado seguem as linhas do dualismo exogâmico.{31}

Seria preciso especificar as relações entre consanguinidade, afinidade efetiva e afinidade potencial entre os Jê a partir de outras distinções, como aquelas, igualmente ternárias, entre pais, sogros e tios maternos, ou entre irmãos, cunhados e amigos formais. Em pelo menos alguns Jê do Norte, as posições de amizade formal e os laços entre nominadores e nominados poderiam

ser concebidas como definindo uma "afinidade cerimonial", que deve ser mantida distinta da afinidade efetiva. Contra Hornborg – mais uma vez –, não creio ser acertado conceber os amigos formais e nominadores dos Jê como "afins dravidianos" vestigiais, que se tornaram afins metafóricos apenas porque esses povos abandonaram a troca simétrica. A meu parecer, o que se tem ali é uma hipérbole da distinção, perfeitamente amazônica, entre afinidade efetiva e potencial, que no caso jê torna-se interna à sociedade, e é caracteristicamente estilizada. Não há dúvida, porém, de que casos como os dos Bororo (onde o substituto funerário pode ou deve ser um cunhado, e o par iniciador-iniciado deve trocar irmãs) ou dos Panará (onde o sogro pode ser um nominador) exigem reflexão. De qualquer modo, as relações entre amizade formal e sistema matrimonial jê podem vir a se mostrar bem mais complicadas que as de metáfora ou vestígio de uma estrutura de aliança simétrica (Lea com. pess. 1990).

Crocker fala do *i-orubadari* (termo recíproco para a díade iniciador-iniciado, idealmente composta por um FZS e um MBS) como "o elemento terceiro da estrutura que, além dele, inclui as residências natal e conjugal" (1985: 107). O *i-orubadari* é um cunhado ideal; mas essa relação marca a etapa da vida do homem na casa dos solteiros. A relação é simétrica, e Crocker a contrasta com a assimetria das relações de afinidade. Ela, na verdade, contrasta com a relação de afinidade efetiva *e* com a de germanidade. O autor acrescenta que ela sintetiza as características das relações com o pai e com o tio materno.{32} Ainda no Brasil Central, registre-se a descoberta de Ladeira (1982: 34 e ss) sobre o sistema social dos Timbira, para quem a regra de troca de nomes entre irmão e irmã – o tio materno nomeia o sobrinho uterino, a tia paterna, a sobrinha agnática – distingue entre irmãos reais-próximos e distante-classificatórios, definindo os últimos como parceiros preferenciais. Reencontramos aqui, no domínio da troca onomástica entre germanos, a distinção próximo/distante dentro de uma mesma categoria.

A LINHA DE FISSÃO

Há uma fratura que atravessa o domínio da afinidade nos sistemas amazônicos. O "reino dos afins" acha-se internamente dividido, cortado por um quiasma que o reparte em regiões simétricas e inversas: de um lado, têm-se afins sem a afinidade; do outro, a afinidade sem afins. Termos e relações divergem, segregados pela mesma linha que separa o ato da potência. De um lado, a afinidade atual é atraída para a consanguinidade: pela endogamia local, a troca simétrica reiterada, as alianças curtas avunculares e patrilaterais, as ficções terminológicas prescritivas, a tecnonímia, as ideologias da cognação e da consubstanciação conjugal, as preferências matrimoniais expressas em termos de proximidade genealógica. A afinidade reduz-se aos afins. Do outro lado, a afinidade potencial, coletiva ou genérica, abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade: no mito e na escatologia, na guerra e no rito funerário, nos mundos imaginários do sexo sem afinidade ou da afinidade sem sexo. Ela se "reduz" a uma pura relação, que articula termos justamente não-ligados por casamento. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos,

nomes e bens, almas e cabeças. O afim atual é sua versão enfraquecida, impura e local, contaminada atual ou virtualmente pela consanguinidade; o afim potencial é o afim global, clássico e arquetípico. Uma situação pouco aristotélica, dir-se-ia, visto que a potência aparece como mais perfeita que o ato. O que significa que a potência não é, neste caso, mera indeterminação, mas determinação de outra potência mais geral, que comanda de fora o parentesco. A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco, como estrutura, conhece seus limites de totalização, ecoando apenas como linguagem – como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra. O parentesco, e a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada, condicionada pela estrutura estruturante da exterioridade, que se exprime como afinidade potencial.

Tudo se passa, assim, como se tivéssemos, de um lado, o parentesco – consanguinidade mais afinidade efetiva – e, de outro, a afinidade potencial. Uma figura que parece resultar do estatuto problemático da afinidade, exprimindo uma tensão fundamental. À força de domar a afinidade dividindo-a entre a potência e o ato, as sociedades amazônicas terminam por produzir uma afinidade pura, que assume o valor de termo não-marcado, a limitar o parentesco na medida mesma em que este se localiza e cria uma afinidade generalizada à sua volta. A neutralização da aliança mediante as formações de compromisso do casamento próximo, das ficções endogâmicas, da tecnonímia, é essencialmente precária: condição indestrutível, a afinidade potencial é uma espécie de retorno do recalcado sociológico, a reaparição fora do que foi abolido dentro, e agora com o valor de condição.

É essa fissão interna da categoria sociológica da afinidade que nos dá elementos para generalizar a questão levantada por Peter Rivière, quando este se pergunta "se a noção de afinidade, tal como o termo é geralmente entendido, é aplicável na região da Guiana" (1984: 69), ou a contradição piaroa analisada por Overing (1975, 1984), onde as mônadas locais constituem-se pelo casamento endogâmico – o grupo local é criado pela aliança –, mas onde a afinidade "não existe", pois está projetada para fora, para o plano supralocal, e remetida mitologicamente às origens selvagens da cultura. O verdadeiro afim não é ali o afim verdadeiro, mas o estrangeiro canibal, não domesticado pela troca simétrica repetida que, afinizando, consanguiniza. (A afinidade unilateral, sugiro, é um caso particular da afinidade potencial, donde sua raridade como forma de aliança na Amazônia.) Ou vá-se aos Tupinambá, para sair da Guiana. Com efeito, aqui também o cunhado ideal é o inimigo cativo, vítima canibal casada no grupo de seus captores antes do sacrifício. Entre a preferência avuncular da sociedade tupinambá e este simulacro ritual de exogamia a que se submetem a vítima e seus captores (Viveiros de Castro 1986a: 685), a afinidade desaparece, dilacerada entre extremos: o canibalismo literal, contra afins metafóricos, e o incesto metonímico, com a filha da irmã. Ou reportemo-nos aos Wari', saindo da área do dravidianato canônico. Aqui, os laços individuais de afinidade efetiva são desmarcados por uma terminologia vocativa de consanguinidade e por uma ideologia de cognação generalizada; mas os rituais, que confrontam subgrupos territoriais idealmente endogâmicos, caracterizam esses estrangeiros, com quem *não* se trocam mulheres, como afins prototípicos. Tais ritos tematizam a predação canibal e sexual dos oponentes, cujas mulheres,

dada a afinização terminológica, serão assim "irmãs" de seus atacantes. Uma dupla negação da afinidade, portanto: predação do alheio e incesto ao mesmo tempo (Vilaça 1992).

Os fatos wari' conduzem-nos àquele aspecto da afinidade potencial que aparece com máxima clareza no estudo de Albert sobre os Yanomam (1985: 536-44 *et passim*): sua natureza classificatória, no sentido de coletiva e sociocêntrica. Com efeito, enquanto a afinidade efetiva tende a ser egocêntrica nos sistemas de fórmula local (sobretudo nos sistemas cognáticos) – e o mesmo se passa na maioria dos casos de "terceiros incluídos" –, a afinidade potencial qualifica relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos. Essa passagem à dimensão global se faz, como já observamos, às custas de uma perda, absoluta ou relativa, de conteúdo matrimonial efetivo por parte da noção de afinidade: a aliança permanece presa a soluções locais, no sentido geográfico (endogamia local) ou sociológico (endogamia de parentela, ciclos curtos, intransitividade do cálculo terminológico). A afinidade potencial é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco. Tudo se passa como se a dinamização (também no sentido homeopático) da afinidade, reduzindo à imaterialidade sua referência substantiva original, liberasse em estado puro os predicados dessa relação, alçados à condição de predicados universais – à condição de uma autêntica categoria. A afinidade se reveste então de um valor propriamente transcendental. Assim como Lienhardt (1961: 46) falou em uma "paternidade transcendental" que se manifestaria na Divindade dos Dinka, pode-se, para a Amazônia, falar em uma afinidade transcendental – em alguns casos, em sentido idêntico ao de Lienhardt (Viveiros de Castro 1986a). Lá onde a ancestralidade é o valor cardinal da sociedade, a filiação é transcendentalizada; aqui, onde a troca de cônjuges fornece "a metáfora básica da ordem social" (Collier & Rosaldo 1981: 299), é a afinidade que se transforma em categoria.

Muitas são as indicações da etnologia americanista sobre o valor político, ritual e cosmológico da afinidade. Isso vai além do princípio geral lévi-straussiano da aliança como instauradora da Sociedade. Lembremos, entretanto, que Lévi-Strauss começa sua reflexão com uma bagagem de americanista, e que um de seus primeiros trabalhos pretendia mostrar como "um certo laço de parentesco, a relação de cunhado, possuía um significado que, para muitas tribos sul-americanas, transcendia de longe a simples expressão de uma relação [de parentesco]" (1943: 398), inaugurando assim a longa série de referências ao caráter estratégico da afinidade, à sua função de charneira ou ponte entre o local e o global, o parentesco e a política, o interior e o exterior.{33} Por seu turno, o célebre parágrafo final das *EEP*, que confere um significado universal ao mito andamanês de um Além sem afins, recebeu uma tematização particularmente rica por parte dos americanistas, o que sugere a eminência ambígua da afinidade na filosofia social ameríndia.{34}

Deve-se sublinhar, entretanto, que é a afinidade *potencial* o modo específico de operação dessa categoria como mediadora inter-dimensional do *socius*. Isso implica seu descolamento do que lhe serve de substrato empírico, a aliança matrimonial. A afinidade só pode funcionar como dispositivo de subordinação hierárquica do parentesco quando ela deixa de se referir aos conteúdos concretos ou imediatos da afinidade atual. Estou, com isso, assinalando minhas

ressalvas diante das tentativas de redução da economia simbólica dos sistemas ameríndios a um efeito da "economia política do casamento" ali vigente. Os limites do parentesco não são postos pelo parentesco. A consideração da afinidade potencial, estratégica para uma rediscussão do conceito de estrutura elementar à luz da paisagem amazônica, deve, igualmente, ir além das soluções que se contentam em assinalar a "idiomaticidade" do parentesco na veiculação de conteúdos de poder e a circunscrição do cálculo político pelo exprimível nesse código (Overing Kaplan 1975: 65-66, 122; Taylor 1983: 350). Não há dúvida que tais sugestões são importantes, por descartarem uma leitura individualista que subordina a estrutura ao uso, e este a uma teoria pseudopsicológica da "manipulação" e dos "interesses". Mas elas não são suficientes, como outros trabalhos das mesmas autoras dão plena fé (Overing Kaplan 1984; Taylor 1985). Tanto quanto o parentesco, o "político" carece de ser ressituado na economia simbólica que o circunscreve.

Assim, em suma – e pelo menos no dravidianato amazônico –, para além dos juízos prescritivos da afinidade cognática, onde o casamento não faz senão desdobrar o que já estava lá (pois os afins efetivos são atributos da cognação e de sua bipartição terminológica, e no casamento "nada acontece"), há um outro uso *a priori* reservado à afinidade potencial, que é o de pensar, isto é, socializar, o que está fora do Mesmo. Ao regime complementar da oposição entre consanguinidade e afinidade, submetido aos critérios formais do juízo analítico, é preciso sobrepor a suplementaridade inerente ao caráter sintético da afinidade potencial, lugar onde "algo acontece". A afinidade potencial é a primeira determinação sociológica da alteridade.

Isso nos leva ao tema da relação entre a afinidade potencial e o mundo dos inimigos. Os terceiros incluídos, relações rituais normalmente estabelecidas com membros da categoria dos afins potenciais (parentela distante, afins de afins, não co-residentes), apresentam atributos que ternarizam a oposição entre consanguíneos e afins; mas eles são, justamente, incluídos, são atualizações singulares da potencialidade. Já os afins potenciais, enquanto categoria coletiva, aparecem como o termo médio e mediador entre cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros, posições aqui tomadas em seu aspecto sociocêntrico. Eles são o operador de determinação das categorias brutas da interioridade e da exterioridade, do parentesco e da inimizade, sem o qual o sistema estagnaria na indiferença: exterior e interior estariam associados de modo puramente extrínseco. Os afins potenciais não são "inimigos", um mero complemento diacrítico do "Nós", mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica. Ainda ali onde estas relações incluem a violência e a "reciprocidade negativa", trata-se sempre de uma violência simbólica (simbólica mesmo quando é real, para falarmos como Sahlins 1983: 88), e de uma reciprocidade, mesmo que "negativa" (para falarmos novamente como Sahlins 1965), manifestando um uso positivo e necessário da alteridade.

Os exemplos dessa função de mediação dinâmica (de terceiros includentes ou inclusivos) exercida pelos afins potenciais são numerosos, como o são os matizes da paleta de diferenças que seria preciso considerar. Evoque-se rapidamente: a afinização ritual do cativo tupinambá; a

transformação dos inimigos mortos pelos Araweté em *tiwã*, afins potenciais, de seus matadores; a mediação endocanibal exercida pelos afins classificatórios no rito funerário yanomam, entre os predadores exocanibais inimigos e os cognatos enlutados; a posição privilegiada, e socialmente intermediária, daqueles inimigos que são o objeto da caça de dentes ou cabeças pelos Yagua e Jívaro, entre a solidariedade (ou *vendetta* equilibrável) interna e a violência indiferente (ou a indiferença amigável) externa – posição que caracteriza estes inimigos úteis como afins lógicos –; o canibalismo metafórico dos estrangeiros nos ritos wari', distinto do exocanibalismo literal exercido contra os inimigos (de outras etnias) e do endocanibalismo funerário, também literal, a cargo dos afins efetivos, mascarado por uma linguagem piedosamente consanguínea; a rivalidade entre os líderes locais (xamãs) piaroa, expressa como afinidade potencial e marcada por um canibalismo "realmente simbólico", que se distingue tanto do canibalismo "imaginariamente real" entre inimigos exteriores, quanto da afinidade efetiva, interna ao grupo local; os diálogos cerimoniais dos Trio, travados numa frequência média e tensa, entre o silêncio belicoso frente aos não-Trio e a comunicação informal interna – ligando portanto afins potenciais, homens de outras aglomerações locais –; ou, por fim, os ritos funerários alto-xinguanos, onde os primos cruzados não-aliados por casamento, afins potenciais portanto, são os antagonistas arquetípicos.

É importante observar como os contextos culturalmente mais densos, os momentos críticos para a reprodução simbólica das sociedades acima evocadas, põem em cena, como sujeito ou como objeto, os afins potenciais, do sacrifício tupinambá à cauinagem guerreira araweté, do *reahu* yanomam à celebração shuar da *tsantsa*, do *tamara* wari' ao *sari* piaroa, ao *kwarup* e *yawari* alto-xinguanos.{35}

Uma economia simbólica da predação

Os exemplos enumerados mostram como se constrói o além da afinidade que sua função mediadora implica. A fissão interna dessa categoria, longe de resolver, só faz redobrar sua instabilidade. Por um lado, sua neutralização pela troca simétrica ou endogâmica, isto é, sua atualização, é sempre imperfeita e inacabada: nem todo afim é parente; os laços de afinidade são, de diversos modos, a linha de fratura do grupo local; os afins continuam a desempenhar, por trás de um eventual convencionalismo cognático, as indispensáveis funções de alteridade. Por outro lado, o uso positivo da potencialidade, seu aproveitamento ritual, marca a afinidade com o selo simbólico do canibalismo.

A AXIOMÁTICA CANIBAL

A necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo. A associação intrínseca entre essas duas noções – talvez muito geral, mas especialmente saliente na América indígena – é um

indício decisivo a favor da tese de um englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas; da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato – em geral, e em suma, da semelhança pela diferença. É tal associação constitutiva entre afinidade e canibalismo que me persuade, igualmente, a não tomar o papel estruturante da afinidade potencial por uma mera emanação (indutiva ou dialética) do parentesco e das relações primárias ali vigentes, mas, ao contrário, a ver nesse domínio subordinado uma estabilização particular do regime generalizado da diferença, do qual a afinidade potencial é a primeira determinação particularizante. O vetor da estrutura dirige-se de fora para dentro.

Falamos da afinidade como uma categoria. A rigor, continuando a aproveitar a linguagem "obscura mas cômoda" de Kant (como disse Mauss em algum lugar), deveríamos mais propriamente afirmar que ela é o esquema sociológico da real categoria, a categoria da diferença ou da relação, cujo outro esquema transcendental é o canibalismo. Afinidade e canibalismo são os dois esquematismos sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias. Há uma observação de Lévi-Strauss que nos ajuda:

> *Os observadores revelaram-se, frequentemente, surpresos diante da impossibilidade, para os indígenas, de conceber uma relação neutra, ou, mais exatamente, uma ausência de relação.* […] *A ausência de relação familiar não define um nada, ela define a hostilidade.* […] É *tão pouco possível manter-se aquém quanto além do mundo das relações* (*EEP*: 552-53).

Isso equivale a dizer que, "para os indígenas", nenhuma diferença é indiferente, pois toda diferença é imediatamente relação, dotada de uma positividade; a hostilidade não é um nada, mas uma relação socialmente determinada. Seria possível, contudo, ir mais longe na Amazônia: o esquema geral de toda diferença, como se pode ler reiteradamente na etnologia da região, é a predação canibal, da qual a afinidade é apenas uma codificação específica, ainda que privilegiada. Com o risco de um certo excesso alegórico, diríamos que, nas cosmologias em pauta, a proposição atributiva genérica é uma proposição canibal. O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos, e, naturalmente, entre inimigos. A cópula predicativa de toda proposição sintética, neste universo que se enuncia segundo uma lógica das qualidades sensíveis, é efetivamente uma cópula, carnal ou carnívora. Sujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente).{36}

Às proposições analíticas de identidade próprias do mundo substantivista do parentesco (concebido, nas sociologias amazônicas, na forma da comunidade de substância, e como convertendo continuamente relações em termos), contrapõe-se e sobrepõe-se o mundo sintético da predação, onde é justamente a heterogeneidade de substância que instaura o jogo dinâmico da relação. A diferença (a "hostilidade"), longe de ser um nada, é aquilo cujo limite inferior

define a "relação familiar". É ela o termo não-marcado, regente da estrutura global. É a predação que é generalizada, não o parentesco; ela é a Relação.

Assim, as "estruturas alimentares do parentesco" de Meillassoux (1975), com sua ênfase nas relações materiais de produção, devem ser vistas como circunscritas pelas estruturas *autrement* alimentares de não-parentesco – pelas relações simbólicas de predação canibal. Já se observou que as sociedades amazônicas, tecnologicamente "neolíticas", possuem uma imaginação "paleolítica": seu paradigma da produção e da reprodução não é o casamento fecundo com a terra-mãe, mas a predação canibal, cinegética e guerreira, entre inimigos-afins. A natureza é "afinal" (Descola 1986: 317-30; Erikson 1984: 112), não maternal.{37} Do mesmo modo, a relação com os mortos e espíritos se trava no elemento da aliança tensa entre afins potenciais, não naquele da ancestralidade cultual filiativa: a sobrenatureza não é paternal, mas também "afinal" (Carneiro da Cunha 1978; Viveiros de Castro 1986a). O que vai ao encontro de uma breve anotação em *O pensamento selvagem*:

> *Entre as populações onde as classificações totêmicas e as especializações 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).

As relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, são intrinsecamente relações sociais. A reciprocidade inerente à predação canibal já sugere que se trata aqui de uma *predação subjetivante*, interna ao mundo das relações de que falava Lévi-Strauss. Ela nada tem a ver com a *produção objetivante* moderna, que supõe uma relação neutra, impossível nas cosmologias ameríndias, onde se defrontam um Sujeito humano ativo e um Outro inerte e naturalizado. A predação generalizada ameríndia é uma figura do mundo "do dom e da luta dos homens" (Lefort, 1978), não do mundo do trabalho e do domínio das coisas: ela pertence à troca, não à produção. Chaumeil (apud Erikson 1984: 110) observa, a respeito dos Yagua, algo que poderia ser estendido à maioria das sociedades amazônicas: que a caça é uma forma de "*commerce, échange, troc*", não de "*labeur*". Diga-se isso de toda forma de predação na Amazônia, e diga-se, sobretudo, que o inverso é ainda mais verdadeiro: que toda troca, a começar pela matrimonial, é uma forma de predação (Bidou, Landaburu, também referidos em Erikson op. cit.: 112).

A predação é uma predicação da humanidade, e seu predicamento. A afinidade é um caso particular do canibalismo porque o canibalismo é uma relação essencialmente social – porque só há relações sociais. Ela é, em verdade, sua determinação social máxima, a tal ponto que é preciso afinizar para poder incorporar: seja porque é preciso afastar o demasiado próximo, como as presas animais para os Piaroa (Overing 1986), seja porque é necessário determinar o indeterminado, como a vítima sacrificial para os Tupinambá (Viveiros de Castro 1986a). Mais ainda, às vezes é preciso afinizar para incorporar, e é preciso incorporar para consanguinizar. Penso naqueles muitos sistemas onde as substâncias e as identidades internas são o produto da "digestão" de relações exteriores, postas como a condição de possibilidade das primeiras: penso no canibalismo guerreiro wari', que torna o inimigo filho de seu matador (Vilaça 1992); ou na

gestação masculina induzida pela vítima jívaro, condição da fecundidade feminina (Taylor 1985, 1994). Aqui o canibalismo efetivo aparece como homólogo à afinidade efetiva, que, com o casamento, traduz a potência em ato e subjetiviza o objeto; e ele também depende de um canibalismo potencial, da predação generalizada que define a ordem da socialidade cósmica. Mais geralmente, a predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão interna, como o elemento de construção das diferenças e dinamismos sexuais, etários e estatutários, que manifestam assim sua dependência da ordem global da predação. Penso aqui nos Ikpeng e nos Mundurucu, nos Yanomam e nos Tupinambá.{38}

A MORTE E A ALIANÇA

Na socialidade amazônica, em suma, o axioma canibal é anterior e superior aos teoremas do parentesco. As relações de predação englobam as relações de produção. Isso significa que uma economia das trocas simbólicas ligadas à criação e destruição de componentes humanos (componentes relacionais mais ou menos reificados em "substâncias") circunscreve e determina a economia política do casamento e da alocação de recursos produtivos, a qual deve ser vista como uma incidência, entre outras, da ordem da socialidade canibal. A concepção simplista do intercâmbio matrimonial como envolvendo a distribuição, circulação e controle de indivíduos (classicamente, do sexo feminino) precisa dar lugar a uma consideração mais fina dos atributos e propriedades que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predicativa. É nesse sentido que o parentesco, enquanto ordem econômica da produção de pessoas, e enquanto ordem jurídico-política de sua circulação, reprodução e controle, aparece como determinado por uma economia cosmológica bem mais geral – por uma economia, literalmente, cósmica.{39}

Seria necessário, por exemplo e no mínimo, complementar a descrição da economia política do parentesco por um exame da economia simbólica da morte nas sociedades amazônicas. O trabalho de controle da morte parece ali ter uma relevância cósmica e social tão grande quanto, senão maior que, a conferida aos dispositivos de produção de indivíduos. É conhecido o aparente paradoxo daquelas sociedades "simples" que, fundadas na aliança simétrica e tendo o casamento como arena política principal, minimizam ao máximo, por assim dizer, justamente estes aspectos, do ponto de vista de sua ênfase ritual. Essa "implicitação" da aliança seria característica das *brideservice societies*, em contraste com o cerimonialismo que cerca o matrimônio nas *bridewealth societies*, conforme o sugestivo modelo de Collier & Rosaldo (1981). Não cabe aqui discutir as razões desse fenômeno; ele pode ser uma propriedade inerente à aliança prescritiva, onde o casamento é pensado sob a forma da repetição; mas também pode estar manifestando uma inibição política que reconhece, em negativo, o valor do casamento na criação de diferenciais de poder dentro dessas sociedades igualitárias. O que não tem recebido a atenção teórica que sua evidência etnográfica impõe, no caso amazônico ao menos, é a contraface positiva da desmarcação do casamento, a saber, a elaborada maquinária ritual que envolve a

morte. Se o matrimônio e o nascimento são, em geral, tratados de modo deliberada e modestamente doméstico, a morte, interna ou alheia, sofrida ou exercida, é assunto eminentemente público, e imediatamente político-ritual, acionando para os ritos funerários, purificatórios ou comemorativos toda a comunidade, e por vezes mais que ela.

Uma especulação comparativa. Se, na África – entenda-se, naquelas sociedades africanas que serviram de protótipo para a teoria dos grupos de descendência –, o "problema" parece ser o de produzir e localizar juridicamente os vivos, na Amazônia, em contraste, o problema seria fabricar e situar cosmicamente os mortos. A ausência ou pobreza de cultos de ancestrais na América tropical poderia estar ligada a isto: a linha divisória de base não passa entre grupos distintos de pessoas, vivas como mortas, internamente unidas por laços de descendência, mas entre a comunidade dos vivos, de um lado, e a dos mortos, de outro, ligadas-separadas por laços de afinidade (Carneiro da Cunha 1978). Em muitas sociedades africanas, com efeito, a condição de morto aparenta um indíviduo a toda a sociedade: mesmo os ancestrais alheios são parte do patrimônio coletivo (Houseman, com. pess. 1989). Na Amazônia, ao contrário, essa condição transforma-o simbolicamente em afim, mesmo para seus consanguíneos. O desloca-mento da carga simbólica da afinidade para as relações vivos/mortos permite, ao mesmo tempo, o mascaramento da aliança no interior do mundo dos vivos (o "efeito guianense") e revela seu valor instituinte: a afinidade é transcendentalizada. Os mortos, como os inimigos, são afins potenciais, e por isso ambos são indispensáveis. Não é por acaso, portanto, que, se um consanguíneo morto é uma espécie de afim ou de inimigo, um inimigo morto será uma espécie de afim ou de consanguíneo (Taylor 1985; Viveiros de Castro 1986a; Vilaça 1992).

E uma correção de curso. Albert (com. pess. 1991) chamou-me a atenção para um aspecto que obriga a matizar o que digo aqui sobre o predomínio da administração da morte sobre a gestão da vida: a óbvia importância, em numerosas sociedades amazônicas, dos rituais de iniciação, e de sua simbólica da fecundidade. Lembrou-me ainda (evocando um comentário de Rivière) que, na maioria das sociedades guianenses, à parte os Yanomami, verifica-se uma desmarcação dos funerais e uma ênfase na iniciação. Poderíamos também recordar o complexo tukano do Jurupari etc. O contraste que eu perseguia acima, entretanto (nos passos de DaMatta 1976 e de Carneiro da Cunha 1978), era antes aquele entre uma gestão política da reprodução e da continuidade social internas – o paradigma africano da descendência, com sua dependência da parentalidade – e uma gestão simbólica da exterioridade afim, e sua dependência do parentesco. (Para o contraste entre parentalidade e parentesco, ver Houseman 1988.) Seja como for, deve-se considerar a relação entre a produção ritual de adultos capazes de dar a vida – os ritos de puberdade, a importância da menarca etc. – e a fabricação ritual dos mortos. Em não poucas sociedades, esses temas estão intrinsecamente ligados. Para um instigante tratamento da problemática da fecundidade na Amazônia, ver Santos 1986, que sublinha o que aqui minimizei, e vice-versa.

Não é possível, portanto, separar o problema da afinidade do problema da mortalidade, atribuindo ao primeiro uma primazia sociopolítica face à evanescência cosmológica do segundo. A morte e a aliança são condições conexas de possibilidade do *socius*, como atestam aquelas utopias ameríndias que, negando uma, negam conjunta e necessariamente a outra (H. Clastres 1975). A economia política do casamento, em sua modalidade amazônica, é a face local de uma economia simbólica da morte. E é a axiomática canibal que traduz uma na outra, visto que a morte, como a sexualidade que impõe a aliança, é concebida em termos dessa axiomática.

Recordemos aqui o vasto complexo descrito nas *Mitológicas*, onde a origem da cultura é ao mesmo tempo origem do fogo culinário, da aliança e da mortalidade. O canibalismo, regime alternativa ou cumulativamente alimentar, sexual e funerário, não pode senão ser um emblema poderoso da condição humana nesta visão de mundo. E em visões análogas: como disse Sahlins para o povo das Ilhas Fiji, "a origem do canibalismo é a origem da cultura" (1983: 72). O que poderia ter sido dito, é claro, pela etnógrafa dos Piaroa. Se muitas sociedades amazônicas usam a aliança simétrica em um espírito de introversão endogâmica, conforme a ideia reguladora de uma autonomia andrógina do grupo local, uno e indiviso (para falarmos como Pierre Clastres), é a morte que impõe a abertura heteronômica da mônada matrimonial. Ela sempre vem de fora, dos inimigos, animais e espíritos, e ela sempre produz um exterior, seja quando é a feitiçaria interna que divide o grupo, seja porque toda morte transforma um vivente em ente de fora. Os limites da autonomia local não são apenas aqueles impostos à vontade endogâmica pela demografia ou a política: eles são limites cósmicos impostos pela mortalidade. Os Outros são necessários para a administração, no duplo sentido, da morte. A perfeita autonomia só seria possível se os humanos fossem imortais, mas aí é a sociedade que seria inviável, o que é um tema recorrente nas escatologias ameríndias. Ou se a morte não fosse um problema para a razão. Mas é ela a janela da mônada. Se é às vezes possível casar entre si, é sempre preciso morrer fora; a fórmula de Tylor não representa uma verdadeira alternativa. E em muitos casos, como já vimos, não são apenas predadores que é mister buscar fora, para a socialização da morte interna, mas também presas. Pois, se é possível casar dentro, muitas vezes é preciso matar fora, naqueles regimes que dependem da captura canibal de relações exteriores: os "*cooked men*" podem ser tão ou mais escassos que as "*raw women*" (Sahlins 1983).

Determinar a morte como questão sociológica fundamental na paisagem amazônica implica concluir que o que é escasso, especificamente, talvez seja o sentido, e nada mais: é ele que é efetivamente *raro*, e que está sempre alhures. A morte gera uma economia propriamente simbólica, para além de uma economia política baseada numa suposta escassez de coisas, ou de pessoas tomadas como coisas (Baudrillard 1976).

> Dentro dessa perspectiva de uma economia generalizada, seria interessante passar em revista os diferentes tipos de *escassez* que foram acionados para dar conta das propriedades globais de alguns (ou todos os) sistemas sociocosmológicos ameríndios. Para não falar na escassez de proteínas ou de solos férteis, cara aos ecologistas culturais, ou da luta de morte pela

reprodução diferencial, cara aos sociobiólogos, recordem-se: Rivière 1984 e 1985, que sugere uma escassez da força de trabalho ou de pessoas; Lizot 1976, que diz que, para os Yanomami, as mulheres são os bens escassos por excelência; Taylor 1985 e 1994, que fala de uma escassez de identidades ou de "virtualidades de pessoas" para os Jívaro, motor de sua caça às cabeças. Os especialistas no noroeste amazônico, por sua vez, mencionam frequentemente uma certa escassez termodinâmica, a ideia de uma quantidade finita de energia cósmica que deve ser reciclada. Os trabalhos de Overing sobre os Piaroa sugerem, enfim, que o conhecimento xamanístico é o recurso escasso dessa sociedade. Há, portanto, economias políticas, economias simbólicas, economias físicas, economias metafísicas da escassez; há uma escassez "ética", uma escassez "êmica", e assim por diante. Não sei bem o que pensar disso tudo. Talvez devêssemos nos pôr de acordo quanto ao que é escasso, afinal, nesses sistemas. Em seguida, caberia ver se de fato a noção é realmente heurística. Para uma análise inovadora das sociedades ameríndias em termos de uma economia do desejo, não da escassez, ver Gow 1989 e 1991a.

Os afins, enfim, são inevitáveis, desde que a questão é obter esposas; mas essa questão pode ser resolvida em casa, para tantas dessas sociedades; os inimigos, entretanto, são indispensáveis para a produção social dos mortos, e muitas vezes dos vivos, e para isso é preciso olhar além do horizonte do grupo. E os afins potenciais, como já dissemos, são a ponte a ligar essas duas fases da socialidade.

É assim que entendo, por exemplo, a situação piaroa resumida por Joanna Overing nos termos de uma tensão dialética entre duas imagens da sociedade: de um lado, "um mundo ideal de parentelas endógamas"; do outro, "a sociedade como incluindo o todo mais amplo [*the wider whole*] – os afins potenciais e os oponentes políticos" (1984: 148). Com efeito, o regime intentado pelo casamento é o da coexistência extensiva, *partes extra partes*, de totalidades imaginárias fechadas; aquele conduzido no elemento da reciprocidade canibal é o de uma estrutura simbólica aberta e intensiva, comandada pelo exterior. É o *wider whole* de onde vem a morte – e também o sentido, e assim a vida –, povoado por afins inimigos, espíritos animais, estrangeiros canibais e tantos outros avatares da exterioridade. A mesma interpretação, creio, pode ser dada às sugestões de Rivière (1984: 70-71, 85-86) sobre a abertura do localismo guianense graças às "cosmologias e noções causais da região";{40} isto é, não como mera compensação cosmológica negativa da introversão sociológica, mas como afirmação de uma abertura necessária. Isso pode ser generalizado para os nexos endógamos jívaro, por exemplo, que encontram seus limites no nível superior da troca de cabeças entre afins simbólicos; ou para a comunidade intramatrimonial yanomam, que se engrena, no ciclo funerário, ao complexo multicomunitário definido pela afinidade potencial e o canibalismo; ou para a introversão avuncular tupinambá, que se abre ao *wider whole* no sacrifício do inimigo, momento de congregação de numerosas aldeias aliadas em torno de um afim exterior, para devorá-lo. O esquema da predação é por onde a parte passa ao todo e vice-versa. Predação é passagem.

A questão da troca simétrica como ideologia dominante na Amazônia pode ser retomada desse ponto de vista. Enquanto nas *bridewealth societies* vigora a intercambiabilidade maussiana entre pessoas e coisas, as *brideservice societies*, ao contrário, destacam-se pela ausência de valor transcontextual dos objetos, e, portanto, pelo princípio: "a única coisa que pode ser trocada por uma mulher é outra mulher" (Collier & Rosaldo 1981: 298). Nelas, o significado central do casamento para a autonomia masculina e a ênfase igualitária resultam na reciprocidade equilibrada da troca direta, figura que forneceria "a metáfora básica da ordem social nas sociedades de serviço da noiva" (id. ibid.: 299). Haverá certamente reparos a fazer ao modelo de Collier & Rosaldo, no contexto amazônico (Rivière 1985; McCallum 1989); mas ele permite extensões interessantes. Talvez seja esse princípio de equivalência estrita entre pessoas, sua "imediação" objetiva, que articule o canibalismo e a afinidade potenciais. Com efeito, se não se trocam matrimonialmente pessoas, então isso será efetuado pela reciprocidade canibal. A ausência de casamento ou, alternativamente, um fluxo apenas unidirecional de pessoas abrem um crédito canibal recíproco ou unidirecional, na direção inversa. A aliança cumulativa endogâmica e a troca direta aparecem como casos-limite onde a constante canibal se cancela. A predação sexual recíproca quita a dívida sempre latente, ou, de modo mais geral, converte em troca de pessoas vivas o potencial de troca de pessoas mortas sempre presente entre Outros. Nas sociedades amazônicas, pode-se dizer que o casamento não só é um processo gradual (Collier & Rosaldo op. cit.: 286), mas que ele é vivido como uma espécie de predação sexual consentida entre as partes assim aliadas.{41} A captura belicosa de mulheres no exterior (prática, note-se, bem menos comum na região do que se imagina) é um dos polos de um contínuo sem falhas, cujo outro polo é a endogamia cumulativa.

A aliança reiterada e a troca simétrica são formas de estabilização do potencial canibal em seu estado de energia mínima. Percebe-se então por que a afinidade potencial, concebida do ponto de vista masculino, onde as mulheres exteriores são um alvo, é especificada nos mitos como afinidade efetiva mas unilateral, onde os doadores de mulheres são os canibais por excelência. Quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e só uma pessoa vale outra) abre um crédito canibal contra os tomadores. A mitologia sul-americana tem como uma de suas figuras típicas o sogro antropófago, que impõe ao genro provas perigosas, nas quais o fracasso é sancionado pela devoração, e de quem se obtêm os bens culturais. O Kuemoi dos Piaroa é um bom exemplo (Overing Kaplan 1984: 144-47). Com a cultura (o fogo culinário) e as mulheres recebe-se, muitas vezes, a mortalidade; mas, nesses mitos prometeicos sul-americanos, o credor terrível é normalmente um *wife-giver*, sogro ou irmão da mulher, não uma figura paterna – mais uma vez, a alteridade aqui é afim. O conhecido rito tupinambá é explícito: a mulher cedida ao cativo de guerra era, de preferência, uma filha ou irmã de seu captor, ou de seu futuro matador. Como se, para justificar devidamente a morte do inimigo, fosse primeiro necessário endividá-lo como genro ou cunhado receptor. A prestação de um prisioneiro aos doadores de esposa, além disso, era uma das obrigações do jovem recém-casado, que presenteava seus afins com um substituto em espécie de si mesmo. E a outra prestação capaz de terminar a fase uxorilocal do serviço da noiva era a cessão de uma filha ao irmão da mulher, isto é, o casamento avuncular.

Um cativo, duplo de si mesmo, ou uma filha, duplo da mulher obtida, em troca desta: pessoa por pessoa e corpo por corpo (Viveiros de Castro 1986a: 683-85). É necessário, portanto, generalizar a fórmula de Collier e Rosaldo: a única coisa que pode ser trocada por uma pessoa é outra pessoa. A não-simbolicidade entre pessoas e objetos – a ausência de *bridewealth* – associa-se à equivalência entre mortos, cativos e mulheres, e a uma equivalência potencial entre componentes pessoais e modalidades de predação.

A afinidade unilateral aparece, assim, como caso particular da afinidade potencial; caso onde a atualização não neutraliza a afinidade, mas a "potencializa", ao lhe fornecer um esquema sociológico próprio do raciocínio demonstrativo do mito. O sogro e o cunhado (WB) canibais são, sem dúvida, representações típicas de sociedades uxorilocais ou de *brideservice*, onde a ausência de irmã para trocar com o WB abre um crédito canibal em favor dos doadores. Crédito que, exceto nas sociedades que praticam o casamento avuncular, sempre estará aberto em favor do sogro. A Dívida ameríndia não concerne filiação e parentalidade, mas aliança e casamento (Viveiros de Castro 1990: 28-31). "O caçador é por excelência um genro" (Erikson 1984: 113); com efeito, pois, em caso contrário, o genro será a caça por excelência.

> Thomas (1979), analisando a filosofia matrimonial dos Pemon – e antecipando a máxima de Collier e Rosaldo, ao observar que, "no plano ideal, a única contrapartida de uma mulher é outra mulher" –, mostra um gradiente de obrigações para com o sogro conforme a sequência: casamento com mulheres não-aparentadas; com primas cruzadas; com a ZD. No primeiro caso, WF e DH são apenas isto; no segundo, são MB e ZS; no terceiro, WF=ZH, DH=WB. Nos Pemon, quem dá uma mulher é seu pai, não seu irmão; a troca simétrica, assim, não quita a dívida para com o WF, só cancelável com a troca oblíqua avuncular, que transforma o sogro em cunhado (o que Thomas chama de "*elimination of the father-in-law*") e especificamente em cunhado receptor. O que se busca parece ser menos, *pace* Thomas, suprimir a afinidade que evitar qualquer assimetria. Os Shiwiar adotam a estratégia mais comum e menos radical, que é a de contrabalançar as dívidas para com os WF pela troca de irmãs: "Os doadores de esposa ocupam uma posição superior frente aos receptores, que estão em dívida permanente para com eles, devendo fornecer-lhes alimentos e lhes prestar serviços. Essas relações podem ser amenizadas ou neutralizadas, porém, pelo matrimônio entre primos cruzados, pelo intercâmbio de irmãs e outras formas de aliança repetida ou recíproca" (Seymour-Smith 1988: 202). Se podemos dizer que a predação entre afins potenciais é a estrutura que comanda as relações supralocais no *socius* amazônico (que são as relações propriamente *políticas*, como argumenta Albert 1985), a relação entre WF e DH é, por seu turno, o modelo dominante da hierarquia interpessoal, e mesmo a matriz real ou imaginária de toda relação de poder (ver Turner 1979a, b; Albert 1988: 89; Viveiros de Castro 1986a: 319-20, 628-29, 683-90).

Joanna Overing tem mostrado a relação profunda entre o ideal da simetria endogâmica e o

horizonte canibal. O canibalismo é o resultado de uma ausência de reciprocidade sempre latente:

> *A relação própria, ou melhor, segura de intercâmbio é aquela que é reciprocada, e é apenas mediante tal reciprocidade que o perigo inerente à relação entre afins pode ser invertido* [...] *Os afins são gente estranha, que pode nos comer...* (1981: 162, apud Erikson 1984: 109 n. 4).

Consegue, entretanto, essa vontade de intercâmbio endogâmico alcançar a segura simetria visada, esconjurando o fantasma canibal, despachando-o para o espaço exterior à sociedade ou para o tempo anterior do mito? Falamos acima em estabilização do potencial canibal em um estado de energia mínima; mínima, note-se, não nula. Não existe vácuo sociológico absoluto, não há zero relacional: a "ausência de relação", como vimos, é inconcebível no pensamento ameríndio. A simetria absoluta é, por isso mesmo, impossível. O canibalismo não é um resultado, mas um princípio. Cito Vilaça, citando outros:

> *A troca de mulheres, mesmo simétrica, não é jamais uma troca igual, pois que "cada mulher conserva um valor particular"* (*EEP*: *569*). *Como diz Lima* (*1986: 146*) *para os Juruna, "a irmã cedida jamais poderá ser substituída perfeitamente pela outra* [...] *que se recebe"* (1992: 294).

Com efeito, além de a simetria *de facto* dificilmente poder abarcar a relação com o sogro – a solução avuncular parece ter ido o mais longe possível nessa direção –, ela encontra um limite *de jure*, infranqueável: toda troca contém um potencial assimétrico. As mulheres não são apenas signos, mas valores, argumentava Lévi-Strauss; e se cada sexo é, para o outro, relação e abertura – é isso que significa o conceito de "proibição do incesto" (Viveiros de Castro 1990: 26-27) –, pode ser também termo e fechamento. A injunção da exogamia institui uma equivalência formal entre as mulheres; mas a única coisa *perfeitamente* equivalente a uma mulher cedida é ela própria, aquela, e não outra. A perfeita simetria é o incesto, porque é perfeita autonomia; e o incesto conduz, literalmente, ao canibalismo. Se os sistemas de troca generalizada revelam-se obcecados por um "fantasma patrilateral" (*EEP*: 356), os sistemas de troca restrita têm o incesto sororal como seu fantasma.{42} Mito e rito juntam-se para sublinhar a assimetria inerente a toda troca. Esta, quando simétrica, faz tanto dois ganhadores como dois perdedores: o jogo de perspectivas é aqui crucial.{43}

A troca é sempre desigual, em última análise. Se ela funda a sociedade, não é, então, por acaso que a sociedade amazônica será sempre "uma sociedade que suspeita de sua própria natureza social" (Overing Kaplan 1984: 150). Suspeitando da troca, busca anulá-la de diversas maneiras: pela endogamia, que autoriza uma "reciprocidade generalizada" sem contabilidade; pela repetição de alianças em um meio cognático, que dissolve quaisquer unidades diacrônicas; pela união avuncular, que pensa toda irmã como, literalmente, grávida de uma esposa; por simulacros de exogamia, enfim, que são apenas empréstimos a curto prazo de componentes pessoais destotalizados (Rivière 1985). "Através do casamento endogâmico é a própria noção de troca matrimonial, e não apenas seus perigos, que se vê suprimida" (Overing Kaplan op. cit.:

149).

Com efeito. Mas isso significa apenas liberar a noção de troca ou intercâmbio de sua servidão ao parentesco, de modo a utilizá-la para outros fins. Lévi-Strauss fez uma observação sobre a Nova Guiné que, mudando o que deve ser mudado, aplica-se bem à situação amazônica:

> *Na Nova Guiné, a oposição entre consanguinidade e aliança não é definível em termos clássicos. Ao contrário do que se passa na maior parte das sociedades sobre cuja observação edificou-se a teoria antropológica, nas quais é preciso colocar a consanguinidade de um lado, a aliança e a troca do outro, a Nova Guiné desloca a linha de demarcação. Aqui, ela separa a consanguinidade e a aliança, postas juntas, da troca, que constitui quase uma ordem à parte* (1984: 206).

A linha de demarcação disporia, em nosso caso, a consanguinidade e a aliança, de um lado, e a afinidade potencial, do outro, "que constitui quase uma ordem à parte". É ela que recolhe em si os valores do conceito de troca. Mas esse conceito deve ser repensado, então, em termos especificamente amazônicos (Albert 1985: 685-88), entenda-se, em termos não-contratuais e não-substancialistas. A troca amazônica é predação ontológica: é constituição imanente, e subversão intrínseca, do interior pelo exterior. A ordem à parte é a parte da contraordem.

Pensando bem, então, talvez *não* se trate – mais uma vez – de uma questão de interior e exterior.

---

1. Este ensaio procede de uma reflexão sobre a etnologia ameríndia à luz da teoria do parentesco (e vice-versa) que venho empreendendo desde 1985, junto com um grupo de estudantes do PPGAS do Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Os temas aqui tratados foram desenvolvidos em trabalhos desse grupo (cf. Vilaça 1992, 1993; Teixeira-Pinto 1989; Silva 1993; Gonçalves 1993; Fausto 1991), e expostos por mim em seminários em Nanterre (1986-87, 1989), na London School of Economics (1987), na Unicamp (1988), em duas reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (1988, 1990), e em Oxford (1989). Agradeço a Bruce Albert, Manuela Carneiro da Cunha, Nádia Farage, Carlos Fausto, Michael Houseman, Patrick Menget, Joanna Overing, Peter Rivière, Márcio Silva, Anne-Christine Taylor e Aparecida Vilaça, pela atenção crítica que deram aos sucessivos rascunhos.

2. O substantivo "dravidianato" é aqui empregado para designar o complexo ideológico-institucional característico de sociedades dotadas de terminologias dravidianas e de estruturas de troca matrimonial simétricas. Formei-o por analogia com palavras como "indigenato" ou "mecenato", e não por tradução do adjetivo *dravidianate* (dravidianático) proposto por Trautman 1981.

3. Para reflexões sobre os conceitos de "elementaridade" e "complexidade" que reformulam as posições d'*As estruturas elementares*, cf. Héritier 1981; Muller 1982: 147-213; Viveiros de Castro 1990. A ideia de que a terminologia dravidiana é algo de uma simplicidade clássica é constantemente repetida na literatura, e constantemente desmentida pela quantidade de discussões que sua estrutura continua gerando. Ver os comentários de Trautmann 1981: 176 e ss; Hornborg 1988: cap. 21; Campbell 1989: cap. 7.

4. E mesmo outra, unilocal, concebida como segunda linha de filiação: ver as noções de "harmonia" e "desarmonia".

5. O trabalho em curso de Anne Christine Taylor (1989), bem como minha reconsideração de *L'Exercice de la parenté* (Viveiros de Castro 1990), de Françoise Héritier, são esforços na direção de uma tal teoria generalizada dos sistemas de troca restrita.

6. Uma nova geração de jêólogos vem tentando compensar tais omissões: Lopes da Silva 1986; Ladeira 1982; Lea 1986, 1993.

7. Estou incluindo, sob esse rótulo de "sistemas alternativos", situações algo diferentes, como a dos Trio (Rivière 1969), dos Kalapalo (Basso 1970), dos Piaroa (Overing Kaplan 1975), dos Arara (Teixeira-Pinto 1989), talvez a dos Mayoruna (Fields & Merrifield 1980) e dos Yaminahua (Townsley 1988).

8. A aparente preferência patrilateral dos Pemon, Trio e Panare é apenas um idiomatismo – a prima cruzada bilateral, esposa preferencial, é referida como "FZD" (Rivière 1984: 50; Henley 1982: 93-4). Mas o fenômeno é, mesmo assim, interessante, se aproximado ao que se passa entre alguns Jívaro (Taylor 1989), Pano (Erikson 1990: 127-28) e Tupi-Guarani (Kracke 1984: 124 n. 7). Tudo isso parece exprimir uma inflexão patrilateral da norma bilateral, que estimo característica das terras baixas. Sobre o casamento avuncular como "desvio favorito" das normas, ou como união semilícita, semi-incestuosa (mesmo ali onde é terminológica e culturalmente favorecido), cf.: McCallum 1989: 160; Erikson 1990: 136-46; Overing Kaplan 1975: 133-34; Campbell 1989: 150;

Henley 1983-84: 160; Thomas 1979; Rivière 1969: x. Aparentemente, os únicos "avunculares sem complexo" das terras baixas seriam alguns povos Tupi, tais os Tupinambá, os Parakanã e os Mondé.

9. Kulina: Pollock 1985a, b; Alto Xingu e Araweté: Basso 1984, Dole 1984, Viveiros de Castro 1986a; Candoshi: Amadio & D'Emilio 1984; Panare e Ye'cuana: Henley 1982: 98; Shiwiar: Seymour-Smith 1988; Pemon: Thomas 1979: 69. A presença de variações quanto à distância genealógico-social apropriada para os cônjuges, no interior de um conjunto de sociedades aparentadas, com a mesma estrutura terminológica, reencontra-se na Austrália: ver o caso dos Walbiri e Pintupi analisado por Myers (1986: cap. 7). O tratamento dos materiais pintupi por Myers mostra situações muito familiares aos americanistas: presença de diferentes sistemas de classificação, deriva localista de um sistema formalmente global, oscilação dravidiano/australiano, gradação de distância expressa em modificadores, interdito de casamentos próximos dentro da categoria prescrita, e assim por diante. A sequência Aranda/Walbiri/Pintupi/Aluridja (id. ibid.) tem numerosas analogias com certos conjuntos ameríndios, em termos de gradientes de "havaianização" ou "iroqueização".

10. Minha discordância principal com Hornborg deriva de seu uso ao mesmo tempo abstrato e realista da noção de troca simétrica. Como disse, muito a propósito, Lévi-Strauss, "se nos apressamos a postular a homogeneidade do campo social, entretendo a ilusão de que ele é imediatamente comparável em todos os seus aspectos e níveis, deixamos escapar o essencial [...] e, acreditando estar formulando leis da natureza social, estaremos, na verdade, limitando-nos a descrever propriedades superficiais ou a enunciar tautologias" (1960: 22-23).

11. Essas diferenças são detalhadamente comentadas em Viveiros de Castro 1998a.

12. I. e., não basta dizer, com Hornborg (1988: 35-37), que tais interpretações são "congruentes". Cf. Overing Kaplan 1975: 189-90; Thomas 1977: 69, 1979: 62; Rivière 1984: 53; Silva 1993; Fausto 1991.

13. Mencionamos acima o fenômeno dos "modelos alternativos", i. e. de uma pluralidade de modelos de classificação vigentes em uma mesma sociedade (cf. também Seymour-Smith 1988: 206, 209-10, 221). Entretanto, às vezes tal ideia – que substituiu, com vantagens, aquela de uma sucessão evolutiva, defendida por Dole (1969), p. ex. – esconde justamente esta interferência entre princípios (binarismo terminológico e gradiente de distância, ou matriz dravidiana e regra avuncular), que exige a construção de um "modelo complexo" mais que a postulação de contextos distintos onde vigem diferentes modelos simples. Cf. Fausto 1991, para um exemplo etnográfico, e Houseman 1984 e 1985, para a noção de "modelo complexo" e sua relação com a hierarquia.

14. O que nos aproxima dos casos panare, ye'cuana e mayoruna, cf. nota 8 *supra* e Fields & Merrifield 1980: 16-17.

15. Essa distinção é, em Dumont, explicitamente secundária.

16. Rivière menciona, igualmente, a natureza escalar da oposição "*related/unrelated*".

17. Cf. p. 109 *supra*, e Viveiros de Castro 1998a.

18. Recorrendo à tripartição kantiana, poderíamos dizer que a afinidade virtual é analítica; a efetiva, sintética *a posteriori*; a potencial, sintética *a priori*.

19. O *tiwã* seria mais bem um caso de extensão, ou melhor dizendo, contração, de [3] a [2].

20. Como infiro de DaMatta 1976; Seeger 1981: 127-28, 132; Ladeira 1982; Vilaça 1992. Cf. Héritier 1981: 127, para uma generalização aos "sistemas semicomplexos".

21. Isto recorda a oposição, terminológica e coletiva, feita pelos Tukano entre irmãos de um mesmo grupo agnático local e os MCH, primos paralelos matrilaterais ou afins de afins, "irmãos" antagonistas que competem pelas mulheres de um mesmo terceiro grupo exogâmico (C. Hugh-Jones 1979: 80 e ss).

22. Cf. Thomas 1977: 70; Århem 1981a, b; Albert 1985: 212, 560; Rivière 1985.

23. Para testemunhos adicionais, cf., p. ex., Thomas 1982: 227 e ss; Rivière 1984: 70-71; Albert 1988: 89-90; McCallum 1989: 177.

24. Menget adotou, mais tarde, uma interpretação que parece convergir com a aqui proposta. Em um artigo sobre a adoção entre os Ikpeng, ele menciona, de passagem, uma "oposição hierárquica entre o dentro e o fora [...] produtora da realidade do grupo" (1988: 71). É provável que a fórmula seja uma reação desse autor às conferências que ministrei em Nanterre em 1986-87, quando expus a tese principal do presente ensaio; seja como for, não está claro que Menget dê à noção de oposição hierárquica o mesmo sentido (e direção) que o expresso aqui.

25. O que a autora chama de "*male-female affinity*" seria, a rigor, mais apropriadamente definida como conjugalidade, não como afinidade.

26. Na medida em que se pode realmente falar, na situação amazônica, de uma dominância simbólica dos homens sobre as mulheres, ela seria o resultado da associação dos homens com a dimensão da exterioridade. Mesmo em grupos onde o tom da vida social é marcado pelo igualitarismo e a afabilidade nas relações entre os sexos, parece-nos necessário levar em conta essa assimetria cosmológica, que só pode ser minimizada se nos concentramos na dimensão doméstica do parentesco, recusando a imanência da exterioridade. A subordinação lógica da consanguinidade à afinidade, e em geral do parentesco à exterioridade, é a mesma coisa que o englobamento simbólico da feminilidade pela masculinidade. Ver, por fim, as instigantes sugestões de Erikson (1984: 116) sobre o desdobramento das oposições de gênero e de parentesco até o domínio das relações com os animais: as mulheres estariam ligadas por

consanguinidade aos animais de estimação, e os homens por afinidade aos animais de caça.

27. Um interessante artigo de Nick Allen (1985), de que só vim tomar conhecimento pouco antes da publicação do presente ensaio, registra os paralelos entre a hierarquia dumontiana e o conceito de marca. Cf. também Viveiros de Castro 1986b.

28. Recorde-se que alguns dos sistemas de metades jê guardam tal associação com o contraste radial entre centro e periferia. Mas, por um lado, é o valor "centro" o englobante, e, por outro, essa assimetria é sobredeterminada por um ideal de simetria.

29. A propósito, é possível definir as terminologias dos Jê do Norte como prescritivas no estrito sentido needhamiano. Apenas, elas não exprimiriam uma transmissão da afinidade, mas das identidades onomásticas.

30. Ver Jamous 1991: 102 *et passim*, para a aplicação detalhada desse argumento ao sistema de parentesco dos Meo, uma casta guerreira muçulmana da Índia do Norte.

31. No caso bororo, porém, a dialética entre patrifiliação espiritual e matrifiliação doméstico-clânica impede a superposição de todas as oposições e relações sociais sobre uma só partição dualista absoluta.

32. No livro de Jean Monod sobre os Piaroa, bem longe do Brasil Central, encontra-se esta interessante menção a um conceito de *thirdness*: "[É] preciso distinguir entre três categorias de pessoas para nomear duas, que formam o corpo inteiro da sociedade: aquelas a quem se está ligado de nascença, e aquelas a quem se está ligado por casamento – os parentes e os aliados. Esta é a distinção principal. O terceiro termo são os "amigos" (*tsawaraua*), que podem-se tornar parentes por aliança" (1987: 148). Agradeço a P. Rivière a referência.

33. P. ex.: Rivière 1969; 1984: 79-80; Overing Kaplan 1975, 1984; Dreyfus 1977: 380; Taylor 1983: 345-47; Turner 1979b, 1984; Albert 1985.

34. H. Clastres 1975; Carneiro da Cunha 1978; Overing Kaplan 1981, 1984; cf. Viveiros de Castro 1986a: 527-28.

35. Tupinambá, Araweté: Viveiros de Castro 1986a. Yanomam: Albert 1985. Yagua: Chaumeil 1985. Jívaro: Taylor 1985: 166-68, 1994; Descola 1986: 329. Wari': Vilaça 1992. Piaroa: Overing Kaplan 1986. Trio: Rivière 1969: 236-37, 1971. Alto Xingu: Menget 1977: 47-48; Bastos 1990.

36. Cf. Overing Kaplan 1986: 90-95, para uma análise do canibalismo como o idioma básico de toda relação social, entre os Piaroa. Entre os estudos que ressaltam a importância da predação ontológica na Amazônia, ver os trabalhos de Albert (1985, 1988) sobre os Yanomam, e o de Vilaça (1992) sobre os Wari'. Albert analisou com grande riqueza de detalhes a simbólica canibal como elemento onde se travam as relações políticas (i. e., supralocais) yanomam, identificando ainda uma complexa configuração de graus e modalidades diferenciadas de predação conforme os níveis da classificação sociopolítica, diferenciação esta que recorre a diferentes técnicas agressivas e afeta diferentes componentes pessoais.

37. O tema da predação canibal entre afins humanos e animais tem como variante muito frequente a sedução erótica. Cf. Holmberg 1969: 240; Murphy 1958: 39; Erikson, 1984; McCallum 1989: 155; Descola 1986: 322 e ss; Seymour-Smith, 1988: 116-19. Esses temas são possivelmente panamericanos, cf. Désveaux 1988: 199.

38. Menget, 1977, 1993c; Albert 1985; Viveiros de Castro 1986a; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985.

39. Ver, nesse sentido, as formulações muito sugestivas de Strathern (1984), para a Melanésia, e de Rivière (1985), para a Amazônia.

40. O autor está se referindo às noções causais sobre a doença e a morte.

41. Para os Parakanã (Fausto 1991), p. ex., a troca matrimonial simétrica é vista menos como um contrato de aliança que como uma dupla captura, duplo roubo que torna as partes quites – ou antes, visto tratar-se de um sistema de casamento avuncular, como um roubo que deverá ser quitado na geração seguinte. E ver, *supra*, as referências a Chaumeil, Bidou e Landaburu em Erikson 1984.

42. Como seu fantasma, ou como seu símbolo explícito: ver as observações de Taylor (1989, 1994) sobre o par irmão/irmã como modelo da conjugalidade jívaro; cf. Rivière (1969) sobre o mesmo par entre os Trio; e, naturalmente, o atrator avúnculo-patrilateral amazônico (Viveiros de Castro 1990; Fausto 1991).

43. Alguns antropólogos (Descola 1986: 322; Erikson 1984: 113), ao comentarem a linguagem de afinidade que envolve a caça ameríndia, contrastaram a reciprocidade real entre cunhados humanos com a "trapaça" implicada na aliança sem contra-partida entre humanos caçadores e animais caçados. À parte o fato de que não são poucas as sociedades onde tal assimetria se vê reconhecida e respondida pelo envio de doenças dos animais aos humanos – doenças concebidas como contrapredação canibal (Overing Kaplan 1986; Vilaça 1992) –, constate-se que, se a reciprocidade matrimonial é real, e a venatória é apenas imaginária, sendo realmente unilateral, muitas são as representações imaginárias da reciprocidade matrimonial como se fosse unilateral, assimétrica e desigual. Uma trapaça; mas, desta vez, da sociedade contra os indivíduos, ou do todo contra as partes?

CAPÍTULO 3

O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem

O problema da descrença no século XVI brasileiro[1]

Em uma página magnífica do *Sermão do Espírito Santo* (1657), Antonio Vieira escreve:

> *Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentilidade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.*

O imperador da língua portuguesa, como o chamou Fernando Pessoa, elabora nessa passagem um tópico venerável da literatura jesuítica sobre os índios. O tema remonta ao início das atividades da Companhia no Brasil, em 1549, e pode ser resumido em uma frase: o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinente pelas ervas

daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.{2}

Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido: "a gente destas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo", desfia e desafia o desencantado Vieira. Eis por que São Tomé fora designado por Cristo para pregar no Brasil; justo castigo para o apóstolo da dúvida, esse de levar a crença aos incapazes de crer – ou capazes de crer em tudo, o que vem a dar na mesma: "outros gentios são incrédulos até crer; os brasis, ainda depois de crer, são incrédulos".{3}

Il selvaggio è mobile. O tema da inconstância ameríndia fez fortuna, dentro e fora da reflexão missionária, e bem além de seu exemplo primordial, os Tupinambá litorâneos.{4} Serafim Leite, o historiador da Companhia de Jesus no Brasil, fundou-se nas observações dos primeiros catequistas para identificar a "deficiência da vontade" e a "superficialidade de sentimentos" como principais impedimentos à conversão dos índios; mas socorreu-se também da opinião de leigos, alguns insuspeitos de jesuitismo: Gabriel Soares de Souza, Alexandre Rodrigues Ferreira, Capistrano de Abreu, unânimes no apontar a amorfia da alma selvagem (Leite 1938: 7-11).{5} Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante da equação selvagem.

> A imagem do selvagem inconstante é conspícua na historiografia, desde o eminente e reacionário Varnhagen: "eram falsos e infiéis; inconstantes e ingratos..."(1854: 51). A importação de mão-de-obra africana, é consabido, foi frequentemente justificada pela incapacidade de os índios suportarem o trabalho na *plantation* canavieira (Freyre 1933: 316-18). A antropologia racialista de Gilberto Freyre reservou ao contraste entre o vigor animal dos africanos e a preguiça vegetal dos ameríndios um papel de destaque. Mas autores muito mais politicamente corretos que esses dois também exploraram a oposição índios/africanos em termos da inconstância do gentio brasileiro:
>
> > [*Os antigos moradores da terra*] *dificilmente se acomodavam* [...] *ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer-se sem regularidade forçada e sem vigilância e fiscalização de estranhos. Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formam como que uma segunda natureza e parecem requisitos fundamentais da existência da sociedade civil*
> > (Buarque de Holanda 1936: 43).

> O tema das "três raças" na formação da nacionalidade brasileira tende a atribuir a cada uma delas o predomínio de uma faculdade: aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão, numa escala que, como em Freyre, evoca as três almas da doutrina aristotélica. E por falar em Aristóteles, patrono do debate quinhentista sobre a natureza e condição do gentio americano, pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele não teria a sua parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir, justamente, dessa proverbial inconstância e indiferença à crença. Na *Metafísica*, lê-se que o homem que "não tem opinião própria sobre nada", recusando-se, em particular, a se curvar ao princípio de não-contradição, "não é melhor que um vegetal" (1006a1-15); mais adiante o filósofo pergunta: se este homem "não acredita em nada, que diferença haveria entre ele e as plantas?" (1008b5-10). Como se sabe, o homem-planta é aqui o sofista, que, em seu relativismo radical, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá. E veja-se, enfim, esta passagem do *Diálogo da conversão do gentio*: "Sabeis qual hé a mor dificuldade que lhes acho? Serem tam faciles de diserem a tudo si ou pá, ou como vós quiserdes; tudo aprovão logo, e com a mesma facilidade com que dizem *pá* ["sim"], dizem *aani* ["não"]..." (Nóbrega 1556-57: II, 322).{6}

Por geral que seja, entretanto, e fundado em experiências variadas, parece-me que o conceito da natureza inconstante da alma selvagem deriva principalmente, no caso brasileiro, dos anos iniciais de proselitismo missionário entre os Tupi. O problema dos índios, decidiram os padres, não residia no entendimento, aliás ágil e agudo, mas nas outras duas potências da alma: a memória e a vontade, fracas, remissas.{7} "É gente de muy fraca memória para as coisas de Deus" (Pires 1552: I, 323). Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como "as ações e costumes bárbaros da gentilidade" – canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável –, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de "maus costumes". Veja-se esta passagem de Nóbrega, por exemplo, que está provavelmente entre as fontes inspiradoras do *concetto* do mármore e da murta:

> *Esta gentilidad no tiene la calidad de la gentilidad de la primitiva Iglesia, los quales o maltratavan o matavan luego a quien les predicava contra sus ídolos, o creían en el Evangelio; de manera que se aparejavan a morir por Christo; pero esta gentilidad como no tiene ídolos por quien mueran, todo quanto les dízen creen, solamente la dificultad está en quitalles todas sus malas costumbres* [...] *lo qual pide continuación entr'ellos* [...] *y que vivamos con ellos y les criemos los hijos dea pequeños en doctrina y buenas costumbres* [...] (1553: I, 452).{8}

Anchieta enumera concisa e precisamente os entraves:

> *Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos Indios, são seus costumes inveterados* [...] *como o terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais* [...] *Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e titulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição* [...] (1584: 333).

É bem conhecida a estratégia catequética que tal imagem motivou: para converter, primeiro

civilizar; mais proveitosa que a precária conversão dos adultos, a educação das crianças longe do ambiente nativo; antes que o simples pregar da boa-nova, a polícia incessante da conduta civil dos índios. Reunião, fixação, sujeição, educação. Para inculcar a fé, era preciso primeiro dar ao gentio lei e rei. A conversão dependia de uma antropologia capaz de identificar os *humana impedimenta* dos índios (Pagden 1982: 100-02), os quais eram de um tipo que hoje chamaríamos "sociocultural".

Muito já foi escrito sobre o impacto cosmológico causado pela descoberta do Novo Mundo, sobre a antropologia tomista ibérica, sobre a catequese jesuítica, e sobre o papel da Companhia no Brasil colonial. Nada posso acrescentar a temas que fogem à minha competência.{9} Interessa-me apenas elucidar o que era isso que os jesuítas e demais observadores chamavam de "inconstância" dos Tupinambá. Trata-se sem dúvida de alguma coisa bem real, mesmo que se lhe queira dar outro nome; se não um modo de ser, era um modo de aparecer da sociedade tupinambá aos olhos dos missionários. É preciso situá-la no quadro mais amplo da bulimia ideológica dos índios, daquele intenso interesse com que escutavam e assimilavam a mensagem cristã sobre Deus, a alma e o mundo. Pois, repita-se, o que exasperava os padres não era nenhuma resistência ativa que os "brasis" oferecessem ao Evangelho em nome de uma outra crença, mas sim o fato de que sua relação com a crença era intrigante: dispostos a tudo engolir, quando se os tinha por ganhos, eis que recalcitravam, voltando ao "vómito dos antigos costumes" (Anchieta 1555: II, 194).

A CULTURA COMO SISTEMA RELIGIOSO

A aceitação entusiástica mas altamente seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, a recusa em seguir até o fim o curso desse discurso, não podiam deixar de parecer enigmáticas a homens de missão, obediência e renúncia; e penso que esse enigma continua a nos incomodar, a nós antropólogos, mesmo que por motivos outros que os dos velhos jesuítas. Primeiro, a inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros.{10} Segundo, e mais importante, ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e "autênticas" ideias e instituições. Por fim, e sobretudo, ela constitui um desafio cabal às concepções correntes de cultura, antropológicas ou leigas, e aos temas conexos da aculturação ou da mudança social, que dependem profundamente de um paradigma derivado das noções de crença e de conversão.

Dizer, como fizeram a seu modo os jesuítas, que a resistência dos Tupinambá ao cristianismo não se devia à sua religião, mas à sua cultura, não ajuda muito. Pois nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como um "sistema de crenças" a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do

cristianismo, empresa tão decisiva para a constituição de nossa disciplina, não deixou de impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendia abarcar. A "religião como sistema cultural" (Geertz 1966) pressupõe uma ideia da cultura como sistema religioso.{11}

Sabemos por que os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições.{12} Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os "maus costumes" dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas. Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito bem Durkheim, separaram desastradamente o sagrado do profano (Pagden 1982: 78). Nós, em troca, sabemos que o costume é não só rei e lei, mas deus mesmo. Pensando bem, talvez os jesuítas soubessem disso, no fundo, ou não teriam logo detectado nos costumes o grande impedimento à conversão. Está claro também, hoje, que o gentio tinha algo mais que maus costumes. Desde Métraux (1928), os antropólogos identificam nos testemunhos dos primeiros cronistas um conjunto de mitos de óbvia significação filosófica, bem como estão cientes da importância dos xamãs e profetas na vida religiosa e política dessas sociedades. Sabemos por fim que os Tupinambá, como os demais povos tupi-guarani, dispunham de um "sistema de crenças" – antropológicas, teológicas, cosmológicas – no qual o tema da "Terra sem Mal" ocupava um lugar maior (H. Clastres 1975).

> O equívoco dos jesuítas serviu de lição. Hoje a concepção religiosa da ordem cultural conhece grande sucesso no seio da Igreja progressista, só que desta vez a favor dos índios. Mais próximas que a nossa dos valores originais do cristianismo, as sociedades indígenas transpirariam religiosidade por todos os poros, sendo verdadeiras teodiceias em estado prático. E assim, substituindo a imagem cristológica da encarnação por aquela antropológica da enculturação, o novo missionário descobre que não são os índios que precisam se converter, mas ele próprio – alguém, naturalmente, precisa se converter. A Cultura Indígena, devidamente sublimada por uma vigorosa interpretação anagógica, torna-se a quintessência do bem, do belo e do verdadeiro. Daí o tradicionalismo ingênuo do missionário progressista, hostil ao menor sintoma de *Aufhebung* antropofágica (no sentido oswaldiano) por parte de suas ovelhas, e sua não menos ingênua crença na própria capacidade de transcender sua cultura de origem e de ser miraculosamente enculturado, com perdão da expressão, pelo outro. Os velhos jesuítas, ao menos, sabiam que isso de deixar maus costumes é via de regra muito complicado.

"Eles" tinham, enfim, uma religião. Mas isso só torna o problema mais difícil de resolver: "dizem que querem ser como nós"; "desean ser christianos como nosotros" (Nóbrega 1549: I, 111-139). Por que, afinal, desejariam os selvagens ser como nós? Se possuíam uma religião, e se de qualquer modo a cultura é um sistema de crenças, cabe indagar que religião e que sistema eram

esses que continham em si o desejo da própria perdição. Tomando a inconstância pela outra ponta, é preciso perguntar por que os Tupinambá eram inconstantes em relação à sua própria cultura-religião; por que, malgrado o que dizia Vieira sobre a dificuldade em fazê-los surdos às "fábulas dos antepassados", mostravam-se dispostos a prestar tão bom ouvido às patranhas alheias.{13}

No século XVI, a religião sem culto, sem ídolo e sem sacerdote dos Tupinambá ofereceu um enigma aos olhos dos jesuítas, que em troca viram na cultura o núcleo duro do esquivo ser indígena. Hoje, o problema parece ser o de explicar como tal cultura, em primeiro lugar, foi capaz de acolher de modo tão benevolente a teologia e a cosmologia dos invasores, como se estas, e estes, estivessem prefigurados em algum desvão de seu mecanismo (Lévi-Strauss 1991: 292), como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória (S. Hugh-Jones 1988: 149). Efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros? Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora? Tais hipóteses têm um fundo de verdade, mas, menos que explicando algo, exigem elas próprias explicação. Pois elas supõem uma postura mais fundamental, uma "*ouverture à l'Autre*" característica do pensamento ameríndio (Lévi-Strauss op. cit.: 16), e que no caso tupinambá era particularmente extensa, e intensa. O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável.

O problema, portanto, é determinar o sentido desse misto de volubilidade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa-nova. É saber o que eram essa "fraca memória" e essa "deficiência da vontade" dos índios, esse crer sem fé; é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos.

Nossa ideia corrente de cultura projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore, não de murta: museu clássico antes que jardim barroco. Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessária uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a "etnicidade" e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta.

Talvez, porém, para sociedades cujo (in) fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menor sentido:

> *As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro.* […] *Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexo de relações e transações no qual o sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da "história" não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser*

afirmado? (Clifford 1988: 344).

O INFERNO E A GLÓRIA

Antes de serem as efêmeras e imprecisas estátuas de murta vieirianas, os Tupinambá foram vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma forma. A primeira carta brasileira de Nóbrega é otimista:

> *Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. Se ouvem tanger à missa, já acodem, e quanto nos vem fazer, tudo fazem: assentão-se de giolhos, batem nos peitos, alevantão as mãos ao ceo; e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de uma molher e outras cousas; soomente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discordia. Comem-se huns a outros, digo hos contrarios. Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem.* (1549: I, 111)

Aqui estão alguns dos elementos cruciais do problema: entusiasmo mimético pelo aparelho ritual dos missionários; disposição em deixar os maus costumes; vácuo religioso clamando por ser preenchido. Os Tupinambá aparecem alienados, escravos de um triste desejo de reconhecimento.{14} Discretamente, é verdade, o texto refere uma pequena intransigência daquele principal tão solícito: larga o canibalismo e outros péssimos costumes, mas vai continuar indo à guerra. Tal intransigência reaparece em uma anedota de Thevet, onde se esboça uma faceta adicional do "encontro" entre os Tupi e os missionários:

> *Un Roy aussi de ce païs, nommé Pinda-houssoub, que je fus voir, luy estant au lict, attaint d'une fievre continue, me demanda que devenoient les ames apres qu'elles estoient sorties hors du corps: et comme je luy eusse respondu, qu'elles alloient avec Toupan, là hault au ciel, avec ceux qui avoient bien vescu, et qui ne s'estoient vengez de l'injure de leurs ennemis, y adjoustant foy, entra en grand contemplation.* […] *Deux jours apres il m'envoya querir, et estant devant luy me dist, Viença, je t'ay ouy faire grand compte d'un Toupan, qui peut toutes choses: Je te prie parle à luy pour moy, et fais qu'il me guerisse, et lors je seray debout, et en santé je te ferai de grands presens, et veux estre acoustré comme toy, et porter mesme grand barbe, et honorer Toupan comme tu l'honore. Auquel je feis response, que s'il vouloit guerir, et croire en iceluy, qui a fait le ciel, la terre, et la mer, et qu'il ne creust plus* […] à *leurs Caraibes et enchanteurs, et qu'il ne se vengeast, ny mangeast ses ennemis, comme il avoit fait toute sa vie* […] *sans doute il gueriroit, et que son ame apres sa mort ne seroit tourmentee des esprits malins, comme estoient celles de ses peres et meres. A quoy ce maistre Roytelet me fit response, que volontiers estant guery par la puissance de Toupan, qu'il accordoit presentement tous les articles que je luy avois proposez, hor mis un, qui estoit de ne se vanger de ses ennemis: et encores quand Toupan luy commanderoit de ne le faire, il ne scauroit accorder: Ou si par cas fortuit il l'accordoit, il meritoit mourir de honte* (Thevet 1575: 85-86).{15}

A pergunta de Pindabuçu sobre o destino póstumo das almas torna-se ainda mais intrigante quando vemos que ela aparece, no texto da *Cosmographie*, logo após uma exposição da escatologia pessoal tupinambá (op. cit.: 84-85), a qual girava precisamente em torno da proeza e vingança guerreiras, destinando aos bravos o paraíso, aos covardes uma existência miserável na terra. Note-se que o "régulo" indígena não argumenta com Thevet em termos metafísicos, recusando a chantagem cristã em nome de uma soteriologia diferente, mas em termos éticos, com a simples afirmação de um imperativo categórico. Note-se, enfim, que, para ele, como para o principal de Nóbrega, é a vingança o ponto inegociável, não o canibalismo a ela associado.

Voltaremos ao problema do canibalismo e da guerra; fiquemos, por ora, com o pedido de informações sobre o Além feito por Pindabuçu. Foi provavelmente tal tipo de demanda que encantou os jesuítas, certos de terem encontrado os fregueses ideais para sua mercadoria. Assim, rejubilava-se Nóbrega (1549: I, 136): "ningún dios tinen cierto y qualquiera que le dizen ese creem...". Pedindo mais missionários a Portugal, dizia que não carecia serem ilustrados: "Acá pocas letras bastan, porque es todo papel blanco y no ay más que escrivir a plazer..." (id. ibid.: I, 142). Pero Correia (1551: I, 220) relata a vontade dos principais em aprender a fé de Cristo; e Leonardo Nunes avança uma possível explicação de tal desejo:

> *Pues quanto a los gentiles de la tierra veo tantas muestras que por el gran aparejo que veyo, me ponen muchas vezes en confusão para dexar de todo los christianos y meterme por antre ellos con todos los Hermanos, y segundo los deseos que esta gentilidad muestra que andemos entre ellos, por la mucha voluntad que muestran.* [...] *Y por no andar ya enseñándo-los se perdieron muchas ánimas, porque son grandíssimos los deseos que tienen de conoscer a Dios y de saber lo que han de hazer para salvarse, porque temen mucho la muerte y el día del juizio y el infierno, de que tienen ya alguna notitia, después que nuestro Señor truxo al charíssimo Pedro Correa a ser nuestro Hermano, porque en las pláticas que les haze siempre le mando tocar en esso, por que el temor los meta en gradíssima confusión.* (1551: I, 234-35)

A notícia do Juízo Final foi causa de grande maravilha (Rodrigues 1552: I, 410). E as solicitações de longa vida e saúde aos padres eram constantes: "Ho seu intento hé que lhe demos muyta vida e saude e mantimento sem trabalho como os seus feiticeiros lhe prometem" (Pires 1552: I, 325); "porque pensan que le podíanmos dar salud..." (Lourenço 1554: II, 44). No relatório da embaixada de Anchieta aos Tamoios, o missionário recorda seu discurso de chegada; disse então que viera para que Deus

> *lhes désse abundancia de mantimentos, saúde, e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes, sem subir mais alto, porque esta geração sem éste escalão não querem subir ao céu...* (1565: 199).

O principal da aldeia ouviu maravilhado sobre "o inferno e a glória", e advertiu seus companheiros para que não fizessem mal ao padre: "Se nós outros temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros..." (id.: 204-05); por fim, pediu a intercessão de Anchieta junto a Deus: "rogai-lhe que me dê longa vida, que eu me ponho por vós outros contra os meus..." (id.: 210).

Embora os jesuítas fossem os destinatários ideais, essa demanda de longa vida parece ter sido também dirigida a outros europeus eminentes. Ver Thevet (1575: 20) sobre os pedidos a Villegagnon: "fais que nous ne mourions point...".{16} Não demorou muito, é verdade, para que a atribuição de poderes taumatúrgicos aos missionários se transformasse no inverso. A água batismal, poderoso vetor patogênico (além de frequentemente administrada *in extremis*), foi logo associada à morte, e recusada com horror pelos índios, que chegavam a fugir à chegada dos padres, e a lhes entregar os cativos de guerra por medo de feitiçaria (Nóbrega 1549: I, 143; Pires 1552: I, 395-97; Grã 1554: II, 133-34; Sá 1559: III, 18-20). Considerava-se ainda que o batismo estragava a carne dos prisioneiros, tornando-a mortal

para quem a ingerisse (Lourenço 1553: I, 517-18; Correia 1554: II, 67-68); o que não devia andar longe da verdade. A mensagem escatológica dos padres passou a ser vista como mau agouro:

> *Como los ví juntos dixe a una lengua que aí venía que les dixesse alguna cosa de Dios, y ellos todos escuchavam, mas como vino a hablar de la muerte no quisieron oir, y dizían a la lengua que no hablase más…* (Lourenço 1554: II, 44);
>
> *El hablar de la muerte es acerca dellos mui odioso, porque tienen para sí que se la echan, y este pensamiento basta para morrerem de imaginación; y muchas vezes me an ellos rogado que no se la echasse…* (Grã 1554: II, 137).

Os grandes popularizadores dessa teoria da letalidade do batismo foram os pajés e *karaiba*.

DIVISÃO NO PARAÍSO

Longa vida, abundância, vitória na guerra: os temas da "Terra sem Mal". Os padres da Companhia foram assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*. Isso deve ser visto no contexto da classificação dos europeus como personagens sobrenaturalmente poderosos: *Mair* (ou "Maíra"), nome de um importante demiurgo, era o etnônimo para os franceses; e *karaiba* (termo que qualificava os demiurgos e heróis culturais, dotados de alta ciência xamânica) veio a designar os europeus em geral, não apenas os padres. Falando dos *karaiba* e suas práticas, Anchieta esclarece:

> *Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tendo-os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas* (1584: 332).

Thevet sugere mais diretamente que a assimilação dos europeus aos *karaiba* míticos encontrava-se pré-formada na religião tupinambá; o esperto frade parece também ter sido o primeiro a perceber a generalidade da associação ameríndia entre a chegada dos brancos e a volta de heróis míticos ou divindades:

> *Je ne passeray aussi plus oultre sur la dispute, si le diable sçait et congnoist les choses futures… Mais un cas vous diray-je bien, que long temps avant que nous y arrivassions l'esprit leur avoit predit nostre venüe: et je le sçai, non seulement d'eux mesmes, mais aussi de plusieurs Chrestiens Portugais, qui estoient detenuz prisonniers de ce peuple barbare: Et autant en fut dit aux premiers Espagnols, qui onc descouvrirent le Peru, et Mexique* (Thevet op. cit.: 82; ver também. Léry 1578: 193-94).{17}

Há, de fato, fortes indícios de que a "leitura" dos brancos em termos de *Mair* e *karaiba* foi mais do que uma metáfora inofensiva, e de que a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um papel nesta assimilação.{18} Aqui se entrevê a ponta de um *iceberg* mitológico, que pode dar sentido aos pedidos de longa vida aos padres e a outros europeus eminentes. Os mitos tupi da separação entre os humanos e os heróis culturais ou demiurgos são também mitos de origem da mortalidade; eles remetem, sob vários aspectos, ao tema da "origem da vida breve" analisado por

Lévi-Strauss (1964). Foi essa mesma matriz mítica de separação entre humanos e heróis culturais – fundante da condição humana, isto é, condição social e mortal (H. Clastres 1975) – que serviu para pensar a diferença índios/europeus: os mitos de origem do homem branco, dos Tupi como de muitos outros ameríndios, utilizam o motivo da *má escolha*, característico do complexo da vida breve, para dar conta da superioridade material dos brancos. Pode-se imaginar assim que, tendo feito a "boa escolha" na origem dos tempos, os brancos dispusessem também da ciência divina da não-mortalidade, atributo dos *mair* e dos *karaiba*, de quem eram os "*successeurs et vrays enfans*".

O tema da má escolha como originando as diferenças culturais entre índios e brancos não aparece diretamente em Thevet, mas em Abbeville (1614: 60-61), sob a difundida forma da opção oferecida aos humanos pelo(s) demiurgo(s) entre as armas indígenas e europeias. Esse tema se reencontra, por exemplo, nas mitologias alto-xinguana (Agostinho 1974b: M2) e rionegrina. Nesta última, tanto na versão barasana (S. Hugh-Jones 1988) como na maku (que diz respeito à diferença Maku/Tukano – Ramos *et al.* 1980: 168), acha-se o motivo "Esaú e Jacó" da inversão da ordem de senioridade entre um par de irmãos, que Abbeville (op. cit.: 251-52) também registra para o mito tupinambá.

Roberto DaMatta (1970, 1973), em trabalhos pioneiros, demonstrou a relação estrutural entre os mitos timbira de origem da cultura (do fogo culinário) e de surgimento dos brancos. Mais recentemente, Lévi-Strauss (1991) observou que a narrativa de Auké analisada por DaMatta é uma inversão do mito tupinambá de origem dos brancos, recolhido por Thevet como episódio de um vasto ciclo cosmogônico. De minha parte, sugeriria uma relação entre os mitos de gênese dos brancos e a etiologia da vida breve ou da mortalidade, cuja pertinência ao complexo de origem do fogo/cultura foi exposta em *O cru e o cozido* (1964). Lévi-Strauss aborda os mitos da vida breve em termos do "código dos cinco sentidos". Seria possível ver no motivo da má escolha uma modulação desse código: em lugar de erros relacionados à sensibilidade, teríamos aqui uma falta ligada ao "bom senso" (ao entendimento). O divórcio dos demiurgos tupinambá, fruto da ingratidão ou agressividade dos humanos, pode igualmente ser vista como caso exemplar de má escolha, ausência de discernimento por parte da humanidade (i. e. dos índios, pois a ruptura engendrou a diferença brancos/índios a partir destes últimos).

O mito rionegrino analisado por Hugh-Jones é uma variante muito próxima do mito tupinambá. Não há aqui espaço para analisar em detalhe a relação entre eles; chamo a atenção apenas para um aspecto do primeiro. Ele estabelece uma conexão direta entre a origem da vida breve (dos índios) e a origem dos brancos; estes últimos são semelhantes às aranhas, cobras e mulheres, em sua capacidade de longa vida, ligada à troca de pele. Ao contrário da troca de pele natural das cobras, aranhas e mulheres (a menstruação é concebida como uma troca de pele), os brancos trocam uma pele cultural, as roupas; saber técnico e imortalidade, assim, mostram-se ligados. O tema da troca de pele como signo ou

instrumento de imortalidade é central na cosmologia de vários grupos tupi contemporâneos; entre os Araweté (Viveiros de Castro 1986a) ele está associado aos *Maï* (ver o tupinambá *Mair*).

Mencione-se ainda uma transformação negativa do tema, que associa causalmente a imortalidade dos brancos e a vida breve dos índios: o famoso complexo andino e subandino do *pishtaco* ou *pelacara*, hipóstase monstruosa dos brancos que caça os índios para retirar-lhes a pele do rosto (ou a gordura do corpo) e usá-la para o rejuvenescimento de seu próprio povo (Gow 1991a: 245). Os Piro estudados por Gow sustentam a tese de que os *pelacara* abastecem os cirurgiões plásticos das grandes cidades, o que é uma brilhante leitura moderna do motivo da troca de pele.

Isso não significou, diga-se claro, que aos europeus tenha sido votado qualquer culto, de dulia ou de latria. Assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota. A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres, fundava-se na ideia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era uma condição, não uma natureza.{19} Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente avessa à má consciência, e imune à humildade. Mas ela tampouco favorecia a contrapartida dialética destas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a "visão do paraíso", no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde "é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado", para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford.

Afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado. Recordemos aqui que a "teologia" de alguns povos tupi formula-se diretamente nos termos de uma sociologia da troca: a diferença entre deuses e homens se diz na linguagem da aliança de casamento (Viveiros de Castro 1986a), aquela mesma linguagem que os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos. Os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins, inimigos, cujos predicados se intercomunicavam. É a partir daí que se podem interpretar as diversas observações sobre a

"grande honra" almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus (Anchieta 1554: II, 77; 1563: III, 549; 1565: 201-02; Abbeville op. cit.: 63). Além de um cálculo de benefícios econômicos – ter genros ou cunhados entre os senhores de tantos bens era certamente uma consideração de peso –, há que se levar em conta os aspectos não-materiais, pois está-se falando de *honra*. Era em termos desta mesma ideia de honra que os cronistas interpretavam a cessão de mulheres aos cativos de guerra, antes de sua execução cerimonial (Correia 1551: I, 227; Monteiro 1610: 411; Cardim 1584: 114). A *honra* parece-me aqui marcar o lugar do valor primordial da cultura tupinambá: a captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social "interna", pelo dispositivo prototípico do endividamento matrimonial, eram o motor e motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.{20} Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações de uma alteridade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobraria na indiferença e na paralisia.

Perguntas como a de Pindabuçu para Thevet ecoam na literatura missionária;{21} a pregação escatológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no começo. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal (Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1992). Por sua vez, a mensagem apocalíptica cristã coincidia com o tema nativo da catástrofe cósmica que irá aniquilar a terra.{22} Mas parece-me haver aqui mais que tais coincidências – evidentemente filtradas de um conjunto, sob outros aspectos, totalmente estranho às ideias nativas – na atenção às notícias do Além trazidas pelos padres. Na medida mesma em que provinham "do outro mundo", como formulou Anchieta, os europeus eram mensageiros da exterioridade, familiares das almas e da morte: como os *karaiba* ou "santidades" a que foram assimilados, sua província era a não-presença; como os magos indígenas, os europeus estavam na posição de enunciação adequada para falar do que estava além do domínio da experiência.

> Não penso que a inegável convergência de conteúdos entre a religião tupi-guarani e a palavra dos missionários possa servir de explicação final. Demandas tão desconcertantes (para os antropólogos e demais culturalistas) quanto as dos Tupinambá podem ser observadas ainda hoje: P. Gow (1991b, c) relata como os Piro, cuja cosmologia não é particularmente semelhante à dos Tupi quinhentistas, dirigiam aos missionários do Summer Institute of Linguistics o mesmo tipo de pergunta, delegando a eles e a outros *gringos* a competência cognitiva, nada isenta de ambiguidade, quanto ao que se passa no Exterior: a morte, os confins do mundo habitado, os céus. Muitos observadores testemunharam fatos análogos. Por isso, encaro com reservas a hipótese de H. Clastres (1975: 63) de que o êxito dos jesuítas junto aos Guarani (o sucesso junto aos Tupi costeiros foi bem menor, diga-se de passagem){23} deveu-se às analogias entre a escatologia cristã e o tema da Terra sem Mal – com a vantagem

> extra, para a primeira, de que ela não corria o risco de desmentidos, pois, ao contrário do que prometia o discurso profético nativo, o paraíso cristão não podia ser atingido em vida. A explicação para a receptividade (inconstante) ao discurso europeu não deve, parece-me, ser procurada apenas ou principalmente no plano dos conteúdos ideológicos, mas naquele das formas socialmente determinadas de (auto-) relação com a cultura ou tradição, de um lado, e naquele das estruturas (culturais) de pressuposição ontológica, de outro. Uma cultura não é um sistema de crenças, mas antes – já que deve ser algo – um conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças. Mesmo no plano constituído da cultura culturada, penso que é mais interessante indagarmos das condições que facultam a certas culturas atribuir às crenças alheias um estatuto de suplementaridade ou de alternatividade em relação às próprias crenças.{24}

Os missionários, em particular, foram vistos como semelhantes aos *karaiba*, e souberam utilizar-se disso. Sua errância e seu discurso hortativo aparentava-os desde o início àqueles. Passaram também a adotar a pregação matinal, à moda dos xamãs e chefes (Correia 1551: I, 220); usaram liberalmente do canto como instrumento de sedução, aproveitando o alto conceito de que gozavam a música e os bons cantores (entre eles os *karaiba*) junto aos Tupinambá, provavelmente beneficiando-se da mesma imunidade que protegia os profetas errantes e demais "senhores da fala" (Cardim 1583: 186). Atenderam ainda, com as devidas reservas mentais, à demanda nativa, prometendo vitória sobre os inimigos e abundância material (Anchieta 1565: 199). Aos pedidos de cura e longa vida, respondiam com o batismo e a pregação da vida eterna (Azpicuelta 1550: I, 180); e aceitaram, levemente constrangidos, até mesmo imputações de presciência (Sá 1559: III, 40).{25}

Os Tupinambá souberam também, é óbvio, aproveitar-se dos missionários. Em primeiro lugar, se os *karaiba* se mostraram, em diversas ocasiões, opositores ferrenhos dos padres, não poucos destes personagens apropriaram-se do discurso cristão, desafiadora ou oportunisticamente:

> *Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra.* […] *Preguntéle in qua potestate hec faciebat, si tenía comunicación con Dios que hizo el cielo y la tierra y reinava en los cielos.* […] *Respondióme con poca verguença, que él era dios y avía nacido dios, y presentóme alli uno a quien dezia aver dado salude, y que el Dios de los cielos era su amigo, y le aparecía en nuves, y en truenos, y en relámpagos…*
> (Nóbrega 1549: I, 144).

Outro "feiticeiro errante", de uma aldeia pernambucana,

> *viendo el crédito que tenían los Padres con el gentil, decía que era su pariente y que los Padres dezían la verdad, y que él iá muriera y pasara desta vida y tornara a vivir como decían los dichos Padres, y que portanto creiessen en él, y dávanle en este medio tiempo las hijas a su pettición…* (Rodrigues 1552: I, 320).{26}

Em segundo lugar, as inúmeras referências epistolares a principais desejosos de se converter sugerem que os homens politicamente poderosos, cabeças de aldeia ou de casa, agarraram pelos cabelos a oportunidade de entrar de posse em um saber religioso alternativo ao dos *karaiba*; sem que seja preciso aceitar integralmente a hipótese de H. Clastres sobre a "contradição entre o político e o religioso" na sociedade tupi pré-colonial, pode-se ainda assim ver aqui uma disputa entre eminências concorrentes.{27} O uso dos padres para a consecução de objetivos políticos próprios, aliás, era extensivo: os Tamoio de Iperoig aceitaram a embaixada de Anchieta de forma a ganhar os portugueses como aliados contra seus adversários tradicionais, os Tupiniquim de São Vicente. Aparentemente pouco inclinados a qualquer oposição segmentar, os Tupi vendiam a alma aos europeus para continuar mantendo sua guerra corporal contra outros Tupi. Isso nos ajuda a entender por que os índios não transigiam com o imperativo de vingança; para eles a religião, própria ou alheia, estava subordinada a fins guerreiros: em lugar de terem guerras de religião, como as que vicejavam na Europa do século, praticavam uma religião da guerra.

DO QUE CUSTA CRER

Os padres foram, então, vistos como uma espécie particularmente poderosa de *karaiba*. Mas eis-nos diante do grande problema: acreditavam os Tupinambá em seus profetas? As primeiras cartas jesuíticas lamentam, não sem antecipar um proveito, a credulidade dos índios, que se deixariam guiar cegamente pelas santidades: "qualquier de los suios que se quiere hazer su dios lo creen y le dan entero crédito..." (Nóbrega 1549: I, 137-38); "ay entre ellos algunos a quien tienen por sanctos y dan tanto crédito que lo que les mandan hacer esso hazen" (Correia 1551: I, 231). São bem conhecidas as cerimônias de transfusão de poderes espirituais realizadas pelos xamãs, as curas, previsões e proezas sobrenaturais que se lhes creditavam, suas funções de mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos, para não falarmos nas formidáveis migrações desencadeadas e conduzidas pelos *karaiba* em busca da Terra sem Mal. Não há dúvida, em suma, que xamãs e profetas gozavam de "imenso prestígio" (H. Clastres 1975: 42) junto aos Tupinambá, desempenhando um papel religioso de destaque. Resta saber se tal prestígio, que se comunicou em larga medida aos missionários cristãos, pode ser traduzido na linguagem político-teológica da fé e da crença.

Embora os jesuítas constatem o prestígio deletério dos *karaiba*, é curioso que estes não apareçam nas cartas como obstáculo principal à conversão do gentio, mas antes como um percalço suplementar, parte dos maus costumes nativos, incapaz, por si só, de turvar o desejo de cristianização:

> *Los gentiles, que parece que ponían la bienaventurança en matar sus contrarios y comer carne humana, y tener muchas mugeres, se van mucho emendando, y todo nuestro trabajo consiste en los apartar desto. Porque todo lo demás es fácil, pues no tienen ídolos, aunque ay entre ellos algunos, que se hazen santos y les prometen salud y victoria contra sus enemigos. Con quanto gentiles tengo hablado en esta costa, en ninguna hallé repugnancia a lo que dezía: todos quieren y dessean ser christianos, pero deixar sus costumbres les parece áspero...* (Nóbrega 1551: I, 267-68).

Tirándoles las matanças y el comer carne humana, y quitándoles los hechizeros y haziéndolos bivir con una sola muger… (Blázquez 1558: II, 430).

No período do desencanto jesuítico que logo seguiu o otimismo inicial, a típica inconstância selvagem prepondera sobre a ação das santidades como entrave à conversão: "porque como não tem quem adorem, salvo uma sanctidade que lhe vem de anno em anno, [...] facilmente dizem que querem ser christãos, e asi facilmente tornão atraz..." (Pires 1552: I, 324). Pouco a pouco, os padres começaram a perceber que o tipo de crença depositada nos *karaiba* não era exatamente aquele que gostariam fosse votado a eles e à sua doutrina: "Algunos dellos que se hazen santos entre ellos aora les dan crédito aora no, porque las más de las vezes los hallan en mentira" (Correia 1553: I, 447). Não se ponha isto na conta de mero despeito ou ciúme profissional; o ceticismo, reconheciam os padres, estendia-se a eles mesmos:

Y vale poco irles predicar y volver para casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste a los desraigar de sus biejas costumbres, y créennos como creen a sus hechizeros, los quales a las vezes les mienten y a las vezes aciertam a dezir verdad… (Nóbrega 1558: II, 452).

Profetas que caíam em desgraça junto a seus seguidores eram frequentemente mortos (Thevet 1575: 81; Cardim 1584: 103). Em certos casos, como naquele do feiticeiro pernambucano reportado por Vicente Rodrigues (ver *supra*), foram os padres os responsáveis por tal descrédito (ver também Abbeville op. cit.: cap. XII). Uma situação sem dúvida inquietante: não seria esse tipo de adesão condicionada à veracidade das profecias e à eficácia das curas que poderia predispor à religião revelada. O estilo de religiosidade tupinambá não era de molde a criar um ambiente para a autêntica fé: "bien que no hai en esta tierra idolatría, sino ciertas sanctidades que ellos dizen que ni creen ni dexan de creer..." (Grã 1556: II, 292). Nem creem nem deixam de crer: os índios, pelo jeito, não conseguiam acreditar nem em Deus, nem no terceiro excluído. Ou, como diria mais tarde Vieira, "ainda depois de crer, são incrédulos". Os missionários, que poucos anos antes haviam insistido sobre a universal credulidade do gentio, deram-se conta de que as coisas eram bem mais complicadas, e que a crença nas santidades e nas fábulas dos antepassados não demarcava em negativo o lugar de uma conversão.

Essa versão tupinambá do "*problème de l'incroyance au seizième siècle*", para evocarmos o celebrado livro de Lucien Fèvre, apresenta dois aspectos interligados: um, cognitivo, e o outro, político. Quando Vieira dizia que o jardineiro de suas estátuas de murta deve cortar "o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem", talvez estivesse fazendo mais que uma alusão evangélica. Do mesmo modo, quando os cronistas pintam os Tupinambá a modalizar certas declarações cosmológicas por frases do tipo: "conforme nos dizem os nossos *karaiba*", "o lugar que nossos pajés dizem ter visto" (Thevet op. cit.: 85, 99; Léry 1578: 220-21), isso pode significar mais – ou, antes, menos – que o reconhecimento da absoluta autoridade dos xamãs e profetas no que respeitava ao Além.

A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de

eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros.{28} Minha experiência com os Araweté, povo tupi que apresenta numerosas afinidades com os Tupinambá – inclusive na centralidade da figura dos xamãs como formuladores e divulgadores do saber cosmológico –, inclina-me a tomar as declarações do tipo "assim dizem nossos pajés" como fórmulas citacionais que marcam uma relação não-experiencial do locutor com o tópico do discurso. No caso araweté, onde proliferam xamãs e versões do que se passa no céu com os mortos e os deuses, isso está claramente associado com uma distinção entre o conhecimento obtido pelos próprios sentidos e aquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de outrem, conhecimentos que não possuem o mesmo estatuto epistêmico. Estou longe de pensar que os Araweté "não creiam no que não veem"; mas eles tomam extremo cuidado em distinguir o que viram do que ouviram; e isso é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou pedem. Não duvido que eles acreditem em seus xamãs, mas de um modo que Vieira possivelmente resumiria como "ainda depois de crer, são incrédulos", pois certamente não têm nada de parecido com uma verdade revelada, e a noção de dogma lhes é completamente estranha. É claro, por fim, que as variadas fabulações xamânicas convergem para um foco virtual com todas as características de um sistema; mas não penso que se trate de um sistema de "crenças". De resto, a proliferação de xamãs e discursos xamanísticos impede o congelamento de qualquer ortodoxia. Lá não pode haver crentes, pois não há hereges. Teria sido diferente no caso tupinambá?

O problema epistêmico era na verdade político, como perceberam os jesuítas:

> *Me parece que se ha de tener con ellos mucho trabajo, y una de las causas y más principal es porque no tienen rey, antes en cada Aldea y casa ay su Principal. Assí es que es necessario andar de povoación en povoación.* […] *Y sy oviera rey, él convertido, fueron todos…* (Correia 1551: I, 231);

> *Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso frequentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer…* (Anchieta 1554: II, 114).

Mas é no *Diálogo da conversão do gentio* que se põe o dedo na ferida:

> *Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoráram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crêr nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fiqua nada.* (Nóbrega 1556-57: II, 320).

Aqui está: os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio*, os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição: "não há quem os obrigue pela força a obedecer…". Crer é obedecer, lembra-nos Paul Veyne (1983: 44); é curvar-se à verdade revelada,

adorar o foco de onde emana, venerar seus representantes. No modo de crer dos tupinambá não havia lugar para a entrega total à palavra alheia: "como no tiene[n] idolos por quien mueran", não podiam ter religião e fé, que exigem a disposição em morrer por alguma coisa. Modo de crer, modo de ser. E conclui filosoficamente Luís da Grã (1554: II, 147): "y lo que parecía que les ayudaría a ser christianos, que es no tener ídolos, esso parece que les desayuda, porque no tienen sentido alguno". Inconstância, indiferença, nada: "Lo que yo tengo por maior obstáculo para la gente de todas estas naciones es su propria condición, que ninguna cosa sienten mucho, ni pérdida spiritual ni temporal suia, de ninguna cosa tienen sentimiento mui sensible, ni que les dure..." (Grã 1556: II, 294).

> A validação da cosmologia nativa pelo recurso à palavra dos pajés e profetas não significava, portanto, uma "crença" nesta palavra, no sentido político-teológico do termo, porque faltava exatamente o componente de sujeição, de abdicação do juízo e da vontade. O reformado Léry (1578: 192) notava com certo prazer perverso:
>
> > *Au reste, nos Toüoupinambaoults* [...] *nonobstant toutes les cérémonies qu'ils font, n'adorent pas en fléchissant les genoux ou selon d'autres manifestations extérieures. Ils n'adorent ni leurs Caraïbes, ni leurs Maracas, ni quelque créature que ce soit...*{29}
>
> A referência de Léry aos maracás é interessante, pois a insistência dos jesuítas sobre o fato de que os selvagens não tinham ídolos não significa que praticassem uma religião sem qualquer forma de objetivação material. Os chocalhos de xamanismo, sobre possuírem uma evidente importância mágica e simbólica, recebiam uma decoração antropomorfa e falavam com seus donos;{30} e há referências esparsas a desenhos e objetos supostos representarem espíritos. Do mesmo modo, os jesuítas e demais cronistas se estendem sobre as marcas de respeito dedicadas aos *karaiba* errantes: limpeza dos caminhos que os conduziam até às aldeias, cânticos de boas-vindas, doação de alimentos, extraterritorialidade. Mencionam também o temor que estes xamãs-profetas despertavam, em sua capacidade de lançar a morte sobre os que os desagradavam; e naturalmente escandalizavam-se ao ouvi-los se definirem como "deuses e filhos de deuses", nascidos de virgens etc. Entretanto, nada disto bastou para caracterizar, aos olhos europeus, uma religião e um culto, na ausência dos indispensáveis "temor e sujeição" (Anchieta); os Tupinambá não adoravam estes objetos e personagens, desconhecendo a capacidade de sentir uma reverência e um temor propriamente religiosos, fundamento de uma crença digna deste nome.{31}

Assim se vê que as três ausências constitutivas do gentio brasileiro estavam causalmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha nem o som (efes, eles e erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela mesma (des) razão, porque não o tinham, desacreditavam. A recusa do Estado, para recordarmos um tema célebre, não se manifestava

portanto apenas, ou principalmente, em um discurso profético negador da ordem social (H. Clastres 1975); ela já estava embutida na relação com todo discurso, enquanto ordem de razões com pretensão totalizante, e isto incluía a palavra dos *karaiba*.{32} Os Tupinambá faziam tudo quanto lhes diziam profetas e padres – exceto o que não queriam.

Ressalvo que não vejo os Tupinambá como um povo de empiristas céticos; nem penso que sugerir ser inadequado assimilar uma cultura a um sistema de crenças deva desaguar no utilitarismo da razão prática (no sentido de Sahlins 1976). Meu ponto é apenas que o "*génie du paganisme*" (Augé 1982) não fala a língua teocrática da crença. Pierre Clastres fez uma boa pergunta: é possível conceber um poder político que não esteja fundado no exercício da coerção? Bem, ela vale esta outra: é possível conceber uma forma religiosa que não esteja assentada na experiência normativa da crença? Talvez se trate exatamente do mesmo problema; mas a resposta de Clastres foi a invenção da Sociedade Primitiva, sujeito transcendente do poder político não coercitivo, ao passo que a resposta à segunda pergunta implicaria uma problematização radical desse sujeito.

O nó da questão está na ideia de que "o religioso" é a via real que conduz à essência última de uma cultura. Por trás disso ergue-se o ídolo durkheimiano da totalidade: impulso de contemplação e constituição do todo, a Crença da tribo é a crença na Tribo, é o Ser e o perseverar do Ser da tribo. Duvidar que tal ídolo seja adorado pelos selvagens é suspeitar da ideia de sociedade enquanto totalidade reflexiva e identitária que se institui pelo gesto fundacional de exclusão de um exterior. E não é preciso ser pós-moderno (Deus nos livre) para duvidar disso. A religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma. A sociedade era ali, literalmente, um "limite inferior da predação" (Lévi-Strauss 1984: 144), o resíduo indigerível; o que a movia era a relação ao fora. O outro não era um espelho, mas um destino.

Não estou dizendo – para insistirmos nesta antropologia negativa – que não tenha existido algo como uma religião, ou uma ordem cultural, ou uma sociedade tupinambá. Estou apenas sugerindo que essa religião não se pensava em termos da categoria da crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece.

A inconstância selvagem apareceu ainda, aos olhos dos jesuítas, sob a luz agravante do interesse mesquinho. Crer ou não crer, eis, para o gentio, uma questão respondida pelas vantagens materiais que dali adviessem:

> *Esta gente, Padre* [*Loyola*], *no se convierte con le dizir de las cosas de la fee, ni con razones, ni palabras de predicación.* […] *El modo de los convertirlos, de los blancos, es alleguar commodidades tempora-les sin noticia alguna de cosas de la fee…* (Grã 1554: II, 137).

> *Y si algunas apparentias de bien y alguna esperança nos tienen dado en estos seis años que a que con ellos tratamos, alo causado más el interesse y la esperança dél que ellos tienen, que no el fervor de la fe que en sus coraçones tengan* (Nóbrega 1555: II, 171).

> *É verdade* […] *que nossos catecúmenos nos deram ao princípio grande mostra de fé e probidade. Mas, como se movem mais pela esperança de lucro e certa vanglória do que pela fé, não têm nenhuma firmeza e fàcilmente à menor contrariedade voltam ao vómito, sobretudo não tendo nenhum temor dos cristãos* (Anchieta 1555: II, 208).

> *Huma cousa tem estes peior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos coraçõis…* (Nóbrega 1556-57: II, 320).

Se, a princípio, os jesuítas rejeitaram isso que viam como pura venalidade espiritual, não demorou a que recorressem pragmaticamente à chantagem econômica como forma de persuasão e controle:

> *Grande es la embidia que los gentiles tienen a estos nuevamente convertidos, porque ven quán favorecidos son del gobernador y de otras principales personas, y si quisiéssemos abrir la puerta al baptismo quasi todos se vendrían, lo qual no hazemos si no conocemos ser aptos para esso, y que viene*[*n*] *con devoción, y con contrición de los malos costumbres en que se ha*[*n*] *criado, y también porque no tornen a retroceder…* (Pires 1551: I, 254).

> *Yo tengo dicho a algunos indios principales destas partes algunas cosas acerca de mandar el Rei que no les den cuchillos grandes ni pequeños* […] *y que lo haze, porque no es razón que las cosas buenas que Dios crió que las den a los que a Dios no conoscen, hasta entretanto que primero se hagan todos christianos* […] *en estas partes de S. Vicente, como por toda la costa, lo más seguro y firme a de ser ponerlos en necessidad, que vean ellos claramente que no tienen ningún remedio para aver la heramienta para sus roças, sino es tornarse christianos…* (Correia 1553: I, 444-45).

Em suma: o gentio não só era inconstante, como se guiava, em suas deambulações ideológicas, pela cobiça de bens temporais. Eis um outro tema que fez fortuna, na construção da imagem negativa do Índio – sujeito leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a frequentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados: antropólogos, indigenistas, missionários progressistas que gostariam de ver "seus" índios recusarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quinquilharias com que lhes acenam. À guisa de racionalização, costuma-se recorrer ao argumento da superioridade técnica dos implementos europeus, cuja irresistível atração corrói o mármore do orgulho e da autenticidade culturais. Sem pôr em dúvida as vantagens materiais muito palpáveis que "cuchillos grandes y pequeños" oferecem a povos desprovidos de metalurgia,{33} penso que essa explicação exprime um utilitarismo banal, terminando por

validar juízos como o dos jesuítas. A alternativa de se considerar a "venalidade" e "leviandade" indígenas como uma camuflagem estratégica, que permite a obtenção de coisas preciosas (como instrumentos de ferro, ou a tranquilidade) em troca de concessões irrelevantes (como a alma, ou o reconhecimento dos poderes constituídos), não é inteiramente falsa, mas me parece insuficiente. Certamente muitos povos indígenas trataram e tratam os brancos como *idiots savants* de quem se pode subtrair objetos maravilhosos em troca de gestos de fachada; e muitos outros pagam o preço da adesão verbal para que os deixem em paz.{34} Mas, sobre implicar uma concepção estática e reificada da cultura, como algo a ser preservado sob camadas de verniz refletor, esse argumento esquece que em muitos casos as concessões foram bem reais, e que os efeitos da introdução de bens e valores europeus sobre as estruturas sociais nativas foram profundos. Ele esquece também que a relação com a parafernália dos invasores, ainda que inevitavelmente guiada por fins culturais autóctones, não se deixa ler sempre em termos de um instrumentalismo autoesclarecido. Ele ignora, sobretudo, que a cultura estrangeira foi muitas vezes visada em seu todo como um valor a ser apropriado e domesticado, como um signo a ser assumido e praticado enquanto tal.

Não é mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de "ser christianos como nosotros". As eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam imersas em um "*calcul sauvage*" (Sahlins 1985) onde ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários, a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente, aliás, como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados: os Tupinambá sempre foram uma "sociedade de consumo". Isto que chamaríamos de impulso aloplástico ou alomórfico dos Tupi não pode estar mais distante do patetismo da alienação ou do espelhismo do Mestre e do Escravo; ele é a contrapartida necessária de um canibalismo generalizado, que se distingue radicalmente da vertigem aniquiladora própria dos imperialismos, ocidentais ou outros. As leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queira chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar o outro é assumir sua alteridade. À moda inconstante da casa, bem entendido. O "virar branco e cristão" dos Tupinambá não correspondia em nada ao que queriam os missionários, como veio a demonstrar o recurso à terapia de choque do *compelle intrare*.{35}

Como os Tupinambá perderam a guerra

A pregação escatológica dos padres coincidia com as ideias nativas sob alguns aspectos: imortalidade da alma, destino póstumo diferenciado conforme a qualidade da vida levada na terra, conflagração apocalíptica. Mas havia uma discordância de princípio quanto às injunções envolvidas nas concepções cristã e indígena do reto caminho. Como ouvimos na fala de Pindabuçu, guerrear e vingar-se era consubstancial ao ser de um homem. O imperativo da vingança sustentava a máquina social dos povos da costa: "como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra a seus contrários" (Soares de Souza op. cit.: 320).{36} Eis o avesso da inconstância indígena. Pois se os índios mostravam-se admiravelmente constantes em algo, e se de alguma coisa tinham um "*sentimento muy sensible, y que les dure*", era em tudo que dizia respeito à vingança:

> *Tienen guerra unos con otros, scilicet una generación contra otra generación, a diez e quinze e veynte leguas, de manera que todos entre sí están divisos.* […] *Y en estas dos cosas, siclicet, en tener muchas mugeres y matar sus contrarios, consiste toda su honrra, y esta es su felicidad y deseo.* […] *Y no tienen guerra por cobdicia que tengan* […] *sino solamente por odio y vengança…* (Nóbrega 1549: I, 136-37).

> *Llamando todos sus parientes que se viniesen a vengar – la qual es la maior honrra que tienen, porque quando alguno está en la fin de sus últimos días pide carne de sus contrarios para comer, porque así van consolados, y también se honrran mucho tener en la cabecera de la red, donde duermen, un novillo de carne…* (Rodrigues 1552: I, 307-08).

> *Y lo que más los tiene ciegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra…* (Grã 1554: II, 132-33).

> *Sus guerras, en las quales como tengan puesto quasi todo su pensamiento y cuidado en ellas…* (Anchieta 1560: III, 258-59).

> [*Antes de partirem à guerra, um principal os arenga, falando-lhes da*] *obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelejarem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, de que ficará dêles memória para os que após êles vierem cantar em seus louvores…* (Soares de Souza 1587: 320).

Se os brasis não tinham ídolos por quem morressem, morriam entretanto, e matavam, por outras coisas: por seus "costumes inveterados". Eis por que estes eram o verdadeiro obstáculo, mais que os profetas. A vingança guerreira estava na origem de todos os maus costumes: canibalismo, poligamia, bebedeiras, acumulação de nomes, honras, tudo parece girar em torno desse tema. Note-se que o discurso dos *karaiba*, ele também, se pregava a abolição de regras essenciais, suspendendo a ordem social – abandono das regras matrimoniais, da vida agrícola e aldeã –, preservava e estimulava a empresa guerreira. A Terra sem Mal não excluía, antes potencializava a guerra. Recordemos a tríade clássica de promessas dos profetas: longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos. O xamanismo possuía conexões decisivas com a guerra: os "*Pagez et Caraibes*", diz Thevet, "*rendent responsables, comme oracles, à ce peuple, sur les evenemens de leurs affaires, et nommément des guerres, qui est leur estude principal*"{37} (1575: 77); "*les plus grandes choses que lesdits Pagez demandent à l'esprit, c'est sur le faict de la guerre…* (id.: 82).{38}

O fio rubro da vingança percorria a vida e a morte dos homens e mulheres tupinambá. Ao

nascer, um menino recebia um pequeno arco e flecha e um colar de garras de jaguar e de harpia,

> *À fin qu'il soit vertueux et de grand courage, comme le faisant protester de faire à jamais guerre à leurs ennemis: d'autant que ce peuple ne se reconcilie jamais à ceux contre lesquels il a eu autrefois guerre.* […] *Si c'est une fille, on luy pend au col des dens d'une beste qu'ils nomment* Capiigouare […] à *fin disent-ils, que leurs dents soient meilleures et plus fortes à manger leurs viandes…"* (id. ibid.: 50).{39}

Não sei se é demasiado supor que "*leurs viandes"* se referia à carne dos cativos; mas os ritos da menarca envolviam a mesma imposição de um colar de dentes de capivara, "à fin […] que leurs dents soient plus fortes à mascher leur breuvage qu'ils appellent *Kaouin"* (id. ibid.: 207){40}. Isso parece marcar os dois sexos por suas atividades principais no complexo guerreiro: os homens como responsáveis pela captura e morte dos inimigos, as mulheres, pela produção de um componente essencial do festim canibal, o cauim.{41}

Para os homens, o rito de passagem equivalente aos ritos da menarca era a execução cerimonial de um prisioneiro. Sem ter morto um cativo e passado por sua primeira mudança de nome, um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos (Anchieta 1585: 434; Cardim 1584: 103; Monteiro 1610: 409); nenhuma mãe daria sua filha a um homem que não houvesse capturado um ou dois inimigos e assim trocado seu nome de infância (Thevet op. cit.: 134). A reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de preação e execução ritual de inimigos, motor da guerra. Casados, os homens deviam presentear seus sogros e cunhados com cativos, para que estes pudessem vingar-se e ganhar novos nomes; essa prestação matrimonial parece ter sido um dos requisitos para a saída de um homem da "servidão" uxorilocal.{42}

À medida que iam tomando e executando cativos de guerra, os homens acumulavam nomes e renome:

> *Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta hé sua gloria por que mais fazem…* (Nóbrega 1556-57: II, 344).

> *Considera um homem sua maior honra capturar e matar muitos inimigos, o que entre êles é habitual. Traz tantos nomes quantos inimigos matou, e os mais nobres entre êles são aqueles que tém muitos nomes* (Staden 1557: 172).

> *De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrarios, nem entre elles ha festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes ceremonias…* (Cardim 1584: 113).

> *Um dos mores apetites, que tem esta nação, é a matança dos imigos, pelo que fazem extremos* […] à *conta de serem havidos por esforçados, que entre eles é a suprema honra e felicidade, tomando novos nomes, conforme os contrários que matam, dos quais alguns chegam a ter cento e mais apelidos…* (Monteiro 1610: 409).

Tais nomes, memória dos feitos de bravura, signos e valores essenciais da honra tupinambá, eram parte de uma panóplia que incluía escarificações, batoques faciais, direito a discursar em público e acumulação de esposas. A poligamia suntuária parece ter sido um atributo dos chefes ou grandes guerreiros. Acumulação de cativos, de signos, de mulheres, de genros: escapando da dependência uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria capaz de impor essa sujeição a seus jovens genros, maridos das filhas geradas nas suas muitas esposas: "e assim quem tem mais filhas é honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e

cunhados..." (1584: 329).{43}

Por fim, se a proeza guerreira era condição da honra neste mundo, era também necessária para uma existência confortável no Além: só os bravos tinham acesso ao paraíso, as almas dos covardes estavam votadas a uma miserável errância na terra, junto aos demônios *Anhang* (Thevet 1575: 84-85; Léry 1578: 185; Abbeville 1614: 252; Métraux 1928: 111-12, e Fernandes 1949: 285).{44} E mais: se vingar-se matando inimigos era a marca de uma vida de valor, o *kalos thanatos* era o que se obtinha em combate, e supremamente sendo a vítima de uma execução cerimonial em terreiro. O cativeiro e o "sacrifício" deveriam ser suportados com bravura e altivez:

> *Aqueste mal de comer unos a otros anda muy dañado entre ellos, y es tanto que los días passados hablaron a uno o dos que tenían a engordar para esto, si quería que le rescatassen; él dezía que no lo vendiessen, porque le cumplía a su honrra passar por tal muerte como valiente capitán* (Azpicuelta 1551: I, 279).

> *Aos contrarios lhe tem persuadido que em fazer todas aquelas cerimonias são valentes e esforçados, e logo lhes chamão fracos e apoucados se com o medo da morte refusão de fazer isto; e daqui ssocede que por fugir esta infamia, a seu parecer grande, fazem cousas ao tempo de morrer que será incredivel a quem não no tem visto, porque comem e bebem e se deleitão, como homens sem sentido, em os contentamentos da carne tão devagar como se não ouvessem de morrer* (Blázquez 1557: II, 386).

Há aqui dois motivos entrelaçados, um de ordem escatológica e pessoal, outro de ordem sociológica e coletiva. A devoração pelos inimigos estava associada a um tema característico das cosmologias tupi-guarani, o horror ao enterramento e à putrefação do cadáver:

> *Até os cativos julgam que lhes sucede nissso coisa nobre e digna, deparando-se-lhes morte tão gloriosa, como eles julgam, pois dizem que é próprio de ânimo tímido e impróprio para a guerra morrer de maneira que tenham de suportar na sepultura o peso da terra, que julgam ser muito grande* (Anchieta 1554: II, 113).

> *E alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos* (Cardim 1584: 114).

Jácome Monteiro, evocando os "agouros do gentio", relata que uma das coisas que fazia uma expedição guerreira desistir da empresa era o apodrecimento das provisões que levava:

> *Se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros* (Monteiro 1610: 413).

Vê-se a cumplicidade entre cativos e captores, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá. De resto, vários aspectos do cativeiro e execução dos inimigos atestam um esforço de transformação do prisioneiro em um ser à imagem dos Tupinambá, se já não o era: os europeus eram depilados e pintados à moda da casa (caso de Hans Staden); os cativos deviam dançar, comer e beber com seus captores, eventualmente acompanhá-los à guerra; e a entrega de uma mulher ao cativo, sua transformação em um cunhado, parece-me dever ser interpretada neste sentido, como uma empresa de socialização do inimigo. Os Tupinambá

queriam estar certos de que aquele outro que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejasse o que estava acontecendo consigo.

Não há dúvida de que a morte e devoração pelos inimigos se insere na problemática pan-tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a), e que o exocanibalismo tupinambá era diretamente um sistema funerário; mas é igualmente certo que os Tupinambá não devoravam seus inimigos por piedade, e sim por vingança e honra. Aqui entra o motivo sociológico que me parece fundamental, remetendo a algo talvez mais profundo que este conjunto de temas personológicos sobre a putrefação e a incorruptibilidade – e mais resistente que o canibalismo aos esforços catequéticos e reformadores dos missionários. O que a morte dos inimigos e a morte em mãos dos inimigos permitia era nem mais nem menos que a perpetuação da vingança:

> *E depois que assi chegam a comer a carne de seus contrarios, ficam os odios confirmados perpetuamente, porque sentem muito esta injuria, e por isso andam sempre a vingar-se huns dos outros...* (Gandavo 1576: 139).

> *É preciso primeiramente que se saiba que não fazem a guerra para conservar ou estender os limites de seu país, nem para enriquecer-se com os despojos de seus inimigos, mas unicamente pela honra e pela vingança. Sempre que julgam ter sido ofendidos pelas nações vizinhas ou não, sempre que se recordam de seus antepassados ou amigos aprisionados e comidos pelos seus inimigos, excitam-se mutuamente à guerra...*
> (Abbeville op. cit.: 229).

A morte em mãos alheias era morte excelente porque era morte vindicável, isto é, justificável e vingável; morte com sentido, produtora de valores e de pessoas. André Thevet exprime bem a conversão da fatalidade natural da morte em necessidade social, e desta em virtude pessoal:

> *Et ne pensez pas que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles* [*que seria executado e devorado em breve*], *ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beacoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car* (*disent-ils*) *on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais on venge bien ceux qui ont été occis et massacrez en fait de guerre* (Thevet op. cit.: 196).{45}

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer e perdoar as ofensas passadas;{46} ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo, por onde a morte individual punha-se a serviço da longa vida do corpo social. Daí a separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias era uma honra para o guerreiro, mas um insulto à honra de seu grupo, que impunha resposta equivalente.{47} É que a honra, afinal, repousava em se poder ser motivo de vingança, penhor do perseverar da sociedade em seu próprio devir. O ódio mortal a ligar os inimigos era o sinal de sua mútua indispensabilidade; este simulacro de exocanibalismo consumia os indivíduos para que seus grupos mantivessem o que tinham de essencial: sua relação ao outro, a vingança como *conatus* vital. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte dos inimigos e a própria imortalidade, estava a trajetória de cada um, e o destino de todos.

O lugar onde se pode melhor apreciar a função mnemônica da vingança é o diálogo cerimonial entre o cativo e seu futuro matador. O sacrifício do prisioneiro operava em duas dimensões distintas, uma, "lógica", e a outra, "fágica". A antropologia canibal dos Tupinambá era preparada por uma antropofagia dialógica, uma solene logoma-quia que opunha os protagonistas do drama ritual da execução. Esse diálogo era o ponto culminante do rito. Foi ele, diga-se de passagem, que tornou os Tupinambá famosos, graças à leitura cavalheiresca feita no "Des cannibales", onde Montaigne o interpreta como um combate quase hegeliano pelo reconhecimento, uma luta de morte travada no elemento do discurso (Lestringant 1982).

De fato, o diálogo se presta à maravilha para uma leitura em termos de honra guerreira. Mas, aparentemente, a pouco mais que isso. Os exemplos não trazem nenhuma evocação religiosa, nenhuma menção a divindades, ou ao destino póstumo da alma da vítima. Em troca, todos eles falam de algo que passou despercebido aos comentadores. Eles falam do *tempo*.

O diálogo consistia numa arenga do matador, que perguntava ao cativo se ele era um daqueles que mataram membros da sua tribo, e se estava preparado para morrer; exortava-o a tombar como um bravo, "deixando uma memória" (Monteiro 1610: 411). O cativo replicava orgulhosamente, afirmando sua condição de matador e canibal, evocando os inimigos que havia morto nas mesmas circunstâncias em que agora se achava. Versão feroz da vítima aquiescente, reivindicava a vingança que o abateria, e alertava: matem-me, pois os meus me vingarão; vocês tombarão da mesma forma.

Há diversas referências a estes diálogos, a maioria, infelizmente, em estilo indireto livre ou em glosas resumidas:

> *Y un día antes que le maten, lávanlo todo, y el día siguiente lo sacan, y pónenlo en un terrero atado por la cintura con una cuerda, y vienne uno de ellos muy bien ataviado, e le haze una plática de sus antepassados. Y acabada, el que está para morir, le responde diziendo que de los valien-tes es no temer la muerte, y que él también matara muchos de los suyos, y que acá quedavan sus parientes, que lo vengarían, y otras cosas semejantes* (Nóbrega 1549: I, 152).

> *Feitas estas cerimonias, afasta-se algum tanto delle, e começa a fazer huma falla a modo pregaçam, dizendo-lhe que se mostre mui esforçado em defender sua pessoa, pera que o nam deshonre, nem digam que matou hum homem fraco, afeminado, e de pouco animo, e que se lembre que dos valentes he morrerem daquella maneira, em mãos de seus immigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras. E se o padecente he homem animoso, e nam está desamaiado naquelle passo, como acontece a alguns, responde-lhe com muita soberba e ousadia que o mate muito embora, porque o mesmo tem elle feito a muitos seus parentes e amigos, porem que lhe lembre que assi como tomam de suas mortes vingança nelle, que assi tambem os seus o hão de vingar como valentes homens e haverem-se ainda com elle e com todo a sua geraçam daquella mesma maneira* (Gandavo 1576: 137).

> *A seguir retoma o tacape aquele que vai matar o prisioneiro e diz: "Sim, aqui estou eu, quero matar-te, pois tua gente tambem matou e comeu muitos dos meus amigos". Responde-lhe o prisioneiro: "Quando estiver morto, terei ainda muitos amigos que saberão vingar-me"* (Staden 1557: 182).

> *"N'est-tu pas de la nation… qui nous est ennemie? et n'as-tu pas toy-mesme tué et mangé de nos parents et amis?" – Lui, plus assuré que jamais, répondait: "* Pa che tantan, aiouca atoupavé, *Ouy, je suis très fort et en ay voirement assommé et mangé plusieurs… Ô que je ne m'y suis pas feint; ô combien j'ay esté hardi à assailir et à prendre de vos gens, desquels j'ay tant et tant de fois mangé". L'exécuteur*

ajoutait: "Toy estant maintenant en notre puissance seras presentement tué par moy, puis boucané et mangé de tous nous autres". – "Eh bien, était-il répondu, mes parents mes vengeront aussi." (Léry apud Métraux 1967: 62-63).{48}

Mas pouco aproveitei, que ele não quis ser Cristão, dizendo-me que os que nós outros batizavamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia, em o terreiro atado com cordas mui longas pola cinta, que três ou quatro mancebos têm bem estiradas, começou a dizer: "Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho" – fazendo um grande processo de muitos que havia comido des-toutros, com tão grande ânimo e festa, que mais parecia ele que estava para matar os outros que para ser morto (Anchieta 1565: 223-24).

E é tanta a bruteza deste que, por não temerem outro mal senão aquelle presente tão inteiros estão como se não fosse nada, assim para fallar, como para exercitar as forças, porque depois de se despedirem da vida com dizer que muito embora morra, pois muitos tem mortos, e que alem disso cá ficão seus irmãos e parentes para o vingarem, e nisto aparelha-se um para furtar o corpo, que é toda a honra de sua morte (Cardim 1583: 118).

E como êstes cativos veem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo que já estão vingados de quem os há de matar, contando grandes façanhas e mortes que deram aos parentes do matador, ao qual ameaçam e a tôda a gente da aldeia, dizendo que seus parentes os vingarão (Soares de Souza 1587: 326).

O diálogo parecia inverter as posições dos protagonistas. Anchieta se espanta: o cativo "mais parecia estava para matar os outros que para ser morto". E Soares de Souza registra esta outra inversão, agora temporal: os cativos diziam que *já estavam vingados* de quem os iriam matar. O combate verbal dizia o ciclo temporal da vingança: o passado da vítima foi o de um matador, o futuro do matador será o de uma vítima; a execução iria soldar as mortes passadas às mortes futuras, dando sentido ao tempo. Compare-se esse discurso que só contém passado e futuro com o que disse H. Clastres sobre os cantos sagrados Guarani:

[*Nesta linguagem sagrada*] *aquele que fala é também, e ao mesmo tempo, aquele que escuta. E, se ele questiona, sabe porém que não há outra resposta que sua própria questão indefinidamente repetida…* […] *Uma questão que não suscita nenhuma resposta. Ou antes, o que as belas palavras parecem indicar, é que pergunta e resposta são igualmente impossíveis. Basta atentar para os tempos e formas verbais: a afirmação não aparece senão no passado e no futuro; o presente é sempre o tempo da negação* (1975: 143-44).

No diálogo tupinambá, ao contrário, o presente é o tempo da justificação, isto é, da vingança: da afirmação do tempo. O dueto e o duelo entre cativo e matador, associando indissoluvelmente as duas fases do guerreiro, que se respondem e se escutam – as perguntas e as respostas são permutáveis –, é aquilo que torna possível uma relação entre passado e futuro. Só quem está para matar e quem está para morrer é que está efetivamente *presente*, isto é, vivo. O diálogo cerimonial era a síntese transcendental do tempo na sociedade tupinambá. A categoria *a priori* da vingança impunha esse duplo esquematismo, verbal e canibal, que dava corpo ao devir. Antes de comer, era preciso conversar – e esses dois atos explicavam a temporalidade, que emergia de dentro da relação de mútua implicação e recíproca pressuposição com o inimigo. Longe de ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir, o complexo da vingança, por meio desse agonismo verbal, produzia o tempo: o rito era o grande Presente.

Uma semiofagia. Como já mencionamos, tomava-se o máximo cuidado para que aquilo a ser

morto e comido fosse um homem, um ser de palavra, de promessa e de lembrança. Inúmeros detalhes do rito, culminando no diálogo, testemunham esse esforço de constituição da vítima como um sujeito integralmente humano. Frank-Lestringant (1982), em uma bela análise do ensaio de Montaigne sobre os Tupinambá, detecta ali a redução do canibalismo a uma mera "economia da palavra", o ocultamento de sua dimensão selvagem tão presente nos cronistas. Montaigne, argumenta Lestringant, teria elaborado uma versão não-alimentar do canibalismo tupinambá, antecipando a leitura simbolista da antropologia moderna, após um longo hiato de naturalização, representado no mesmo século XVI pelo materialismo truculento de Cardano, uma espécie de antepassado de Marvin Harris. O modo como Lestringant caracteriza a "idealização" montaigniana, contudo, parece-me exprimir perfeitamente o momento dialógico do rito tupinambá; seja-me permitido assim pôr suas palavras a meu serviço:

> *A carne do prisioneiro que se vai devorar não é, de modo algum, um alimento: ela é um signo…* […] *O ato canibal* representa *uma vingança extremada…* […] *Esse esforço para apreender nas práticas do canibal a permanência de um discurso…* […] *Sem se demorar sobre as sequelas do massacre, Montaigne retorna sempre ao desafio de honra, à troca de injúrias, àquela "canção guerreira" composta pelo prisioneiro antes de sua morte. Acabamos, assim, por esquecer que a boca do canibal é provida de dentes. Em vez de devorar, ela se limita a proferir* (1982: 38-40).

Não há dúvida que a boca dos canibais tinha dentes, além de língua (igualmente afiada); mas Lestringant esquece que eram os próprios Tupinambá, não Montaigne, que separavam a boca que devora daquela que profere: o matador era o único a não comer a carne do inimigo (Correia 1551: I, 228; Gandavo 1576: 139). O discurso, "representação" da vingança, transformava num signo a carne que se ia consumir. O cozinheiro dialógico não provava dela.

Qual o conteúdo dessa memória instituída por e para a vingança? Nada, senão a própria vingança, isto é, uma pura forma: a forma pura do tempo, a desdobrar-se entre os inimigos. Com a permissão de Florestan Fernandes (1952), não penso que a vingança guerreira fosse um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima. Não creio, tampouco, que o canibalismo fosse um processo de "recuperação da substância" dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Pois não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexo de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário.{49}

A dupla interminabilidade da vingança – processo sem termo e relação que não se deixava apreender por seus termos – sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o

tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo). Ligação com o passado, sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial. Sem a vingança, isto é, sem os inimigos, não haveria mortos, mas tampouco filhos, e nomes, e festas. Assim, não era o resgate da memória dos finados do grupo que estava em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. Estes eram os guardiães da memória coletiva, pois a memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória dos inimigos. Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros desse jogo (como quis Florestan, e mais tarde Pierre Clastres), a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia. O que é a vingança como motivo, senão um modo de reconhecer que a "verdade da sociedade", para hegelianizarmos com Bataille (1973: 64), está sempre nas mãos dos outros? A vingança não era uma consequência da religião, mas a condição de possibilidade e a causa final da sociedade – de uma sociedade que existia por e para os inimigos. Portanto, não se trata simplesmente de deslocar da religião e suas crenças para a vingança e suas honras a função de hipóstase da Totalidade: o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem (Deleuze 1969).

A LEI VELHA

A vingança era, assim, o fundamento da "lei velha" (Pires 1559: III, 110-11) que os missionários precisavam destruir. Se a religião *stricto sensu* era o domínio onde os índios abriam-se à mensagem cristã, a guerra e seus desdobramentos era por onde eles se fechavam; se mostravam "muy fraca memória para as coisas de Deus", revelavam uma memória elefantina para as coisas dos inimigos. A inconstância lamentada pelos padres significava, invariavelmente, o retorno às práticas de execução ritual dos cativos, e por vezes ao canibalismo. O Apóstolo do Brasil, por exemplo, deblatera contra uma dessas recaídas, a do chefe converso Tibiriçá, grande esperança dos jesuítas de Piratininga (São Paulo), que na "guerra geral" de 1555 dos Tupiniquim contra os Tupinambá tomou cativos e queria a todo transe matá-los à moda antiga:

> *Assim manifestou o fingimento da sua fé, que até então disfarçara, e ele e todos os mais catecúmenos cairam e voltam sem freio aos antigos costumes. Não se pode portanto esperar nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem virem para cá muitos cristãos que* […] *sujeitem os Indios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo* (Anchieta 1555: II, 207).

Esse foi um dos pomos da longa discórdia entre os jesuítas e colonos pelo controle dos índios. Mesmo que não fossem cegos aos benefícios eventuais que a belicosidade intra-tupi trazia à segurança dos europeus e eventualmente à catequese,{50} os padres obstavam à guerra por

saberem de seus objetivos e consequências – a perseveração nos velhos costumes:

> *Iendo los christianos nuevamente convertidos con sus otros parientes a la guerra, la qua*[*l*] *lo defendían los Padres porque era para se comer unos a otros…* (Rodrigues 1552: I, 318).

> *Os impedimentos que pera isto ir desta maneira como nós muito há deseja-vamos erão as guerras continuas e muy crueis que os mesmos naturaes entre si trazem, e este era o principal impedimento de com elles se poder entender por sua pouca quietação, e daqui procedião as mortes e comerem-se huns aos outros, que não foy pouco defender-lho…* (Pires 1558: II, 463-64).

Por isso queixavam-se amargamente dos moradores europeus, que estimulavam as hostilidades entre os índios e coonestavam a abominação canibal:

> *A estes Indios, que ficarão aqui junto os christãos, posto que lhe defenderão o comer carne humana, não lhes tirão o hirem à guerra e lá matarem, e por conseguinte comerem-se huns a outros, o que bem se pudera defender a estes vizinhos dos christãos, segundo estão amedrontados, mas hé a pratica comum de todos os christãos fazerem-nos guerrear e matar, e induzirem-nos a isso por dizerem que assi estarão mais seguros; ho que hé total estorvo de sua conversão, e por esta causa e outras não ouzarão os Padres a bautizá-los, até se niso não prover* (Blázquez 1556: II, 267).

> *Em toda a costa se tem geralmente, por grandes e pequenos, que hé grande serviço de N. Senhor fazer aos gentios que se comão e se travem huns com os outros, e nisto tem mais esperança que em Deus vivo, e nisto dizem consistir o bem e segurança da terra.* […] *Louvão e aprovão ao gentio o comerem-se huns aos outros…* (Nóbrega 1559: III, 76-77).{51}

> *Por esta causa se alevantou tambem grande murmuração antre os christãos, dizendo que os deixassem comer que nisso estava a segurança da terra, não olhando que, aynda pera o bem da terra, hé milhor serem eles christãos e estarem sobjeitos…* (Nóbrega 1559: III, 90).

Mas os padres conseguiram, afinal, que os governadores-gerais condicionassem as guerras nativas a uma licença oficial, punissem o crime de canibalismo e definissem os termos de rendição impostos aos grupos vencidos nas sucessivas guerras que lhes moveram os portugueses:

> *Que não matassem os contrarios senão quando fossem à guerra, como soem fazer todas as outras nações, e, se por acaso os cativassem, ou que os vendessem ou que se servissem delles como escravos* (Blázquez 1557: II, 382).

> *A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois tem muito algodão, ao menos despois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros… fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para antre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem* (Nóbrega 1558: II, 450).{52}

> *Pôde vencer Men de Saa a contradição de todos os Christãos desta terra, que era quererem que os Indios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra e quererem que os Indios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos e quererem tomar as terras aos Indios contra rezão e justiça e tiranizarem-nos por todas as vias, e não que*[*re*] *rem que se ajuntem pera serem doutrinados* […] *e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos elle vence, a qual eu não tenho por menor victoria, que as outras que Nosso Senhor lhe deu; e defendeo a carne humana aos Indios tão longe quanto o seu poder se estendia, a qual antes se comia ao redor da cidade e às vezes dentro nella, prendendo os culpados, e tendo-os presos até que elles bem conhecessem seu* erro (Nóbrega 1561: III, 329).

Através de uma implacável guerra *aos* índios, o dispositivo teológico-político dos invasores conseguiu finalmente domesticar a guerra *dos* índios, retirando-lhe o caráter de finalidade social

para transformá-la em meio para seus próprios fins. E foi assim que os Tupinambá perderam, duas vezes, a guerra.

As numerosas referências jesuíticas ao estímulo dado pelos colonos às hostilidades intratupinambá levantam a questão de saber se a extensão e intensidade da guerra indígena não teriam sido muito ampliadas pela invasão europeia, não apenas daquele modo já evocado (ver nota 33 *supra*), mas de forma mais direta e deliberada. Penso que esse foi de fato o caso, pelo menos para algumas partes do Brasil; mas daí a se sustentar que o padrão guerreiro tupinambá de meados do século XVI explica-se essencialmente pelo "contato com o Ocidente" (esta é a posição geral que Ferguson [1990], apesar de suas ressalvas, termina por caucionar), vai uma distância só franqueável pela atual tendência a se imputar qualquer aspecto problemático – via de regra, irredutível a considerações prático-adaptativas – das sociedades ameríndias aos efeitos avassaladores do Ocidente.

A guerra tupinambá era um dado irredutível dessa sociedade, sua condição reflexiva e seu modo de ser, que, se foi potencializado pela introdução de objetos estrangeiros e eventualmente explorado pelos europeus, não foi posto lá por eles. De resto, a importância da guerra na sociedade tupinambá não se mede pelo número de mortos que provocava, nem se deixa explicar facilmente por racionalizações ecológicas:

> *Toda esta costa marítima, na extensão de 900 milhas, é habitada por índios que sem excepção comem carne humana; nisso sentem tanto prazer e doçura que frequentemente percorrem mais de 300 milhas quando vão à guerra. E se cativarem quatro ou cinco dos inimigos, sem cuidarem de mais nada, regressam para com grandes vozearias e festas e copiosíssimos vinhos, que fabricam com raízes, os comerem de maneira que não perdem nem sequer a menor unha, e toda a vida se gloriam daquela egrégia vitória* (Anchieta 1554: II, 113).

Essa citação permite introduzir uma precisão necessária em face de algumas discussões mais ou menos recentes a propósito da guerra indígena. Não penso que os materiais tupinambá corroborem de qualquer maneira que seja as especulações sociobiológicas (enfeitadas por um duvidoso aparelho estatístico) de Chagnon (1988, 1990) sobre a vingança de sangue yanomami, o sucesso reprodutivo diferencial dos matadores, e assim por diante. No que concerne aos Yanomami, minha posição é de irrestrita concordância com Albert (1989, 1990) e Lizot (1989). Quanto aos Tupinambá, o que dissemos aqui sobre a guerra e a vingança refere-se ao que se poderia chamar de ordem ideológica dessa sociedade, tal como apreensível a partir dos relatos quinhentistas. Os dados não permitem qualquer estimativa estatística sobre os casos de morte violenta, ritual ou não. Trechos como o de Anchieta, acima, parecem indicar que não se buscava o extermínio dos inimigos (e o raciocínio de Brás citado na nota 50 *supra* pertence indubitavelmente ao domínio das "*Just-so stories*"). As batalhas indígenas descritas pelos cronistas envolviam um bocado de bravatas, troca de insultos e gesticulação, e não há nenhuma referência a carnificinas – exceto, é claro, quando se fala das guerras dos portugueses contra os índios.

A pessoa do prisioneiro, que podia viver anos entre seus inimigos até ter a morte

decidida, era simbolicamente apropriada por uma quantidade de gente: o captor, as mulheres que recebiam e guardavam o cativo, os homens a quem ele era presenteado pelo captor, o matador ritual. Depois de executado, o inimigo era comido por centenas de pessoas; uma só morte podia reunir diversas aldeias aliadas, que compartilhavam uma espécie de sopa muito rala, onde se achava diluída a níveis quase homeopáticos a carne do contrário. O corpo dos inimigos era simbolicamente (se nem sempre realmente) escasso, pois um contrário era comido até a última unha, como diz Anchieta. Quanto à poligamia dos principais e guerreiros renomados, é difícil precisar a parte real deste ideal. Estimo que a situação tupinambá encaixa-se sem grandes problemas no quadro das "*brideservice societies*" proposto por Collier e Rosaldo (1981), sendo assim possível que valesse também para eles a observação de que o laço entre poligamia e proficiência bélica é mais ideológico que objetivo, nesse tipo de sociedade (op. cit.: 294, 312). Isto posto, não se pode nem se quer ignorar as inúmeras informações que sublinham o alto valor atribuído à proeza guerreira, a onipresença do tema da vingança, a natureza iniciatória do homicídio, e as conexões entre guerra e casamento. Seja como for, embora talvez caiba rotular os Tupinambá de extremamente belicosos, seria muito difícil considerá-los particularmente violentos. Os cronistas e missionários representam sua vida cotidiana como marcada por uma notável afabilidade, generosidade e cortesia. E, como observei acima, seu ódio aos inimigos e todo o complexo do cativeiro, execução ritual e canibalismo estavam assentados em um reconhecimento integral da humanidade do contrário – o que nada tem a ver, bem entendido, com qualquer humanismo.

O SUMO DA MEMÓRIA

Há um aspecto dos maus costumes do gentio que merece destaque: o lugar central que o cauim de milho ou mandioca ocupava no complexo guerreiro. O significado das bebidas fermentadas nas culturas ameríndias ainda está à espera de uma síntese interpretativa. Ele mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólica dessas culturas. Os materiais tupinambá sugerem, além disso, uma vinculação entre as festas de bebida e a memória, mais especificamente a memória da vingança. Os Tupinambá bebiam para *não* esquecer, e aí residia o problema das cauinagens, grandemente aborrecidas pelos missionários, que percebiam sua perigosa relação com tudo que queriam abolir. Já vimos que Anchieta punha como um dos impedimentos à conversão do gentio "seus vinhos em que são muito continuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais..." (1584: 333). Foi mais difícil acabar com os "vinhos" que com o canibalismo; mas as bebedeiras conjuravam sempre o espectro dessa abominação:

> *Seus prazeres são como an-de ir ã guerra, como an-de beber hum dia e huma noute, sempre beber e cantar e bailar, sempre em pee correndo toda a Aldea, e como an-de matar os contrarios e fazer cousa nova pera a matança; an-de aparelhar pera seus vinhos e cozinhadas de carne humana; e as suas santidades, que dizem que as velhas se an-de tornar moças...* (Jácome 1551: I, 242).

Porque es esta gente tan indómita y bestial, que toda su felicidad tiene puesta en matar y comer carne humana, de lo qual por la bondad de Dios tenemos apartados estos; y con todos tienen tan arraigada la costumbre de beber y cantar sus cantares gentílicos, que no ay remedio para los apartar del todo dellos (Anchieta 1554: II, 120-21).

Y lo que más los tiene cegos, es el inçassiable appetitu que tienen de venguança, en lo qual consiste su honra, y con esto el mucho vino que beven, hecho de raízes o frutas, que todo a de seer masticado por sus hijas y otras moças, que solas ellas en quanto son vírgines usão pera este officio. Ni sé otra mejor traça de infierno que ver una multitud dellos quando beven, porque pera esso combidan de mui lexos; y esto principalmente quando tienen de matar alguno o comer alguna carne humana, que ellos traen de moquen (Grã 1554: II, 132-33).

De aqui fuy harto triste para otras aldeas, donde también les hablé cosas de nuestro Señor. Holgavan de oyrlas, mas luego se les olvidan, mudando el sentido en sus vinos y guerras (Azpicuelta 1555: II, 248).

Torno aos nossos, os quais estão divididos em tres habitações para que possam livremente beber, porque este costume, ou por melhor dizer natureza, mui dificultosamente se lhes há de extirpar, o qual permanecendo não se lhes poderá plantar a fé de Christo (Anchieta 1557: II, 368).

A atitude dos jesuítas quanto à bebida recorda os discursos modernos sobre as drogas como fonte de todos os males e crimes, com a particularidade de que as cauinagens tupinambá eram uma intoxicação pela memória. Bêbados, os índios esqueciam a doutrinação cristã e lembravam do que não deviam. O cauim era o elixir da inconstância:

Estes nossos catecumenos, de que nos ocupamos, parecem apartar-se um pouco dos seus antigos costumes, e ja raras vezes se ouvem os gritos desentoados que costumam fazer nas bebedeiras. Este é o seu maior mal, donde lhe vêm todos os outros. De facto, quando estão mais bébados, renova-se a memória dos males passados, e começando a vangloriar-se deles logo ardem no desejo de matar inimigos e na fome de carne humana. Mas agora, como diminui um pouco a paixão desenfreada das bebidas, diminuem também necessariamente as outras nefandas ignomínias; e alguns são-nos tão obedientes que não se atrevem a beber sem nossa licença, e só com grande moderação se a compararmos com a antiga loucura… […] *Diminui contudo esta nossa consolação a dureza obstinada dos pais, que, excepto alguns, parece quererem voltar ao vómito dos antigos costumes, indo às festas dos seus miserrimos cantares e vinhos, na morte próxima de um* [*contrário*] *que se preparava numa aldeia* vizinha (Anchieta 1555: II, 194).

A função presentificadora das cauinagens e sua relação com o complexo oral dos cantos, declaração dos feitos de bravura e proferimento dos nomes são soberbamente expressas por Jácome Monteiro:

Tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam, dos quais chegam alguns a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miudos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assi recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira vez que a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os imigos, e isto é o que cantam e contam. Contudo os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos, na qual só se ouve a prática da guerra, como mataram, como entraram na cerca dos imigos, como lhe quebraram as cabeças. Assim que os vinhos são os memoriais e crónicas de suas façanhas (1610: 409-10).{53}

Recorde-se, finalmente, que o cauim só podia começar a ser bebido por quem já matara inimigo, ou por pessoas casadas – logo, por homicidas e mulheres que passaram pelo rito de puberdade (Monteiro id.: 409; Cardim 1584: 103-04). Isso explica observações como as seguintes:

De los niños tenemos mucha esperança, porque tienen habilidad y ingenio, y tomados ante que vaian a la guerra, ado van y aún las

mujeres, y antes que bevan y entendian en desonnestidades (Grã 1554: II, 132-33).

Los hombres hasta 18 y 20 annos dan buena muestra, dende adelante comiençan a bever y házense tan rudos y tan ruínes que no es de creer. Este es el peccado de que parece menos se emendarán, porque mui poco es el tiempo que no estén beodos, y en estos vinos, que ellos hazen de todalas cosas, se tratan todalas malicias y deshonestidades... (Grã 1556: II, 294).

E explica também o orgulho dos padres quando os meninos internos nos colégios tomavam atitudes como a relatada por Pero Correia:

Y son algunos destos moços [*da escola de Piratininga*] *tan vivos y tan buenos y tan atrevidos, que quiebran las tinajas llenas de vino a los suyos para que no bevan* (1554: II, 70).{54}

CANIBAIS RECALCITRANTES

Chegamos, enfim, à questão do abandono do canibalismo. Vimos como a primeira carta de Nóbrega (1549: I, 111), bem como o colóquio de Pindabuçu com Thevet sugeriam que os Tupinambá pareciam dispostos a deixar o aspecto canibal de seu sistema guerreiro em troca da saúde, longa vida e outras coisas prometidas pelos padres, mas que a guerra de vingança, enquanto tal, era intocável.

Transcrevemos passagens das cartas e demais crônicas onde se atesta a importância do canibalismo, enquanto forma perfeita e acabada da vingança, vindo coroar o sistema ritual de captura, cativeiro e execução dos inimigos. Há numerosas outras referências sobre as dificuldades de se resgatarem inimigos das mãos dos índios, sobre a violenta oposição a seu batismo *in articulo mortis* (estragava-lhes a carne, como já referimos) e sobre os artifícios que utilizavam os Tupinambá para comer os contrários ao arrepio dos interditos dos padres.{55} Mas as cartas mostram também uma certa ambiguidade dos índios frente aos argumentos escandalizados dos missionários, uma atitude que hesita entre a firmeza e o lavar as mãos:

[*Estão*] *muy arraygados en el comer carne humana, de tal manera que, quando están en el traspasamiento deste mundo, piden luego carne humana, deciendo que no lleva*[*n*] *otra consolación sino esta, y si no les aciertan allar, dicen que va*[*n*] *más desconsolados hombres del mundo; la consolación es su vingança. El más del tiempo gasto em repreender este vicio. La respuesta que algunos me dan es que no comen sino las viejas. Otros me dicen que sus abuelos comieron, que ellos an de comer también, que es costumbre de se vengaren de aquella manera, pues los contrarios comen a ellos: que porqué les quiero tirar su verdadero manjar?* (Azpicuelta 1550: I, 182).

Mesmo entre os Tamoio de Iperoig, muito pouco sujeitos aos europeus e ainda fora do círculo da doutrinação jesuítica, Anchieta encontra uma certa compreensão para com sua mensagem anticanibal:

[*Admoestei-lhes*]*... especialmente que aborrecessem o comer da carne humana porque não perdessem suas almas no inferno, ao qual vão todos os comedores dela e que não conhecem a Deus seu Creador, e eles nos prometiam de nunca mais comê-la, mostrando muito sentimento de ter mortos, sem êste conhecimento, seus antepassados e sepultados no inferno. O mesmo diziam algumas mulheres em particular, que pareciam folgar mais com nossa doutrina, as quais prometiam que assim o fariam; aos homens em geral falámos nela, dizendo-lhes como Deus o defende, e que nós outros não consentiamos em Piratininga aos que ensinavamos que os comessem a eles*

nem outros alguns, mas eles diziam que ainda de comer de seus contrarios, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes, e na verdade, porque costume em que eles têm posta sua maior felicidade não se lhes ha de arrancar tão presto, ainda que é certo que ha algumas de suas mulheres que nunca comeram carne humana, nem a comem, antes ao tempo que se mata algum, e se lhes faz festa no lugar, escondem todos seus vasos em que comem e bebem, porque não usem deles as outras, e junto com isto têm outros costumes tão bons naturalmente que parecem não haver procedido de nação tão cruel e carniceira (1565: 201).

Na verdade, se algumas cartas trazem os índios dizendo que a carne humana é "seu verdadeiro manjar", como a de Azpicuelta acima, ou esta de Blázquez:

Asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e despois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este… (1557: II, 383)

outras, como a de Anchieta acima, indicam que o canibalismo não era exatamente uma unanimidade. O Apóstolo do Brasil repetirá isto anos mais tarde: "Todos os da costa que têm uma mesma língua comem carne humana, posto que alguns em particular nunca comeram e têm grandíssimo nojo dela" (1584: 329). É nesse mesmo documento, aliás, que se acha aquela enumeração dos impedimentos à conversão que transcrevemos no começo do presente ensaio. Note-se que a lista de Anchieta já não inclui o canibalismo como um dos impedimentos. Àquela altura, entre os índios sob o controle dos jesuítas e dos colonos, a guerra índia estava completamente submetida aos fins dos invasores, ou prosseguia sob a forma minimalista da vingança sem festim canibal. No Maranhão francês dos primeiros anos do século seguinte, Abbeville encontrará uma mesma aparente repugnância física ao canibalismo, praticado quase como por obrigação:

Não é prazer propriamente que as leva a comer tais petiscos, nem o apetite sensual, pois de muitos ouvi dizer que não raro a vomitam depois de comer, por não ser o seu estômago capaz de digerir a carne humana; fazem-no só para vingar a morte de seus antepassados e saciar o ódio invencível e diabólico que votam a seus inimigos (1614: 233).

Não parece fácil conciliar essas informações sobre a repulsa ao canibalismo, e sobre uma certa disposição em deixá-lo, com aquelas que afirmam seu valor e honra, e mesmo sua excelência enquanto prática alimentar, como o celebérrimo diálogo de Hans Staden com o principal Cunhambebe:

*Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-m'a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?" Mordeu-a então, e disse: "*Jauára ichê*. Sou um jaguar. Está gostoso." Retirei-me dele, à vista disto* (1557: 132).{56}

Pode-se, decerto, argumentar que os dados sobre os Tupi antigos provêm de muitos pontos da costa brasileira, e referem-se a épocas diferentes. Não haveria por que termos uma opinião monolítica sobre as virtudes da carne humana. Teríamos algo como o caso dos Aché, que à época da pesquisa dos Clastres estavam divididos em dois grupos, um canibal, o outro não, e que assim

responderam à questão do etnólogo, que queria saber por que cada grupo era o que era. Os canibais: comemos os mortos porque a carne humana é doce. Os outros: não comemos da carne humana porque ela é amarga (H. Clastres 1972: 82).

Questão de gosto cultural, dir-se-ia. O problema é que no caso tupinambá as opiniões, aparentemente, variavam dentro de um mesmo grupo. Sobretudo, mesmo aqueles grupos que prezavam enormemente esse comer e essa comida deixaram com relativa facilidade tais práticas. De qualquer modo, tudo indica que a prática do canibalismo tinha um peso diferenciado no sistema guerreiro dos Tupi e Guarani da costa. Os Tupinambá da Bahia, por exemplo, parece terem sido especialmente tenazes no apego a ela; os Tupiniquim de São Paulo deixaram-se dissuadir com maior facilidade; e os Carijó (Guarani) do litoral sul seriam, talvez, menos dados ao canibalismo.

Uma explicação para o abandono do canibalismo pelos índios, ou, antes, a determinação dos motivos e processos que responderam pela maior facilidade com que essa prática foi coibida pelos jesuítas e governadores-gerais, comparativamente ao caso da guerra de vingança, exigiria uma análise global do significado do canibalismo nas culturas tupi, algo que não podemos fazer aqui. Já mencionamos um aspecto do motivo canibal, aquele que o toma pela perspectiva da vítima: evitação do enterramento e da putrefação, ou, dito de outra forma, um método de *aligeiramento do corpo*, tema importante na personologia tupi-guarani (H. Clastres 1975; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1987, 1992). Tomado pela outra ponta, da perspectiva dos devoradores, o canibalismo deixa entrever múltiplas conexões. Antes de mais nada, ele era o aspecto e o modo da vingança que cabia à coletividade dos captores e seus aliados (ao passo que a execução ritual era levada a cabo por um só homem, que não comia da carne do contrário); neste sentido, era a máxima socialização da vingança, pela qual todos os devoradores se afirmavam como inimigos dos inimigos, colocando-se no campo da "revindita compulsória" (Fernandes 1949: 123) por parte do coletivo associado à vítima. Em seguida, há indícios de que ele remetia aos mesmos temas escatológicos e personológicos que atravessam a religião, o xamanismo e a mitologia tupi-guarani: assim, as repetidas menções à voracidade das velhas, grandes inimigas dos jesuítas nesta história de acabar com o canibalismo, sugerem que o que se buscava no repasto canibal não devia ser diferente daquilo que os *karaiba* prometiam: "Y promételes longa vida, y que las viejas se han de tornar moças..." (Nóbrega 1549: I, 151; ver também Jácome 1551: I, 242; Azpicuelta 1555: II, 246).{57} O canibalismo parece ter sido, entre muitas outras coisas, o método especificamente feminino de obtenção da longa vida, ou mesmo da imortalidade, que no caso masculino era obtido pela bravura no combate e pela coragem na hora fatal. Há mesmo indicações de que a carne humana era diretamente produtora daquele aligeiramento do corpo que os Tupi-Guarani buscaram de tantas formas diferentes, pela ascese xamânica, a dança, ou a ingestão do tabaco (ver Combès 1987, e Saignes s/d, citado por ela). Por fim, o rito canibal era uma encenação carnavalesca de ferocidade, um devir-outro que revelava o impulso motor da sociedade tupinambá – ao absorver o inimigo, o corpo social tornava-se, no rito, determinado pelo inimigo, constituído por este (Viveiros de Castro 1986a).

Forma máxima da vingança, o canibalismo não era entretanto sua forma necessária. O gesto

próprio da vingança guerreira, e o requisito crucial para a obtenção de um novo nome, era o esfacelamento ritual do crânio do contrário:

> *Posto que este gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas… como o não matou com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jactar de lhe haver dado a morte, nem poderá tomar nome nem riscar-se* (Brandão 1618: 259-60).

Por vezes, desenterravam-se inimigos para lhes partir a cabeça:

> *Porque não se contentam de matar os vivos, mas também de desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome* (Anchieta 1565: 237).

> *Se encontram alguma sepultura antiga dos contrários, lhe desenterram a caveira, e lha quebram, com o que tomam nome novo, e de novo se tornam a inimizar* (Soares de Souza 1587: 301).

Esse gesto era exclusivamente masculino. As mulheres podiam matar um prisioneiro com as próprias mãos, quando furiosas; mas precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta 1565: 203).

O fato de a vingança em sua forma mínima e necessária – confronto com o inimigo para quebrar-lhe o crânio, de preferência na situação ritual – ter resistido mais que o canibalismo às injunções jesuíticas deve-se, provavelmente, à sua indispensabilidade na produção de pessoas masculinas completas, matadores renomados e renominados. Sem dúvida, o fato de que a antropofagia era uma abominação absoluta, ao passo que a vingança era apenas um "mau costume", também deve ter contribuído para uma maior tolerância dos europeus frente a esta última. De qualquer forma, talvez seja possível ver no abandono do canibalismo uma derrota, sobretudo, da parte feminina da sociedade tupinambá.{58}

Quão fácil foi dissuadir os Tupinambá de comerem os inimigos? Na Bahia, isso exigiu uma campanha de guerras, às vezes de extermínio (Itapoã, Paraguaçu), conduzidas pelos governadores-gerais, que terminou com a proibição de guerras indígenas sem licença e com a decretação da pena capital para o crime de antropofagia. Os índios submetiam-se com a morte na alma:

> [*O principal Tubarão vai à guerra*]: *Pediu elle licença ao Governador pera matar aquelle, pois era dos que avião mortos aos seus pera consolar ho nojo que tinha dos que lhe aviam mortos. Deu-lhe o Governador licença pera o matarem fora da Aldea. Fizerão-no asi, e mataram-no e comerão-no, porque lho acharão a cozer.* [*Ante o protesto dos padres, o governador Duarte da Costa*] *mandou apregoar por suas Aldeas sob pena de morte que ninguem comece carne humana, de maneira que os Indios fiquaram mui atemorizados* (Blázquez 1556: II, 267-68).

> *Fez-se-lhe duro aos Indios este contrato, porque, asi como alguns em o dinheiro ou contentamento sensual, ou em o muito valer põem sua bem-aventurança, asi estes gentios tem posta sua felicidade em matar hum contrario e despois em vingança comer-lhe a carne tão sem horror e nojo que não há manjar a seu gosto que se achegue a este: e esta era a causa porque dizião ao Governador que em lhes tirar isto lhes tiravão toda a gloria e honrra que lhes deixarão seus avoos, mas contudo que elles estavão aparelhados dahi por diante não fazer mais isto que nós tanto abominavamos, com tal condição que lhes deixassem agora matar sete contrarios que avia muito tempo que os tinhão em cordas pera comer, alegando que elles tinhão mortos seus pais e seus filhos. Concedeo-lho o Governador, excepto que não nos comessem, e asi o prometerão, cousa que elles nunqua fizerão, nem fizerão se não nos pusera em tam grande aperto, porque não se tem por vinguados com os matar, senão com os comer*

(Blázquez 1557: II, 382-83).

Mas terminaram por se submeter, e logo o canibalismo não era mais que uma memória envergonhada:

> *Todos estes vão perdendo ho comer carne humana e, se sabemos que alguns ha tem pera comer e lha mandamos pedir, ha mandão, como fizerão os dias passados e no-la trazem de mui longe pera que a entreremos ou queimemos, de maneira que todos tremem de medo do Governador…*
> (Pires 1558: II, 471).

> *Ha carne humana que todos comião e muy perto da cidade hé agora tirada, e muitos tomão já por injuria alembrar-lhe aquelle tempo, e se em alguma parte se comem são amoestados e castigados por isso*
> (Nóbrega 1559: III, 57).

> *E que não avião de matar nem comer carne humana: isto foy superfluo porque já o eles agora não fazem* (Pires 1560: III, 313).

> *Dizem-me todos que hé muy facil acabarmos com elles que não comão carne humana…* (Pereira 1561: III, 334).

No sul, entre os Tupiniquim de São Vicente e Piratininga, os jesuítas parece terem conseguido sucesso mais rápido na empresa de dissuasão:

> *Es también mucho para espantar y dar muchas gratias al todo poderoso Dios que ni estes ni los otros de los lugares vezinos que ya algún tiempo oyeron de nosotros y aún agora muchas vezes oyen la palabra de Dios no comen carne humana, no teniendo ellos subiectión alguna ni miedo de los christianos* (Anchieta 1560: III, 259-60).

Mesmo as recaídas eventuais dos catecúmenos, que levaram Anchieta repetidas vezes a clamar pela "prédica da espada e da vara de ferro" (1563: III, 554), não incluíam essa prática:

> [*Estão*] *totalmente metidos en sus antiguas y diabólicas costumbres, excepto el comer comer carne humana, lo qual, por la bondad del Señor, paresce que está algo desarraigado entre estos que ya enseñamos. Verdad es que aún hazen grandes fiestas en la matança de sus enemigos ellos y sus hijos, etiam los que sabían leer y escrivir, bebiendo grandes vinos como antes acostumbravan y, si no los comen, danlos a comer a otros sus parientes que de diversas partes vienen y son convocados para las fiestas. Todo eso viene de ellos no estar subiectos…* (Anchieta 1561: III, 370).

Uma peça essencial da luta contra o canibalismo – talvez a jogada decisiva – foi a internação dos meninos índios nas escolas jesuíticas, com a inculcação muito provável de um horror sagrado àquela prática:

> *Porque aunque muchos mochachos buelven atraz a seguir las costumbres de sus padres adonde no tienen subjectión, a lo menos esto se gana, que no buelven a comer carne humana, antes lo estrañan a sus padres…*
> (Nóbrega 1561: III, 361).

Haveria todo um outro estudo a fazer sobre a estratégia jesuítica de sequestro dos meninos tupinambá.

Os materiais tupinambá parecem, enfim, justificar as observações de Lévi-Strauss sobre a labilidade do canibalismo. Ali onde essa prática existe, ela é raramente coextensiva ao corpo social; e mesmo

> *lá onde sua prática parece ser a norma, notam-se exceções sob a forma de reticência ou de repugnância. O caráter lábil dos costumes canibais é algo que chama a atenção. Em todas as observações disponíveis, do século* XVI *até nossos dias, vemo-los surgir, difundir-se e desaparecer em um lapso de tempo muito curto. É isso, sem dúvida, que explica seu abandono frequente desde os primeiros contatos com os brancos, antes mesmo que estes dispusessem de meios de coerção* (1984: 143).

No caso tupinambá, o canibalismo coincidia com o corpo social inteiro: homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário. De fato, ele era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais. Sua prática, entretanto, exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. Isto me parece significar mais que uma aplicação daquele princípio de ampla difusão na América indígena, que veda ao caçador comer de sua presa. A abstinência do matador aponta para uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, enquanto a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (lembremos do jaguar de Cunhambebe) e um devirinimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social. Ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia. O canibalismo era possível porque um não comia.

Vimos também que, apesar de suas múltiplas conexões religiosas e seus significados cosmológicos e escatológicos, o canibalismo não era o *sine qua non* do sistema da vingança guerreira, mas sua forma última. Vimos ainda que algumas fontes atestam a existência de movimentos de repulsa à manducação de carne humana. Observamos que, em pelo menos algumas partes do Brasil, o canibalismo foi abandonado por não muito mais que a pregação jesuítica, antes de qualquer possibilidade de pressão militar. E notamos, por fim, que ele não parece ter passado da década de 1560, entre os Tupinambá em contato direto com os europeus.

Lévi-Strauss tem o canibalismo por uma forma instável que se desenha contra um fundo de identificação a outrem, fundo este que seria como a condição geral da vida social (1984: 143-44). O canibalismo estaria situado em uma espécie de ponto extremo de um gradiente de sociabilidade, cujo outro polo seria a indiferença ou incomunicabilidade. Se este é o caso, então o abandono de tal prática significou, de alguma forma, a perda de uma dimensão essencial da sociedade tupinambá: sua "identificação" aos inimigos, entenda-se, sua *autodeterminação pelo outro*, sua essencial *alteração*. Mas então, igualmente, cabe perguntarmos se a relativa rapidez com que o canibalismo foi abandonado não se deveu de fato à chegada dos europeus: não apenas ou principalmente, porém, porque estes a abominavam e reprimiram, mas antes porque vieram ocupar o lugar e as funções dos inimigos na sociedade tupi, de uma forma tal que os

valores que portavam, e que deviam ser incorporados, terminaram por eclipsar os valores que eram interiorizados pela devoração da pessoa dos contrários. A persistência da vingança guerreira e de suas consequências onomásticas, honoríficas e memoriais atesta que o motivo da predação ontológica continuou a ocupar os Tupinambá por algum tempo ainda. Atesta também que, como o atesta a etnologia dos ameríndios contemporâneos, não é necessário comer literalmente os outros para continuar dependendo deles como fontes da própria substância do corpo social, substância que não era mais que essa relação canibal aos outros. De qualquer modo, se o canibalismo é mesmo uma forma lábil e instável por excelência – eu ia dizer inconstante –, então ele não pode ter sido mais emblemático dos Tupinambá, gente admiravelmente constante em sua inconstância.

Os Araweté, pequeno povo tupi contemporâneo da Amazônia oriental, afirmam – não sei se creem – que os *Maï*, raça de divindades celestes, são canibais. Os *Maï* devoram as almas dos mortos recém-chegadas ao céu; em seguida, imergem os despojos em um banho mágico que ressuscita e rejuvenesce os mortos, transformando-os em seres imortais como eles mesmos, que vivem em um paraíso perfumado onde abundam a bebida, o sexo e a música. As únicas almas que não sofrem a prova da devoração são aquelas de homens que mataram um inimigo em vida. Temidos pelos *Maï*, os matadores araweté já são como eles, ferozes e canibalescos (considera-se que um homicida tem a barriga enchida com o sangue do inimigo, e o deve purgar); não precisam assim que se lhes digira uma humanidade já deixada para trás. Os *Maï*, que abandonaram a terra no começo dos tempos, não são concebidos como pais, criadores ou mesmo heróis culturais dos homens. Na verdade, são classificados como "nossos gigantescos *tiwã*". *Tiwã*, palavra de conotações agressivas, significa "afim potencial", e é desta forma que o espírito de um inimigo morto chama seu matador, em sonhos, para ensinar-lhe cantos. Em suma: esses canibais celestes, que nos devoram para nos transformarem em algo à sua imagem e (des) semelhança, são inimigos e afins potenciais dos humanos, mas também representam um ideal para nós. A partir da sociologia canibal dos Tupi do século XVI, os Araweté desenvolveram uma escatologia não menos canibal; os inimigos se transformaram em deuses, ou, antes, os humanos ocupamos agora o lugar dos inimigos, enquanto esperamos ser, com a morte, transformados em nossos inimigos-cunhados, os deuses. Os *Maï* são, de certo modo, os Tupinambá divinizados. Como se vê, a alma selvagem dos Tupi continua implicada em histórias de canibalismo.

---

1. Agradeço a Marcio Goldman, Tânia Stolze Lima e Carlos Fausto pelas discussões que levaram à versão final deste ensaio, e especialmente a Manuela Carneiro da Cunha pela parceria na formulação, há alguns anos, de muito do aqui exposto (cf. Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985). O ensaio foi escrito graças à insistência generosa de Aurore Becquelin e Antoinette Molinié, que o aguardaram com paciência e (no caso de Aurore) o traduziram parcialmente para sua publicação na coletânea *Mémoire de la tradition* (Becquelin & Molinié [orgs.] 1993).

2. Taylor já observou que a naturalização dos índios da América tropical fez-se sobretudo em termos do reino vegetal (1984: 233 n. 8). Para um exemplo que a autora não usa, veja-se, com efeito, o contraste de Gilberto Freyre (1933: 214-15) entre a "resistência mineral" dos Inca e Azteca – a metáfora é aqui o bronze, não o mármore – e a resistência de "pura sensibilidade ou contratilidade vegetal" dos selvagens brasileiros. Valeria a pena fazer a história dessa imagística, que por vezes, como na página vieiriana, recorda irresistivelmente as composições de Arcimboldo.

3. Isto é ainda o *Sermão do Espírito Santo* (Vieira 1657: 216). Sobre o motivo de São Tomé na Ásia e na América, e sua assimilação ao demiurgo tupinambá Sumé, cf. Métraux 1928: 7-11, e Buarque de Holanda 1969: 104-25.

4. Como é praxe na bibliografia etnológica, emprego o etnônimo "Tupinambá" para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.

5. Poderia ter citado Gandavo: "sam mui inconstantes e mudaveis: crêm de ligeiro tudo aquillo que lhes persuadem por dificultoso e impossivel que seja, e com qualquer dissuaçam facilmente o tornam logo a negar [...]" (1576: 122; cf. também a p. 142, onde a inconstância aparece no contexto da catequese); ou ainda a anedota de Léry que conclui: "voilà l'inconstance de ce pauvre peuple, bel exemple de la nature corrompue de l'homme [...]" [eis a inconstância desse pobre povo, belo exemplo da natureza corrompida do homem]. (Léry 1578: 193-94). Abbeville é o único, salvo engano, a destoar, com um otimismo quase suspeito: "outros dizem que eles são inconstantes, volúveis. Na verdade são inconstantes se deixar-se conduzir unicamente pela razão pode ser chamado inconstância; mas são dóceis aos argumentos razoáveis, e pela razão faz-se deles o que se quer. Não são volúveis, ao contrário, são razoáveis e em nada obstinados [...]" (1614: 244). Mesmo Évreux, em geral tão simpático aos nativos como o outro capuchinho, bate na tecla: "Ils sont fort amateurs de vin [...] lubriques extrêmement [...], inventeurs de fausses nouvelles, menteurs, légers, inconstants [...]" [Eles são grandes amantes de vinho [...] extremamente lúbricos, inventores de falsas histórias, mentirosos, levianos, insconstantes.] (1614: 85). Cf. também a *Crônica da Companhia de Jesus*: "São inconstantes, e variáveis [...]" (Vasconcelos 1663: I, 103).

6. As citações das cartas jesuíticas pelos algarismos I, II e III remetem à edição em três volumes das *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1563)*: cf. Leite (org.) 1956-58. Já os escritos de Anchieta citados ou referidos *sem* indicação de volume remetem às *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (Anchieta 1933).

7. Para as "três potências da alma" no caso dos índios, cf. o *Diálogo da conversão do gentio* (Nóbrega 1556-57: II, 332-40).

8. O *topos* do contraste entre o apostolado no Velho e no Novo Mundo parece ter desempenhado um papel importante na reflexão de Vitoria, Soto e seguidores: "[O]s missionários encaravam sua tarefa como sendo, primariamente, uma de instrução. Os índios não eram judeus ou muçulmanos que tinham de ser forçados a aceitar uma religião desprezada por suas próprias crenças. Eles eram apenas uma gente ignorante e desorientada que logo veria a luz da razão, uma vez removida a bagagem de seu velho modo de vida" (Pagden 1982: 102).

9. A literatura é enorme. Sobre os debates antropológicos ibéricos, cf. Pagden 1978; para os jesuítas no Brasil, cf. ao menos Menget 1985c e Baeta Neves 1978; para a questão geral da imagem do índio no século XVI, Carneiro da Cunha 1990; para as fontes francesas sobre os Tupinambá, Lestringant 1990.

10. A antropologia dos jesuítas, como nota Menget (1985c: 192), deixou inúmeros frutos na legislação e nas políticas do Estado brasileiro para os índios.

11. Naturalmente, essa conjetura algo ponderosa sobre a relação entre as modernas noções de cultura e as noções teológicas de crença exigiria muito trabalho para se tirar dela algo de útil. Desde Bourdieu, pelo menos, tornou-se de bom tom castigar o viés teoricista dos antropólogos, que os faria ver a cultura como sistema arquitetônico de regras e princípios etc. Seria interessante explorar a dependência dessa própria postura teoricista frente ao paradigma teológico. A questão da crença, por seu turno, que continua a obcecar a antropologia de tradição anglo-saxã, deita provavelmente suas raízes bem para além de Hume, direto na epistemologia da Reforma. Quanto ao papel da doutrina calvinista do símbolo na formação da antropologia religiosa vitoriana (sem falarmos no que pode ter contribuído para o princípio – genebrino! – da arbitrariedade do signo), esta é mais outra coisa que ainda está por ser devidamente elucidada.

12. Literalmente de terceira classe, pois os Tupinambá são um dos exemplos da terceira categoria de bárbaros de Acosta (Pagden 1982: 164-72). Serafim Leite (1938: 12-13) aventura o delicioso sofisma: como a questão da conversão dos índios do Brasil não era *doutrinária*, mas uma questão de *costumes* (grifos dele), não houve nenhuma violência na catequese jesuítica, nem vileza alguma nas chantagens materiais que os missionários praticavam contra os índios para convertê-los: "porque só há lugar para a violência, quando se arranca uma religião ou um culto, impondo-se-lhe outro. Ora não era isto que se dava". Ali onde é portanto a *irreligião* o sistema cultural, introduzir uma religião torna-se uma questão, digamos, meramente cultural. E o *compelle intrare* vira ensino de boas maneiras.

13. Mas podiam também escarnecer da doutrina católica, sobretudo depois que tiveram tempo de experimentar as iniquidades dos brancos. Vieira relata escandalizado como encontrou a missão aos Tobajaras da Serra do Ibiapaba, em meados do século XVII: "Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes e dos sacramentos estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. Estes chamam à Igreja igreja de Moanga, que quer dizer igreja falsa, e à doutrina moranduba dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres..." (s/d: 231). Mas, bem antes disto, Hans Staden já se defrontara com o sarcasmo indígena frente à religião europeia: "Tive que cantar-lhes alguma cousa, e entoei cantos religiosos, que precisei explicar-lhes em sua língua. Disse: 'Cantei sobre o meu Deus'. Responderam que o meu Deus era uma imundície, em sua língua: *teõuira*..." (1557: 100). Suspeito que esta palavra é o mesmo *tyvire* de Léry (1578: 200), que significa sodomita passivo.

14. Nas duas narrativas dos capuchinhos franceses (Abbeville e Évreux) sobre os Tupinambá do Maranhão, a solicitude em atirar-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apologéticas, sem a cautela pessimista que os jesuítas portugueses rapidamente adotaram.

15. [Fui visitar um rei dessa região, chamado Pindabuçu. Estando acamado, presa de uma febre persistente, ele me perguntou o que era feito das almas depois que saíam do corpo. Respondi-lhe que elas iam para junto de Tupã, lá no alto, no céu, com aqueles que viveram bem e que não se vingaram da injúria de seus inimigos; ao que o rei deu fé, e, caiu em grande contemplação. [...] Dois dias mais tarde, mandou-me buscar, e, estando eu diante dele, me disse "Vem cá, eu te ouvi dizer grandes coisas de um Tupã que pode tudo. Rogo-te que fales a ele por mim, e faze com que me cure; assim que eu estiver de pé e com saúde, eu te darei grandes presentes, e terei prazer em me paramentar como tu, e usar a barba comprida, e honrar Tupã como tu o fazes". Ao que respondi que, se ele queria curar-se, e crer Naquele que fez o céu, a terra e o mar, e não crer mais [...] em seus Caraíbas e feiticeiros, e que se não mais se vingasse, nem comesse seus inimigos, como fizera toda sua vida, [...] sem dúvida ele se curaria, e sua alma, após a morte, não seria atormentada pelos espíritos malignos, como o eram as de seus antepassados. Ao que esse senhor régulo me respondeu que com prazer, uma vez curado pelo poder de Tupã, ele se conformaria a todos os artigos que eu lhe propusera, com exceção de um só, que era o de não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lho ordenasse, ele não poderia assentir, e, se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha.]

16. ["faça com que não morramos mais..."] É certo que tal pedido foi feito no contexto de uma epidemia que andava a dizimar os índios, os quais suspeitaram de feitiçaria francesa. O pedido de "não-morte" ao senhor do Forte Coligny (e também a Thevet – op. cit.: 88), portanto, implica uma concepção deste como feiticeiro-chefe, não como dispensador puramente positivo de longa vida. Recorde-se que os pajés e *karaiba* tupinambá costumavam ameaçar os índios de morte mágica, segundo os cronistas.

17. [Eu não vou entrar na disputa sobre se o diabo sabe e conhece as coisas futuras... Mas uma coisa posso dizer: muito tempo antes que nós chegássemos, seu espírito já lhes havia predito nossa vinda: e sei disso não apenas por eles mesmos, mas por vários cristãos portugueses aprisionados por esse povo bárbaro. E o mesmo foi dito aos primeiros espanhóis que descobriram o Peru e o México.]

18. Para Thevet (op. cit.: 41), os franceses são tidos como filhos de *Maire Monan* por serem grandes tecnólogos, e senhores de muitas coisas nunca vistas. O problema é que os portugueses, que não deviam ser muito diferentes dos franceses sob estes aspectos, nunca foram chamados de *Mair*, mas de *Peró*, nome provavelmente derivado do antropônimo Pero ou Pedro. Anchieta (1584: 332) entende que a aplicação do termo *Mair* aos franceses vinha do fato de essa personagem mítica ser inimiga de *Sumé*, figura que, de alguma forma, seria identificada aos portugueses (creio ter sido Anchieta quem, aproximando *Sumé* a São Tomé, identificou-se, e aos seus patrícios, a esse personagem). Uma outra razão possível para os franceses terem sido "mairizados" foi a tez dos marinheiros normandos, mais clara que a dos portugueses, e seus cabelos louros. (Um outro nome para os franceses era *ajurujuba*, "papagaios amarelos".) O tema da pele muito branca de Maíra aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca de pele.

O termo tupinambá geral para os europeus parece ter sido mesmo *karaiba*, e a explicação de Anchieta é razoável. A etimologia dessa palavra, difundida entre os Tupi contemporâneos como etnônimo para os brancos, é incerta. Montoya (1640: 90v) identificou na forma guarani *caraí* o lexema *cara*, que significaria "hábil, engenhoso, astuto". Há, é claro, o espinhoso problema de saber se a palavra *karaiba* tem algo a ver com Caribe, Caraíbas etc. No Alto Xingu, *karaiba* é o termo usado para os brancos por todas as tribos. Von den Steinen estava convencido que este era um termo de origem caribe.

Vale notar que os europeus, chamados de *karaiba*, e como tais personagens inicialmente tratados, terminaram trazendo para os índios o exato oposto do que os *karaiba* prometiam: em vez de errância migratória, aldeamento forçado; em lugar de longa vida e abundância sem esforço, morte por epidemias e trabalho escravo; em lugar de vitória sobre os inimigos, proibição de guerra e de canibalismo; em lugar de liberdade matrimonial, novas restrições.

19. Adiante, o leitor encontrará alguns pontos de discordância diante das análises de Hélène Clastres; por isso mesmo, fique logo registrado que acho *La Terre sans Mal* um livro admirável por sua penetração e densidade, especialmente no que concerne à caracterização dos temas centrais da filosofia tupi-guarani.

20. Por isto, foi tanto o caso dos Tupinambá "quererem virar brancos" quanto o de querer que os brancos virassem Tupinambá. As cartas jesuíticas abundam em queixas sobre os maus cristãos que estariam *going native*, casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes cerimonialmente, e mesmo comendo gente.

21. Ver os edificantes diálogos de conversão em Évreux (1614: "second traité", caps. XV a XXI), onde os índios endereçam uma quantidade de questões cosmológico-teológicas aos padres.

22. Além dos Guarani contemporâneos, cujo casotipo são os Apapocuva de Nimuendaju (1914), ver ainda os Wayãpi (Gallois 1988) e os Araweté (Viveiros de Castro 1986a). Hélène Clastres (1975: 35) afirma que praticamente não se acha menção nos cronistas ao tema indígena do apocalipse (exceto uma muito vaga passagem de Thevet). Nas *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil*, entretanto, Anchieta narra a anedota de um velho índio que doutrinara: "Lo que más se le imprimió fué el mysterio de la Ressurrectión, lo qual repetía muchas vezes diziendo: 'Dios verdadeiro es Jesú que se salió de la sepultura y se fué al cielo, y después a de venir muy airado

a quemar todas las cosas'" (Anchieta 1563: III, 560). É óbvio que há aí uma influência do Juízo Final, mas suspeito também da presença da conflagração universal da mitologia tupi; de qualquer modo, foi esse tema cristão que marcou o velho.

23. Os jesuítas da costa brasileira, desanimados com suas ovelhas, acalentaram longos sonhos de mudar-se ao Paraguai, pois ouviam maravilhas sobre os índios de lá, os Guarani: que eram excelentes cristãos, monógamos, não comiam gente, tinham chefes de verdade, obedeciam aos padres etc. Anchieta resume: "Além destes índios [Tupi], há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijós, nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua, mas muito mais manso e mais propenso às coisas de Deus, como ficamos sabendo claramente da experiência feita com alguns, que morreram aqui entre nós, bastante firmes e constantes na fé" (1554: II, 116; cf. também Nunes 1552: I, 339-40; Nóbrega 1553: I, 493-94; id. 1553: II, 15-16; id. 1555: II, 171-72; id. 1557: II, 402-03; id. 1558: II, 456-57). Nisso entrava, sem dúvida, uma boa dose de idealização; mas os jesuítas do Brasil insistiam que muitos Carijó não eram canibais. (Embora os Irmãos Pero Correia e João de Souza tenham sido mortos pelos Carijó do sul em 1554 – e dois índios que os acompanhavam, devorados –, Anchieta esclarece que estes eram ainda indômitos, mas que a maioria da nação já estava bem sujeita aos espanhóis.)

24. Para uma discussão inspiradora de um problema muito semelhante, ver o artigo de D. Tooker (1992) sobre os Akha da Birmânia, cuja referência agradeço a Tim Ingold.

25. Hélène Clastres interpreta as indicações das fontes sobre o prestígio e imunidade dos cantores e "senhores da fala" como se aplicando exclusivamente aos *karaiba*, conforme sua teoria da extraterritorialidade destes personagens. Isso, penso, não se sustenta. Ver Blázquez: "Avía en esta población un principal mui antigo y a quien [...] tienen grande crédito, porque lle llaman 'señor de la habla'" (1561: III, 408). Anchieta: "Fazem muito caso entre si, como os Romanos, de bons linguas e lhes chamam senhores da fala e um bom lingua acaba com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou outra, e é senhor de vida e morte. [...] Por isso ha pregadores entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens e fazer outras façanhas desta sorte" (1585: 433). Soares de Souza: "Entre este gentio são os músicos mui estimados, e por onde quer que vão, são bem agasalhados, e muitos atravessaram já o sertão por entre seus contrários, sem lhes fazerem mal" (1587: 316). Monteiro: "os dextros nesta arte [canto] são entre eles mui prezados, tanto que se têm em seu poder algum contrário, bom cantor e inventor de trovas, que entre eles são raros, como a insignes na arte lhe dão a vida e o têm em muita conta só pela música, que é o único remédio com que alguns se livram de morrer no terreiro" (1610: 415). Nenhuma destas referências pode ser interpretada como se referindo exclusivamente aos *karaiba*, mas apontam para o valor geral que a música e o discurso tinham na sociedade tupinambá. Sobre a música como tática de conversão, cf. Azpicuelta 1550: I, 180; o delicioso trecho de Pires 1552: I, 383-84; e Blázquez 1557: II, 350-51.

26. Portanto, se os padres eram uma espécie de *karaiba*, os *karaiba* eram uma espécie de padres. Ver os desejos de ser padre exprimidos pelo xamã Pacamão, em Évreux 1614: 241 e ss. Para um caso de apropriação do discurso cristão por um profeta, cf. Abbeville 1614: cap. XII.

27. Cf. Évreux (op. cit.: 220-21), para o conflito entre um principal e um "grand barbier".

28. Aproveito aqui ideias apresentadas por Peter Gow (1991b, c) em duas palestras no Museu Nacional, bem como retomo observações já feitas em Viveiros de Castro 1986a, sobre a "política discursiva" dos Araweté.

29. [De resto, nossos Tupinambá [...], apesar de todas as cerimônias que fazem, não cultuam de joelhos ou com outras manifestações exteriores. Não veneram nem seus Caraíbas, nem seus Maracás, nem qualquer outra criatura.]

30. Mentes menos teológicas, como a de Hans Staden, tinham os chocalhos por objeto de crença: "os selvagens creem numa cousa que cresce como uma abóbora" (1557: 173). Para uma referência à antropomorfização dos chocalhos, cf. Azpicuelta 1555: II, 246.

31. A repugnância dos índios a castigos físicos ou a ordens ásperas, e a dificuldade que dali advinha em educá-los no temor à autoridade, é registrada duas vezes por Luís da Grã (1554: II, 136-7; 1556: II, 294).

32. A insistência de H. Clastres na tese do incipiente centralismo político dos Tupi-Guarani – e portanto no papel revolucionário dos profetas, que questionariam o poder perigosamente pré-estatal dos grandes chefes de guerra – levou-a, penso, a minimizar as informações que sugerem um certo ceticismo inconstante dos índios em relação aos *karaiba*. A autora tampouco parece levar em conta as inúmeras observações dos jesuítas e cronistas sobre a "ausência de rei", i. e., de poder político forte e com algum indício de centralismo, nos Tupi costeiros. No mínimo, deve-se observar que pode ter havido diferenças profundas entre os Guarani do atual Paraguai e os Tupi da costa, ou, para citar a própria autora, "é preciso proceder com prudência, pois a homogeneidade [...] da cultura tupi-guarani obviamente não autoriza uma atribuição automática aos segundos do que sabemos ser verdade dos primeiros" (1975: 22). Sobre o poder político entre os Tupi da costa, cf. Fausto 1992.

33. Algumas das quais residindo, justamente, na possibilidade de intensificação de práticas tradicionais valorizadas. Veja-se aqui a notável carta de Pero Correia (1553: I, 445), onde este observa uma conexão causal entre a introdução de implementos de ferro, o aumento das áreas plantadas e a intensificação das cauinagens e das guerras.

34. O melhor exemplo dessa tolerância irônica para com os brancos está numa divertida passagem de Nimuendaju 1914: 28-29.

35. Não é o caso de discutirmos aqui a virada jesuítica em direção à linha dura. Os trechos das cartas jesuíticas pertinentes estão em:

Anchieta 1554 II: 114, 118; 1555: II, 206-08; Câmara 1557: II, 421; Nóbrega 1557: II, 401-02; 1558: II, 447-48, 450; Pires 1558: II, 463; Nóbrega 1559: III, 72; Pereira 1560: III, 293; e a célebre carta de Anchieta 1563: III, 554.

36. Sobre a guerra e o canibalismo tupi, cf. Métraux 1967; Fernandes 1949, 1952; H. Clastres 1972; Viveiros de Castro 1986a; Combès 1992; Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985; Saignes 1985; Combès & Saignes 1991; Fausto 1992.

37. [Pajés e Caraíbas transmitem, como oráculos, a esse povo os acontecimentos em suas atividades, especialmente as guerras, que são seu assunto principal; as maiores coisas que os ditos Pajés inquirem ao espírito são assuntos da guerra.]

38. É isto que torna pouco sustentável a tese de H. Clastres sobre o caráter negador do discurso profético: pois se a guerra era o fundamento da sociedade tupi, e um dos temas principais dos *karaiba*… (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1985: 196). As cartas jesuíticas e demais crônicas atestam à abundância essa relação entre a palavra dos xamãs e a guerra. Cf. Correia 1551: I, 225; Anchieta 1554: II, 108-09; Blázquez 1556: II, 270; Staden 1557: 174; Léry 1578: 190-91.

39. [Para que seja virtuoso e de grande coragem, incitando-o a jurar fazer guerra para sempre contra seus inimigos, até porque esse povo jamais se reconcilia com aqueles contra os quais já guerreou. Se é uma menina, penduram-lhe ao pescoço os dentes de um animal que chamam *Capiigouare* (capivara) de modo que, dizem, seus dentes fiquem maiores e mais fortes para comer suas carnes…]

40. [De modo que seus dentes sejam mais fortes para mascar a beberagem que chamam Kaouin (cauim)]

41. Cf. também Cardim: "[S]e [o filho] é macho lhe faz um arco com frechas, e lho ata no punho da rede, e no outro punho muitos molhos d'ervas, que são os contrarios que seu filho ha de matar e comer…" (1584: 107).

42. Uma prestação alternativa a esta era a cessão de uma filha ao irmão da esposa; os Tupinambá, como se sabe, eram adeptos do casamento avuncular. O descumprimento dessas obrigações podia levar ao confisco de uma mulher por seus irmãos. Ver o relato de Vicente Rodrigues (1552: I, 307): "fueránse a la guerra para se vengar, donde fué hun hijo de un Principal de la misma Aldea, christiano […] que se llamava Bastián Téllez…; y iendo mataron muchos contrarios y cativaron, el qual cativó uno que le vino a su parte. Yendo así con victoria, los parientes de la muger de Bastián Téllez le pedieron el suio, diciendo que si no se lo diesen, que le avían de tomar la muger, el qual se lo dió con verguença que recibiría de los blancos si le tomassem la muger". Sobre a cessão de filhas como condição para a saída da uxorilocalidade, e sobre a obrigação de um jovem recém-casado presentear seus afins com cativos, cf. Thevet 1575: 130, 132.

43. Sobre a acumulação de nomes e escarificações memoriais, cf. Anchieta 1585: 434; Abbeville 1614: 268. Sobre a proliferação de batoques à medida que se acumulavam cativos mortos, e sobre o direito a falar em público que o porte desses adereços significava, cf. Monteiro 1610: 409. Sobre a relação entre poligamia e prestígio, cf. Thevet op. cit.: 135-36; Léry 1578: 199; Soares de Souza 1587: 304; Abbeville op. cit.: 222-33, 255. Nos documentos jesuíticos, a relação entre poligamia e proeza guerreira é em geral apenas de parataxe; não consegui encontrar ali nenhuma vinculação causal, salvo em um trecho da "Informação do Brasil e de suas capitanias" (Anchieta 1584: 329), que nos afirma ser usual ter um homem três ou quatro mulheres, exceto "se é principal e valente, [quando] tem dez, doze e vinte". Sobre a acumulação de nomes pelas mulheres conforme o número de cativos mortos pelos maridos, cf. Staden 1557: 170. Monteiro (1610: 411) acrescenta que elas tomavam novos nomes também ao participarem da cerimônia de recepção dos cativos. Sobre a sujeição dos homens a seus afins doadores, cf. ainda: "el suegro en esta tierra tiene el marido de la hija subiecto y los hermanos della al cuñado…" (Grã 1556: II, 295).

44. Seria apressado, entretanto, concluir que a guerra tupinambá era guiada pelo fim exclusivo, ou mesmo principal, de se aceder ao paraíso; recordo que Pindabuçu não evocou a salvação de sua alma como motivo para não transigir com o imperativo da vingança, mas simplesmente afirmou a impensabilidade de tal desistência. Seu argumento foi a vergonha absoluta, não a perdição eterna. Não há dúvida que a guerra possuía múltiplas conexões religiosas, e que os Tupinambá eram razoavelmente obcecados com o tema da imortalidade pessoal; mas penso que o caso era antes o de atingir o céu *porque* se obedeceu às normas da bravura guerreira, que o de se obedecer a elas *para* atingir o céu. A possibilidade de as mulheres atingirem o paraíso é algo sobre que pouco se sabe; cf. Métraux 1928: 112.

45. [E não pensem que o prisioneiro se assusta com essas notícias, ao contrário, acredita que sua morte é honrada, e que mais vale morrer assim do que em sua casa, de alguma doença contagiosa, pois, dizem eles, não podemos nos vingar da morte, que ofende e mata os homens, mas podemos vingar aqueles que foram mortos e massacrados no trato da guerra.]

46. "Et de là sont venues ces guerres san juste occasion, ains d'une seule opinion de vengeance, et d'une bestiale aprehension, qui les fait aussi sanguinaires, en laquelle ils sont si plongez, que si une mouche leur passe par devant les yeux, ils s'en voudront venger…" [E daí vieram essas guerras sem justa causa, obra de uma mera vontade de vingança, e de uma índole bestial, que os faz tão sanguinários e na qual estão tão imersos, que, se uma mosca passar diante de seus olhos, eles quererão vingar-se dela…] (Thevet op. cit.: 207).

47. Daí a repulsa de muitos cativos a fugir ou ser resgatados pelos europeus: "ainda que são alguns tam brutos que não querem fugir depois de os terem presos; porque houve algum que estava já no terreno atado pera padecer e davão-lhe a vida e não quiz senão que o matassem, dizendo que seus parentes o não teriam por valente, e que todos correrião com elle; e daqui vem não estimarem a morte; e quando aquella hora não na terem em conta nem mostrarem nenhuma tristeza naquelle passo (Gandavo c. 1570: 55). Ver também

Abbeville: "embora lhes seja possível fugir, à vista da liberdade de que gozam, nunca o fazem apesar de saberem que serão mortos e comidos dentro em pouco. E isso porque, se um prisioneiro fugisse, seria tido em sua terra por *cuave eim*, i. e., poltrão, covarde, e morto pelos seus entre mil censuras por não ter sofrido a tortura e a morte junto aos inimigos, como se os de sua nação não fossem suficientemente poderosos e valentes para vingá-lo" (1614: 230-31).

48. ["Você não é da nação... que é nossa inimiga? E você mesmo não matou e comeu nossos parentes e amigos?". Ele, mais seguro que nunca, respondeu: "*Pa che tantan, aiouca atoupavé*; Sim, sou muito forte e realmente abati e comi vários dos seus. Não me fiz de rogado. Como fui corajoso para atacar e capturar suas gentes, que tantas e tantas vezes comi!". O executor acrescentava: "Você, estando agora em nosso poder, será morto por mim e depois moqueado e comido por todos os outros". "Muito bem, respondia-lhe, meus parentes me vingarão também."]

49. Em Viveiros de Castro 1986a acha-se uma crítica argumentada da teoria sacrificial de Florestan Fernandes.

50. Há conjeturas malthusianas: "Son tantos, y es la tierra tan grande, y van en tanto crecimiento, que si no tuviessen continua guerra, y se no se comiessen los unos a los otros, no poderían caber" (Brás 1551: I, 275). Há raciocínios mais políticos: "[Na Baia] andão elles agora todos baralhados em crueis guerras. [...] E hé agora o mais conveniente tempo pera a todos sujeitarem e os emporem no que quizerem..." (Nóbrega 1555: II, 16-17); "esta guerra fué causa de mucho bien para nuestros antiguos discípulos, los quales son agora forçados por la necessidad de dexar todas sus habitationes en que se avían dispargido y recogerse todos a Piratininga" (Anchieta 1563: III, 553-54). Mas os padres nunca chegaram à fria ação de graças de um Gandavo, p. ex.: "E assi como são muitos permitiu Deos que fossem contrarios huns dos outros, e que houvesse entrelles grandes odios e discordias, porque se assi não fosse os portuguezes não poderião viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente" (c. 1570: 52).

51. "De facto, alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de Portugueses, não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com seu pai [João Ramalho], por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam arco e frechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados aqui por causa de nossa maldade. Com estas e semelhantes coisas conseguem que uns não creiam na pregação da palavra de Deus e que outros, que parecia já termos encerrado no redil de Cristo, voltem aos antigos costumes e se apartem de nós, para poderem viver mais livremente. Os nossos Irmãos tinham gasto quase um ano inteiro em doutrinar uns, que distam de nós 90 milhas, e eles renunciando aos costumes gentílicos, tinham resolvido seguir os nossos e tinham-nos prometido nem matar nunca os inimigos nem comer carne humana. Agora, porém, convencidos por estes cristãos e levados pelo exemplo duma nefanda e abominável depravação, preparam-se não só para matar mas também para os comer" (Anchieta 1554: II, 114-15). Este trecho, se é mais um exemplo dos antagonismos ferozes a separarem colonos e jesuítas, não é imediatamente interpretável como mais um exemplo da perfídia dos primeiros, pois ele pode também se inscrever nos casos de "indigenização" de europeus (cf. nota 20 *supra*).

52. Esse é o famoso "plano civilizador" de Nóbrega, desencadeado pela devoração do Bispo Sardinha pelos Caetés (1556), que levou os jesuítas a endossar a doutrina da guerra justa ao gentio (Nóbrega 1558: II, 449). Distinga-se, portanto, a posição da Companhia sobre as guerras intratupinambá daquela sobre as guerras movidas contra os índios pelos europeus. Neste último caso, a Companhia oscilou entre a condenação – movida tanto pela indignação contra as atrocidades cometidas pelos colonos como pela competição com estes, que apresando os índios furtavam-nos à fixação nas aldeias missionárias (Nóbrega 1559: III, 93-94) – e a recomendação, no quadro da guerra justa e do *compelle intrare*. Mesmo neste caso, a guerra deveria ser o mais oficial possível, movida ou sancionada pelo governo geral. Por fim, a atitude jesuítica quanto à guerra anti-indígena está ligada ao problema ainda mais complicado da legitimidade da escravidão dos índios, que não temos espaço para abordar aqui.

53. Cf. também Soares de Souza (1587: 323) sobre homicídio, nominação e bebidas: "Costuma-se, entre os Tupinambá, que todo aquele que mata contrário, toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tempo, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se poderem beber, tingem-se à véspera de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daquele que morreu, e em louvores daquele que matou...". Estamos aqui, mais uma vez, diante do que se poderia chamar de complexo da oralidade canibal dos Tupinambá: enorme prestígio dos cantores e "senhores da fala", marcação, pelo porte do batoque, do direito a discursar em público, proferimento ritual dos nomes etc. Jácome Monteiro: "Assim que a 2ª. bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores" (op. cit.: 415). Ver, por fim, o costume indígena de jactar-se dos feitos de bravura com discursos intermináveis, que irritava grandemente os europeus (Thevet 1575: 92; Anchieta 1565: 206, 219, 222-23; Blázquez 1559: III, 133).

54. O cauim tupinambá, cuja importância para o festim canibal foi abundantemente documentada pelos cronistas, parece assim estar articulado a diferenciações sexuais e etárias. Os jovens de ambos os sexos não bebiam; mas as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida eram moças virgens, como registra Grã 1554: II, 132-33 (cf. Thevet 1575: 55-56), o que significa também pré-púberes. Os adultos casados de ambos os sexos bebiam, e às velhas parece ter cabido a organização do processo de produção da bebida, bem como a fabricação dos vasos de cerâmica para guardá-la.

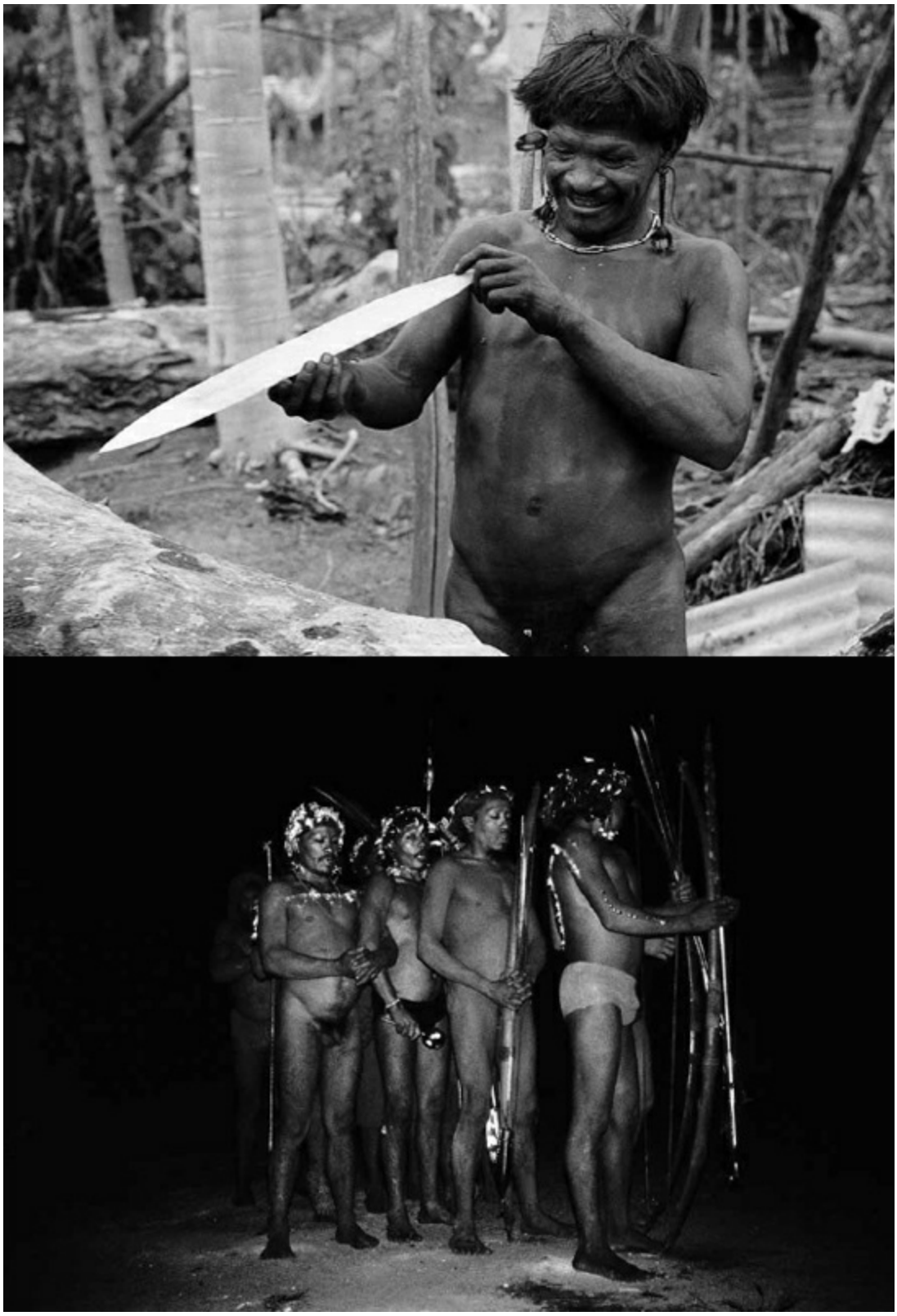
55. Sobre as artimanhas a que recorriam os índios para comer contrários mesmo sob o protesto dos padres, cf. Nóbrega 1550: I, 159-60. Sobre as dificuldades em se resgatarem cativos destinados à morte e devoração, cf. Nóbrega 1550: I, 165 ("et è tanto difficile a fare il riscatto [a] questa generatione de Topenichini che non si potria mai pensare") e Rodrigues 1552: I, 307-08 ("Y iá lo tenían chamuscado y concertado para abrirlo y hazer repartición. Tremían como vergas quando nos lo querían tomar, y antes murieran que dexar passar por sí tal flaqueza").

56. Sobre a excelência gustativa da carne humana para os Tupinambá, ver as referências recolhidas por Combès 1987. Para uma análise dessa réplica de Cunhambebe, cf. Viveiros de Castro 1986a: 625-26.

57. Ver o trecho já citado de Azpicuelta: "La respuesta que me dan es que no comen sino las viejas…". As referências à grande influência das velhas nos negócios públicos, em particular na guerra e no canibalismo, mereceriam um estudo aprofundado: Lourenço 1553: I, 517-18; Blázquez 1557: II, 352 e 387-88; Anchieta 1560: III, 259. Há muito mais aqui que um fantasma ideológico projetado pelos observadores, como quer Bucher 1977.

58. O horror à carne humana sentido por algumas mulheres de Iperoig (cf. Anchieta) poderia, assim, ser tomado como uma demonstração *a contrario* desta inscrição feminina do canibalismo.

CAPÍTULO 4



Imanência do inimigo

Pois que trago a mim comigo tamanho imigo de mim

Sá de Miranda

Discutem-se neste artigo as relações entre o guerreiro e sua vítima tal como concebidas pelos Araweté, um povo de língua tupi-guarani da Amazônia oriental.{1} Os materiais que oferecemos à consideração do leitor já foram apresentados em um texto de maior fôlego; eles são aqui resumidos e retomados de uma perspectiva comparativa.{2} Nossa questão é a dinâmica identitária envolvida na determinação do estatuto do *moropï'nã* ("matador") araweté. A questão diz menos respeito, portanto, às funções – políticas, ideológicas ou outras – associadas a esse estatuto que à sua constituição mesma, levada a cabo através de certos processos rituais. Cuidamos que seu exame pode contribuir para o melhor entendimento de um regime simbólico de ampla difusão na Amazônia indígena, uma economia da alteridade onde o conceito de "inimigo" assinala o valor cardinal.

Modï-do afiando a ponta de uma flecha para caça grossa (Ipixuna, 1982) A dança do cauim araweté (Ipixuna, 1981)

Elementos de cosmologia

O universo dos Araweté tem sua origem e fundamento na diferenciação entre a humanidade (*Bïde*) e a divindade (*Maï*). Essa diferença foi criada pela separação entre o céu e a terra, no começo dos tempos. Em consequência de uma querela que opôs os homens aos futuros deuses, estes últimos partiram, levantando o firmamento e levando consigo a ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho. Os humanos, desde então, definem-se como "os abandonados" (*heñã mi re*), os que foram deixados para trás pelos *Maï*. Tudo que existe sobre a terra compartilha de uma condição geral de minoridade ontológica frente às pessoas e coisas que passaram ao patamar celeste. Em particular, os viventes terrestres estão submetidos ao tempo, isto é, são mortais.

Entre todos os seres perecíveis de nosso nível cósmico, entretanto, os humanos ocupam um lugar à parte: eles são "aqueles que irão" (*uha me'ẽ rin*), os únicos que se juntarão postumamente aos *Maï*. Por ocasião da morte, uma parte da pessoa, a *in* ou "alma", sobe aos céus, onde é recebida pelos *Maï-hete*, os "deuses por excelência", a raça divina mais diretamente interessada na humanidade.{3} Os *Maï-hete* assemelham-se aos Araweté, salvo que são mais belos, mais altos e mais fortes que qualquer humano, como é o caso de tudo que é celeste. A ornamentação corporal dos deuses é uma hipérbole daquela típica do grupo em ocasiões cerimoniais: pele e cabelos untados de urucum vermelho-vivo, salpicados com plúmulas brancas do peito do gavião-real; diademas coronais feitos com as rêmiges das araras vermelha ou canindé; brincos floriformes compostos da plumagem amarela do papo de tucano e do azul-turquesa das penas de cotinga. Mas os *Maï* ostentam, além disso, esplêndidos desenhos geométricos sobre seus

corpos, gregas, losangos e riscos finos feitos com o suco negro-azulado do jenipapo. Esse estilo é característico de vários inimigos dos Araweté, em particular, dos temidos Kayapó. Os Araweté besuntam o rosto e o corpo com o suco desse fruto, associado ao jaguar, quando vão à guerra ou à caça, mas jamais o utilizam para desenhar sobre o corpo. Os *Maï*, em suma, têm uma aparência que mistura traços araweté e inimigos.

Com efeito, os Araweté afirmam que os *Maï*, mesmo sendo "como nós", são ao mesmo tempo "como inimigos". Não apenas porque se pintam como inimigos, mas, sobretudo, porque são ferozes e perigosos. Os *Maï* são antropófagos. Eles matam e comem os mortos assim que estes chegam aos céus. Em seguida, eles os refazem, mergulhando os ossos de suas vítimas em uma bacia de pedra cheia de uma água mágica, que ferve (*-pipo*, ferver ou fermentar) sem fogo. Os mortos então ressuscitam, tornando-se "como os *Maï*", isto é, eternamente jovens e belos. Os mortos tornados divinos casam-se com os deuses, voltando à terra com eles para compartilhar os alimentos oferecidos pelos humanos ao povo celeste, por ocasião dos rituais. Os xamãs (*peye*), em suas viagens ao céu, tratam com os deuses e os mortos, trazendo-os frequentemente à terra para esses banquetes festivos, ou simplesmente para conversar com os viventes. O xamanismo araweté é essencialmente um dispositivo de intercâmbio entre os viventes e os *Maï*. Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar como no sexual,{4} recebendo em troca cantos (a "música dos deuses" cantada pelos xamãs) e outros bens espirituais: a vida póstuma nos céus, bem entendido, mas também a persistência do mundo, pois a consumação canibal e sexual dos mortos impede que os *Maï* façam cair o firmamento, esmagando a terra.

Os deuses araweté são ambíguos a mais de um título. Diferentemente do que sucede na maioria das cosmologias tupi-guarani, a dos Araweté não concebe os *Maï* como heróis culturais, pais criadores, ou senhores da humanidade.{5} Os deuses araweté estão ao mesmo tempo além e aquém da cultura ou civilização. Se eles dispõem de uma ciência xamânica absoluta, capaz de ressuscitar os mortos, ou fazer com que os instrumentos trabalhem sozinhos, nem por isso deixam de ser definidos como primitivos (*uka-hete me'e*, "meramente existentes", como se diz dos animais), gente sem fogo e sem plantas cultivadas. Essas conquistas da civilização não se devem aos *Maï*; muito ao contrário, foi um humano quem outrora lhas ensinou. Assim, embora empreguem hoje uma tecnologia culinária semelhante à dos humanos, um curioso epíteto continua a marcar os deuses como selvagens: *me'e wi a-re*, "comedores de carne crua", expressão que descreve exemplarmente os jaguares.{6}

É preciso compreender bem o que querem dizer os Araweté, quando afirmam que os *Maï* são "como inimigos" (*awin herin*). Os deuses são como inimigos porque tratam os mortos araweté como se *estes* fossem inimigos: eles os matam e devoram. Mas o fazem porque os mortos comportam-se como inimigos frente aos deuses: um morto recente é um ser feio, sujo e mesquinho, cheio de rancor por ter morrido. Ao chegar ao céu, as almas masculinas são acolhidas pelos *Maï* com demandas insistentes de presentes preciosos; as almas femininas, com a exigência de favores sexuais. Como os mortos são sempre muito avaros, recusando-se a estabelecer relações com os *Maï*, fazem-se matar. Os deuses, então, são "como inimigos"; na

verdade, porém, são os mortos os verdadeiros inimigos, pois os senhores da perspectiva celeste são os deuses. O que os faz ser, finalmente, "como nós" (*bïde herin*): eles são os detentores legítimos da posição de sujeito em seu mundo.

> A palavra *bïde*, que traduzi por "humanidade", significa também "nós", "a gente", e "os Araweté". Não se trata, note-se, de um etnônimo, equivalente a "Araweté" (palavra inventada pelos brancos) ou de uma "autodesignação" substantiva e distintiva. *Bïde* é sintática e semanticamente equivalente a ñ*ane*, o pronome da primeira pessoa do plural inclusivo (por oposição a *ure*, primeira do plural exclusivo). *Bïde* é uma marca de posição enunciativa, ou seja, trata-se efetivamente de um pronome que marca a posição de sujeito, não de um nome próprio. Como várias outras sociedades amazônicas, os Araweté não objetificam o coletivo a que pertencem por meio de substantivos de tipo etnonímico, reservando-os para os outros, isto é, precisamente, para os inimigos (*awin*).{7}

A ambiguidade categorial dos deuses reflete seu estatuto sociológico: cônjuges futuros dos mortos, os *Maï* são afins dos viventes. Os *Maï-hete*, em particular, recebem o epíteto de *ure tiwã oho*, "nossos gigantescos-temíveis afins potenciais". *Tiwã*, afim potencial ou primo cruzado, é um termo que se aplica a todo não-parente; ele carrega conotações agressivas e/ou lascivas, e não deve ser normalmente empregado como forma de tratamento para um concidadão. Um *tiwã* é quase um *awin*, um inimigo, mas um inimigo concebido sob o modo da aliança possível. Os Araweté designam por *tiwã* todo não-Araweté com quem estabelecem relações outras que aquelas, globais e impessoais, em vigor entre eles e os coletivos inimigos.

Ferozes mas esplêndidos, perigosos mas desejados pelos humanos, omófagos mas providos de uma supercultura xamânica, inimigos mas aliados, os *Maï* estão marcados por uma ambivalência fundamental. Eles são ao mesmo tempo o "ideal de Ego" araweté e o arquétipo do Outro. Os Araweté olham-se com os olhos dos deuses, ao mesmo tempo em que olham os deuses do ponto de vista humano, terrestre e mortal.

O matador e sua vítima

Se os mortos araweté são inimigos – já frente aos humanos, pois a morte gera um espectro terrestre que assombra os viventes até a desaparição das partes moles do cadáver, já frente aos deuses, pois as almas celestes comportam-se incivilmente ao adentrar o paraíso –, e se os *Maï* são a seu modo igualmente inimigos, não há, entretanto, lugar no céu para os inimigos humanos dos Araweté. As almas dos inimigos mortos não acham acolhida, mesmo canibal, entre os *Maï*, que as arremessam de volta à terra, onde perecem definitivamente.

Mas o caso do inimigo morto *pelos* Araweté é muito diferente. A alma de um *moropï'nã* (matador) araweté e aquela do inimigo que ele matou não somente sobem aos céus, como ali

desfrutam de uma situação especial. Elas se fundem em uma entidade dual que, como veremos, é tratada pelos *Maï* com a atenção e cautela devidas a quem lhes está à altura.

Após ter matado, ou simplesmente ferido, um inimigo numa escaramuça, um homem "morre" (*umanun*). Assim que volta à aldeia ele cai em uma espécie de estupor, permanecendo imóvel e semiconsciente por vários dias, durante os quais nada come. Seu corpo está cheio do sangue do inimigo, que ele vomita incessantemente. Esta morte não é um simples afastamento da alma (que sobrevém diversas vezes na vida de uma pessoa), mas um verdadeiro tornar-se cadáver. O matador ouve o barulho das asas dos urubus que se reúnem à volta de "seu" corpo morto – isto é, o corpo de seu inimigo deixado na floresta –; sente-se "como se apodrecendo", seus ossos amolecem, ele cheira mal.

Quando o inimigo foi verdadeiramente morto (e não apenas ferido), o estado de morte do matador dura cerca de cinco dias. Ele deve beber uma infusão amarga de casca de *iwirara'ï* (*Aspidosperma* sp.), a mesma que tomam as mulheres durante as regras e os pais em couvade. Ele não pode tocar qualquer parte do corpo de sua vítima, sob pena de ver seu próprio ventre inchar e explodir, em uma espécie de parto mortal.

O matador está também submetido a um interdito mais longo. Durante várias semanas após seu feito, ele não pode ter comércio com a esposa. O espírito do inimigo, estando "sobre ele", seria o primeiro a penetrar sexualmente a mulher; o matador, "vindo após o inimigo", seria contaminado pelo esperma da vítima, o que acarretaria sua morte imediata.

O período de abstinência termina quando o espírito da vítima decide ir aos confins da terra "buscar cantos". Ao retornar, transmite esses cantos ao matador durante o sono, bem como uma série de nomes pessoais que serão conferidos aos recém-nascidos. Certa noite, o espírito do inimigo acorda bruscamente o matador, exortando-o: "Vamos, *tiwã*, ergue-te e dancemos!". O inimigo é dito estar enraivecido com o matador, mas ao mesmo tempo acha-se-lhe indissoluvelmente ligado. Com o tempo, essa raiva se transforma em amizade; a vítima e seu matador tornam-se "como *apihi-pihã*". *Apihi-pihã* é o nome da relação mais valorizada na sociedade araweté. Trata-se de uma forma de amizade cerimonial na qual dois casais compartilham sexualmente os cônjuges de sexo oposto, passam longos períodos juntos na floresta em expedições de caça, e são parceiros obrigatórios nas danças coletivas que ocorrem durante as cauinagens.

Pode-se ver aqui uma nítida progressão nas relações entre a vítima e seu matador. Elas vão da alteridade mortífera à identidade fusional: alguém que era um puro inimigo, um *awin*, transforma-se primeiramente em um *tiwã*, um afim potencial; em seguida, torna-se um amigo ritual, uma espécie de duplo social e afetivo do Eu que é na verdade um *anti-afim*, pois que se trata de alguém com quem se compartilham esposas em vez de se trocarem irmãs. Finalmente, com a morte do matador, a vítima se consubstancializa à pessoa deste: ela fica para sempre "com" [*-rehewe*] ou "em" [*-re*] o matador, tornando-se um como apêndice seu, distinguindo-o do comum dos mortais no mundo celeste.

Note-se que, inicialmente, as relações sexuais do matador com a esposa eram perigosas porque o esperma do inimigo poderia contaminá-lo; ao inverso, a transformação subsequente da vítima em *apihi-pihã* do matador sugere a mistura de sementes, por compartilhamento das mesmas mulheres. Note-se, ainda, que este comum acesso aos respectivos cônjuges, ao distinguir os amigos rituais dos cunhados, pareceria aproximá-los da relação entre germanos de mesmo sexo, que têm oficiosamente tal prerrogativa. Entretanto, se as relações de *apihi-pihã* podem ser estabelecidas entre pessoas ligadas por uma variedade de laços de parentesco prévios, elas excluem precisamente dois tipos de laço: aquele entre cunhados e aquele entre germanos. Dois irmãos reais não podem jamais entrar em relações de amizade ritual – a inversão da afinidade (o amigo como "anti-afim") não reconduz, portanto, à mera consanguinidade, mas cria uma terceira posição. De um modo geral, os *apihi-pihã* são recrutados na periferia da parentela, isto é, na esfera onde se encontram os *tiwã*, não-parentes ou parentes distantes, que podem ser alternativamente afinizados ou transformados em amigos rituais.

A morte ventríloqua

Durante a dança que encerra a reclusão do *moropï'nã* e celebra a morte do inimigo, o espírito deste é dito postar-se imediatamente às costas do matador, que é também o cantador da cerimônia. O inimigo é seu "professor de canto" (*marakã memoʾo-hã*), soprando-lhe ao ouvido as palavras da canção que ele deve proferir, as quais são retomadas pela comunidade masculina da aldeia reunida à sua volta. Assim, se o inimigo "vinha adiante" do matador durante a reclusão, o que tornava as relações sexuais perigosas, na dança guerreira ele passa a ocupar uma posição posterior. Se, antes, havia uma espécie de competição de corpos entre o inimigo e o matador (o risco da mistura seminal), na dança tem-se uma colaboração entre os dois, manifestada numa comunhão de palavras.

Os inimigos recebem em geral dois epítetos muito sugestivos: *kãʾun nãhi*, "molho do cauim" (a cerveja de milho servida durante a dança comemorativa), e *marakã nin*, "futura música". O primeiro é uma clara alusão canibal. Se os Araweté não comem seus inimigos, pois a antropofagia é própria dos deuses, ao menos eles os utilizam para dar gosto à bebida, infundir-lhe "espírito". O segundo indica a função principal dos inimigos: trazer novos cantos. Vistos por seu lado bom – seu lado morto –, os inimigos são aqueles que trazem novas palavras ao grupo, ou ao menos que vêm dar *un sens plus pur aux mots de la tribu*.

As canções cantadas durante as danças araweté, notadamente durante as festas de cauim que se realizam várias vezes ao ano, são todas canções *dos* inimigos cantadas originalmente *por* um matador.

As *awin marakã* ("música dos inimigos", expressão com sentido tanto genitivo como possessivo) são simples: quatro a oito versos repetidos dezenas de vezes, de ritmo binário e linha

melódica monótona. Elas são cantadas em um registro grave por toda a comunidade masculina, em uníssono, após o matador ter proposto as palavras. Cada inimigo morto pode dar várias canções a seu matador. Uma vez enunciadas na dança que comemora o fim da reclusão de homicídio, os cantares de inimigo caem no domínio público, podendo ser retomadas por qualquer homem que se encontre na função de cantador de uma cauinagem.

A complexidade essencial dessas canções reside em seu regime enunciativo, marcado pelo ponto de vista do inimigo. O sujeito da enunciação é sempre a vítima, que pode estar falando em seu próprio nome, mas pode também estar citando a palavra de terceiros. O estilo citacional típico das narrativas araweté atinge um grande rendimento nos *awin marakã*, criando um jogo intrincado de identificações entre os dois cantores, a vítima e seu matador. Vejamos, a título de exemplo, uma canção atribuída a Yakati-ro, um homem araweté falecido em 1976, que lhe foi ensinada por uma vítima do povo Parakanã:

1. "Estou morrendo",
2. assim dizia o finado Moiwito;
3. assim falava minha presa,
4. assim falava o finado Koiarawï;

5. Em seu amplo pátio,
6. "Eeh!" – disse o *Towaho*,
7. "Eis meu prisioneiro,
8. no pátio do grande pássaro".

O morto que diz estar morrendo – o finado Moiwito ou Koiarawï – é um homem que tombara sob as flechas parakanã pouco antes da expedição retaliatória araweté, quando o inimigo que fala nessa canção foi morto por Yakati-ro. Dessa forma, o inimigo-cantor se põe a si mesmo, no verso n.º 3, como sendo o matador de Moiwito, e cita o que diz sua vítima: "Estou morrendo". Na segunda parte do canto, marcada por uma mudança de andamento, o sujeito do enunciado muda. O verso n.º 5 refere-se ao urubu, evocado no verso n.º 8 pelo circunlóquio "grande pássaro". O "pátio do grande pássaro" é uma metáfora macabra para a clareira aberta pelos urubus na floresta, em torno do cadáver do inimigo morto – entenda-se, do cadáver do homem parakanã que é o sujeito da enunciação desse canto, não de Moiwito. As palavras da segunda parte do canto são atribuídas ao *Towaho* mencionado (pelo inimigo) no verso n.º 6. *Towaho* é o nome de uma antiga tribo inimiga dos Araweté,{8} que funciona como sinédoque para "inimigo" em muitas narrativas tradicionais. Mas, no presente canto, o *Towaho* não é ninguém menos que o próprio Yakati-ro, isto é, o matador araweté que está a cantar a canção ensinada pelo inimigo. Do ponto de vista da vítima parakanã, seu matador é um *Towaho*, um Inimigo. Yakati-ro, o matador-cantor, fala de si mesmo, falando as palavras de sua vítima, as quais são uma citação do

que *ele* estaria dizendo: o matador "repete" portanto suas próprias palavras. Uma espécie de ecolalia enunciativa, ou um processo de *reverberação*: um inimigo morto cita sua vítima araweté (verso n.º 1), e em seguida cita seu próprio matador (versos n.º 5-8), tudo isso pela boca deste último, que cita globalmente o que sua vítima está a dizer. Os que acabam por falar, ou ser citados, são todos araweté: o morto Moiwito, o matador Yakati-ro, mas ambos do ponto de vista de um terceiro, a vítima inimiga. E fica-se sem saber, diante dessa construção em abismo: *quem* fala, em tal cantar? quem é o morto, quem o inimigo?

Veja-se outro exemplo, um tanto mais bucólico. Trata-se de um canto ensinado a Kañiwïdin-no pelo espírito de um homem do povo Asuriní, por ele ferido no começo dos anos 70:

1. "O falcão *tata* se rejubila"
2. – disse a cotinga [pousada] no pequeno arco;
3. "ele está alegre no galho de *yocïn*",
4. – assim ouviu minha mulher;

5. "A taquarinha se desvia,
6. ela se desvia de nós;
7. ela se desvia de nosso caminho"
8. – assim conversava minha mulher.

Aqui o inimigo, que escapou com vida das flechas de Kañiwïdin-no, rejubila-se por sua sorte. Ele cita o que disse ou ouviu sua esposa. A primeira parte do canto evoca o falcãozinho *tata* saltitando alegre num galho da árvore *yocïn*; uma cotinga, pousada no arco do cantor, é quem diz isso à esposa do inimigo. A segunda parte comemora a má pontaria do cantor, cuja flecha ("taquarinha")[9] desvia-se do inimigo e sua mulher. Aqui também o inimigo cita sua esposa.

Ao transcrever este canto, o antropólogo obtemperou com seus interlocutores: mas o inimigo asuriní fora flechado quando estava sozinho na floresta; quem, portanto, seria esta minha mulher que fala? Explicaram-lhe: tratava-se de Kañiwïdin-hi, ou seja, da esposa do guerreiro araweté; "minha mulher" designava a esposa do cantor, mas *quem estava dizendo* "minha mulher" era o espírito do inimigo. O canto é enunciado de seu ponto de vista: as flechas desviam-se dele. Mas o regime enunciativo faz com que o cantador, referindo-se à própria esposa como "minha esposa", esteja na verdade citando palavras do inimigo. Vimos as precauções que o matador deveria tomar quanto ao sexo, logo após o homicídio: sua esposa, de fato, se torna uma esposa de inimigo.

O destino do guerreiro

A reverberação entre o matador e sua vítima está na origem da situação paradoxal da dança guerreira, situação de maior coesão social e de máxima "efervescência coletiva" na sociedade araweté, quando a comunidade masculina reúne-se em torno do matador para, identificando-se a este, repetir palavras enunciadas por outrem. Esse processo, como se pode imaginar, tem seu preço. A fusão entre o matador e o inimigo pressupõe um devir-outro do primeiro: o espírito de sua vítima jamais o deixa. Assim que mata seu inimigo, as armas do matador devem ser afastadas dele; o espírito do morto, tomado de sentimentos de vingança, inspira-lhe um furor homicida capaz de virá-lo contra os seus. Um guerreiro permanece exposto a esse perigo durante muito tempo depois de seu feito. Ele é frequentemente presa de acessos de raiva que devem ser apaziguados por suas amigas rituais (as esposas dos *apihi-pihã*, ver *supra*). Por vezes, precisa fugir para a floresta, pois o inimigo "empluma sua cabeça" e lhe transtorna os sentidos. "Quando chega sobre o matador, o espírito do inimigo transforma-o em um inimigo para nós", diziam-me os Araweté. O inimigo não pode se vingar do matador, já que é uma parte sua; assim, ele tenta vingar-se sobre os concidadãos de seu duplo. Só muitos anos depois, ao que parece, ele entra em quiescência e deixa o homicida em paz.

Os *moropï'nã* araweté são tidos por pessoas temperamentais, capazes de passar às vias de fato quando irritados. Nisso eles se distinguem das pessoas *marin-in me'ẽ*, "inofensivas" (todos os não-matadores), que exibem, normalmente, um notável autocontrole. A posição de matador não confere privilégios cerimoniais, e tem como única marca visível a franja falhada, pois o espírito do inimigo faz cair os cabelos da fronte do homicida. Mas essa é uma condição honrosa; os *moropï'nã* são admirados e ligeiramente temidos. Os seis homens que tinham tal estatuto na sociedade araweté, em 1991, estavam entre as poucas pessoas que jamais eram alvo da maledicência e do sarcasmo tão apreciados pelos Araweté, e que não poupam sequer xamãs reputados. O colapso demográfico causado pelo contato, em 1976, fez os Araweté perderem em pouco tempo oito matadores, e isso é frequentemente lamentado. Antigamente, "todos os homens eram matadores, sem exceção". Declaração certamente exagerada, mas que exprime, também com certeza, um ideal.

A diferença metafísica da pessoa do matador só se revela plenamente após a morte. Ser devorado postumamente é o destino de todo indivíduo, macho ou fêmea, xamã ou homem comum. Um único estatuto põe seu titular ao abrigo do canibalismo divino: o de *moropï'nã*. O espírito de um matador sobe aos céus fundido com o espírito de sua vítima. Lá, eles se transformam em um *Iraparadï*, um tipo de entidade que os *Maï* temem e respeitam. Um *Iraparadï*, a alma de um matador araweté acrescida de seu suplemento inimigo, não é devorado pelos deuses. Ele passa diretamente ao banho de imortalidade, transformando-se em um ser incorruptível sem passar pela prova da morte canibal. É possível, aliás, que o matador deixe de passar pela prova da morte, pura e simplesmente. Diz-se de vários guerreiros da antiguidade que eles não morreram, tendo subido aos céus em carne e osso. A ideia às vezes se exprime de modo dogmático: "um matador não morre".

Vimos que, ao matar um inimigo, o matador "morre", e em seguida ressuscita aqui mesmo na

terra. Doravante, pode-se dizer, ele é imortal; eis por que não é devorado ao chegar ao céu. Ele é em si mesmo um canibal (seu ventre está cheio do sangue do inimigo); e ele já é um inimigo, uma fusão complexa de atributos *bïde* e *awin*. Em suma: ele já é um *Maï*. O matador é um deus antecipado: ele encarna a figura do Inimigo sendo ao mesmo tempo o Araweté ideal.

O consumo canibal dos mortos no céu é a condição de sua transformação em seres imortais, dotados de um corpo glorioso e incorruptível. Mas, como o matador é um outro – sendo um inimigo –, ele já sofreu sua apoteose. Na antiguidade exemplar, os matadores subiam aos céus em seus corpos; hoje, o corpo enterrado de um matador apodrece, como todos podem atestar; mas alguns me sugeriram que seu cadáver não produz o espectro terrestre, maldoso e repugnante, que todo cadáver emite. Disseram-me, alternativamente, que os *moropï'nã* mortos produzem, sim, um espectro, mas que este é "inofensivo", ao contrário do espectro das pessoas comuns – que eram, ao contrário dos matadores, inofensivas quando vivas.

Enquanto transformação final da condição de matador, o conceito de *Iraparadï* se mostra como sendo essencialmente uma perspectiva. Se os deuses canibais são, ao mesmo tempo, o equivalente celeste dos Araweté e uma figuração do Inimigo, se eles nos olham com olhos de inimigo e se nós os vemos como inimigos, a perspectiva do *Iraparadï* mostra os Araweté vendo-se *ativamente* como inimigos. Essa capacidade de se ver como Outro – ponto de vista que é, talvez, o ângulo ideal de visão de si mesmo – parece-me a chave da antropofagia tupi-guarani. Enfim, se é verdade que "o canibal é sempre o outro" (Clastres & Lizot 1978: 126), então o que é um *Iraparadï*, senão o Outro dos Outros, um inimigo dos deuses que, por isso mesmo, torna-se, como estes, um mestre do ponto de vista celeste?

O ideal de que, antigamente, todos os homens eram matadores traduz, implicitamente, uma situação em que só as mulheres seriam devoradas pelos deuses.{10} Ou melhor, ele sugere que a posição de "comida dos deuses" (Maï *demïdo*, epíteto que descreve a condição humana) é feminina – que a condição de vivente humano é feminina, portanto. O morto "típico" é assim uma mulher, como o imortal ideal é um guerreiro. Ideal, mas paradoxal: um matador morto, um homem que só realiza plenamente sua potência nessa dupla relação com a morte. Um matador morreu ao matar seu inimigo, identifica-se a ele, e só aproveita efetivamente estas mortes quando morre: confrontado com os deuses, não é tratado *como* um inimigo, porque é um inimigo, e assim imediatamente um *Maï*.

No tempo em que convivi com os Araweté, a posição de matador era bem menos importante e conspícua que a de *peye*, xamã. O lugar de cantador das festas de cauim era vicariamente ocupado por qualquer adulto capaz de lembrar-se dos cantos. Em troca, o exercício cotidiano do xamanismo cabia a homens que dispunham do poder intransferível de manifestar a voz dos deuses.

Essa importância diferencial dos dois modos de ser masculinos pode ser creditada, em parte, à paz vivida então pelos Araweté; mas creio que ela tem um fundamento estrutural. Um xamã é um morto antecipado; em suas descrições das viagens ao céu, sempre menciona que os deuses se referem a ele como "futura presa". Mas desempenha uma função vital e social: ele é um ser-para-

o-grupo. O matador, se é um deus antecipado, manifesta uma função mortal e individual: ele é um serpara-si. O *peye* é o vivente por excelência, o representante dos viventes no céu, e o canal de transmissão dos mortos celestes. Ele é um mediador; ubíquo mas sempre distinto do que comunica, comunica o que está separado. Sua eficácia depende de ele estar vivo, e trazer os mortos. Já o matador não representa ninguém, mas encarna o inimigo, com quem se confunde; ele é o lugar de uma metamorfose complexa, que só beneficia a si mesmo. É certo que o ideal de uma sociedade composta integralmente de matadores está presente na cultura araweté, e terá sido duplamente vital em sua história de tantas guerras. Mas, do ponto de vista da escatologia pessoal, um *moropï'nã* é alguém que já passou para o outro lado, virado inimigo e virado divindade. Por isso, se o xamã está para o morto como o matador para a divindade, o primeiro está para os vivos como o segundo para os mortos. A sociedade seria impossível sem o *peye*; mas a masculinidade seria impensável sem a figura do *moropï'nã*.

Os *Maï* são ao mesmo tempo xamãs e matadores, vida e morte. São o arquétipo do xamã, pois detêm a ciência da ressurreição; e são o arquétipo do matador, pois são fusões ambivalentes de ego e inimigo, *bïde* e *awin*, que transformam os mortos neles mesmos pela devoração, exatamente como o homicida transformava o inimigo, transformando-se nele.

O ponto de vista do inimigo

Excetuando-se a natureza relativamente elaborada do jogo ventríloquo das canções de inimigo, os materiais araweté sobre as relações entre o matador e sua vítima surpreendem pela simplicidade, se comparados ao que se sabe sobre as ressonâncias simbólicas e imaginárias da violência guerreira em outras sociedades da América tropical. À parte as reais limitações de seu etnógrafo, é possível atribuir tal aparência esquemática ao estilo geral desta sociedade, que, sobre pouco afeita a grandes elaborações rituais, tem sido antes vítima que agressora frente às diversas sociedades inimigas com que se defrontou nas últimas décadas. A valorização da condição de matador entre os Araweté não significa que eles sejam particularmente belicosos, ou particularmente eficazes como guerreiros.

É possível, também, que a predação ontológica do exterior como condição da reprodução social, tema característico de muitas sociedades amazônicas, {11} desempenhe um papel menos importante entre os Araweté que entre, digamos, os Tupinambá, os Jívaro ou os Munduruku. Isso talvez se explique por um movimento de translação que se pode observar na cosmologia araweté: os conteúdos simbólicos que, em outras sociedades amazônicas, são veiculados pelo complexo guerreiro encontram-se, no caso araweté, em grande parte deslocados para a relação entre os deuses e os homens; o espaço e as funções da exterioridade foram apropriados pelos *Maï*. Uma comparação com os Tupi quinhentistas reforça tal interpretação (Viveiros de Castro 1992a; ver cap. 3 *supra*). A sociologia canibal dos Tupinambá, que sustentava um sofisticado sistema ritual de captura, cativeiro, execução e devoração de inimigos-cunhados, transforma-se, entre os Araweté, em uma "teologia" e uma escatologia que, mesmo se sempre marcadas pela

linguagem da afinidade e do canibalismo, mostram um rendimento institucional inferior à sua riqueza ideológica.

Isso posto, talvez seja tal despojamento mesmo que nos permita abordar diretamente certos elementos essenciais do duo matador-vítima na Amazônia indígena.

Os materiais araweté manifestam a pregnância de um complexo simbólico muito geral na Amazônia – e certamente encontrável alhures –, que tem como elementos mínimos os traços seguintes:

[1] O estado de perigo místico em que cai o matador, contornado por precauções que visam impedir fenômenos letais de "ricochete" causados direta ou indiretamente pela vítima;

[2] Um comércio espiritual entre o matador e o inimigo morto e, ao mesmo tempo, um paralelismo entre os processos ocorrentes no corpo do matador e no da vítima;

[3] Um conjunto de ritos de homicídio concebidos como metabolização do sangue do inimigo, com ênfase ora anabólica (digestão, sublimação em outras substâncias corporais), ora catabólica (vômito, sangria);

[4] Um interdito de contato entre o matador e os despojos do inimigo, os quais sofrem processos variados de socialização, isto é, de apropriação pela comunidade do matador; em particular, ali onde se pratica o canibalismo efetivo, o matador jamais pode comer de sua vítima;

[5] A abstinência sexual do matador durante a reclusão, usualmente associada a outras restrições alimentares e de conduta, que evocam em alguns casos a prática da couvade, e em outros uma analogia explícita com o resguardo menstrual;

[6] O incremento do capital ontológico do matador ao fim do resguardo, expresso em uma relação de anexação de certos atributos metonímicos da vítima: alma, nomes, cantos, troféus.

Deste complexo, comentem-se apenas alguns aspectos. Em primeiro lugar, tudo parece se passar como se o aumento da potência espiritual do matador dependesse de um período de sujeição prévia às influências corporais da vítima, ou aos poderes espirituais desta enquanto inerentes a certas substâncias vitais, notadamente o sangue. Os processos de elaboração do sangue inimigo devem ser portanto encarados sob uma dupla perspectiva: se eles manifestam uma transformação do inimigo realizada no matador, não são menos, por outro lado, uma transformação do matador levada a cabo pela vítima. A ideia de que o *moropï'nã* morre após seu feito sugere uma alienação do matador, sua captura pela imagem da vítima.{12} Recordo que as reclusões de homicídio, particularmente quando funcionam como ritos de passagem, facultando o acesso a estatutos valorizados (adulto em condições de casar, líder ritual, chefe de guerra), fazem um uso abundante dos símbolos clássicos de morte e ressurreição: liminaridade, silêncio, nudez, perda do nome. Nesse sentido, a morte da vítima é efetivamente a morte do matador, e o renascimento deste não é menos um renascimento daquela.

Em segundo lugar, as regras que impedem um comércio excessivo entre o matador e sua presa humana são particularmente salientes nas sociedades que praticavam o canibalismo efetivo; naquelas onde a decantação das vítimas em troféus incomestíveis (cabeças reduzidas, dentes,

escalpos) desempenhava um papel maior, em contrapartida, não parece terem vigorado interditos de manipulação destas partes pelo matador.{13} O interdito de manducação da vítima pelo matador evoca imediatamente a difundida regra amazônica que impede um caçador de comer sua própria presa. Essa regra é usualmente interpretada nos termos de uma injunção de reciprocidade, que baniria o "autoconsumo" como análogo do incesto etc. Não há dúvida que algo do mesmo tipo aplica-se às presas humanas; de resto, nas sociedades adeptas da caça de cabeças, tais troféus deviam ser igualmente socializados, isto é, deviam beneficiar toda a comunidade do matador, trazendo-lhe abundância, fecundidade, proteção contra os inimigos, prestígio. O que merece atenção aqui, entretanto, é menos a semelhança entre os tratamentos das presas humanas e animais, por sujeitas a uma mesma lógica do dom, que as condições de possibilidade de tal aproximação.

A evidente continuidade, técnica como simbólica, entre caça e guerra na Amazônia foi, durante muito tempo, recalcada pelos antropólogos. Talvez porque reconhecê-la implicaria imputar às culturas da região uma "animalização" dos inimigos, quando não terminasse por explicar a guerra indígena em termos etológicos mais que etnológicos. Mas tais consequências, inaceitáveis, não são inevitáveis, se adotarmos um ponto de vista menos estranho às concepções indígenas. A animalização do inimigo latente no complexo bélico-venatório depende de uma primeira, e bem mais fundamental, humanização do animal. Para dizê-lo rapidamente: na Amazônia indígena, as relações entre humanos e não-humanos, "sociedade" e "natureza", não são concebidas como relações naturais, mas como relações elas mesmas sociais.{14} Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate: um combate entre seres sociais, isto é, entre "sujeitos". Nesse sentido, não há descontinuidade entre a predação venatória e a predação bélica; a alienação ritual do matador não é essencialmente diversa daquela perigosa identificação entre o caçador e sua presa, que impõe uma disjunção na ordem do consumo, isto é, no momento de objetivação da presa, que se acha vedado ao caçador. O caráter integralmente subjetivo da relação entre predador e presa, humana ou animal, é a meu ver a dimensão crucial do fenômeno, respondendo pela reversibilidade latente nesta relação: a recíproca pressuposição, ou determinação, entre matador e vítima.

Por fim, as precauções rituais do matador, na medida em que são justificadas por uma concepção do sangue como indutor ou signo de uma mudança de estatuto metafísico, trazem à cena as mulheres. Muito já se escreveu sobre o papel essencial da comunidade feminina nos rituais guerreiros e no canibalismo; as observações de Lévi-Strauss (1984) a esse respeito têm sido amplamente verificadas para a Amazônia. Por outro lado, a equivalência simbólica ou o encadeamento causal entre condições masculinas associadas à imposição da morte e condições femininas envolvidas na produção da vida (homicídio e menstruação, reclusão ritual e gestação, guerra e casamento) é um tema que se encontra um pouco em toda parte, da Amazônia à Polinésia, da Nova Guiné à Grécia antiga. Cabe apenas observar que, pelo menos em alguns casos amazônicos, tais analogias sugerem um potencial de feminização do matador, sua "fecundação" ou "possessão" pela vítima, condição que deve ser ritualmente transmutada em um poder propriamente masculino de criação. Elas sugerem ainda uma série de conexões entre a

transformação ritual de inimigos em vítimas, isto é, em identidades capturadas do exterior, e a geração de filhos, isto é, a produção de novas identidades no interior do grupo. Isso nos leva ao segundo ponto geral.

INTERIORIZAÇÃO E EXTERIORIZAÇÃO

Vimos uma progressão operando no caso araweté. Uma situação inicial caracterizada por uma distância social máxima e uma distância física mínima – a morte violenta de um inimigo – desencadeia uma catástrofe fusional que produz uma identificação instável entre os polos, e sua resolução posterior na forma de um englobamento metonímico da vítima pelo matador. Esse processo pode ser encontrado, sob múltiplas variantes, em outras sociedades amazônicas. Nos Araweté, a vítima torna-se um apêndice espiritual do *moropï'nã*, funcionando como seu escudo ou emblema no ambiente canibal do céu. Em outras culturas – os Nivacle são um bom exemplo (ver Sterpin 1993: 49-50) –, ela é concebida como um *traidor*, um elemento estrangeiro que se bandeou para o grupo do homicida, mantendo-o informado sobre os movimentos de seu próprio grupo. Ela funciona, aqui, como uma espécie de xerimbabo ou animal de estimação, isto é, como uma subjetividade exterior selvagem que foi domesticada e desviada de sua natureza original.

> Os crânios-troféus dos Shipaya tinham a mesma função de "auto"-delatores (Nimuendaju 1981: 23-24), assim como os espíritos dos Kayapó mortos pelos Tapirapé, que se tornavam familiares dos xamãs, avisando-os dos ataques dos Kayapó vivos (Wagley 1977: 184-85). Entre os Araweté, essa inversão do comportamento da vítima verifica-se no caso do jaguar. O espírito de um jaguar morto fica junto a seu matador, de quem se torna uma espécie de cão de caça: dorme embaixo de sua rede, apontando-lhe em sonhos os sítios de caça abundante. O canto tradicional que comemora a morte de um jaguar obedece à mesma reverberação dos cantares de inimigo; o nome desse canto é "futura vítima da onça", e põe em cena um jaguar falando dos humanos que comerá. Uma dupla inversão, lógica e temporal, de ponto de vista.

Em outros casos, a humanidade da vítima é radicalmente reciclada em novos componentes do grupo. O matador wari' metaboliza o sangue inimigo em sêmen, vindo a gerar um filho que encarna o espírito da vítima, o que completa a transmutação da exterioridade canibal e predatória em consubstancialidade, cuidado paternal e comensalidade (Vilaça 1992: 101-15). Os ritos jívaro de celebração da cabeça reduzida culminam na transformação desta em um filho genérico (mais precisamente, um feto) das mulheres do grupo (Taylor 1994). As cabeças-troféus munduruku, igualmente, eram concebidas como filhos de uma "mãe" masculina, o matador. Os Munduruku ilustram ainda outro tema comum na região: a cabeça do inimigo morto era preparada e decorada de modo a se tornar a imagem étnica de um munduruku (Menget 1993a); isso evoca os Tupi quinhentistas, onde um cativo de guerra era laboriosamente depilado, pintado

e adornado à imagem de seus futuros executores.

Temos, assim, um processo geral de assimilação da vítima à pessoa do matador ou, mais geralmente, ao seu grupo. Tal assimilação parece depender, em certos casos, do reconhecimento prévio da vítima como, de algum modo, semelhante a seus agressores, e assim apenas os estrangeiros "à boa distância" são considerados como presas legítimas – é o que sucede entre os Jívaro, que só tomavam cabeças de outros subgrupos da mesma etnia (Taylor 1985). Mas ela pode também produzir tal semelhança *a posteriori*, como nos casos tupinambá e munduruku, em que o inimigo era "nacionalizado" antes de ser ritualmente elaborado. Esta combinação de uma diferença e uma semelhança igualmente necessárias cristaliza-se, frequentemente, na identificação dos inimigos a afins: os cunhados-inimigos tupinambá (H. Clastres 1972) são apenas o exemplo mais célebre de uma configuração ameríndia muito geral, em que a tensão característica da afinidade – relação que tem a semelhança como base e a diferença como princípio – é utilizada para pensar a categoria do inimigo e reciprocamente, isto é, onde os valores da exterioridade predatória formam o subtexto da aliança matrimonial.

Todas essas ideias, vale observar, pressupõem a humanidade integral do inimigo. Isto significa dizer que a relação entre matador e vítima só pode acarretar aquelas identificações místicas e fusões rituais se for imediatamente apreendida como relação social. Por outro lado, porém, a definição ou produção ritual do inimigo *como sujeito*, o processo de subjetivação do outro necessário à sua assimilação pelo mesmo, contém em si, eu diria mesmo como sua condição, o momento inverso: a objetivação do matador, sua alteração pela vítima – sua identificação ao inimigo *como inimigo*. Vimos isto na reverberação dos cantos de guerra araweté, onde o matador apreende-se como sujeito a partir do momento em que vê a si mesmo pelos olhos de sua vítima, ou antes, em que diz sua própria singularidade pela boca desta última. Podemos vê-lo alhures; a poética da alteridade dos Araweté encontra eco na estética da exterioridade dos Wayana: ao partirem em expedição de guerra, os homens wayana devem escarificar-se com padrões decorativos representando jaguares e aves de rapina – figuras que encarnam os impulsos predatórios característicos dos inimigos (Van Velthem 1995: 254-55). E já havíamos visto algo semelhante na decoração corporal dos *Maï*.

Tudo parece militar, em suma, em favor de uma "impressionante indistinção entre o agressor e a vítima, em favor de uma espécie de essência da guerra", como tão bem diz Menget (1993b: 29) a propósito dos Ikpeng. A interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao "enselvajar-se" deste.

Resta perguntar: *o que* exatamente é assimilado, quando se assimila o inimigo? Os etnógrafos da Amazônia mencionam recursos simbólicos muito variados, que estão longe, aliás, de serem mutuamente exclusivos em cada configuração cultural: nomes, cantos, substâncias espirituais, energias vitais, identidades, rostos, princípios de individuação, e assim por diante. Sem poder retomar aqui uma argumentação já desenvolvida a propósito do canibalismo tupinambá (Viveiros de Castro 1992a), limito-me a repetir suas conclusões, que seguem de perto a lição dos cantares de inimigo araweté.

Para além das substâncias ou princípios mais ou menos reificados que cada sociedade (ou cada etnógrafo) escolhe como substrato e objeto dos processos de assimilação do inimigo, penso que o que está em jogo é, em última análise, a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma de inimigo. O que se assimila da vítima são os *signos* de sua alteridade, e o que se visa é essa alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma *relação*. Mas, se o que se devora, real ou imaginariamente, da pessoa do inimigo é sua relação ao grupo agressor, isso significa também que o *socius* se constitui precisamente na interface com seu exterior, ou, em outras palavras, que ele se põe como essencialmente determinado pela exterioridade. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de predicados provenientes do inimigo, a socialidade ameríndia não pode terminar senão definindo-se por esses mesmos predicados. Como não chegar a esta conclusão, quando se vê que o protagonista dos momentos ritualmente mais elaborados, e ideologicamente mais densos, destas sociedades é a unidade bifronte do matador e sua vítima, que se espelham e reverberam ao infinito?

O PONTO DE FUSÃO

Se é verdade que "o ponto de vista cria o objeto", não é menos verdade que o ponto de vista cria o sujeito, pois a função de sujeito define-se precisamente pela faculdade de ocupar um ponto de vista. Nesse sentido, a assimilação predatória de propriedades da vítima, no caso amazônico, deve ser compreendida não tanto nos termos de uma física das substâncias como nos de uma geometria das relações, isto é, enquanto movimento de preensão perspectiva, onde as transformações resultantes da agressão guerreira incidem sobre posições determinadas como pontos de vista.

Ao propor que a dinâmica identitária do par matador-vítima é um processo de *ocupação do ponto de vista inimigo*, estou buscando discernir a peculiaridade das ideias ameríndias sobre a "guerra". Longe de implicar um tratamento do inimigo como coisa (sistema material, corpo anônimo, autômato animal), o devir do par matador-vítima envolve um confronto de sujeitos – não, certamente, ao modo hegeliano de um combate de consciências, até porque nesta dialética só há Mestres –, que trocam pontos de vista e que alternam momentos de subjetivação e objetivação. Objetivação do matador pela subjetividade da vítima, quando esta o possui, controla e "mata"; subjetivação do matador pela objetividade da vítima, quando esta se decanta em cantos, nomes, troféus e outras sinédoques que assinalam a nova condição ontológica do matador.

Pode-se, assim, dizer da violência guerreira amazônia o que Simon Harrison disse de seu análogo melanésio:

> *A agressão é concebida integralmente como um ato comunicativo dirigido contra a subjetividade de outrem; e guerrear requeria a redução do inimigo não ao estatuto de uma não-pessoa ou de uma coisa, mas, muito ao contrário, a um estado de extrema subjetividade* (1993: 121).

O que o leva a concluir que a inimizade, nesse tipo de sociedade, "é conceitualizada não como uma mera *ausência* objetiva de relações sociais, mas como uma relação social tão definida como qualquer outra" (id. ibid.: 128).{15} O autor prossegue:

> *Assim como um dom corporifica a identidade de seu doador, assim também, na guerra das terras baixas da Nova Guiné, o matador adquire, mediante o homicídio, um aspecto da identidade de sua vítima. O homicídio é representado ora como criando, ora como exprimindo uma relação social, ora, ainda, como produzindo a involução* [collapse] *de uma relação social, ao fundir duas alteridades sociais em um só ser* (id. ibid.: 130).

A relação entre o matador e sua vítima, quintessência da "luta dos homens", pertence indubitavelmente ao "mundo do dom" (Lefort 1978). Mas, como se depreende da passagem acima, ela ocupa uma posição-limite nesse mundo. Se a síntese *a priori* do dom liga sujeitos que permanecem objetivamente separados, a imposição da morte violenta e sua lógica canibal produzem, ao contrário, uma síntese onde toda distância se anula. A relação é criada precisamente pela supressão de um de seus termos, que é introjetado pelo outro; a dependência recíproca que liga e constitui os sujeitos da troca atinge aqui seu ponto de fusão – a fusão dos pontos de vista –, onde a distância extensiva e extrínseca entre as partes converte-se em diferença intensiva, imanente a uma singularidade dividida. A relação de predação constitui-se em modo de subjetivação.

Evocando um célebre conceito batesoniano, poderíamos chamar esse processo de *anticismogênese*, pois ele parece jogar menos com uma diferenciação das perspectivas dos protagonistas da "tragédia canibal" (Combès 1992) que com um movimento de aproximação fusional e de imanentização da diferença.{16} Em lugar de aparecer como termo de uma estrutura que se desdobra ou explica em polos opostos, ego e inimigo, essa entidade "monopolar" que é o matador constitui-se por involução ou implicação, determinando-se como foco virtual de uma condensação predicativa onde a dupla negação – eu sou inimigo de meu inimigo – não restitui uma identidade que já estaria lá como princípio e finalidade, mas, ao contrário, reafirma a diferença e a faz imanente – eu tenho um inimigo, e por isso o sou. Ou o Eu o é.

A agressão guerreira ameríndia revela-se então um processo de "transformação ritual do Eu", para emprestarmos de Simon Harrison sua profunda definição da guerra melanésia. Ela nos conduz ao outro lado do pensamento selvagem, à face oculta da lua estruturalista: antes que ao totemismo, ao simbolismo e à metáfora, ela remete ao sacrifício, ao animismo e à metonímia. Se a razão totêmica (se toda razão não o é) opera através da articulação reversível entre séries que permanecem distintas das relações a ligarem-nas, as figuras sacrificiais, tal essa do devir matador-vítima, visam ao contrário a transformação de uma série em outra, operação "absoluta ou extrema" (Lévi-Strauss 1962b: 298) que se move no elemento sombrio da continuidade, da indiscernibilidade e da irreversibilidade. O matador e sua vítima parecem estar, em suma, antes *du côté de chez Lévy-Bruhl* que *du côté de chez Lévi-Strauss*. Não se deve esquecer, porém, que, exatamente como Méséglise e Guermantes, há mais de um caminho a ligar esses dois destinos. Mesmo porque, como o demonstrou sua fusão final, eles nunca estiveram tão distantes um do outro quanto imaginava o ponto de vista – inevitavelmente subjetivo – do Narrador.

1. Este trabalho foi originalmente apresentado no seminário do grupo de pesquisa "Anthropologie Comparée du Champ Réligieux" dirigido por Marcel Detienne, na Ecole Pratique de Hautes Etudes, em maio de 1992. Ele resume, outrossim, três conferências feitas na Maison Suger, no mesmo mês e ano, sob o patrocínio do projeto "Nouvelles approches de la tradition: représentation et communication des connaissances culturelles", do Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France) e do Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Nanterre). Agradeço a Marcel Detienne, Carlo Severi, Michael Houseman e Pascal Boyer pelos convites e pelos debates.

2. Cf. Viveiros de Castro 1992a.

3. Há dezenas de raças ou espécies divinas, com nomes e atributos próprios. O sufixo modificador *-hete* indica a prototipia e autenticidade do referente do conceito modificado, servindo ainda como marcador de ênfase ou de ipseidade.

4. Como é o caso de tantas outras línguas, o vocabulário araweté da manducação aplica-se também ao comércio carnal.

5. *Maï* é um cognato de *Maira*, o nome muito difundido entre os Tupi para os demiurgos ou heróis culturais que se afastaram dos homens no começo dos tempos.

6. A palavra *wi* corresponde ao português "sangue" e, aplicada especificamente à carne, ao "cru". Recordo que um dos epítetos de Dionísio era exatamente este: *ōmēstḗs* ou *ōmádios*, "comedor de carne crua" (Detienne 1977: 150).

7. Cf. cap.7 *infra*.

8. Provável contração de **towã oho*, "inimigo monstruoso (grande)". **Towã*, que não existe em araweté como lexema autônomo, seria talvez um cognato da forma tupi-guarani mais comum para "inimigo", *tovajar* ou *towayat* (cf. tupinambá *tovajara*, inimigo e cunhado).

9. Epíteto irônico, pois a ponta das flechas araweté é uma respeitável lâmina de taquaruçu de até 60 cm de comprimento, muito maior que a das flechas asuriní.

10. As almas de crianças tampouco são devoradas pelos *Maï*. Seu "corpo" é esfregado com o sumo de uma fruta que lhes regenera a pele (o banho da imortalidade em que são submersos os despojos dos mortos adultos é igualmente dito "banho da troca de pele") e as transforma magicamente em jovens adultos.

11. Cf. cap. 2 *supra*.

12. Compare-se, p. ex., o apodrecimento do matador araweté e sua digestão do sangue inimigo ao canibalismo do matador yanomami, que vomita a gordura e os cabelos da vítima, sinal de que lhe comeu a alma, e a sua possessão pelo princípio vital desta, que o atormenta e enlouquece de um modo análogo à obsessão do matador araweté pelo espírito inimigo (Lizot 1976: 13, 228; Albert 1985: 360 e ss).

13. Para o primeiro caso, cf. Viveiros de Castro (1992a: 282 e ss) sobre os Tupinambá, e Vilaça (1992: 101-15) sobre os Wari'. Para o segundo caso, cf. Taylor (1994) sobre os Jívaro, Menget (1993) sobre os Munduruku e Sterpin (1993) sobre os Nivacle.

14. Para esta ideia, cf. Viveiros de Castro 1992c, e sobretudo Descola 1993. O tema é retomado no cap. 7 *infra*.

15. Observação que recorda imediatamente a passagem de Lévi-Strauss sobre a impossibilidade, "*pour les indigènes*", de se conceber uma ausência de relação (1967a: 552-53; cf. pp. 164-65 *supra)*.

16. A ideia de um processo anticismogenético foi-me inspirada pela releitura do *naven* iatmul empreendida no notável estudo de Houseman & Severi (1994).

CAPÍTULO 5

O conceito de sociedade em antropologia

Os dois sentidos[1]

Em sentido geral, a sociedade é uma *condição* universal da vida humana. Essa universalidade admite uma interpretação biológica (instintual) e outra simbólico-moral (institucional). Por um lado, a sociedade pode ser vista como um atributo básico, mas não exclusivo, da *natureza* humana: somos geneticamente predispostos à vida social; a ontogênese somática e comportamental dos humanos depende da interação com seus semelhantes; a filogênese de nossa espécie é paralela ao desenvolvimento da linguagem e do trabalho, capacidades sociais indispensáveis à satisfação das necessidades do organismo. Por outro lado, a sociedade pode ser vista como dimensão constitutiva e exclusiva da natureza *humana* (Ingold 1994), definindo-se por seu caráter normativo: o comportamento humano torna-se agência social ao se fundar menos em regulações instintivas selecionadas pela evolução que em regras de origem extrassomática historicamente sedimentadas. A noção de "regra" pode ser tomada em sentido moral e prescritivo-regulativo (como no estrutural-funcionalismo) ou cognitivo e descritivo-constitutivo (como no estruturalismo e na antropologia simbólica); apesar dessa importante diferença, em ambos os casos a ênfase nas regras exprime o caráter instituído dos princípios da ação e da organização sociais. Os conteúdos normativos da sociedade humana, sendo realidades institucionais, variam no tempo e no espaço, mas a existência de regras é um invariante formal (Lévi-Strauss 1967a; Fortes 1983); como tal, ele seria a característica distintiva da condição social, que deixa aqui de ser um dos atributos do *Homo sapiens* para definir a Humanidade como entidade singular, composta não mais de indivíduos, mas de sujeitos que são simultaneamente criadores e criaturas do mundo das regras.

Em sentido particular, (uma) sociedade é uma designação aplicável a um *grupo* humano com algumas das seguintes propriedades: territorialidade; recrutamento principalmente por reprodução sexual de seus membros; organização institucional relativamente autossuficiente e capaz de persistir para além do período de vida de um indivíduo; distintividade cultural.

Aqui a noção pode ter como referentes principais o componente populacional, o componente institucional-relacional ou o componente cultural-ideacional do grupo (Firth 1951). No primeiro caso, o termo é usado como sinônimo de "(um) povo" visto como um tipo específico de humanidade. No segundo, em que é equivalente a "sistema" ou "organização" social, ele destaca

o quadro sociopolítico da coletividade: sua morfologia (composição, distribuição e relações dos subgrupos da sociedade enquanto grupo máximo), o corpo de normas jurais (noções de autoridade e cidadania, regulação do conflito, sistemas de status e papéis) e as configurações características das relações sociais (relações de poder, formas de cooperação, modos de intercâmbio). No terceiro caso – em que "sociedade" é frequentemente substituída por "cultura" – visam-se os conteúdos afetivos e cognitivos da vida do grupo: o conjunto de disposições e capacidades inculcadas em seus membros através de meios simbólicos variados, bem como os conceitos e práticas que conferem ordem, significação e valor à totalidade do existente.

Uma das formas de administrar a relação entre os dois sentidos de "sociedade" foi pela divisão da antropologia em um aspecto etnográfico ou descritivo-interpretativo, voltado para a análise do particular e privilegiando as diferenças entre as sociedades, e um aspecto teórico ou comparativo-explicativo, que procura formular proposições sintéticas válidas para toda sociedade humana. Apesar das tentativas de defini-los como etapas metodologicamente complementares, a tendência histórica tem sido a de uma polarização epistemológica entre "etnografia" e "teoria". A perspectiva universalista predominou na fase formativa da antropologia, com a ênfase no método comparativo e na definição de grandes tipos de sociedade; em seguida, o culturalismo e o funcionalismo marcaram o período áureo do método etnográfico, usado polemicamente para a demolição de tipologias especulativas (Boas) ou como via de acesso direto ao universal (Malinowski); os estruturalismos de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss e os neo-evolucionismos americanos (L. White, J. Steward), por sua vez, voltaram a visar a comparação e a generalização.

A partir dos anos 60, essa divergência se aprofunda. De um lado, o interesse pelo significado e a interpretação repôs a etnografia como dimensão privilegiada, valorizando o ponto de vista dos agentes e buscando nas diferentes "etnoconcepções" de sociedade uma perspectiva que relativize criticamente os conceitos do observador. A sociedade em sentido geral subordina-se à sociedade em sentido particular ou plural. Mais que isso, na medida em que as concepções culturalmente específicas de sociedade desafiam a atribuição de um valor referencial fixo a essa noção, ela passa a ser apreensível apenas através da(s) cultura(s), e, no limite, a existir meramente como um de seus conteúdos. De outro lado, os desenvolvimentos da sociobiologia, da psicologia cognitiva e da ecologia cultural têm conduzido a hipóteses ambiciosas sobre a socialidade enquanto propriedade genética da espécie, propondo universais comportamentais e cognitivos (e remetendo eventualmente a diversidade fenotípica do etograma humano a variáveis extrínsecas, como o ambiente). Tal polarização entre interpretações culturalistas e explicações naturalistas terminou por esvaziar o conceito de sociedade, que se viu assim reduzido ou à representação particular, ou ao comportamento universal.

As duas concepções

O pensamento ocidental oscila entre duas imagens de sociedade, opostas e combinadas de

modo historicamente variável, onde se fundem os sentidos particular e geral da noção. Podemos chamá-las, com Dumont (1965), de *societas* e *universitas*, ou, usando a distinção popularizada por esse mesmo autor, de concepções "individualista" e "holista" do social. A primeira se funda na ideia de contrato entre átomos individuais ontologicamente independentes: a sociedade é um artifício resultante da adesão consensual dos indivíduos, guiados racionalmente pelo interesse, a um conjunto de normas convencionais; a vida social está em descontinuidade radical com um estado de natureza, que ela nega e transcende. De inspiração universalista e formalista, esta concepção tem como modelo metafórico (e geralmente causa final) o Estado constitucional e territorial, e, como problema típico, os fundamentos da ordem política. A segunda se funda na ideia de um todo orgânico preexistente empírica ou moralmente a seus membros, que dele emanam e retiram sua substância: a sociedade é uma unidade corporada orientada por um valor transcendente; ela é um universal concreto onde a natureza humana se realiza. De inspiração particularista e substantivista, seu modelo metafórico (e às vezes causa eficiente) é o parentesco como princípio natural de constituição de pessoas morais coletivas, e seu problema típico é o da integração cultural de um povo enquanto Nação. As grandes imagens modernas para essas concepções são respectivamente o *contrato* (ou seu negativo, o *conflito)* e o *organismo*, que atravessaram a antropologia do século XX sob avatares múltiplos, dentre os quais um dos mais conspícuos foi o contraste entre "teorias da ação" e "teorias da estrutura" (Giddens 1979, 1984; Verdon 1991).

A *universitas* está associada a um horizonte pré-moderno dominado pelo pensamento de Aristóteles; a *societas*, aos teóricos do jusnaturalismo, de Hobbes a Hegel (Bobbio 1993). Mas deve-se recordar que a Antiguidade conheceu sociologias artificialistas com os sofistas e Antístenes, e que o nominalismo medieval preparou o terreno para as teorias modernas do contrato. Por sua vez, o modelo holista e organicista da *universitas* ressurgiu na reação romântica ao Iluminismo, desempenhando um papel fundamental no desenvolvimento da imagem antropológica de (uma) sociedade como uma comunidade étnica de origem que partilha um mundo de significados tradicionais legitimados pela religião. De outro lado, boa parte da antropologia vitoriana e sua descendência pode ser vista como herdeira tardia do Iluminismo (Stocking 1987).

Uma das manifestações da polaridade *societas/universitas* é a concorrência entre "sociedade" e "cultura" como rótulos englobantes para o objeto da antropologia, que opôs as duas tradições teóricas dominantes entre 1920 e 1960. A noção de sociedade, característica da "antropologia social" britânica, deriva da *sociedade civil* dos jusnaturalistas, do racionalismo francês e escocês do século XVIII e, mais proximamente, das sociologias de Comte, Spencer e Durkheim. A noção de cultura, emblema da "antropologia cultural" americana, deita suas raízes no Romantismo alemão, nas escolas histórico-etnológicas da primeira metade do século XIX, e diretamente na obra de Boas. Isso não significa que se possam derivar univocamente a antropologia social do individualismo da *societas* e a antropologia cultural do holismo da *universitas*. Sob certos aspectos, as coisas se passam ao inverso. Maine ou Durkheim, por exemplo, ao mesmo tempo em

que assimilaram os esquemas progressistas do século XVIII, reagiram ao artificialismo e utilitarismo a eles associados, em nome de concepções essencialistas e organicistas que irão inspirar a antropologia de Radcliffe-Brown e seguidores. De seu lado, Boas, embora herdeiro do idealismo e do historicismo alemães, entreterá uma concepção nominalista da cultura, concebendo o indivíduo como único *locus* real da integração cultural. Mas não há dúvida que se encontram marcas do utilitarismo racionalista em várias tendências da antropologia social, particularmente no funcionalismo de Malinowski ou Leach e no componente spenceriano do pensamento de Radcliffe-Brown; é igualmente claro que as preocupações "configuracionais" de antropólogos americanos como Kroeber, Benedict ou Geertz derivam do paradigma romântico da sociedade como organismo espiritual.

As duas antinomias

"Sociedade" e "cultura" vieram ainda dividir o campo estruturado pela oposição jusnaturalista entre "(estado de) natureza" e "sociedade (civil)", com a diferenciação das duas antinomias centrais das ciências humanas: *natureza/cultura* e *indivíduo/sociedade*. Ambas conotam o mesmo dilema teórico, o de decidir se as relações entre os termos opostos são de continuidade (solução reducionista) ou de descontinuidade (solução autonomista ou emergente). A cultura é um prolongamento da natureza humana, exaustivamente analisável em termos da biologia da espécie, ou ela é uma ordem suprabiológica que ultrapassa dialeticamente seu substrato orgânico? A sociedade é a soma das interações e representações dos indivíduos que a compõem, ou ela é sua condição supraindividual, e como tal um "nível" específico da realidade?

Os cruzamentos entre as duas polaridades são complexos, pois sobre serem frequentemente subsumidas uma na outra, com "sociedade" *ou* "cultura" opondo-se a "indivíduo" *e* "natureza", as duas últimas noções são vastamente polissêmicas. "Indivíduo" possui no mínimo um sentido empírico universal (os exemplares individuais da espécie, o componente humano de qualquer sociedade) e um sentido cultural particular (o Indivíduo como valor último, origem e finalidade das instituições sociais). "Natureza", por sua vez, pode significar o mundo físico-material em oposição às suas representações simbólico-conceituais, o domínio dos fatos *versus* o domínio dos valores, o componente inato ou constante do comportamento humano em oposição a seu componente adquirido ou variável, o espontâneo e necessário *versus* o artificial e convencional, a animalidade em oposição à humanidade, e assim por diante.

A ideia de que o social-cultural está "acima" do individual e/ou natural aparece em todos os autores que definiram as grandes orientações da antropologia, mas com diferenças importantes (Ingold 1986). Spencer concebe a sociedade como resultado da associação interativa de indivíduos, e como instrumento dos fins destes últimos; ela constitui uma esfera supraindividual, mas *não* suprabiológica, da realidade. A sociedade é um fenômeno natural (que não distingue os homens de outros animais), sendo a fase superorgânica de um processo

evolutivo universal que engloba as esferas inorgânica e orgânica. Durkheim situa-se no extremo oposto, vendo a sociedade como um fenômeno exclusivamente humano, uma realidade supraindividual *e* suprabiológica *sui generis*, de natureza moral e simbólica. Ela é uma totalidade irredutível às suas partes, dotada de finalidade própria, uma consciência coletiva superior e exterior às consciências individuais, produzida pela fusão destas últimas. Com Boas, enfim, a antinomia recebe uma terceira solução: a cultura é uma realidade extrassomática de tipo ideacional, mas não constitui um domínio ontológico distinto; existindo nas mentes individuais, ela é *individual* e suprabiológica, uma entidade nominal (semelhante à espécie darwiniana) redutível aos comportamentos adquiridos; e a sociedade é o instrumento de transmissão da cultura entre os indivíduos.

As teorias antropológicas posteriores exibem combinações desses três paradigmas. A teoria da cultura de Kroeber, por exemplo, oscilou entre posições boasianas e durkheimianas, enquanto seu conceito de sociedade é de tipo spenceriano. Em geral, a antropologia americana tendeu a se concentrar no par cultura/natureza, tomando o segundo conceito ora no sentido de natureza *humana* – analisando então a padronização afetiva e cognitiva dos indivíduos pela cultura, ou ao contrário buscando estabelecer constantes psicológicas transculturais –, ora no sentido de natureza *não-humana*, como no caso das tendências ditas materialistas, que concebem a cultura como instrumento e resultado de um processo de adaptação ao ambiente.

A antropologia social britânica, em troca, orientou seu eixo problemático pela polaridade indivíduo/sociedade e pelos conceitos (herdados do organicismo) que a exprimiam: "estrutura" e "função". Para Malinowski, o conceito de função referia-se ao papel desempenhado pelas instituições sociais na satisfação das necessidades básicas dos organismos individuais. Para Radcliffe-Brown, ele designava a contribuição destas instituições na manutenção das condições de existência do organismo coletivo, definição que responde ao problema central da teoria estrutural-funcionalista, o dos fundamentos e modos de permanência de uma dada forma social. Sob o nome de "reprodução", tal problema não foi menos central para o marxismo antropológico difundido a partir dos anos 70, o qual pode assim ser considerado como uma variante tardia do estrutural-funcionalismo.

Radcliffe-Brown avançou tanto definições natural-interativas como moral-regulativas do conceito de estrutura social, hesitando entre a imagem de uma rede de relações interindividuais e a de um arranjo normativo de relações intergrupos. A imagem preponderante, entretanto, foi a da estrutura como *codex* "jural" que aloca personalidades sociais a indivíduos ou coletividades, definindo sua posição relativa em termos de direitos e deveres. Essa concepção, aprofundada sobretudo por Fortes, conheceu sua época de hegemonia. Mas a orientação individualista e utilitarista, que teve em Malinowski seu grande campeão antropológico, começou a voltar ao primeiro plano com a reação de Leach ao estrutural-funcionalismo, e em seguida floresceu em diversas alternativas transacionalistas ao paradigma durkheimiano, todas insistindo na diferença entre código normativo e organização empírica, a sociedade oficial e a sociedade real, e privilegiando as "estratégias" ou o "processo" contra as "normas" ou a "estrutura", a "ação" contra

a "representação" e o "poder" contra a "ordem". Estes contrários conceituais manifestam o dilema clássico da antropologia britânica, a disjunção entre as "normas" e a "prática", que por sua vez traduz a persistência da antinomia sociedade/ indivíduo nesta tradição teórica.

Lévi-Strauss, por seu lado, herdou dos boasianos a questão da relação entre universais psicológicos e determinismos culturais, o interesse pela dimensão inconsciente dos fenômenos sociais, e a linguagem da oposição natureza/cultura. Mas seu tratamento desta última oposição evoca as tentativas clássicas de fornecer uma gênese ideal da sociedade a partir do estado de natureza, e sua "cultura" guarda muitas analogias com a noção de sociedade civil. Ao definir a proibição do incesto e a troca matrimonial como condição transcendental da socialidade humana, o autor concebe a passagem entre as ordens da natureza e da cultura em termos sociopolíticos diretamente inspirados na teoria da reciprocidade de Mauss – teoria que já foi lida como resposta alternativa ao problema hobbesiano da emergência da ordem social a partir do estado natural de guerra, com o Dom e a troca postos como o análogo primitivo do Estado e do contrato (Sahlins 1972). Mas Lévi-Strauss irá também se reclamar de Boas e de Saussure para explorar um novo modelo analógico para os fenômenos socioculturais, a *linguagem*. Ao contrapor à tese durkheimiana sobre as origens sociais do simbolismo o tema dos fundamentos simbólicos do social, ele vai derivar tanto a cultura como a sociedade do mesmo substrato, o "inconsciente", lugar onde se anulariam as antinomias natureza/cultura e indivíduo/sociedade.

O modelo da linguagem subjaz à concepção lévi-straussiana de estrutura como *código*, isto é, como um sistema de signos dotados de valores posicionais. O problema organicista da *função* dá aqui lugar ao problema semiótico do *sentido*, deslocamento que, entre outras coisas, responde pela pouca importância concedida pelo estruturalismo à noção de estrutura *social*. Após seu livro sobre o parentesco, onde ainda se acham empregos de "estrutura" próximos aos significados morfológicos tradicionais, Lévi-Strauss concentrou-se em complexos classificatórios e mitológicos, isto é, em estruturas mais propriamente "culturais". Ao proclamar, em uma página famosa, que a etnologia era uma psicologia, o antropólogo francês terminou de dissolver a distinção entre sociedade e cultura; com isso, o estruturalismo contribuiu indiretamente para a dominância atual do conceito de cultura sobre o de sociedade na cena antropológica. Essa mesma ênfase nos aspectos taxonômicos e cognitivos da vida social tem sido apontada, nas avaliações contemporâneas, como sintoma de uma das limitações maiores do estruturalismo: sua dificuldade em dar conta da passagem entre significação e ação, as ordens concebidas e as ordens vividas, a estrutura e a história. Esse diagnóstico levou a antropologia contemporânea a experimentar uma variedade de novas abordagens, em geral adjetivadas de "fenomenológicas".

As duas sociedades

Os problemas associados à noção de sociedade em sentido particular dizem respeito, principalmente, ao estabelecimento de tipos históricos e morfológicos e aos princípios de relação

entre eles.

A distinção entre tipos sociais tem uma longa história intelectual. Um esquema especialmente pregnante foi a tripartição iluminista entre povos selvagens, bárbaros e civilizados. De caráter inicialmente mais geográfico que histórico (em Montesquieu, por exemplo), ela foi temporalizada por pensadores como Turgot, Adam Smith, Ferguson e Condorcet, gerando ainda a lei dos três estágios de Comte, de grande importância para as teorias vitorianas da religião (Stocking 1987). Esse esquema ganhou cidadania antropológica plena com a divisão de Morgan em sociedades de caçadores-coletores (selvageria), sociedades agrícolas (barbarismo) e sociedades industriais ou complexas (civilização), que foi incorporada pelo pensamento marxista e desenvolvida pelas teorias neo-evolucionistas (Earle 1994). As tipologias tripartites são em geral continuístas e nomotéticas, buscando princípios e mecanismos de passagem de um estado a outro.

O esquema de maior produtividade no pensamento ocidental, entretanto, foi o dicotômico, que se presta melhor a descontinuidades fortes. Traduzindo a polaridade conceitual entre *universitas* e *societas* em termos de uma oposição real, as dicotomias tipológicas destacam aspectos variados de um contraste em última análise redutível a "Nós" *versus* os "Outros", constituindo o núcleo de teorias do Grande Divisor que singularizam o Ocidente moderno frente às demais sociedades humanas. Entre as dicotomias mais famosas – todas contendo alguma referência aos pares primitivo/civilizado ou tradicional/moderno – podemos enumerar: parentesco/território (Morgan); status/contrato (Maine); solidariedade mecânica/orgânica (Durkheim); comunidade/sociedade (Tönnies); sociedades simples/complexas (Spencer); dom/mercadoria ou dom/contrato (Mauss); tradicional/racional (Weber); holismo/individualismo (Dumont); história fria/quente, pensamento selvagem/domesticado (Lévi-Strauss).

Essas dicotomias evocam certos valores da oposição natureza/ cultura, com o primeiro termo de cada uma delas representando um estado mais natural (em vários sentidos do termo). Evocam também valores da oposição indivíduo/sociedade, mas aqui a polaridade se inverte, pois os primeiros termos denotam formas sociais onde prevalece o grupo como unidade básica, enquanto os segundos denotam uma forma social onde o indivíduo ganha preeminência. Por fim, elas ecoam a divisão tradicional do trabalho teórico entre a antropologia, que estudaria as sociedades fundadas no parentesco, com uma economia do dom, sem Estado etc., e a sociologia, que se encarregaria das sociedades modernas, industriais e (originalmente) ocidentais.

As dicotomias acima podem ser interpretadas em termos de um dualismo ontológico que opõe essências sociais irredutíveis, mas também como um contraste sobretudo heurístico, que exprime a predominância de um polo sobre o outro no interior de cada tipo social. A tendência recente tem sido a de desconfiança perante formulações sugestivas de qualquer Grande Divisor, em particular aquelas que validem a imagem de "sociedade primitiva" estabelecida pelos pensadores vitorianos, e que teria servido de modelo básico para a antropologia desde então. Argumenta-se que tal objeto teórico é uma mera projeção invertida da imagem, constituída a

partir do século XVIII, da sociedade burguesa moderna (Kuper 1988). Seja como for, a antropologia não parece poder passar facilmente sem tais dicotomias. Se elas arrastam consigo uma pesada bagagem ideológica, não deixam por isso de indicar uma série de diferenças igualmente de peso, entre a maioria das sociedades tradicionalmente estudadas pela antropologia e a sociedade capitalista moderna, diferença cujo rendimento teórico pode ser atestado na retomada de certos contrastes clássicos (Gregory 1982, Strathern 1988), ou nas tentativas de relativizar e redefinir o Grande Divisor sem dissolvê-lo completamente (Latour 1991).

A história da antropologia registra diferentes modos de conceber a relação entre os termos dessas dicotomias. Os evolucionistas interpretaram-na como uma sucessão histórica objetiva: a sociedade moderna seria uma *societas*; a sociedade primitiva, antiga ou tradicional, uma *universitas*. Tal solução, note-se, é dominada pela perspectiva da *societas*, a qual aparece como a causa final de um movimento progressivo envolvendo todas as sociedades, e portanto como a verdade imanente do mundo da *universitas*. Despido eventualmente de suas conotações teleológicas, esse modelo ecoa nas tendências teóricas que privilegiam supostos universais formais da ação (como a chamada escolha racional, por exemplo) e que consideram as categorias sociológicas geradas por e para a sociedade moderna (como o indivíduo, o poder, o interesse, a economia, a política) aplicáveis a qualquer sociedade, visto que a oposição entre os tipos é antes de grau que de natureza.

A posição alternativa, que enfatiza a diferença qualitativa entre os termos, tende a privilegiar a perspectiva da *universitas*. Esta última seria a forma normal ou "natural" da sociedade, a *societas* moderna revelando-se uma singularidade histórica e/ou uma ilusão ideológica: o Ocidente é um acidente... Aqui, a oposição entre os dois tipos de sociedade manifestaria sobretudo a diferença entre duas concepções sociocosmológicas globais – e uma destas, a holista, revelaria a verdadeira natureza do social. Tal ideia, que lança suas raízes imediatas na sociologia da religião durkheimiana e no determinismo cultural dos boasianos, sofreu desenvolvimentos bastante diferentes entre si nas mãos de autores como Dumont, Sahlins ou Schneider. Na medida em que muitos antropólogos concebem sua atividade como sendo primordialmente a de empreender uma crítica político-epistemológica da razão sociológica ocidental, esta posição ocupa um lugar central na disciplina. A valorização da *universitas* pode ser entrevista mesmo naqueles autores que apontam a implicação mútua e necessária entre visões holistas e individualistas, recusando ambas como etnocêntricas em nome das sociologias imanentes a outras sociedades.

A "escolha" da sociedade primitiva como objeto legou à antropologia uma quase identidade entre seu conceito de sociedade e o tema do *parentesco*. As críticas de Maine e Durkheim ao utilitarismo de Bentham e Spencer; a descoberta por Morgan das terminologias classificatórias ameríndias, e sua inserção em uma teoria do grupo de parentesco como a unidade política original da sociedade humana; as especulações de McLenann e Bachofen sobre o matriarcado primordial – tudo isso levou a antropologia nascente a explorar uma dimensão da socialidade

que a tradição contratualista havia negligenciado em favor da oposição imediata entre o indivíduo e o Estado (pois a sociedade civil dos jusnaturalistas só veio a significar plenamente uma esfera distinta do Estado a partir de Marx). Ao tomar o parentesco como laço constitutivo das unidades sociais primitivas, a antropologia recuperou, de certa forma, a concepção aristotélica de uma continuidade natural entre a família e a *polis*, aquela continuidade que, precisamente, havia sido negada pelos jusnaturalistas como fundamento legítimo da ordem política. Aqui jaz a inspiração profunda da chamada teoria da descendência britânica, produto de uma fusão dos conceitos de status e de corporação de Maine com a solidariedade mecânica de Durkheim, que dominou a antropologia britânica nos anos 40 e 50. Visto desse ângulo, entende-se melhor por que, para um dos mestres da teoria da descendência, o modelo concorrente da aliança matrimonial, dos estruturalistas franceses, é problemático: a consanguinidade (fundadora da descendência) encerrando em si o princípio do status, a afinidade só pode remeter ao contrato, e, portanto, a uma dimensão secundária do *socius* primitivo (Fortes 1969).

É certo que a teoria estrutural do parentesco evoca algo do paradigma contratualista, ao conceber a proibição do incesto como uma intervenção da cultura em um espaço deixado indeterminado pela natureza (a escolha do cônjuge), e ao definir a troca matrimonial em termos da submissão das inclinações individuais aos interesses da ordem coletiva. Mas tratar-se-ia aqui mais bem de um "contrato natural" estabelecido no plano da dinâmica inconsciente da vida social, que em sua modalidade elementar liga grupos corporados de parentesco (e não indivíduos) por laços estatutários perpétuos. Nessa medida, descendência e aliança remetem ambas ao modelo durkheimiano de "sociedade segmentar" (Schneider 1965), hoje sob forte suspeita crítica.

Opor as tradições antropológicas a partir das antinomias e dicotomias acima não passa de uma simplificação didática, pois a tensão entre os modelos hobbesiano e aristotélico – ou malinowskiano e durkheimiano, para usarmos totens mais recentes (Kuper 1992) – é na verdade interna às principais orientações teóricas, sendo assim melhor falar em preponderâncias relativas. O esquema evolucionista, ao projetar na diacronia a oposição entre o mundo coletivista primitivo, fundado no parentesco grupal e nas relações normativas de status, ao mundo individualista moderno, organizado na base da contiguidade local, do contrato individual e da liberdade associativa, já mostrava um compromisso conceitual. Ele serviu de contraste crítico a quase toda a antropologia social posterior, que se dedicou a mostrar a operação simultânea de *ambas* as orientações no interior das sociedades "primitivas". Nesse sentido, uma solução muito comum foi a divisão do campo social em dois aspectos complementares, um mais social, o outro mais individual, partição que se exprime em várias análises famosas, a começar pelo contraste trobriandês entre direito materno e amor paterno (Malinowski), passando pelo papel do irmão da mãe nas sociedades patrilineares (Radcliffe-Brown), e desembocando em oposições como descendência *versus* filiação complementar (Fortes), descendência *versus* parentesco (Evans-Pritchard), estrutura social *versus* organização social (Firth), estrutura *versus communitas* (Turner). Uma vez estabelecidas tais polaridades, o esforço analítico dos antropólogos foi (algo

paradoxalmente) em boa parte dedicado a mediatizá-las, isto é, a determinar os mecanismos institucionais de articulação entre os laços grupais e os laços interpessoais, a ordem doméstica do parentesco e a ordem política da sociedade global, o componente normativo ou obrigatório das relações sociais e seu componente optativo ou estratégico.

Em suma, pode-se dizer que a imagem de sociedade primitiva vigente na fase clássica da antropologia social internalizou um contraste que havia sido usado anteriormente para opor globalmente sociedades, ou concepções globais da sociedade. E, por mais que deva muito de sua inspiração à tradição "aristotélica", há um aspecto da modernidade "hobbesiana" a que a antropologia não ficou imune: trata-se da ideia de que a sociedade, mesmo se é uma condição natural, por consubstancial à humanidade, não deixa por isso de ser uma *condição problemática*, isto é, algo que exige explicação, senão mesmo justificação. Isto se deve por sua vez à ideia (analisada, p. ex., em Strathern 1992a, b) de que a sociedade se constitui real ou formalmente a partir de *indivíduos associais*, que devem ser "socializados", isto é, constrangidos pela inculcação de representações normativas a se comportarem de um modo determinado, e que resistem a esta constrição por uma manipulação egoísta das normas ou pela regressão imaginária a uma liberdade original. Tal ideia se encontra, com nuances variadas, em Durkheim como em Freud, em Lévi-Strauss como em Fortes ou Leach. O *Homo sapiens* pode bem ser um "animal social", mas para a modernidade essa expressão sugere um inquietante oxímoro, que está na raiz da busca incessante pela antropologia de soluções que transcendam as antinomias dele decorrentes.

Crítica e crise

A representação antropológica clássica de (uma) sociedade, precipitada pelas tradições funcionalista e culturalista, é a de uma mônada que exprime à sua maneira o universo humano: um povo etnicamente distinto, vivendo segundo instituições específicas e possuindo uma cultura particular. A coincidência ideal dos três componentes constituiria uma *totalidade individual*, dotada de organização e de finalidade internas. A ênfase funcionalista é no aspecto total e sistêmico; a culturalista, no aspecto individual e expressivo.

Essa imagem tem sido questionada há algum tempo. No plano teórico, Lévi-Strauss (1950, 1958) insistiu que o estruturalismo não era um método de análise de sociedades globais, sugerindo que uma sociedade é um complexo contraditório onde coexistem estruturas de diferentes ordens, e que a "ordem das ordens", ou totalização inteligível dessas estruturas, é um problema antes ideológico que analítico. No plano etnográfico, Leach (1954) demonstrou a inanidade de modelos epistemologicamente bem-comportados, que não levem em conta os contextos históricos e políticos de inscrição das estruturas sociais.

Mais recentemente, tem-se observado que a noção de sociedade como totalidade autocontida depende de categorias e de instituições características do Ocidente moderno, não podendo

almejar à universalidade antropológica do conceito, mas meramente à particularidade etnográfica de uma concepção cultural. Argumenta-se, por exemplo, que a ideia de uma humanidade dividida em unidades étnicas discretas, social e culturalmente singulares, deriva da ideologia do Estado-nação, imposta aos povos não-ocidentais pelo colonialismo, esse grande inventor conceitual e prático de "tribos" e "sociedades". Tal crítica (p. ex. Wolf 1988) tem-se traduzido em uma ênfase na interdependência dos sistemas sociais concretos (concebidos como superposições de redes sociais heterogêneas e abertas), onde as relações constitutivas de configurações regionais mais amplas determinam os processos internos às unidades locais – o que dissolve a sociedade em sistemas cada vez mais globais, até o nível planetário –, e em um privilégio de conceitos de tipo processual e pragmático em detrimento de conceitos de tipo estrutural e normativo – o que não infrequentemente a resolve em interações e representações atômicas.

Em seu sentido geral, a noção vem igualmente perdendo terreno. A antropologia contemporânea tende a recusar concepções essencialistas ou teleológicas da sociedade como agência transcendente aos indivíduos. À *sociedade* como ordem (instintiva ou institucional) dotada de uma objetividade de coisa, preferem-se noções como *socialidade*, que exprimiriam melhor o processo intersubjetivamente constituído da vida social. O realismo sociológico tem assim dado lugar a uma postura que estende reflexivamente à sociedade o mesmo construtivismo que a sociologia do conhecimento aplicou com sucesso à natureza (em particular à natureza das culturas do outro lado do Grande Divisor).

Se é possível definir uma orientação predominante na antropologia contemporânea (Ortner 1984), esta consiste no abandono das concepções estruturais de sociedade em favor de pragmáticas da agência social capazes de "promover uma recuperação do sujeito sem cair no subjetivismo" (Giddens 1979: 44). As várias teorias da "prática", da "ação comunicativa" ou da "estruturação" (Bourdieu 1972; Sahlins 1981; Habermas 1984; Giddens 1984); a insatisfação com a alternativa entre concepções interativo-naturalistas e regulativo-culturalistas de sociedade (Ingold 1986); a crítica unânime ao paradigma "saussuriano" da ação como atualização passiva de um conjunto de regras localizado na consciência coletiva ou no aparelho mental da espécie; o retorno multiforme de abordagens fenomenológicas – estes são os sinais de que a intencionalidade e a consciência, antes descartadas como mero epifenômeno de estruturas que encerravam em si a inteligibilidade e a eficácia da sociedade (senão mesmo denunciadas como obstáculos epistemológicos à determinação dessas estruturas), tornam-se agora não apenas aquilo que deve ser urgentemente explicado, mas a própria essência (quando não a verdadeira explicação) da socialidade. Em suma: crise da "estrutura", retorno do "sujeito". Tal retorno pode ser teoricamente alerta, como nas propostas que pretendem superar as antinomias do pensamento social ocidental, em particular aquela entre indivíduo e sociedade, que é a que está em jogo nessa ideia de uma concepção não-voluntarista da ação social. Mas ele pode também significar uma retomada literal de várias figuras em boa hora rejeitadas pelos estruturalismos das décadas recém-passadas: filosofia da consciência, celebração da criatividade infinita do sujeito, retranscendentalização do indivíduo etc. Recordando que cada teoria social já vinda à luz

acreditou um dia deter a chave da síntese entre os polos das antinomias da razão sociológica ocidental, apenas para ser mais tarde acusada de favorecer escandalosamente um desses polos, resta ver se as neopragmáticas contemporâneas terão de fato escapado de serem mais um mero momento da oscilação perene entre o nominalismo subjetivista da *societas* e o realismo objetivista da *universitas*.

A crítica contemporânea atinge a noção antropológica de sociedade por todos os lados: a sociedade primitiva como tipo real; a sociedade como objeto empiricamente delimitado; a sociedade como suporte objetivo das representações coletivas, entidade dotada de coerência estrutural e de finalidade funcional. Tal crise conceitual deriva, em primeiro lugar, de uma crise histórica. O fim do colonialismo político formal e a aceleração dos processos de mundialização dos fluxos econômicos e culturais tornaram mais evidente o caráter desde sempre ideológico e artificial de algumas das ideias em questão: a mônada primitiva não era primitiva, e nunca foi monádica. Mas tal crise histórica reflete também uma mudança na apercepção social ocidental, isto é, uma crise cultural. O objeto-ideal da antropologia, a "sociedade primitiva", dissolveu-se menos pela (bastante relativa) globalização objetiva dos mundos primitivos locais, ou pelo (algo duvidoso) progresso das luzes antropológicas, que pela falência da noção de "sociedade moderna" que lhe serviu de contramodelo. Cresce a convicção de que o Ocidente abandonou seu período moderno, fundado na separação absoluta entre o domínio dos fatos e o domínio dos valores – separação que permitia atribuir, por um lado, transcendência objetiva ao mundo natural e imanência subjetiva ao mundo social, e, por outro lado, instrumentalidade passiva aos objetos e agência coercitiva aos valores. Resta ver se ingressamos (e este "nós" inclui todas as sociedades do planeta) em uma fase pós-moderna onde não mais funciona tal separação, ou se, ao contrário do que supõe a cosmologia do Grande Divisor que tornou possível a antropologia, jamais fomos modernos, exceto na imaginação de alguns ideólogos (Latour 1991). Sabemos, entretanto, e isto é uma lição da própria antropologia, que concepções imaginárias (mas todas o são) produzem efeitos reais (e todos o são). Se este é o caso, então continuamos à procura de conceitos capazes de iluminar as diferenças entre as sociedades, única via aberta à antropologia para visar eficazmente a condição social de um ponto de vista verdadeiramente universal, ou melhor, "multiversal", isto é, um ponto de vista capaz de gerar e desenvolver a diferença.

---

1. Este texto foi encomendado por e publicado na *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, organizada por A. Barnard & J. Spencer. Suas limitações de conteúdo, estilo e dimensões (da bibliografia inclusive) refletem tal origem. Ele não pretende ser mais que um mapa muito geral das incidências do conceito de sociedade na disciplina antropológica.

CAPÍTULO 6

Iriwupai-ru no acampamento de caça (Ipixuna, 1981)
Meninas araweté pescando de manhãzinha no porto da aldeia (Ipixuna, 1981)

Imagens da natureza e da sociedade

Quando o *Annual Review of Anthropology* publicou sua última revisão geral do campo (Jackson 1975), a antropologia da Amazônia estava no começo de um crescimento sem precedentes: em termos comparativos, a literatura sobre a região parece ser a que mais aumentou nos últimos vinte anos.[1] O fenômeno foi celebrado por vários comentadores (Taylor 1984; Urban & Sherzer 1988; Descola 1993; Rivière 1993; Henley 1996), que costumam citar uma coletânea subintitulada "o continente menos conhecido" (Lyon [org.] 1974) para concluir que o panorama, felizmente, mudou.

O otimismo se justifica. Se, como observa Taylor (1984), até o começo dos anos 70 não havia mais que cinquenta monografias sobre a Amazônia indígena, então a explosão posterior quadruplicou, no mínimo, essa base etnográfica. Muitas sociedades foram pela primeira vez descritas segundo padrões técnicos aceitáveis; algumas delas foram estudadas por sucessivas levas de pesquisadores, oriundos de diferentes tradições teóricas; e, para certas áreas geográficas, a bibliografia atinge hoje uma densidade impressionante. No mesmo período, a ecologia, a história e a arqueologia realizaram um avanço não menos notável. Esse amadurecimento pode ser avaliado em cinco coletâneas publicadas na década de 90, que trazem uma boa amostra dos desenvolvimentos das pesquisas em diferentes áreas de conhecimento, bem como diversos panoramas críticos e comparativos: Carneiro da Cunha (org.) 1992; Descola & Taylor (orgs.) 1993; Roosevelt (org.) 1994; Sponsel (org.) 1995; Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha (orgs.) 1993.

O presente artigo discute apenas as mudanças mais gerais por que passa a antropologia regional. Os últimos anos assistem à emergência de uma imagem da Amazônia indígena caracterizada pela ênfase na complexidade das formas sociais e na diversidade da fisionomia natural da região. Essas novas imagens da sociedade e da natureza se formam em um contexto teórico marcado pela sinergia entre abordagens estruturais e históricas, por uma tentativa de superação de modelos explicativos monocausais (naturalistas ou culturalistas) em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre sociedade e natureza, e por esperanças de uma "nova síntese" (Roosevelt 1994) capaz de vir integrar o conhecimento acumulado pelas diversas disciplinas.

O modelo padrão

Os apelos a uma nova síntese refletem a obsolescência da imagem tradicional da Amazônia, derivada do monumental *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward há meio século (Steward [org.] 1946-1950), e do digesto dessa obra dado à luz alguns anos depois (Steward & Faron 1959). Combinando um esquema de áreas culturais, uma tipologia de "níveis de integração sociocultural" e uma teoria da ação determinante do ambiente sobre o "núcleo cultural" de cada sociedade, a visão da Amazônia indígena que emergiu da síntese de Steward e colaboradores criou raízes profundas no imaginário etnológico.

Nesse modelo, os horticultores de queimada do tipo "Floresta Tropical" apareciam como sociedades evolucionariamente intermediárias e tipologicamente híbridas: semelhantes, quanto à cultura material, às chefaturas circuncaribenhas – de quem teriam tomado vários traços –, tais sociedades, do ponto de vista sociopolítico, pouco difeririam das "Tribos Marginais" de caçadores-coletores do Brasil Central e da Patagônia (id. 1948, Steward & Faron 1959).{2} A "tribo" típica da floresta tropical era uma pequena constelação de aldeias autônomas, igualitárias, limitadas em suas dimensões e estabilidade por uma tecnologia simples e pelo ambiente improdutivo, incapazes, portanto, de gerar o excedente indispensável à emergência da especialização econômica, da estratificação social e da centralização política presentes em outras áreas do continente. Steward reconhecia a existência de diferenças ecológicas entre os meios ripários e interfluviais, bem como uma certa variedade interna ao tipo, em função das diferentes condições locais e da relação com os centros de difusão cultural, mas a impressão de conjunto era a de uma grande uniformidade socioecológica da "Floresta Tropical": a Amazônia, em especial, era percebida como um meio hostil à civilização, de ocupação recente, demograficamente rarefeito, sociologicamente rudimentar e culturalmente tributário de áreas mais avançadas. Ademais, estimava-se que as sociedades indígenas que mantinham seu modo de vida tradicional caminhavam a passos largos para a assimilação às populações nacionais.

Na época em que a "velha síntese" foi produzida, a etnologia do subcontinente era dominada por uma combinação de difusionismo e determinismo geográfico, em consonância com a tradição histórico-cultural alemã, sob cuja inspiração se constituíra. Acrescentando à mistura uma teoria da evolução social, Steward iria transformar criativamente essa tradição na nova disciplina da ecologia cultural, de prolífica descendência na antropologia norte-americana e de grande peso nos estudos ameríndios desde então. Os herdeiros da ecologia cultural de Steward (e do neo-evolucionismo de Leslie White) tiveram por várias décadas a Amazônia como campo de especulação privilegiado, como atesta o acirrado debate sobre os "fatores limitantes" responsáveis pela fisionomia sociopolítica da área, que monopolizou as atenções dos pesquisadores dessa persuasão até, pelo menos, os anos 80 (Hames & Vickers 1983; Sponsel 1986).

A antropologia europeia começou a desafiar a hegemonia desse paradigma já nos anos 50, com Lévi-Strauss (1952a, b, 1955a, 1956, 1967a); mas foi a partir da publicação das três primeiras *Mitológicas* (id. 1964, 1966, 1967b) que o estruturalismo consolidou sua presença na etnologia regional, propondo um estilo analítico e, sobretudo, uma agenda temática de enorme influência. Enfatizando o valor cognitivo e simbólico daquelas dimensões materiais estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista adaptativo – relação com os animais, origem das plantas cultivadas, dieta, tecnologia –, Lévi-Strauss deslocou para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia às teorias deterministas dos herdeiros de Steward.

No final dessa década, surgem as primeiras etnografias derivadas da tradição antropológica britânica, praticamente ausente do americanismo tropical até então. Os estudos pioneiros de

David Maybury-Lewis (1967) e de Peter Rivière (1969), ambos claramente influenciados por Lévi-Strauss, inauguram a fase contemporânea da etnologia amazônia, e são a origem imediata do salto qualitativo experimentado pela produção subsequente. Nos Estados Unidos, a etnociência e a antropologia simbólica – transformações complementares do culturalismo boasiano que tinham afinidades com alguns aspectos do estruturalismo – vieram dividir o palco com o materialismo cultural de Steward e White. A onda de monografias sobre os sistemas sociocosmológicos amazônicos que se iniciou nos anos 70 mostrará, em dosagem variável conforme o estilo de formação dos pesquisadores, uma combinação de influências das escolas sociológicas europeias e do neoculturalismo americano, mas nenhum eco perceptível – senão sob a forma de um silêncio hostil – das abordagens ecológico-materialistas.{3}

As duas décadas seguintes assistirão, assim, a uma polarização crescente. De um lado, os descendentes de Steward e White, adeptos do "*four-field approach*", interessados em grandes panoramas histórico-culturais e em macrotipologias, guiados por uma concepção adaptacionista e energética da cultura que sublinhava seu ordenamento material pela natureza, e privilegiava a interface tecnológica. Do outro lado, os antropólogos de orientação estrutural-funcionalista ou "estrutural-culturalista", voltados para a análise sincrônica de sociedades indígenas particulares – ou para um comparativismo antes morfológico que genético –, interessados nas dimensões institucionais (parentesco, organização social) e ideológicas (sistemas de classificação, cosmologias) dos grupos que estudavam, e privilegiando o ordenamento simbólico da natureza pela cultura, e portanto a interface cognitiva.

Não obstante a polarização, vários aspectos da imagem produzida pelo *Handbook* eram compartilhados pelos dois campos: a Amazônia continuava a ser vista como o habitat de pequenos grupos dispersos e isolados, autônomos e autocontidos, igualitários e tecnologicamente ascéticos. Os ecólogos culturais procuravam descobrir quais eram as determinações ambientais que respondiam por esse perfil sociopolítico "simples", ou, em outras palavras, a que recurso natural escasso (solos férteis, proteína animal) ele era uma adaptação. Os antropólogos sociais tomavam tal perfil como um dado não-problemático, tratando de descrever os conteúdos culturais complexos e específicos associados a tal simplicidade material; ou então, quando tentavam a generalização, explicavam a autonomia, o igualitarismo e a economia minimalista das sociedades indígenas contemporâneas, não por pressões ambientais extrínsecas e negativas, mas por limitações socioculturais intrínsecas e positivas (como na obra de Clastres [1974], e em certas passagens de Lévi-Strauss): recusa ideológica da mudança histórica, resistência social à centralização política, bloqueio cultural à acumulação econômica.

A derrocada do modelo padrão

Os elementos que contribuíram para a falência dessa imagem vêm se acumulando há bastante tempo. Eles procedem, antes de mais nada, de uma revisão das ideias aceitas sobre a ecologia e a

história cultural da Amazônia. Essa revisão é parte de uma reavaliação geral da América pré-colombiana, que vem consistentemente tendendo a: [1] majorar as estimativas da população ameríndia em 1492; [2] recuar as datações arqueológicas; [3] atribuir maior complexidade às formações sociais fora das áreas andina e mesoamericana, promovendo várias "tribos" à categoria das "*middle-range societies*" de tipo chefatura ou protoestado; [4] sublinhar a importância de sistemas regionais que articulavam zonas ecológicas e tipos sociopolíticos heterogêneos; [5] destacar a ação de influências societárias de longa distância.

O outro elemento responsável pela reformulação da imagem tradicional da Amazônia foi a consolidação de uma antropologia teoricamente renovada das formações sociais nativas. Aqui também muito se deve a reordenamentos intelectuais mais amplos, notadamente: [1] à crítica dos paradigmas clássicos da teoria do parentesco, na medida em que estes foram percebidos como dependentes de uma concepção regulativa e mecanicista da vida social; [2] à recusa muito generalizada de um conceito de sociedade como entidade ontologicamente fechada e internamente estruturada; [3] às tentativas insistentes de escapar das dicotomias clássicas, como as chamadas "teorias do Grande Divisor", a oposição entre Natureza e Cultura, o antagonismo entre abordagens materialistas e mentalistas, a antinomia entre estrutura e processo, e assim por diante.

No que segue, assinalam-se as incidências mais importantes desses pontos sobre a antropologia recente da Amazônia indígena.

Ecologia humana

A mudança mais relevante na área da ecologia diz respeito à ênfase crescente na diversidade ambiental da Amazônia e nas correlações entre essa diversidade e a atividade humana. Sabia-se havia bastante tempo (Lathrap 1970; Meggers 1971) da diferença entre a *várzea*, as planícies aluviais dos rios de "água branca" que recebem os sedimentos andinos, e a *terra firme*, o meio interfluvial mais pobre, de solos drenados por rios de "água preta" ou de "água clara". Mas, como Moran (1993, 1995) e outros (Prance & Lovejoy [org.] 1985) têm insistido, a diversidade pedológica, florística e faunística da Amazônia não cabe nesta oposição simples; sobretudo, não é possível continuar a subsumir na categoria geral de "terra firme", que caracteriza cerca de 98% da região, uma quantidade de ecossistemas fortemente heterogêneos.

Além disso, acumulam-se as evidências de que várias zonas fora da várzea possuem solos mais férteis do que se imaginava, e que algumas delas foram objeto de ocupação pré-histórica intensa e prolongada, como atestam os sítios de ocorrência de solos antropogênicos, que representariam, apenas na Amazônia brasileira, no mínimo 12% de toda a terra firme (Balée 1989b). Esses solos costumam ser favorecidos pelas populações atuais, por sua alta fertilidade; sustentam, além disso, associações vegetais de extrema importância para a economia indígena, como as matas de palmeiras, os castanhais e outras, que representariam "velhas florestas de

capoeira *(arrested successional forest*) sobre sítios arqueológicos, incluindo tanto rocas préhistóricas como aldeias e acampamentos" (id. ibid.: 6). Em outras palavras, boa porção da cobertura vegetal da Amazônia é o resultado de milênios de manipulação humana.{4} William Balée, o pesquisador que tem extraído as lições mais importantes dessas descobertas, observa que a "natureza" amazônica é parte e resultado de uma longa história cultural, e que as economias indígenas tomadas como exemplos de "respostas adaptativas" (Hames & Vickers [org.] 1983) a um ambiente primevo e transcendente são, na verdade, meta-adaptações à cultura, ou ao resultado histórico de uma transformação cultural da natureza (Balée 1988, 1989a, b, 1990, 1992, 1994). Ao contrário do que se imaginaria, aliás, as florestas antropogênicas apresentam *maior* biodiversidade que as florestas não perturbadas (id. 1993a, b).

A perspectiva adaptacionista da antropologia ecológica produziu estudos valiosos sobre certas dimensões quantitativas das práticas de subsistência ameríndias; mas seu diálogo com a antropologia social sempre foi mínimo, visto serem duas abordagens tão incomensuráveis como a economia neoclássica e a economia política (Gregory 1982). Essa é mais que uma mera analogia: pois as teorias adaptacionistas partem dos postulados marginalistas da escassez de recursos e da otimização do balanço custo/resultado *(yield-to-effort ratio)*, supondo uma racionalidade infusa de tipo evolucionário, regida por parâmetros termodinâmicos, ao passo que a antropologia social da Amazônia tende a sublinhar as determinações estruturais de regimes socioeconômicos fundados na reciprocidade e na troca de dons, e a destacar a natureza histórica, socialmente constituída, da interação com o meio físico (embora, como se verá adiante, algumas formas de escassez não-ambiental tenham sido sugeridas para explicar as morfologias sociais amazônicas). A distância entre as duas abordagens, de qualquer forma, diminuiu significativamente com o surgimento, após a voga das teorias dos "fatores limitantes" e depois do "forrageio ótimo" (ver Hames & Vickers 1983; Roosevelt 1980; Sponsel 1986, para avaliações internas à tradição; e Descola 1985, 1988a, para uma crítica informada pelo outro paradigma), de estudos sobre as estratégias de "manejo de recursos" implementadas pelos povos indígenas (Posey & Balée [org.] 1989), que dão grande destaque às conceitualizações nativas dos ecossistemas (Balée 1994) e permitem, pela primeira vez, que a expressão "ecologia cultural" não signifique mais apenas "aspectos ecologicamente causados da cultura", mas também "aspectos culturalmente construídos da ecologia". Há problemas empíricos e teóricos pendentes nesta abordagem – por exemplo, a questão do grau e da natureza (intencional ou não) da modelagem ambiental —, mas ela manifesta uma salutar, ainda que incipiente, propensão da antropologia ecológica a admitir a causalidade formal da cultura (ou, para usarmos uma linguagem mais moderna, a capacidade de "auto-seleção cultural", ver Durham 1991). Isso parece ser parte de uma tendência geral a se abandonar a visão das sociedades como isolados em *tête-à-tête* adaptativo com a natureza, em favor de uma concepção essencialmente histórica da ecologia humana, que começa a dar frutos na Amazônia (Balée [org.] 1998; Heckenberger 1996).

Arqueologia

Foi do interior mesmo dos quadros do materialismo cultural que surgiu a reação atualmente mais em evidência à imagem da Amazônia como região impropícia à complexidade social. Trata-se da tese que Anna Roosevelt (1980, 1987, 1991a, b, 1992, 1993) vem advogando sobre as sociedades da várzea, e que tem como antagonista principal as ideias de Betty Meggers sobre as limitações ambientais ao desenvolvimento cultural na Amazônia, formuladas inicialmente nos anos 50 (ver Meggers 1954, 1957, 1971; Meggers & Evans 1954). Defrontada com a sofisticação das culturas que deixaram os vestígios cerâmicos do baixo Amazonas – e com as descrições dos primeiros cronistas sobre as sociedades que encontraram na várzea desse rio —, Meggers procurou salvar a teoria de que a região não poderia sustentar (e sobretudo gerar) formações sociopolíticas estratificadas e complexas, atribuindo tais registros arqueológicos a uma influência ou mesmo a uma migração andina.

Contra isso, Roosevelt argumenta que a várzea foi capaz de sustentar populações muito densas, graças ao cultivo do milho e outras plantas de semente (Roosevelt 1980) ou a uma intensificação produtiva mais ampla (id. 1991a). Ela sugere que o milho não teria sido difundido a partir dos Andes ou da Mesoamérica em direção à Amazônia, mas pode ter sido domesticado independentemente nesta última região, e que, em geral, os Andes não foram um fator de difusão cultural para a Amazônia, e sim o inverso: embora as sociedades da várzea só tenham atingido um nível de complexidade elevado bem mais tarde que o mundo andino, certos traços culturais panamericanos (cerâmica, sedentarismo, agricultura) teriam surgido primeiro ali. As formações pré-históricas tardias da várzea, em particular a sociedade que floresceu na ilha de Marajó entre 400 e 1300 AD, seriam chefaturas complexas ou mesmo Estados de origem autóctone, exibindo estratificação social, manufaturas especializadas, sacerdotes, culto de ancestrais e outras características "avançadas".

A autora conclui que as sociedades indígenas atuais são "remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista europeia" (id. 1992: 57; ver também id. 1991b: 130), tendo involuído até um nível anterior ao da formação das chefaturas agrícolas, ao passarem a ocupar o ambiente improdutivo da terra firme. Seria preciso assim, conclui ela, evitar a "projeção etnográfica" (id. 1989) praticada por aquela antropologia ecológica que toma a simplicidade regressiva da situação indígena presente como representativa de limites inexoráveis da natureza amazônica.

As pesquisas de Roosevelt deram grande ímpeto à arqueologia sul-americana; sua visão das chefaturas amazônicas do pré-histórico tardio é a mais sofisticada de que dispomos até o momento, e tem encontrado acolhida mesmo entre antropólogos distantes do contexto teórico em que ela foi produzida.{5} Mas a autora não foi a primeira a romper a continuidade entre as abordagens adaptacionistas, que conferem ao ambiente físico um valor causal na interpretação das formas sociais amazônicas, e a ideologia naturalizante que, desde o século XVI, fez dos habitantes do Novo Mundo, em particular os ameríndios da floresta tropical, o tipo por

excelência do "Homem Natural", incapacitado de atingir a autonomia civilizacional por sua sujeição a uma natureza hostil e limitante (Descola 1985). O grande Donald Lathrap já havia proposto a Amazônia como berço de sociedades complexas e foco de difusão cultural, e formulado o argumento contra a "projeção etnográfica" (1968, 1970). Robert Carneiro (ver 1995, para uma recapitulação) já havia desmentido Meggers no que respeita às limitações pedológicas da Amazônia, e proposto uma influente teoria sobre a emergência da centralização política, adaptada e utilizada, aliás, por Roosevelt. E, já em 1952, Lévi-Strauss mencionava os "centros de civilização" amazônicos e sugeria o "falso arcaísmo" de vários povos atuais (1952a; ver também id. 1993). Como observa Carneiro, Roosevelt comete não poucos anacronismos interessados, ao tomar o modelo Steward-Meggers como se houvesse persistido, de fato, intacto até hoje.

As teses de Roosevelt, ademais, apresentam alguns aspectos problemáticos. O papel central concedido em *Parmana* (Roosevelt 1980) ao argumento da mutação tecnológica e ao cultivo do milho na evolução das chefaturas desaparece em seu trabalho posterior sobre Marajó (id. 1991a), o qual se vê, com isso, privado de qualquer hipótese causal específica. Esta é exatamente a fraqueza que ela havia criticado, dez anos antes, em vários outros autores. Ao insistir em um contraste genérico entre a várzea e a terra firme como determinante da evolução cultural da Amazônia (id. 1980, 1992), o modelo se mostra também em atraso, diante da visão mais diferenciada e menos miserabilista da terra firme a que aludimos acima, e, nesse sentido, é um exemplo do determinismo ecológico tradicional. Ele parece, às vezes, supor que o meio interfluvial era desabitado antes da invasão europeia (Carneiro 1995), o que é mais que improvável, ou, então, que todos os grupos que porventura ali viviam ou vivem seriam marginais alijados do paraíso aluvial – como se houvesse um tropismo irresistível de toda sociedade, seja qual for seu regime de produção e reprodução sociais, em direção a áreas abstratamente mais férteis. O modelo, por fim, essencializa a distinção entre as chefaturas ripárias (que a autora compara ao Vale do Indus, às cidades-Estado minoicas e micênicas, ou aos Ashanti – ver Roosevelt 1992) e os sistemas sociais da terra firme, antigos ou contemporâneos. Seria mais avisado, considerando-se o substrato cultural comum a toda a Amazônia, imaginar uma dinâmica de tipo *gumsa/gumlao* (Leach 1954; ver Santos 1993: 226, para essa analogia na Amazônia atual), sujeita a contrações e expansões conjunturais, articulando populações da várzea e da terra firme em sistemas regionais ecológica e sociopoliticamente heterogêneos.

A presença de desenvolvimentos "complexos" alhures que na várzea, baseados na horticultura de mandioca, começa a ser comprovada arqueologicamente (Heckenberger 1996).{6} Se isto fortalece, sem dúvida, a imagem de uma Amazônia pré-colombiana sociopoliticamente diferente da atual, vem entretanto minimizar o contraste entre várzea e terra firme, e desmentir qualquer causalidade ecológica direta. Parece cada vez mais claro que a emergência e persistência de estruturas sociais "simples" ou "complexas" – valham o que valerem estas caracterizações, que evocam o velho evolucionismo social – não podem ser explicadas por fatores ambientais tomados em abstração de dinâmicas históricas e interações societárias de larga escala, bem como de processos de decisão política guiados por sistemas de valores que

respondem a bem mais que a desafios ou problemas ambientais definidos de maneira extrínseca e objetivista.

Quanto aos ataques à "projeção etnográfica", observe-se que Roosevelt faz um uso abundante – e bastante ingênuo – de analogias etnográficas em suas próprias reconstruções, socorrendo-se da literatura contemporânea para propor, por exemplo, que a sociedade marajoara era algo próximo a um "matriarcado" (1991a), o que pode ser ideologicamente agradável, mas é *(pace* Whitehead 1995) teoricamente problemático e etnologicamente improvável.

Antropologia social

A contribuição principal da antropologia dos povos contemporâneos deu-se na área da organização social, que é tratada de modo muito sumário na tradição tipológica derivada do *Handbook*. Steward (1948; Steward & Faron 1959) atribuía à descendência unilinear um papel de destaque, vendo a Amazônia ocupada por aldeias mono- ou multilinhageiras. Lévi-Strauss (1967a), por seu turno, não podia dizer grande coisa sobre os sistemas de parentesco sul-americanos, no livro que fundou a teoria da troca matrimonial; muito mal conhecidos à época, estes lhe apresentavam antes enigmas que soluções (id. 1952a, b, 1956c). A partir de meados dos anos 70, a etnografia então já acumulada suscitou uma avaliação dos paradigmas da descendência e da aliança no contexto sul-americano (Overing Kaplan [org.] 1977; Murphy 1979). O reestudo das sociedades centro-brasileiras, em particular, infirmou ou qualificou as descrições anteriores em termos de grupos de descendência e, ao mesmo tempo, minimizou as implicações matrimoniais dos dualismos onipresentes nessas sociedades: a uxorilocalidade substituiu a descendência como princípio explicativo, e os diversos sistemas de metades foram vistos como regulando transações principalmente onomásticas e cerimoniais (Maybury-Lewis [org.] 1979). Na Guiana, Peter Rivière (1969) e Joanna Overing (1975) identificaram uma combinação entre aliança simétrica, endogamia local e parentesco cognático que se revelou muito difundida na Amazônia; a aliança simétrica foi mesmo proposta como traço invariante da organização social da região (Rivière 1973). Lançando mão da teoria de Dumont sobre os sistemas dravidianos, Overing dissociou, com grande sucesso analítico, a aliança matrimonial de todo construto de descendência e do paradigma de sociedade segmentar. Os desenvolvimentos posteriores nesse campo (ver Rivière 1993) foram marcados pela exploração dos códigos culturais que faziam as vezes de princípios organizatórios das sociedades amazônicas (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979; Overing Kaplan 1981), por sínteses comparativas locais e regionais (Århem 1981a; Rivière 1984; Hornborg 1988), por tentativas de precisar as características formais e as implicações sociológicas dos regimes de aliança amazônicos (Taylor 1983, 1989; Viveiros de Castro 1993a; Viveiros de Castro & Fausto 1993; Henley 1996), e pela exploração de novas categorias teóricas capazes de substituir a noção de descendência para sociedades segmentares como os povos Jê e Tukano (Lea 1992, 1995; S. Hugh-Jones 1993,

1995).

Por muito tempo, os etnólogos tenderam a tomar a aldeia ou comunidade local como sua unidade de análise mais abrangente. A necessidade de descrever sociedades praticamente desconhecidas impôs, a princípio, tal limitação, isso quando ela não foi o simples resultado de uma situação objetiva: vários dos povos indígenas contemporâneos estão reduzidos a uma só aldeia. Em outros casos, a visão da comunidade local como um microcosmo representativo da estrutura social do povo estudado parece ter-se devido a uma adesão demasiado estreita às ideologias nativas, ou foi o resultado de uma posição teórico-filosófica explícita (Clastres 1974, 1977). Progressivamente, contudo, passou-se a destacar a importância de redes supralocais de comércio e aliança político-matrimonial, e a adotar uma perspectiva mais centrada nos sistemas regionais que em seus componentes (ver Colson 1983-84c 1985 para a Guiana; para o Vaupés, C. Hugh-Jones 1979 e Jackson 1976, 1983; para o Alto Xingu, Menget 1978, 1993c e Bastos 1983; para os povos Pano, Erikson 1993b; para os Aruaque subandinos, Renard-Casevitz 1993). A imagem política associada ao miserabilismo ecológico do *Handbook* e ao voluntarismo filosófico de Clastres também foi submetida a uma crítica severa (Descola 1988b).

Podem-se encontrar três estilos analíticos principais, nos estudos contemporâneos das sociedades amazônicas. Essa classificação indica apenas ê*nfases* teóricas dentro de um campo temático largamente compartilhado, e vários etnólogos (inclusive alguns dos abaixo citados) as combinam ou empregam alternativamente. A primeira orientação é o que eu chamaria de *economia política do controle*, desenvolvida nos trabalhos de Terence Turner (1979a, b, 1984) e Peter Rivière (1984, 1987), bastante influenciada pela distinção estrutural-funcionalista entre os "domínios" doméstico e político-jural. Os etnólogos do Brasil Central (ver Maybury-Lewis [org.] 1979) recusaram, com efeito, a pertinência etnográfica do conceito de descendência, mas mantiveram o substrato analítico essencial do modelo fortesiano, atribuindo a instituições comunais como as metades e as classes de idade a função de mediação entre os domínios doméstico e público.{7} A isto, Turner acrescentou o controle uxorilocal dos homens mais velhos sobre os mais jovens através das mulheres, determinando a relação sogro-genro como o motor estrutural das sociedades centro-brasileiras e elaborando uma teoria sofisticada, de inspiração marxista, sobre a dialética recursiva que gera e articula hierarquicamente os domínios público e doméstico. Rivière, por seu turno, generalizou o modelo, ao propor (em oposição às teorias dos fatores limitantes) que o recurso crucialmente escasso na Amazônia é o trabalho humano, o que geraria uma "economia política de pessoas" fundada na distribuição e controle das mulheres; a partir daí, o autor procurou explicar as variações morfológicas presentes nas terras baixas amazônicas através de um exame da correlação entre os modos de gestão dos recursos humanos e a presença ou ausência de instituições supradomésticas.

A segunda orientação é a *economia moral da intimidade* presente na obra recente de Overing e de seus ex-alunos (Overing 1991, 1992, 1993a, b; Renshaw 1986; Gow 1989, 1991a; McCallum 1989; Santos 1991; Belaunde 1992). Influenciada pela crítica feminista à oposição público/doméstico (em alguns casos, especialmente pelas ideias de Marilyn Strathern), essa

vertente é responsável por contribuições decisivas à nossa compreensão da filosofia social e da prática da sociabilidade cotidiana na Amazônia indígena. Os trabalhos do grupo enfatizam a complementaridade igualitária entre os gêneros e o caráter íntimo da economia nativa, recusando uma sociologia da escassez objetiva (natural ou social) em favor de uma fenomenologia do desejo como demanda intersubjetiva (Gow 1989). Essa orientação tende a valorizar as relações internas ao grupo local – definidas pelo compartilhamento e solicitude entre parentes – em relativo detrimento das relações interlocais, concebidas, nas ideologias nativas, como definidas por uma reciprocidade sempre à beira da violência predatória, a qual marca também as relações entre humanos e não-humanos. Pode-se dizer que o estilo da economia moral da intimidade valoriza teoricamente a produção sobre a troca, as práticas de mutualidade sobre as estruturas de reciprocidade, e a ética da consanguinidade sobre a simbólica da afinidade. Apesar de sua rejeição à noção de *sociedade* como totalidade *a priori* dotada de uma racionalidade estrutural transcendente, este estilo, em sua visão essencialmente moral da *socialidade*, não deixa de ter analogias curiosas com a concepção fortesiana da *Amity* (Fortes 1969, 1983), e/ou com a célebre etnodefinição schneideriana do parentesco como "solidariedade difusa e persistente" (Schneider 1968). Por fim, a crítica cerrada à oposição público/ doméstico feita pela economia moral da intimidade traduziu-se, não poucas vezes, em uma redução da sociedade ao nível doméstico, e em uma assimilação indevida da noção de *socialidade* à de *sociabilidade*.

A terceira vertente é a que chamo (em causa própria) de *economia simbólica da alteridade;* ela é representada por etnólogos de inspiração estruturalista (p. ex. Albert 1985; Menget 1985; Viveiros de Castro 1986a; Erikson 1986; Descola 1986, 1993; Keifenheim 1992; Vilaça 1992; Taylor 1994). Essa vertente produziu análises de sistemas multicomunitários complexos como o dos Yanomami (Albert 1985) ou dos Jívaro (Descola 1982; Taylor 1985), análises que, ao operarem com uma distinção entre as redes endogâmicas locais e as estruturas político-rituais de articulação interlocal, não deixam de ser uma versão amazônica da concepção bidimensional da estrutura social presente na etnologia centro-brasileira.{8} Mas a inspiração do grupo é claramente lévi-straussiana. Interessados nas interrelações entre as sociologias e as cosmologias nativas, estes pesquisadores concentraram-se nos processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários) que, ao atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenham um papel constitutivo na definição das identidades coletivas. Isso desembocou em uma crítica da noção de Sociedade como mônada fechada e autossubsistente, contraposta já a mônadas análogas que lhe serviriam de espelho sociológico (Viveiros de Castro 1986a, 1993a), já a uma Natureza com função de Outro transcendente (Descola 1996) – duas imagens conspícuas na etnografia regional. Essa vertente explorou os significados múltiplos da categoria da afinidade nas culturas amazônicas (tema que aparece também em autores como Rivière ou Overing, mas de forma emicamente negativa) sugerindo seu valor de operador sociocosmológico central (Viveiros de Castro 1993a), e buscando determinar a tensão entre identidade e alteridade que estaria na base dos regimes sociopolíticos amazônicos.

A tentativa mais sistemática de confrontação entre as perspectivas ecológicas e sociológicas sobre a relação entre natureza e sociedade na Amazônia deve-se a um representante desta última corrente, Philippe Descola. Em seus estudos minuciosos sobre a ecologia e a economia dos Jívaro Achuar (Descola 1986, 1994a), povo que não pode ser considerado como um sobrevivente regressivo da conquista europeia, o autor refutou várias teses caras ao determinismo ecológico. Ele demonstrou, por um lado, que a diferença entre os potenciais produtivos dos meios ripário e interfluvial ocupados pelos Achuar não é relevante econômica ou politicamente, e, por outro lado, que certos limites socioculturais à duração do esforço de trabalho, bem como as formas gerais da organização social e as concepções das relações com o mundo natural, levam a uma homeostase das forças produtivas em um nível "baixo" de operação, suficiente entretanto para manter o grupo em condições nutricionalmente luxuosas. Em outros textos, Descola desenvolveu um modelo geral de "ecologia simbólica" que procura dessubstantivizar a oposição entre natureza e cultura, diferenciando-a em modos prático-cognitivos distintos conforme os regimes sociais em que se acha imersa (id. 1992, 1996). O autor contrastou, em particular, o modo "naturalista" característico da tradição Ocidental (onde vigora uma relação metonímica e natural entre natureza e sociedade), o modo "totêmico" privilegiado pelo estruturalismo clássico (onde a relação é puramente diferencial e metafórica), e o modo "anímico" que vigoraria nas culturas amazônicas (onde a relação natureza/cultura é metonímica e social). A noção de um "modo anímico" permitiria elucidar alguns problemas etnológicos tradicionais, como a ausência de domesticação animal na Amazônia (id. 1994b).{9} A teoria de Descola dialoga com as ideias de Bruno Latour (1991), e não deixa de ter certas analogias com os trabalhos de Tim Ingold (p. ex. 1986, 1992), dois autores cuja presença no contexto teórico da etnologia amazônica apenas começa a se fazer sentir, e que oferecem alternativas interessantes à desgastada antinomia entre abordagens naturalistas e culturalistas, que marcou a etnologia amazônica por tanto tempo.

História

A história dos povos amazônicos é uma área em forte expansão (Whitehead 1993b). Isso reflete uma tendência teórica geral, mas também, mais proximamente, o "exame de consciência" provocado pelo quinto centenário da invasão da América. Os historiadores profissionais começaram a se voltar para o tema; os etnólogos deixaram de se contentar com referências a fontes secundárias, debruçando-se sobre materiais de arquivo na verdade bastante ricos. O conhecimento etnográfico tem sido, por sua vez, aplicado sobre as fontes históricas, facultando hipóteses capazes de dar consistência a informações frequentemente vagas e contraditórias. Uma das consequências disto é a revalorização do conteúdo etnográfico das fontes antigas (Forsyth 1983, 1985; Combès 1992; Viveiros de Castro 1993b; Whitehead 1995), e o recuo da tendência hipercriticista a interpretá-las como mero registro dos preconceitos e interesses europeus. A interdigitação da antropologia e da história tem beneficiado principalmente a região do escudo

da Guiana (Grenand 1982; Whitehead 1988, 1993a, 1994; Farage 1992; Dreyfus 1993a; Arvelo-Jiménez & Biord 1994) e a zona pré-andina (Renard-Casevitz 1992; Renard-Casevitz *et al.* 1986; Santos 1988, 1993; Combès & Saignes 1991; Taylor 1992), mas outras áreas começam a ser bem estudadas, como o noroeste amazônia (Wright 1990, 1992) e o Brasil Central (Verswijver 1992; Turner 1992), isso para não falarmos dos povos que há muito são objeto de interesse histórico, como os Guarani.

A linha de estudos sobre a tradição oral tem produzido alguns trabalhos sobre etno-história em sentido estrito (Hill & Wright 1988; Franchetto 1993; Hendricks 1993; Basso 1995) que demonstram a importância de uma consciência propriamente histórica nas culturas amazônicas, problematizando a imagem tradicional que tende a submergir a memória indígena no mundo intemporal do mito. As relações entre mito e história, entretanto, têm sido analisadas quase exclusivamente no quadro da experiência indígena da situação colonial (Hill [org.] 1988); suas implicações para a história cultural mais ampla dos povos amazônicos ainda não foram adequadamente exploradas.

A "virada histórica" da etnologia regional levou à generalização do interesse pela interação entre as sociedades indígenas e as estruturas sociopolíticas ocidentais. Há muito privilegiado por algumas tradições teóricas nacionais (Ramos 1990), esse tema encontra-se, hoje, alçado à ribalta metropolitana, por uma antropologia que se estima mergulhada em profunda crise pós-colonial. Tal mudança de rumo analítico reflete, no caso da Amazônia, transformações históricas objetivas: a incorporação maciça da região à economia mundial, a partir dos anos 70, não se traduziu na extinção ou assimilação generalizada dos povos nativos, como se antecipava; ao contrário, eles estão em crescimento demográfico, têm mantido sua distintividade sociocultural, e emergiram como atores políticos importantes nos cenários nacional e internacional.

A resposta da antropologia a este processo foi uma bem-vinda dissolução da divisão tradicional do trabalho entre os especialistas em sociedades "puras" e aqueles em sociedades "aculturadas". Começa-se a escapar da antinomia entre uma concepção das sociedades indígenas como atualizações mecânicas de princípios estruturais atemporais, o que nos obrigava a reconhecer que a transformação era algo teoricamente inexplicável, e uma concepção da mudança social como resultado inexorável de determinações externas às sociedades indígenas, o que simplesmente substituía a transcendência estrutural intrínseca por uma transcendência histórica extrínseca, resultando em uma imagem ainda *mais* mecânica, se possível, das sociedades nativas. A emergência de abordagens que consideram conjuntamente as dinâmicas locais e globais responsáveis pela trajetória dos povos indígenas associa, então, a uma antropologia atenta à subjetividade histórica das sociedades, uma atitude decididamente presentista, ao passo que a divisão do trabalho acima referida era dominada, ao contrário, por perspectivas igualmente a-históricas, isto é, por uma ideia das sociedades indígenas como entidades passivas ou reativas, e por uma orientação para longe do presente: seja para um passado de plenitude adaptativa, seja para um futuro de desagregação e anomia. Exemplos dessa nova capacidade de articular cosmologia e história, etnicidade e ritual, economia política e

análise simbólica são os trabalhos de Turner (1988, 1991a, 1992, 1993), Albert (1988, 1993), Gow (1991a, 1994), Gallois (1987-89, 1993), Brown e Fernandez (Brown 1991, 1993; Brown & Fernandez 1991) e Taussig (1987), entre muitos outros.

Outro fator responsável pela superação da antinomia foi a progressiva convicção de que as sociedades tomadas como exemplares de uma condição prístina ao serem recentemente "contatadas" pelo Estado nacional deviam aspectos fundamentais de sua demografia, morfologia, economia e ideologia a uma longa história de interação direta e indireta com a fronteira colonial (Turner 1992; Whitehead 1993a). O mesmo se diga do sentido e intensidade de práticas vistas como manifestação de adaptações ambientais originárias, ou de princípios socioculturais imanentes, como a guerra (Ferguson 1990, 1995) ou uma economia de caça e coleta (Balée 1992). Por outro lado, e não menos importante, uma consideração teoricamente sofisticada de povos à primeira vista irremediavelmente "aculturados" tem demonstrado que eles administram e mantêm sua reflexividade sociocultural recorrendo a estratégias políticas e categorias cosmológicas exatamente semelhantes às descritas pelos etnólogos de sociedades "tradicionais" (Gow 1991a).

Conclusões

Quais as implicações teóricas e ideológicas dessa nova imagem da Amazônia, que faz dela uma região originalmente populosa, com uma ecologia fortemente marcada pela intervenção humana, e de perfil sociopolítico "complexo" – obrigando-nos a concluir que o impacto da invasão e colonização europeias foi ainda mais destrutivo que o tradicionalmente admitido? Aceito praticamente todos os seus elementos; mas confesso, também, um certo desconforto diante da ênfase excessiva na distância entre as sociedades contemporâneas e antigas. A reavaliação "para cima" do impacto da conquista parece-me perfeitamente justa; mas a consequente maior vitimização das populações indígenas pode caucionar uma visão degeneracionista dos grupos atuais, que lhes nega qualquer capacidade de autodeterminação histórica e, no limite, pode desembocar na absurda conclusão (que nenhum de nós subscreveria, mas aos índios não faltam inimigos poderosos) de que as sociedades contemporâneas, sendo não-representativas da plenitude original, são descartáveis, isto é, podem ser assimiladas à sociedade nacional sem maiores perdas para a humanidade. Se a projeção etnográfica tem certamente seus perigos, não se pode desprezar o risco inverso, o de uma "perversão arqueológica", sobretudo em um momento em que os povos nativos vêm utilizando sua ligação histórica com o passado para justificar sua presença na cena política mundial, e assim assegurar seu futuro.

Creio, também, que é preciso muito cuidado antes de se atribuir qualquer aspecto problemático das sociedades ameríndias – via de regra, algo de difícil redução a explicações adaptativas, ou algo politicamente incorreto segundo os cânones atuais, como a guerra ou o canibalismo – aos efeitos avassaladores do Ocidente.9 Apesar de seu radicalismo bem-

intencionado, esse tipo de explicação termina por ver os povos indígenas como joguetes da lógica onipotente do Estado e do Capital, como eles o seriam, por outro lado, da razão ecológica ou sociobiológica: presos entre a História europeia (ou mundial) e a Natureza americana (ou humana), as sociedades nativas se veem, com isso, reduzidas a puros reflexos de uma contingência ou de uma necessidade igualmente extrínsecas. É preciso, talvez, recordar que a história desses povos não começou em 1492 (em muitos casos, bem ao contrário, ela terminou ali), assim como não foi somente a partir daquela data que os índios passaram de uma adaptação à natureza a uma adaptação *da* natureza – mesmo que os efeitos da intervenção humana sobre o ambiente amazônico tenham mudado dramaticamente de escala, e sobretudo de direção (em lugar de estimulando, destruindo a biodiversidade; ver Balée 1993b) com a implantação das soberanias estatais. Sobretudo, não se pode raciocinar como se, até aquele momento, a Amazônia indígena fosse o palco de uma trajetória evolutiva exclusivamente determinada pela interação entre tecnologia, população e ambiente, interação "natural" depois truncada pela irrupção da "história".

Não resta nenhuma dúvida que a várzea abrigava, à época da invasão, populações bastante densas; que esta região é mais propícia à cultura de cereais e leguminosas; e que as sociedades dali mostravam maior centralização política e especialização econômica que os grupos contemporâneos. É praticamente certo, ainda, que alguns dos grupos atuais sejam descendentes dos povos da várzea, tendo fugido das doenças, missionários e caçadores de escravos internando-se nas matas interfluviais. Está claro, por fim, que várias das (raras) sociedades caçadoras-coletoras contemporâneas foram forçadas a abandonar a agricultura devido a pressões diretas ou indiretas da conquista (Balée 1995), e é igualmente correto argumentar que atividades como a guerra aumentaram de intensidade, ou mudaram de sentido, como efeito da invasão europeia (Turner 1992). Mas, se não se pode mais tomar a Amazônia como cenário dominado exclusivamente por pequenas aldeias de caçadores-horticultores igualitários, tampouco se deve exagerar pelo outro lado, atribuindo uma condição vestigial, degenerativa e marginal aos povos da terra firme. Importa observar, sobretudo, que fenômenos como a "regressão agrícola", ou, mais geralmente, os modos de vida indígenas atuais, não são um evento evolucionário, mas o fruto de um conjunto de escolhas políticas (Rival 1998a), de decisões históricas de recusa à assimilação pelos brancos, escolhas e decisões que privilegiaram certos valores (p. ex., a autonomia) em detrimento de outros (p. ex., o acesso às mercadorias).

Há, por fim, um problema intrigante com a nova visão de uma Amazônia dominada por chefaturas agrícolas. As evidências etnográficas convergem no sugerir: [1] a enorme importância ideológica conferida à caça nas cosmologias indígenas contemporâneas, e isso mesmo no caso das sociedades entusiasticamente horticultoras, numerosas na região; [2] a generalidade de uma concepção das relações com a natureza que privilegia as interações sociais e simbólicas com o mundo animal, e na qual o xamanismo é uma instituição central – as semelhanças, quanto a isso, entre as culturas amazônicas e os povos caçadores da América do Norte e alhures são notáveis (Descola 1996); [3] a difusão de uma ideologia da predação ontológica como regime de constituição das identidades coletivas (Viveiros de Castro 1993a). Tudo isso parece casar algo

mal com os regimes ideológicos associados à agricultura e/ou à centralização política em outras partes do mundo; e é difícil imaginar que se trate apenas de um atavismo cognitivo manifestado por sociedades em "regressão". Nesse caso, em lugar de se avaliar as culturas contemporâneas a partir de um padrão definido pela agricultura intensiva e a centralização política do passado pré-colombiano, talvez seja necessário repensar as bases culturais e as expressões sociopolíticas efetivas dessas chefaturas antigas à luz de um horizonte *ainda atual*. Além disso, se aceitarmos (como é o caso aqui) que o estado de homeostase produtiva evidenciado por Descola para os Achuar é intrínseco a essa sociedade, nada devendo a qualquer involução adaptativa pós-colombiana, e se atentarmos para o quanto ele é semelhante ao que se constata em várias outras sociedades contemporâneas, isso nos obriga a reabrir a discussão sobre qual foi o tipo, exatamente, de mutação extratecnológica que teria levado à emergência das sociedades da várzea.

Quanto às esperanças de uma "nova síntese" teórica, o autor se confessa um tantinho cético. Em que pese à auspiciosa aproximação entre pesquisadores egressos de tradições antagônicas – agora unidos no desiderato muito atual de transcender as antinomias clássicas entre natureza e cultura, história e estrutura, economia política da mudança e análise de mônadas em equilíbrio cosmológico, mentalismo e materialismo etc. —, é difícil não notar a persistência de posturas características de fases anteriores da disciplina. Assim, por exemplo, as teorias do "manejo de recursos" não deixam de ser, elas próprias, adaptações do ponto de vista adaptacionista a um ambiente intelectual que favorece os conceitos de história e de cultura; a crítica de Roosevelt (1991b) ao determinismo ecológico de Meggers não faz muito mais que transformar fatores inibidores em fatores estimulantes, mantendo a mesma concepção reativa das sociedades indígenas; e as teses de Descola sobre as autolimitações históricas de um regime "anímico" ou sobre a homeostase jívaro talvez não sejam, finalmente, tão distantes assim do deslocamento lévi-straussiano do par natureza/sociedade para o plano das cosmologias indígenas e das ideias do mesmo Lévi-Strauss, ou de Clastres, sobre a contenção estrutural que manteve as sociedades amazônicas longe do produtivismo, do despotismo e do progressivismo. Talvez seja realmente este o caso; mas não estou certo de que tal conclusão seria epistemologicamente pessimista. Pois é provável que as perspectivas autopoiéticas e alopoiéticas (Varela 1979) sobre a dicotomia natureza/sociedade sejam descrições alternativas que se implicam mutuamente, e, portanto, que qualquer síntese deva começar por reconhecer sua necessária complementaridade.

---

1. Agradeço a Alcida Ramos e William Balée pelas sugestões e indicações, e a Philippe Descola pelo convite a expor alguns dos argumentos em seu seminário na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris), em novembro de 1995.

2. Os Jê e Bororo do Brasil Central, "Marginais" no *Handbook*, foram reclassificados como "*hunters and gatherers turned farmers*" por Steward & Faron (1959: 285, 362-73), e aproximados do tipo "Floresta Tropical".

3. Dentre essas monografias (livros ou teses aparecidos entre 1976 e 1995), recordem-se, p. ex.: DaMatta 1976; Gregor 1977; Carneiro da Cunha 1978; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Seeger 1981; Chaumeil 1983; Albert 1985; Crocker 1985; Viveiros de Castro 1986a; Gallois 1988; Erikson 1990; Gow 1991a; Santos 1991; Vilaça 1992; Gonçalves 2001; Lima 1995; Teixeira-Pinto 1997; Van Velthem 1995.

4. Há mesmo quem estime, como Denevan (1992), que já não existiam quaisquer florestas tropicais "virgens" em 1492, o que pode ser um tanto exagerado.

5. Cf. p. ex. S. Hugh-Jones 1993 e Rivière 1995, que aludem às teses de Roosevelt sobre a várzea para sugerir que as hierarquias clânicas do Noroeste amazônico teriam tido, no passado, uma significação socioeconômica muito mais marcada.

6. Por outro lado, conhecem-se economias da terra firme baseadas no cultivo do milho, mas neste caso, curiosamente, parece tratar-se antes de um indício de "regressão agrícola" que de avanço tecnológico (cf. Balée 1992).

7. Constate-se, além disso, a grande influência do tema do "ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico", e em particular do célebre artigo de Leach (1958) sobre o parentesco trobriandês, na interpretação do sistema de parentesco jê elaborada por esse grupo de pesquisadores.

8. As semelhanças entre os modelos bidimensionais da estrutura social avançados pelos etnólogos do Brasil Central e da Amazônia não devem ser exageradas; no primeiro caso, há uma preocupação marcada com a totalização que não se encontra no segundo. Ademais, o lugar e a função da alteridade nas topologias sociais amazônia e centro-brasileiras parecem ser muito diferentes.

9. Sobre a questão das relações com o mundo animal na Amazônia, deve-se consultar também o importante trabalho de Erikson 1984. Sobre a crítica à leitura "totemizante" das sociocosmologias amazônicas, cf. também Viveiros de Castro 1986a.

CAPÍTULO 7

Brincando com o fotógrafo (Ipixuna, 1981)

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

Introdução[1]

O tema deste ensaio é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua "qualidade perspectiva" (Århem 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 apreendem segundo pontos de vista distintos. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irredutíveis (como mostrou Lima 1995: 425-38) ao nosso conceito corrente de relativismo, que à primeira vista parecem evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, de modo exatamente ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. 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 internos 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 "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 significado[2] –, 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 desideratos pós-binários antes verbais que propriamente conceituais. Prefiro, enquanto espero, perspectivizar nossos 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 veem 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 veem os humanos e se veem a si mesmos.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem 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, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem 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 varíola o veem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam", anota Baer (1994: 224) sobre os Machiguenga. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem 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: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem 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 (Taussig 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 veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta 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 transespecíficos, como os xamãs.{3} 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 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 wari' 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}

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 sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou a anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas 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 predicado 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 hipóstases 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 distinguiam. 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 humana –, 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); discurso "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; Brightman 1993: 40, 160). Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são exhumanos, e não os humanos ex-animais.{10}

Em algumas etnografias amazônicas, encontra-se claramente formulada a ideia 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 primeva 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 ideia das roupas animais a esconder uma "essência" humano-espiritual comum, e com o problema do sentido geral do perspectivismo.

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 haliêutica), 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 artefatos 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 definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, 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 *telos*: 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}

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 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" a 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 contrainterpretação 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 demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe "na vizinhança" de um agente (Gell op. cit.). No que respeita a esta segunda opção, a ideia 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 conceitualização 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, onde 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 lua estruturalista, que buscavam resgatar o sentido radical de conceitos como "participação" ou "animismo", afastados pelo intelectualismo de Lévi-Strauss.{20} Não obstante, 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 especializações 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 coabitação dos sistemas *totem* e *manido* (Lévi-Strauss 1962a: 25-33), que serviu de matriz para a oposição geral 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; 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 postula 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 sociocósmico (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 polo não-marcado, o naturalismo, a natureza: esses polos 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 equipolente).{22}

Em nossa ontologia naturalista, a interface sociedade/natureza é natural: os humanos são organismos como os outros, corpos-objetos em interação "ecológica" com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as "forças produtivas" aplicam as forças naturais. Relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana. Mas – e este é o problema do naturalismo – quão "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 polo oposto: o problema aqui 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 intra-humanas 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 acepção 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" e uma natureza "culturalmente construída", revela-se como uma típica 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 ideia 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. Isso redunda 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 veem 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).

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 irredutíveis 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 autoetnônimos 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 putrefação.* (Lévi- Strauss 1952c: 384)

Lévi-Strauss extrai dessa parábola a lição paradoxal: "O bárbaro é, antes de mais nada, o homem que crê na existência da barbárie". Alguns 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. 1955a: 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 apercepção 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 indistingui-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 distinguiam 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 mostrar quão *pouco* 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, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção 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 dizer pecaminoso, de pensar por dicotomias. Da húbris 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 correspondem a intuições etnográficas sólidas), mas que elas apreendem 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", "genuínos", funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como *substantivos* que como *pronomes*. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando "gente" para nome da tribo), essas palavras 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 contrastiva e contextualmente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como etnônimo 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 etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito (ver Urban 1996: 32-44). Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do "*eles*", não à categoria do "*nós*".{28} Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da autorreferência 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 pessoa; 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 ponto de vista. As almas ou subjetividades ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 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 autorreferem aos queixadas, guaribas ou castores.

Sucede que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se "dizem" apenas *gente*; eles se veem morfológica e culturalmente como *humanos*, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos.{31} A espiritualização simbólica dos animais 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 *a 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 veem os lobos como os humanos veem 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.

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 antagônicas. 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 produzam* [...] *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 ideia 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 universal 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.

Afirmei, mais acima, que o animismo deve ser visto como exprimindo a 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 aparecemos 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) veem-se como humanos? Precisamente, sugiro, porque os humanos os veem 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 veem-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 interessantemente 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 pseuprojetiva do animismo. Isso se dá, penso, porque o que o animismo afirma, finalmente, não é tanto a ideia 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 torna problemática a humanidade de forma.

Multinaturalismo

A ideia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de relativismo. E, de fato, menções diretas ou indiretas ao relativismo são frequentes nas descrições das cosmologias ameríndias. Tome-se, ao acaso, este juízo de Kaj Århem, etnógrafo dos Makuna. Após ter descrito com minúcia o universo perspectivo desse povo do Noroeste amazônico, Århem 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).

Århem 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 Århem, 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 veem ("representam") o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem. 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 das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. (Guédon op. cit.: 142). Se a lua, as cobras e as onças veem 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 veem as coisas *como* "a gente" vê. Mas as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...

A ideia, à primeira vista, soa ligeiramente contraintuitiva, 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 veem 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 veem 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 representações 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 veem como gente?

Os animais veem 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 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 perspectivos) são diferentes. Assim, se a Cultura é a perspectiva reflexiva do agente objetivada 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 impessoal "*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 "natureza humana".{35} Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade 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 descontinuidade física entre os seres do cosmos, 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, morcegos 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 e 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. Façamos 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 autossubsistentes 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 serpentitude 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. I, *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-Casevitz –, 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 1969: 203). A questão aqui, portanto, não é saber "como os macacos veem 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 cauim 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 interespecíficos, demorando-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 perspectivas" de nossa epígrafe), mas a troca mesma deve ser definida nestes termos – como *troca de perspectivas* (Strathern 1988, 1992a, b).

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 (1995).

> 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 aplicar-se-ia 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 anímico-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: "Sangue conta como Cauim 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 une seres 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 *faz*, 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 objetivações 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, entenda-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 demasiado 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 outrem. 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 1975: 178; S. Hugh-Jones 1979:141-142; Seeger 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 anímica 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 jamais se veem 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 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 distintividade singular dos espíritos, mas nem por isso declara impossível a comunicação (embora o solipsismo seja um problema constante) ou desacredita 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 modificá-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 ideia de uma assimilação espiritual.{38} As teorias antropológicas sobre a mudança sociocultural tendem a recusar, desnecessário dizer que com razão, as ideias etnogenéticas ocidentais sobre a mestiçagem e a assimilação racial como conduzindo à perda da distintividade 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; Brightman 1993: 206 e ss; Erikson 1997: 223).{39} Isso se traduz em uma das recorrências etnográficas mais importantes 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 incomestíveis 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 garanta 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 deliberada 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, desespiritualizados e assim possíveis de serem consumidos sem riscos. Em contraste, o que define os espíritos é, entre outras coisas, o fato de serem supremamente incomestíveis; isso os transforma em comedores por excelência, ou seja, em antropófagos. Por isso, é comum que os grandes animais predadores sejam formas diletas de manifestação dos espíritos. Entende-se, ademais, por que os animais de presa veem os humanos como espíritos, por que os predadores nos veem como animais de presa, e por que animais tidos por incomestíveis sejam frequentemente assimilados a espíritos.

A noção de metamorfose está diretamente ligada à doutrina das roupas animais, várias vezes aqui referida. Como conciliar essa ideia 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 metafisicamente 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: 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 ideia não é semelhante à nossa oposição entre aparência e essência; 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 veem 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 possessão 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 unidade 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.

Seguindo 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-humana, *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 mero animal ou uma pessoa, revelase como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem (a dinâmica dessa comunicação é excelentemente analisada por Taylor [1993a]).{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, tuteando e sendo tuteados 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 esconde 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.

Nota final

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmólogicos aqui contrastados – o que chamei de "ocidental" e o que chamei de "ameríndio" – são, do *nosso* ponto de vista, incompossíveis. 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 ideia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.

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 extrateórica, 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 lidos à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, 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 dotada de faculdades constantes encontrara-se, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos* (Lévi-Strauss 1955b: 255).

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 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 ideias 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 *A invenção da cultura*, 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 Vilaça, 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 (Viveiros de Castro em preparação) devem às luzes de Bruno Latour e de Marilyn Strathern muito mais do que é possível registrar, por ora.

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).

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 (Århem 1993), os Yagua (Chaumeil 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 kwakiutl (Goldman 1975: 62-63, Z24-25, 182-86, 227-28).

5. Cf., para alguns exemplos: Baer 1994: 102, 119-224 (Machiguenga); Grenand 1980: 42 (Wayãpi); Jara 1996: 68-73 (Akuriyó); Osborn 1990:151 (U'wa); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Weiss 1969: 158 (Campa).

6. Cf., p. ex., Saladin d'Anglure 1990, Fienup-Riordan 1994 (Esquimó); Nelson 1983, McDonnell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979, Scott 1989, Brightman 19 Saladin d'Anglure 1990 (Cree); Hallowell 1960 (Ojibwa); Goldman 1975 (Kwakiutl); 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 (Schiefflin 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 mostraram-me que era possível generalizar essas noções. (N.B. A menção à noção de 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.

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

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 interespecífica quanto no da separação intraespecífica, como se pode ver nos diferentes mitos ameríndios de origem dos Brancos (cf., p. ex., DaMatta 1970, 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.

11. A distinção é análoga às de Wagner (1983: 133) ou Ingold (1994), entre a humanidade como espécie (ou *humankind*) e como ideal moral (ou *humanity*).

12. A relação entre o xamanismo e a caça é uma questão clássica. Cf. Chaumeil 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; Århem 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.

15. Observo que esse modo de exprimir o contraste não é apenas semelhante à célebre oposição entre "dom" e "mercadoria". Entendo que se trata do *mesmo* contraste, formulado em termos não-economicistas: "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 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 de "abdução de um máximo de agência" vai de encontro, evidentemente, aos dogmas da psicologia fisicalista: "Os psicólogos têm frequentemente 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 xamã 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 contrainterpretações..." (1999: 239).

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

20. Para ficarmos no âmbito americanista, recordem-se, entre outros: a recusa do privilégio da metáfora por Overing (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 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 (Viveiros de Castro 1992a) do contraste entre totemismo e sacrifício à luz do conceito deleuziano 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 das ordens humana e extra-humanas.

21. Para uma discussão conjunta dos pares totemismo/sacrifício e *aroe/bope*, cf. Viveiros de Castro 1991: 88, 91 n. 11

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 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 "inato", cf. Wagner 1981, e sua aplicação no cap. 8 *infra.)*

23. Cf. Strathern 1980 e Latour 1991, para essa instabilidade; em Malik 2000 achase uma boa exposição popular da tensão entre monismo e dualismo na consciência moderna.

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 *manido/totem* explorado por Lévi-Strauss.

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 (Viveiros de Castro em preparação).

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.

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 constituí-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 afastar 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).

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 autorreferencial 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 autoetnonímia 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.

29. Assim, Taylor escreve sobre o conceito jívaro 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"(1993b: 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 estirpe kantiana) está logo no começo do *Cours* (1916: 23).

31. Cf., p. ex., Brown, sobre os conceitos aguaruna de *wakan*, alma humana, e *aents*, "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).

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.

33. No mesmo espírito de Århem, 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).

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

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 compartilhar 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 sobrenatureza 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.

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

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 Bodenhorn 1988: 1).

40. Cf. Viveiros de Castro 1978 (cap. 1 *supra);* Crocker 1985; Overing 1985, 1986; Vilaça 1992; Århem 1993; S. Hugh-Jones 1996a, entre muitos outros.

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 kwakiutl "ficam excitadas" durante o grande Festival de Inverno; e Kensinger (1995: 255) lembra que, para os Cashinahua, as penas de pássaros (usadas como adorno corporal) pertencem à categoria dos "remédios".

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 cutia. 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 traem sua identidade animal por algum traço peculiar de seu comportamento durante a visita...".

45. Exs.: Schwartzman 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247-55 (Wari'); Turner 1995: 152 (Kayapó); Pollock 1985b: 95 (Kulina); Gray 1996: 157-78 (Arakmbut); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 169 (Campa).

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 suprafísico de causalidade. Talvez. Mas muitos daqueles

que fazem objeção a este conceito continuam a usar a noção de natureza para designar um domínio das cosmologias indígenas, e não veem grandes problemas com a oposição Natureza/Cultura, seja como distinção supostamente "êmica", seja como divisória 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 *habeas corpus*?

47. Veja-se o que os Achuar estudados por Taylor recomendam, como método de proteção ao se encontrar um *iwianch*, um fantasma ou espírito, na floresta. Devese dizer ao *iwianch*: "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.

CAPÍTULO 8

Yapii-do e sua filha (Ipixuna, 1981)

Atualização e contraefetuação do virtual: o processo

do parentesco

> *Em geral, um estado de coisas não atualiza um virtual caótico sem lhe tomar de empréstimo um potencial que se distribui no sistema de coordenadas.* [...] *Mesmo o sistema mais fechado tem sempre um fio que sobe até o virtual, e é por ele que desce a aranha.*
>
> G. Deleuze & F. Guattari

> *Todo homem é dois, e o outro é o mais verdadeiro.*
>
> J. L. Borges

O dado de lá[1]

O dom não é dado – adverte-nos o autor do *Ensaio.* Não é dado, pelo menos, ao antropólogo, que deve começar por observar o que é dado, e "o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio de tal ou tal ilha, e não a prece ou o direito em si" (Mauss 1923-24: 276). Parece que aprendemos bem a lição; bem demais, dir-se-ia, visto que a prece, o direito, o dom e objetos similares (uma lista completa se confundiria com o inventário conceitual da antropologia) são hoje considerados não simplesmente como constructos ideais, mas como essências imaginárias, senão malévolas. Mesmo o caráter "dado" desse ícone disciplinar, o Melanésio, acha-se sob suspeita. O dado, como um todo, bateu em retirada.

Mas que seja o melanésio o dado do antropólogo, como queria Mauss (que teve o cuidado de acrescentar: de tal ou tal ilha), ou coisa alguma, como vamos dando a impressão de crer, resta em aberto a questão de saber o que seria o dado *do melanésio.* Tal questão, convenhamos, não é irrelevante. Se é verdade que "a antropologia procura elaborar a ciência social do observado" (Lévi-Strauss 1954: 379), então uma de nossas tarefas principais consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado – de fato inato que circunscreve e condiciona a agência humana —, e o que, correlativamente, é percebido como construível ou feito, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes. Por coincidência, devemos a um especialista na Melanésia uma formulação especialmente rica desse problema (Wagner 1981).

O presente artigo transporta o "problema do dado" para a Amazônia indígena. Apoiando-me no contraste proposto por Roy Wagner, em *A invenção da cultura*, entre os modos pelos quais diferentes tradições pressupõem o contraste entre o "dado" e o "construído", esboço aqui os

contornos do que poderia vir a ser uma teoria geral da socialidade amazônica, a partir de seu conceito de parentesco.

O que se segue foi extraído de um livro inacabado (Viveiros de Castro em preparação), onde se discute, entre outras coisas, a tendência na antropologia contemporânea de se insistir no caráter socialmente construído – no sentido prático-processivo mais que teóricodiscursivo da expressão – do nexo de parentesco.{2} Embora aprecie e acolha a fecundidade dessa ideia, entendo também que nenhuma dimensão da experiência humana é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado.

As construções indígena e ocidental do dado, entretanto, diferem radicalmente. Já explorei parte dessas diferenças no contexto das transformações que uma perspectiva amazônica impõe ao dualismo natureza/cultura (Viveiros de Castro 1996c; ver cap. 7 *supra*); a discussão se estende aqui ao parentesco e, mais geralmente, às categorias básicas da socialidade indígena. Digo a discussão se estende, mas deveria dizer se restringe, uma vez que estaremos observando – e deslocando – uma manifestação específica do dualismo cosmológico anteriormente analisado, o modo pelo qual ele investe e polariza o campo das relações sociais. Os termos do problema, portanto, são os mesmos, como não deixa de sê-lo a solução proposta.

> A relação entre a abordagem adotada em meu artigo de 1996 sobre o perspectivismo indígena e as ideias de Wagner passou-me, então, completamente despercebida (ver cap. 7 *supra*, n. 1). O presente texto reconhece tal relação e a leva adiante. Reservando para outra oportunidade uma apreciação de meus pontos de divergência com a semiótica wagneriana, gostaria aqui, ao contrário, de sublinhar minha proximidade a ela. Pois a crítica do argumento construcionista que esboço a seguir não se deve confundir com certos ataques recentes de que ele vem sendo objeto, com referência ao parentesco, ao gênero, às emoções, à pessoa etc. Tais reações reduzem-se a uma afirmação da estabilidade transcultural de categorias e experiências características da modernidade ocidental, afirmação que termina, via de regra, na restauração da velha divisão do trabalho ontológico entre natureza e cultura. Em outras palavras, o dado do melanésio é imaginado como exatamente o mesmo que o nosso, "dados" certos universais – já físico-materiais (a natureza), já psicocognitivos (a natureza humana), já sociofenomenológicos (a condição humana). Ao contrário dessas reações, penso, como Wagner – se bem o compreendo —, que o que é pré-histórico e genérico é que um dado é sempre pressuposto, mas não sua especificação; o que é dado é que haverá sempre algo construído *como* dado.

O foco desta análise é uma dicotomia central na teoria e prática do parentesco ocidental: a distinção, consagrada por Morgan, entre consanguinidade e afinidade. Meu argumento, em síntese, é que o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação

humanas atualizar.

O tratamento teórico concedido pela antropologia às noções de consanguinidade e afinidade oscila entre dois extremos bem conhecidos. Muitos antropólogos têm-nas por um dado, um universal formal do parentesco, vendo portanto sua própria tarefa como consistindo na simples determinação dos conteúdos variáveis da distinção: que tipos de parentes são definidos (construídos) como consanguíneos ou afins "em tal ou tal ilha". Outros antropólogos, em contrapartida, estimam que a distinção ela mesma é um constructo ocidental, e portanto inaplicável a outros mundos relacionais. A disciplina, pensam eles, deveria livrar-se dessa dicotomia e da noção culturalmente específica de "parentesco" que lhe está associada.

Recuso essa alternativa. Por um lado, sou estruturalista demais para achar que a distinção que nomeamos "consanguinidade/afinidade" não seja uma das dimensões constitutivas do parentesco humano. Por outro lado, porém, penso que é a forma (ou compreensão) mais que apenas o conteúdo (ou extensão) dessas noções que varia crucialmente. Não é tanto *quem* é um consanguíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para outro, mas, antes de mais nada e sobretudo, *o quê* é um consanguíneo ou um afim. Os conceitos amazônicos de afinidade e consanguinidade não só determinam outros referentes que os nossos, como envolvem outros componentes.

Mas se é assim, dir-se-á, então para que aplicar os termos "consanguinidade" e "afinidade", e mesmo o de "parentesco", ao mundo amazônico? Precisamente, penso, para poder enxergar a diferença que liga esse mundo ao nosso. Suponho que há uma relação entre, digamos, nosso conceito de parentesco e o que vou chamar de parentesco no contexto amazônico. Mas tal relação não é de identidade, nem de equivalência, nem exprime um fundo comum – e menos ainda um "*ar de família*", noção wittgensteiniana cuja aplicação aqui seria uma petição de princípio, pois ela já traz implicada toda a nossa concepção de parentesco. Seguindo nisso, como se verá, a lição indígena, deve-se imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo. Em outras palavras, é desnecessário apelar para algum tipo de coisa-em-si, uma Essência que esteja lá como referente último da relação entre os conceitos amazônico e ocidental. A entre-expressão analógica desses conceitos não exprime outra coisa que suas relações diferenciais aos outros conceitos de seus respectivos planos de imanência (Deleuze & Guattari 1991); suas dissonâncias são tão ou mais significativas que suas ressonâncias. A decisão de dar o mesmo nome a dois conceitos ou multiplicidades diferentes não se justifica, então, por causa de suas semelhanças, e apesar de suas diferenças, mas o contrário: a homonímia visa ressaltar as diferenças, a despeito das semelhanças. A intenção, justamente, é fazer *parentesco* querer dizer outra coisa.

A afinidade potencial

Há muito que os antropólogos atentam para as profundas ressonâncias simbólicas da noção de

afinidade na América do Sul indígena; desde, pelo menos, um antigo texto de Lévi-Strauss, onde se aproximavam certos aspectos da vida social dos Nambikwara à dos Tupinambá e se observava, em conclusão: "Um certo laço de parentesco, a relação de cunhado, possuía um significado que, para muitas tribos sul-americanas, transcendia de muito a simples expressão de uma relação [de afinidade matrimonial]" (1943: 398).

Tais ressonâncias simbólicas, é verdade, não excluem dissonâncias teóricas. A afirmação de Lévi-Strauss contrasta claramente, por exemplo, com a atitude dubitativa de Peter Rivière quanto a se saber "se a noção de afinidade, tal como o termo é geralmente compreendido, é aplicável na região da Guiana" (1984: 69). Lévi-Strauss está dizendo que a afinidade indígena significa *mais* que a nossa noção; Rivière está sugerindo que ela significa *menos*, visto que no contexto guianense ela só se aplicaria quando o casamento se dá com um estrangeiro (um membro de outro grupo local). Nas sociedades fortemente endogâmicas dessa região, um casamento ideal não produziria afinidade, pois simplesmente reafirma conexões cognáticas prévias e não acarreta mudanças nas atitudes de parentesco entre os envolvidos. Dessa forma, a afinidade não só significaria menos, mas poderia mesmo nada significar, pelo menos para "algumas tribos" sul-americanas.

Como reconciliar as duas opiniões? Sua aparente discordância não se deve, creio, a diferenças etnográficas entre os grupos indígenas em questão (que certamente as há, e não pequenas). Na verdade, penso que ambos os autores estão exprimindo uma mesma situação. A similaridade pode ser vista ao estendermos a observação de Rivière sobre a afinidade ser noção aplicável apenas a casamentos entre estranhos. Pois a afinidade amazônica pode se aplicar a relações com estranhos *mesmo se* nenhum casamento acontece; e mais, ela se aplica *sobretudo* àqueles estranhos com os quais o casamento não é uma possibilidade pertinente. E assim reencontramos o ponto de Lévi-Strauss a respeito dos usos extraparentesco do idioma da cunhadez. Recorde-se que *tovajar*, a palavra tupinambá que significava "cunhado" e "inimigo", exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe.

Em trabalhos anteriores sobre o parentesco amazônico, observei que as terminologias de tipo dravidiano tão comuns nessa região divergem, sob aspectos importantes, do esquema epônimo descrito por Louis Dumont para a Índia do Sul.{3} A diferença principal é que as categorias da consanguinidade e da afinidade, na Amazônia, não formam uma oposição "distintiva" ou "equistatutária" como no modelo tamil proposto por esse antropólogo. O padrão concêntrico das classificações sociopolíticas amazônicas, e da linguagem cognática em que elas são usualmente expressas, inflete o arranjo diametral da terminologia, criando um desequilíbrio pragmático e ideológico – por vezes mesmo terminológico – entre as duas categorias. À medida que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consanguinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social. Antes que a caixa diagramática dravidiana, com suas categorias simetricamente distribuídas em torno de um meridiano, a estrutura amazônica evocaria aquelas

caixas chinesas (ou bonecas russas), com a consanguinidade alojada dentro da afinidade. Em poucas palavras, a afinidade engloba hierarquicamente seu contrário, a consanguinidade.

Essa torção do modelo dravidiano foi produzida ao se aplicar, por assim dizer, a teoria de Dumont sobre si mesma, fazendo com que os conceitos de hierarquia e englobamento do contrário investissem a estrutura equipolente do dravidianato. Mas Dumont estava perfeitamente ciente da possibilidade de que as duas categorias de parentesco se articulassem dessa forma. Com efeito, ele sustentava que a principal diferença entre as configurações de parentesco da Índia do Sul (dravidiana) e do norte (indo-ariana) reside no fato de que, se a primeira não se organiza em termos de oposições hierárquicas, a segunda o faz. Na Índia do Norte, ele escreveu, a noção de *bhai*, "irmão", conecta efetivamente o parentesco e a casta, "ao tomar significados progressivamente mais amplos quando se passa das relações imediatas a círculos cada vez mais vastos". Com isso, "ela engloba reiteradamente no nível mais elevado o que era seu contrário no nível mais baixo". Nas terminologias dravidianas, em contrapartida, "não achamos nada desse tipo, as categorias (principais) [...] formam uma nítida oposição distintiva" (Dumont 1983: 166).

Dumont jamais parece ter considerado a terceira possibilidade, que seria o inverso do caso norte-indiano: a afinidade englobando reiteradamente a consanguinidade "quando se passa das relações imediatas a círculos cada vez mais vastos". Esse seria justamente, sugeri, o caso na Amazônia, sobretudo naquelas sociedades localmente endogâmicas e cognáticas, em que a "aliança prescritiva" não se apoia em nenhum esquema de descendência, como os Trio (Rivière 1969), os Piaroa (Overing Kaplan 1975), os Jívaro (Taylor 1983), os Yanomami (Albert 1985) e outros povos (Viveiros de Castro 1993a (ver cap. 2 *supra);* id. [org.] 1995).

A sugestão não era inaudita. Bruce Albert (op. cit.), embora não tivesse usado o conceito de oposição hierárquica, chegara a algo bem próximo dessa conclusão; e muito do que vim a escrever sobre o regime da afinidade amazônica foi apenas uma extrapolação sistemática de sua análise.{4} Antes disso, porém, a ideia central havia sido formulada com perfeita concisão por Joanna Overing, a propósito dos Piaroa e sociedades congêneres:

> *Devemos distinguir entre as sociedades que enfatizam a descendência, aquelas que enfatizam tanto a descendência como a aliança, e por fim aquelas que utilizam apenas a aliança como princípio básico de organização* (1975: 2).

Tal tricotomia chamava a atenção para um caso deixado a descoberto pelos dois protótipos etnográficos da época: os sistemas africanos da antropologia britânica (descendência) e as estruturas australianas e sul-asiáticas do estruturalismo francês (descendência mais aliança). Pode-se ler aqui, com efeito, uma distinção formulável em termos lévi-straussianos, entre os sistemas "pós-elementares" nos quais a aliança é ancilar à perpetuação dos grupos de unifiliação (as relações têm um papel apenas regulativo, estando subordinadas a termos constituídos de modo independente), os sistemas elementares nos quais o "método de classes" prevalece (termos e relações são mutuamente constitutivos), e, finalmente, as estruturas amazônicas "pré-elementares" em que vigora o "método de relações" (as relações subordinam e constituem os

termos).[5] Mas esses contrastes também poderiam ser mais simplesmente traduzidos no vocabulário dumontiano, e lidos como distinguindo entre as sociedades onde a consanguinidade engloba a afinidade, aquelas onde os dois princípios estão em oposição equistatutária, e aquelas onde a afinidade engloba a consanguinidade. Tal leitura exige que se interprete a "descendência" e a "aliança" da formulação de Overing como sendo apenas as elaborações institucionais de, respectivamente, a consanguinidade e a afinidade tomadas como os dois estados básicos do nexo de parentesco. Admitido isso, dizer, então, que em uma dada sociedade a aliança prevalece sobre a descendência como princípio *institucional* é o mesmo que dizer que, ali, a afinidade predomina sobre a consanguinidade como princípio *relacional*.

Nos trabalhos supracitados, o que fiz foi tentar extrair todas as consequências etnográficas possíveis (e algumas talvez nem tanto) dessa ideia da afinidade como princípio dominante. Escolhi chamar tal princípio "afinidade potencial", distinguindo assim entre a afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexo de parentesco. A distinção significa que a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização.

> O batismo do conceito (Viveiros de Castro 1993a) não foi lá muito feliz. Eu contrastava a "afinidade potencial" não somente com a "afinidade efetiva", matrimonialmente criada (a relação de cunhados, p. ex.), mas também com o que chamei de "afinidade virtual" (os cognatos cruzados, p. ex., que são afins terminológicos no dravidianato). Um dos problemas é que "potencial" e "virtual" eram tratados como sinônimos na literatura, e aplicados indiferentemente aos afins cognáticos que chamei "virtuais" (os afins potenciais não tinham existência teórica de direito). Talvez uma expressão mais apropriada fosse "meta-afinidade", por analogia com a noção de "metagermanidade" cunhada por R. Jamous (1991) para caracterizar a matriz de parentesco dos Meo da Índia do Norte. O paralelo é relevante, uma vez que a metagermanidade meo (ligada ao exemplo do *bhai* evocado na citação de Dumont, *supra*) é o equivalente consanguíneo da afinidade potencial amazônica. Taylor (2000: 312 n. 6) propôs recentemente uma permutação, no contexto jívaro, dos qualificativos "virtual" e "potencial" que me parece defensável, e que teria para mim a vantagem de aproximar a afinidade, como valor genérico, do conceito de virtual desenvolvido por Gilles Deleuze, e utilizado no presente artigo. Entretanto, como minha distinção potencial/virtual foi mais ou menos absorvida, nesses termos, pela literatura (ver Barry *et al.* 2000: 721), sinto-me obrigado a honrá-la, ou pelo menos a continuar usando "potencial" no mesmo sentido em que o empreguei até agora (até porque ainda acho o adjetivo "potencial" cheio de, como direi, potencial). "Virtual", entretanto, não mais me parece apropriado para designar a afinidade cognática. Tentarei, em outra oportunidade, resolver essa indecisão e imprecisão vocabulares.

Fui compelido a fazer tal diferença por causa das considerações a seguir. A questão inicial era

simples: saber o que acontecia quando se passava da esfera das relações internas ao grupo local ou aldeia à esfera das relações interlocais. No modelo d'*As estruturas elementares* (Lévi-Strauss 1967a), a unifiliação é o princípio que responde pela composição interna das unidades de intercâmbio, enquanto a aliança articula as conexões entre elas e assim gera a forma e a continuidade do sistema global. Em sua interpretação da morfologia social piaroa, Overing deu o passo decisivo, que foi trazer a aliança para o interior das unidades mesmas, transformando-a em princípio de constituição e perpetuação de grupos locais (as parentelas endogâmicas e localizadas comuns na Guiana e alhures). Esse deslocamento abriu todo um novo horizonte de entendimento dos universos de parentesco amazônicos, além de permitir uma reconceitualização geral dos chamados sistemas de troca restrita. Se resolvia vários problemas, entretanto, ele criava outros. Em lugar de grupos de descendência ligados por fórmulas globais de aliança, tínhamos grupos locais fundados na aliança matrimonial – mas ligados pelo quê? Se a afinidade era um mecanismo interno, então como se exprimiriam as relações externas, supralocais, visto que não poderiam sê-lo por dispositivos de unifiliação, inexistentes ou rudimentares em boa parte da Amazônia, e tampouco por simples consanguinidade, esta concentrando-se igualmente no grupo local? Se adotássemos a visão tradicional da "sociedade primitiva" como fundada no parentesco, seria preciso concluir que a Sociedade, em inúmeros casos amazônicos, coincide com a comunidade local: o grupo local seria um grupo total. O que pareceria consistente com "xenofobia típica" (Rivière 1984: 61) de muitos povos indígenas, que veem gente não-aparentada e membros de outros grupos como seres de escassa e dúbia humanidade. O exterior, nessa visão, seria pura negatividade, ausência de relação. A socialidade termina onde a sociabilidade acaba.{6}

Uma solução avançada pelos amazonistas consistiu em demonstrar que nenhum grupo local de intra-aliança é uma ilha. A despeito de sua vontade de autarquia, cada comunidade está (ou estava) no centro de uma teia de relações com outros coletivos; tais relações são plenamente reconhecidas, mesmo se ambiguamente estimadas, pela ideologia e prática nativas. Contudo, tal ênfase nos quadros sociológicos mais vastos – o "conjunto multicomunitário", o "aglomerado", o "nexo" etc. – em que as quase-mônadas locais estão imersas não resolve todos os problemas, pois que permanece inspirada por uma preocupação teórica tradicional com a totalização morfológica. Mesmo um comércio ligeiro com a etnografia amazônica leva qualquer um a se dar conta de que os "quadros sociológicos mais vastos" são, naquela região, *realmente* vastos, incluindo muito mais que apenas outros grupos locais da mesma família étnica ou linguística – e não me refiro aqui a outras "tribos", ou aos grandes e heterogêneos sistemas regionais pré-colombianos. Os quadros sociológicos vão tão longe quanto as sociologias nativas vão; e estas mobilizam uma vária multidão de Outros, humanos como não-humanos, multidão que não é nem distribuível, nem totalizável de modo evidente.{7}

As implicações disso não se limitam à morfologia social. Considere-se, por exemplo, a noção de uma *economia política de pessoas*, várias vezes sugerida para caraterizar regimes de socialidade como o amazônico. Ela é sem dúvida interessante. Ela toma por dado, contudo, precisamente o que não poderia tomar: que se sabe de antemão quem são as pessoas, isto é, que

todos os povos do planeta entretêm mais ou menos as mesmas ideias sobre quem se qualifica à condição de pessoa (e o que a qualifica). Mas como é óbvio que esse não é o caso, fica a questão: o que poderia querer dizer uma "economia política de pessoas" em mundos como os amazônicos, nos quais há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias?{8}

Mas consideremos as relações supralocais na Amazônia. Elas compõem uma paleta variada: intercasamentos estatisticamente minoritários (nos regimes endogâmicos), mas politicamente estratégicos; laços de amizade formal e de parceria comercial; cerimônias e festins intercomunitários; e um estado, latente ou manifesto, de "guerra", onde grupos aliados e grupos inimigos estão constantemente a mudar de posição, e cujas manifestações variam do combate xamânico de almas ao choque bélico de corpos, da *vendetta* mais ou menos individualizada ao *raid* massivo, da pressão psicológica à caça de cabeças e vítimas canibais, passando pela captura de mulheres, crianças e outros bens socialmente valorizados. Em alguns casos, esses diferentes modos correspondem a diferentes níveis de supralocalidade: interaldeão, inter-regional, intertribal, interétnico etc. Mas, em muitos outros, eles se entrecruzam, confundem ou oscilam conjunturalmente dentro da mesma zona de distância estrutural. Além disso, esse complexo atravessa diferentes esferas sociocosmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulam em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes. Sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, porém, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um idioma de afinidade. Hóspedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores – todas essas gentes estão banhadas em afinidade, concebidas que são como afins genéricos ou como versões (às vezes, inversões) particularizadas dessa posição onipresente.{9} O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim.

Sublinhe-se que essa afinização de outrem ocorre a despeito do fato de que a vasta maioria das alianças matrimoniais efetivas se firma no interior do grupo local. E, de qualquer modo, tais alianças não podem *não* se concentrar no grupo local, uma vez que é essa concentração que define a dimensão do "local" – aldeia, nexo ou conjunto. Com isso estou sugerindo que a situação não muda muito, quando trazemos o foco para aqueles regimes amazônicos que encorajam ou prescrevem a exogamia de aldeia ou de grupo de descendência. A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos.{10}

Além dessas relações coletivas de afinidade com o exterior, podem (ou devem) também vigorar conexões particularizadas, como as que associam parceiros de troca, amigos rituais, os xamãs e seus aliados não-humanos, os guerreiros e suas vítimas humanas. Tais relações personalizadas de afinidade (ainda não-matrimonial, no sentido de que não se apoiam em um elo de casamento efetivo, ou ao menos intra-humano) são uma peça central da cosmopolítica indígena, visto que servem ao mesmo tempo de evidência e de instrumento para a relação

genérica.

Foi essa configuração característica da socialidade amazônica que chamei de afinidade potencial. O importante, entretanto, é que tal afinidade "simbólica" parecia-me encarnar as qualidades distintivas desse modo de relação *mais plenamente* do que o fazem os laços de afinidade efetiva que constituem "o grupo". No contexto da endogamia local e cognática que prevalece em muitas das sociedades da região, a afinidade como relação particular é expurgada de todos, ou quase todos, os significados atribuídos à versão genérica. Se a afinidade como valor genérico era uma "afinidade sem afins", a situação dentro do coletivo de intra-aliança produz, inversamente, "afins sem afinidade" (ver cap. 2 *supra).* Os afins cognáticos são tratados como cognatos mais que como afins; os afins efetivos são consanguinizados no plano das atitudes; os termos específicos de afinidade (quando existem) são evitados, em favor de tecnônimos que exprimem co-consanguinidade; os cônjuges são concebidos como se tornando consubstanciais por via do sexo e da comensalidade, e assim por diante. Pode-se, então, dizer que a afinidade como relação particular é eclipsada praticamente pela consanguinidade, ao longo do processo de construção do parentesco. Como observou Rivière, "dentro da comunidade *[settlement]* ideal, a afinidade não existe" (1984: 70).

Essa frase de Rivière exprime, sem dúvida, um ideal de muitas comunidades amazônicas. Mas eu a tomo como significando que a afinidade, se não existe *dentro* da comunidade ideal, deverá então existir em algum outro lugar. Dentro de uma comunidade real, com certeza; mas também, e sobretudo, *fora* da comunidade ideal: no exterior ideal da comunidade, como afinidade ideal, isto é, pura. Pois, quando a perspectiva (do observador ou do nativo) se desloca, passando das relações locais a contextos mais amplos – relações matrimoniais e rituais interaldeães, guerra e comércio intergrupais, caça e xamanismo interespécies —, a distribuição de valor se inverte, e a afinidade torna-se o modo geral da relação. A socialidade *começa* onde a sociabilidade acaba.

O fato e o feito

Vimos, assim, através de quê os coletivos de parentesco amazônicos se relacionam. Mas isso não é o bastante. É preciso perguntar: em relação a quê são semelhantes coletivos definidos e constituídos? O que faz, de tais comunidades, grupos "locais"?

Sugiro que esses coletivos são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. E sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, *atuais*, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem, literalmente, seus próprios corpos de parentes. Esses seriam, respectivamente, os sentidos dos conceitos de afinidade e de consanguinidade no mundo amazônico.

O parágrafo acima não faz mais que enunciar uma tese desenvolvida em Viveiros de Castro,

em preparação. Isso que chamo de *fundo de socialidade virtual* encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de *transparência absoluta*, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer indiferenciação originária entre humanos e não-humanos – ou índios e brancos etc. —, o que se vê é uma *diferença infinita*, mas *interna* a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças *finitas* e *externas* que codificam o mundo atual).{11} Donde o regime de metamorfose, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecidível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados), não um "processo" de "mudança" (uma transposição extensiva de estados). A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve a laminação desses fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao caírem no processo cosmológico: doravante, o aspecto humano e o aspecto jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro. A transparência absoluta se bifurca, a partir daí, em uma *invisibilidade* (a alma) e uma *opacidade* (o corpo) relativas – relativas porque reversíveis, já que o fundo virtual é indestrutível ou inesgotável. A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: é por isso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista humano e o sogro urubu, o cunhado queixada, a nora planta e assim por diante. O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (porque pode sempre) retornar ali, pelo menos à revelia do *socius* – por isso o esforço manifesto em dispositivos como a couvade, pelo qual se cortam as ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica e se lhe atribui uma opacidade especificamente humana.

Aludi, mais acima, a uma inversão da distribuição do valor quando passamos das relações imediatas a relações mais distantes. Mas tal modo de falar é completamente inapropriado. Ele exprime nosso renitente automatismo extensionista, ao implicar que o movimento próprio da socialidade amazônica vai de uma sociabilidade próxima, ordinária e cotidiana (onde a consanguinidade prevalece), até contextos cosmologicamente mais abrangentes, de natureza algo extraordinária (onde a afinidade predomina). Ou seja, de uma intimidade socialmente positiva a uma distância socialmente negativa – o que corresponde a um modelo egocentrado comum no Ocidente, no qual o protótipo da relação é a autoidentidade.{12} O movimento amazônico me parece ir no sentido oposto. Longe de ser uma projeção metafórica, uma atenuação semântica e pragmática da afinidade matrimonial, a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consanguinidade que esta gera. E assim é porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens. Se isso é verdadeiro, então as relações "classificatórias" de parentesco não podem ser vistas como

extensões das relações "reais"; ao contrário, são estas últimas que constituem reduções das primeiras. Na Amazônia, um consanguíneo próximo ou real (o que *não* quer dizer "biológico", e menos ainda "etnobiológico") é talvez mais consanguíneo que um consanguíneo distante ou classificatório – *mas um afim classificatório é certamente mais afim que um afim real*. Isso sugere que a consanguinidade e a afinidade amazônicas não são categorias taxonomicamente descontínuas, mas zonas de intensidade de um mesmo campo escalar. O movimento que percorre esse campo não vai do proximal ao distal, do ordinário ao extraordinário, mas o inverso. Algo extra precisa ser mobilizado para que se traga o ordinário à luz.

> Este é um ponto teórico mais amplo. Os laços imediatos de cognação são necessários para a fabricação das relações e categorias classificatórias; eles funcionam como causa material e eficiente do parentesco. Mas, reciprocamente, os chamados laços classificatórios são necessários para a instituição daqueles laços imediatos, e do parentesco em geral; eles são a causa formal e final do sistema, e a esse título são pressupostos pela primeira ordem de causalidade. A velha querela entre extensionistas e categoristas se resume a isto: os primeiros acreditam que a fabricação (necessariamente particular) fabrica também a instituição (necessariamente geral) – o que é patentemente falso —; os segundos cometem o erro inverso, ou simplesmente não fazem a distinção. Tais considerações serão desenvolvidas em outra oportunidade; adianto apenas que a distinção entre fabricação e instituição poderia ser pertinente para um outro debate, aquele que opõe as interpretações "projecionistas" e "imanentistas" do chamado animismo: as primeiras supõem que a antropomorfização de não-humanos procede por extensão dos predicados dos humanos aos não-humanos; as segundas recusam a noção de antropomorfismo e sustentam que a "personitude" é uma propriedade imediata e substantiva tanto dos humanos como dos não-humanos (ou de alguns deles).

A relevância da ideia da afinidade como o dado não se acha em suas incidências eventuais sobre as terminologias de parentesco, mas no fato de que ela é uma manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos. A primeira e principal dessas premissas é: *a identidade é um caso particular da diferença*. Assim como o frio é ausência relativa de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. Traduzindo-se a analogia para o domínio do parentesco – e tomando-se "parentesco" como uma abreviação cômoda para o que, na Amazônia, seria melhor chamado *teoria da relacionalidade generalizada* —, diríamos que a consanguinidade é um valor-limite da afinidade. Um limite no sentido estrito, visto que ele não pode ser atingido. O que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam.{13} A rigor,

sequer as pessoas individuais são idênticas a si mesmas, visto não serem realmente individuais – pelo menos enquanto estão vivas.

Esta, portanto, a regra cardinal: *não há relação sem diferenciação.* O que, em termos sociopráticos, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados *porque* são diferentes entre si, e não *apesar* de o serem. Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação. Mas não é justamente nisso que consiste a afinidade? Esse é um vínculo no qual os termos se ligam por diferirem em sua relação com o termo de ligação: minha esposa é tua irmã etc. O que nos une é o que nos distingue. Assim se explicaria por que a afinidade é um símbolo tão poderoso do nexo social na Amazônia. Um símbolo, para falarmos como Lévi-Strauss, que transcende de muito a simples expressão de um laço de parentesco; que transcende, na verdade – de onde descende —, o parentesco enquanto tal. Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um *irmão*, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, um ideal), o Outro amazônico será determinado como *cunhado*, alteridade horizontal e imanente (Keifenheim 1992: 91). Se chamarmos "liberdade" à finalidade mesma da vida social, então, no caso amazônico, os meios para tal fim não são a igualdade e a fraternidade, mas a diferença e a afinidade – *liberté, différence, affinité.* Enfim: a Relação como semelhança ou a Relação como diferença.

Mas onde entra, nisso tudo, a consanguinidade? Ela precisa, justamente, entrar, pois não está lá como fato. Uma vez que a afinidade é o estado fundamental do campo relacional, algo deve ser feito, uma certa quantidade de energia deve ser dispendida para se poderem criar zonas de valência consanguínea nesse campo. A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada. Mas então, ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotencialização da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento. Este, em suma, é o sentido do conceito de afinidade potencial: a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial.

A linha que desce e a linha que sobe

Vemos portanto como a linguagem indiana do englobamento hierárquico pode ser traduzida na linguagem melanésia da convenção e da invenção, do literal e do figurativo, do dado e do construído. Mas, o que se ganha com isso?

O recurso ao conceito de oposição hierárquica foi uma consequência, em primeiro lugar, dos materiais com que inicialmente me defrontara: as terminologias amazônicas de duas seções, de um tipo que havia sido canonicamente descrito por Dumont. Como esse autor havia lançado

mão da ideia de hierarquia para dar conta de outros (ou todos) os aspectos da sociedade indiana, sua recusa em aplicá-la ao parentesco dravidiano me intrigava. Tanto mais que ele havia usado essa mesma ideia para realizar um ataque devastador contra as interpretações "equistatutárias" dos dualismos sociocosmológicos propostas por Needham e seus associados.{14} O argumento de Dumont, de que toda oposição socialmente posta sempre implica – na ausência de um esforço consciente para equalizá-la – uma assimetria de valor, parecia-me fortemente convincente. Era um passo óbvio, portanto, usá-lo para fazer a crítica do crítico, pelo menos no contexto do dravidianato amazônico.

Em segundo lugar, tomei o conceito de oposição hierárquica como uma aplicação interessante do conceito linguístico de *marca*.{15} Nesse sentido, minha tese sobre a afinidade como hierarquicamente superior à consanguinidade não pretendia dizer senão que a primeira é a categoria não-marcada da socialidade amazônica, significando *relação* nos contextos genéricos, enquanto a segunda é a categoria ou qualidade relacional marcada. A consanguinidade é *não-afinidade*, antes de ser qualquer outra coisa.

> Quero dizer com isso que a consanguinidade amazônica requer a afinidade para ser definida, e que a recíproca não é verdadeira, pois a afinidade é axiomaticamente primitiva. É importante ressaltar que este não é um argumento sobre a estrutura lexical das terminologias. É em tal acepção limitada que o conceito de marca aparece na antropologia do parentesco (p. ex. Scheffler 1984). A observação de Dumont sobre a diferença entre a Índia do Norte e do Sul, acima citada, também está formulada em termos lexicais, embora ele claramente esteja visando algo mais geral. No caso da Amazônia, não vejo sinais inequívocos de um estatuto não-marcado dos termos de afinidade. Nesse plano, se algo é não-marcado seriam antes os termos de consanguinidade, como acontece naquelas terminologias "pseudo-iroquesas" que mostram uma neutralização (em favor dos termos de germanidade) do contraste consanguíneos/afins em GØ. A situação mais comum, entretanto, é aquela onde os termos afins e consanguíneos são igualmente primários e não-neutralizáveis: uma situação equistatutária, se nos restringimos à estrutura lexical. Desse modo, a paisagem terminológica amazônica não contradiz a (discutível) tese de Greenberg que afirma o estatuto universalmente marcado dos termos para afins e colaterais cruzados (Hage 1999). Mas, como disse, meu ponto não é lexical. Ele se refere à pragmática dos usos de parentesco, ao escopo de aplicação dos termos de afinidade e consanguinidade, e aos valores manifestados pelas duas categorias. Sobretudo, ele implica que o estatuto marcado dos termos de afinidade dentro do domínio do parentesco é uma evidência de que o parentesco como tal é um modo marcado (particular) de socialidade, em contraste com o valor não-marcado (genérico) da alteridade encarnada na afinidade potencial.

Havia, é verdade, um sabor especificamente dumontiano nesse meu emprego da ideia de marca, visto que ele ressaltava a inversão de dominância lógica ocorrida quando se "mudava de nível"

na consideração de um sistema: assim, para o caso do dravidianato amazônico, se nos situamos no plano inferior do grupo local cognático, veremos o princípio inferior tornar-se dominante, com a consanguinidade englobando a afinidade. O fato de que tal englobamento seja sempre parcial, inacabado, e constantemente ameaçado pela irrupção, em seu seio, do princípio geral superior – tudo isso seria apenas o signo do estatuto secundário do próprio contexto criado por esse englobamento, a saber, o parentesco.

Mas foram tais palavras, "superior" e "inferior", surgindo por assim dizer naturalmente no esquema conceitual da hierarquia, que talvez tenham suscitado uma certa reserva, por parte de alguns de meus colegas, quanto ao bem-fundado da aplicação das teorias de Dumont no contexto amazônico. Nossa visão das sociedades indígenas contemporâneas as representa como fundamentalmente igualitárias, tanto em termos de sua organização política como de sua prática interpessoal. Há certamente alguma controvérsia em torno das relações de gênero, ou da continuidade histórica de tal igualitarismo, mas, em geral, a natureza nitidamente *não*-hierárquica (no sentido corrente do termo) da socialidade amazônica tem sido destacada pelos etnógrafos, o presente autor inclusive. Acrescente-se a isso, enfim, a aura negativa que hoje envolve as ideias de Dumont, denunciadas que foram como uma espécie de despotismo orientalista (um *black holism)*, ou o corrente desfavor de que gozam termos como "hierarquia" e "estrutura", cujas ressonâncias supostamente antiprocessivas e anticonstrutivas são tidas por antiquadas.

Não pretendo defender a palavra "hierarquia" aqui, e muito menos entrar nos debates em torno de Dumont, a Índia, o poder, o colonialismo etc.{16} Advirto apenas que meu uso do conceito não implicava as estruturas de poder das sociedades amazônicas, não confirmando nem infirmando seu igualitarismo político (se esse é o termo adequado) ou sua ênfase na autonomia pessoal (idem). Ou, por outra: a dominância hierárquica da afinidade sobre a consanguinidade certamente cria diferenciais de poder— entre afins de gerações adjacentes, por exemplo (Turner 1979b, 1984) —, mas ao mesmo tempo restringe drasticamente o potencial de hierarquia político-segmentar presente nos regimes com dominância institucional da consanguinidade (descendência).{17} Seja como for, a tradução desse conceito na linguagem do dado e do construído vai aqui sugerida como uma opção menos polêmica.{18}

Há, é claro, razões mais relevantes para o recurso a essa outra linguagem. Considere-se por exemplo aquela ideia avançada por Overing, de uma ênfase variável na afinidade e na consanguinidade, que propus retraduzir como englobamento hierárquico. Se dermos o passo adicional de equacionar tal ênfase à tese da distribuição diferencial do dado, estaremos imprimindo uma qualidade mais dinâmica àquela tipologia. O princípio secundário em cada configuração deixa de ser visto como meramente desenfatizado, passando a possuir sua própria esfera de atividade. O que não pertence ao dado não é meramente "não-dado", no sentido de não-existente. Ele é algo que deve ser feito – feito com, e em larga medida contra, o dado. É verdade que o conceito de englobamento do contrário já propiciava um certo dinamismo, ao sublinhar a bidimensionalidade da hierarquia, isto é, as inversões de valor que têm lugar

quando os contextos subordinados passam ao primeiro plano (Dumont 1980: 225).{19} Veremos, contudo, que o modelo dumontiano não é suficiente como descrição do parentesco amazônico. Além disso, deve-se reconhecer que a noção de englobamento não está inteiramente livre da implicação de que o princípio englobado é secundário, não no sentido correto de "vindo depois", mas no muito incorreto de "menos estimado". A hierarquia é facilmente interpretável como uma gradação linear de valor, o que, entre outras coisas, faz o conceito de valor como estrutura real degenerar em uma ideia de valor como sentimento moral. (Este é um problema que, a meu ver, onera vários dos trabalhos da escola que batizei de "economia moral da intimidade": ver cap. 6 *supra*.)

Mas a verdadeira dificuldade que o presente texto quer obviar é de outra ordem. Ela diz respeito ao enraizamento da abordagem dumontiana em uma problemática da *totalidade*.

Minha aplicação do conceito de hierarquia aos materiais amazônicos teve de distorcê-lo mais ou menos deliberadamente, uma vez que eu me encontrava diante de um regime de "antitotalização" no qual o exterior englobava o interior sem estar com isso criando simplesmente um interior mais amplo. O desafio aqui era evitar sair-se com uma figura que contivesse o interior e o exterior como níveis diferentes de um todo único – pois isso seria o mesmo que transformar o exterior em um meio de interioridade.

O ponto é importante. Nas mãos de Dumont, o englobamento gera a característica de uma Totalidade, dentro da qual as diferenças estão ordinalmente aninhadas. Tal estrutura, com efeito, não tem exterior, pois o englobamento é uma operação análoga à notória "sublação" dialética: movimento de síntese inclusiva, de subsunção da diferença pela identidade.{20} A diferença é *interior* ao todo, mas também lhe é *inferior*. A ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade, ao contrário, visa um regime no qual o englobamento não produz ou manifesta uma unidade metafísica superior. Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade – apenas diferença, de cima a baixo. A subsunção do interior pelo exterior própria do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir ao se pôr *fora* dele. (Para fazer jus a sua condição englobada de interior do exterior, o interior precisa se tornar o exterior do exterior, o que só pode fazer, contudo, a título precário.) A síntese hierárquica amazônica é disjuntiva, não conjuntiva. Consequentemente, dizer que o inimigo está "incluído na sociedade" (ver Viveiros de Castro 1992a: 282-301) não é dizer que o Outro é, no final das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro.

> Em meus passeios anteriores por searas dumontianas, incorri ocasionalmente em uma aplicação simplória do modelo, falando no "todo da sociedade". Isso foi certamente um equívoco. Perdida em algum lugar entre a sociabilidade íntima e a socialidade última, a "sociedade", na Amazônia, não chega a ser um objeto de contornos muito nítidos. Ali onde ela efetivamente parece se constituir em reificação cardinal – entre os povos centro-brasileiros, por exemplo —, seria mais bem vista como o resultado de um processo de pré-

> captação da sociabilidade intradoméstica e da socialidade interespecífica. Essa sugestão estende o conhecido argumento de Terence Turner sobre o nível comunal das sociedades Jê como transformação das relações domésticas. Turner sobe do doméstico ao comunal; estou sugerindo que devemos igualmente descer até ele, pois a esfera pública nessas sociedades é feita com materiais extraídos do doméstico e do cósmico. Mas como o doméstico, por sua vez, também é uma transformação particularizante do cósmico, os dois movimentos devem passar por esse último momento. A domesticidade não pertence ao dado.

Entendamo-nos sobre essa função inclusiva ou interna definida pela alteridade. Internalidade em sentido ontológico (a alteridade como relação constitutiva) não é a mesma coisa que internalidade em sentido mereológico (o outro como parte de um todo social ou cosmológico). Sob certos aspectos, a primeira noção implica o oposto da segunda. É justamente porque, na Amazônia, a alteridade é uma relação interna que se pode afirmar, sem pretender ao paradoxo, que algumas sociedades da região não têm interior.{21} Assim, dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) dentro do primeiro, como um peixe dentro do oceano em que nada, mas sim que o exterior é *imanente* ao interior, como o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do (e não apenas no) oceano. O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível: em cada gota do oceano nada um peixe virtual.{22}

A linguagem dumontiana de "todos" e "englobamentos" é portanto incômoda, por facilitar uma confusão entre os dois sentidos de internalidade acima distinguidos, o que é especialmente problemático ali onde os valores cosmológicos em jogo possuem uma expressão topológica fundamental, como no caso do interior e exterior amazônicos. Essa seria outra razão para utilizarmos o idioma teórico alternativo, o do dado e do construído, que não tem conotações mereológicas.

Não estou, com isso, advogando que fujamos de toda noção de todo, como se essa fosse uma categoria visceralmente antiamazônica, mas apenas que cuidemos para não cair em uma falácia da totalidade mal-colocada. Qualquer cosmologia é, por definição, total, no sentido de que não pode não pensar tudo o que há, e pensá-lo – a esse tudo que não é um Todo, ou a esse todo que não é Uno – segundo um número finito de pressupostos. Mas daí não se segue que toda cosmologia pense tudo o que há sob a categoria da totalidade, isto é, que ponha um Todo como o correlato objetivo de sua própria exaustividade virtual. Arrisco-me a sugerir que nas cosmologias amazônicas o todo não é (o) dado, e tampouco a soma do dado e do construído. O todo é, antes, a parte que cabe ao construído, àquilo que os humanos devem lutar para trazer à luz mediante uma redução do dado: do dado como antitodo, ou relação diferencial universal.

O que tenho em mente é algo como a seguinte estrutura.{23} Uma vez suposta (dada "por construção", como se diz em geometria), a afinidade põe imediatamente a não-afinidade, pois a

primeira, princípio da diferença, porta sua própria diferença interna, em lugar de encarnar um todo unitário transcendente. A não-afinidade é um valor puramente indeterminado, como atesta sua condição marcada; como se disse acima, a consanguinidade é não-afinidade antes de ser qualquer outra coisa. Mas para que esse valor não-afim se torne outra coisa – uma qualidade determinada —, ele deve recíproca e ativamente proceder a uma extrusão da afinidade de dentro de si mesmo, já que esta última é o único valor *positivo* disponível (dado). A não-afinidade se diferencia então internamente em afinidade e não-afinidade. É sempre possível, entretanto, extrair mais afinidade da não-afinidade, de modo a determinar mais perfeitamente esta última como consanguinidade. Na verdade, é necessário fazê-lo, visto que a diferenciação da não-afinidade reproduz a afinidade pelo próprio movimento de extraí-la ou separá-la de si. O potencial de diferenciação é dado pela afinidade: diferenciar-se dela é afirmá-la por contraefetuação. E assim, mediante a exclusão reiterada da afinidade a cada nível de contraste, a consanguinidade aparece como incluindo-a no nível seguinte: a afinidade se dissemina e infiltra até os menores recessos da estrutura. Esse processo recursivo de "obviação" (Wagner 1978) da afinidade, que também poderíamos chamar, para usarmos os clichês antropológicos atuais, de "construção do parentesco", deve permanecer inacabado; um estado de pura consanguinidade não é atingível, pois ele significaria a morte do parentesco (é ele que a morte significa, como veremos). Ele seria um estado estéril de não relacionalidade, de *indiferença*, no qual a construção se autodesconstruiria. A afinidade é o princípio de instabilidade responsável pela continuidade do processo vital do parentesco: "desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema que, sem isso, estaria a todo instante ameaçado de cair em um estado de inércia", como observou Lévi-Strauss (1991: 90) em outro contexto – um contexto, como logo veremos, muito próximo ao de que aqui se trata. Trocando em miúdos, a consanguinidade é a continuação da afinidade por outros meios (fig. 8.1).

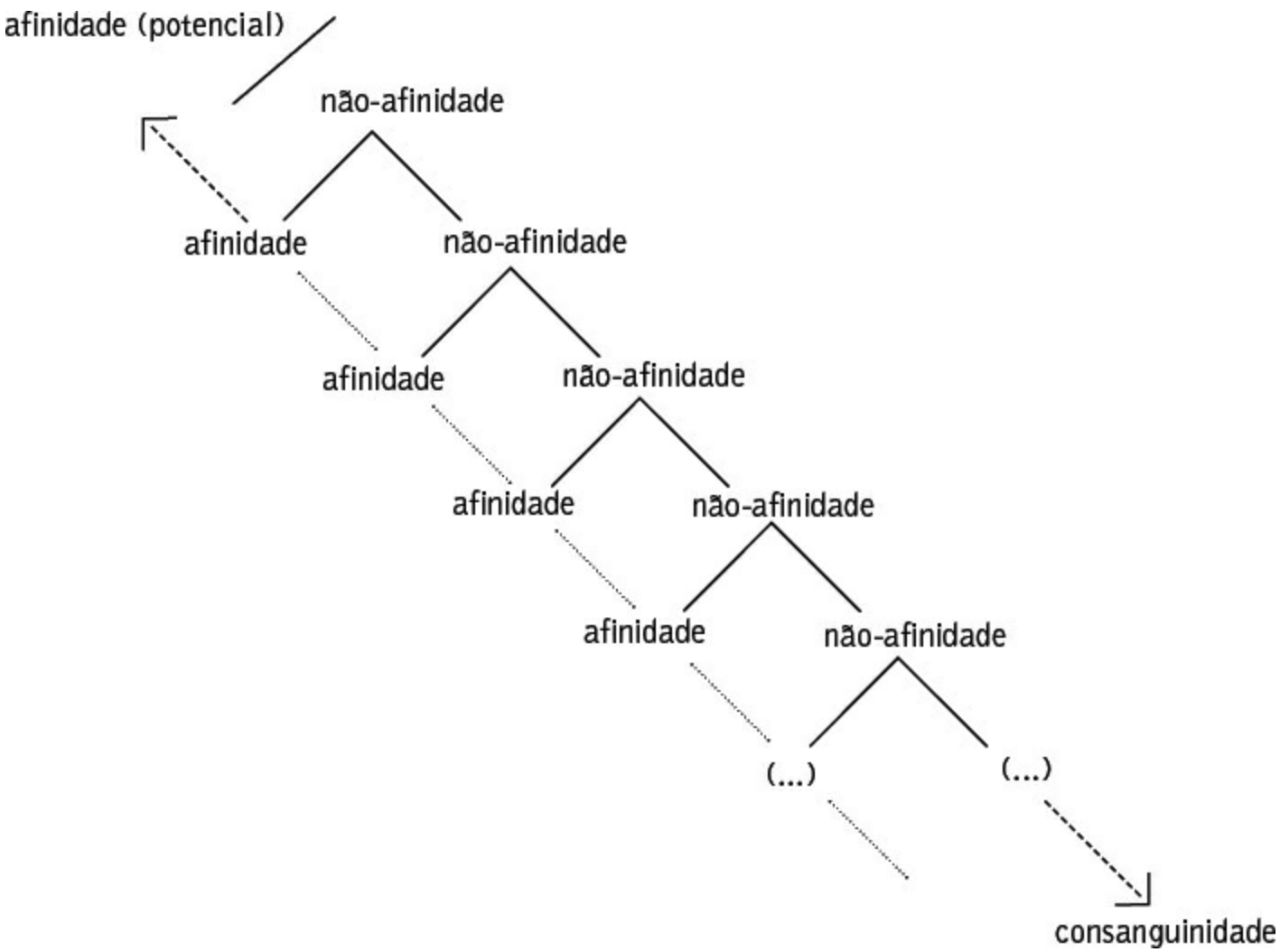


Figura 8.1. A construção amazônica do parentesco

O diagrama acima manifesta uma estrutura "estruturante" antes que "estruturada", pois indica as condições de constituição de um valor (o parentesco) mais que representa uma forma organizacional constituída; descreve uma morfogênese, não uma morfologia. Consequentemente, essa estrutura difere da hierarquia dumontiana, que articula valores determinados desde o início, aproximando-se antes do que Houseman (1984) chama de "hierarquia antiextensiva".{24} Nesse tipo de configuração, a "antiextensão" marcada (não-afinidade) do princípio dominante não-marcado (afinidade) inclui em um nível inferior o princípio dominante como sua própria – da antiextensão – versão marcada. Mas, como o princípio dominante é inerentemente não-marcado, tal inclusão cria uma tensão interna insolúvel, que simultaneamente compele o princípio subordinado a uma atualização cada vez mais particularizada e gera um contrafluxo ascendente de generalização cada vez mais abrangente, guiado por e para o princípio dominante: atualização e contraefetuação. Note-se, no diagrama, que cada triângulo voltado para baixo (com origem na linha diagonal da direita) *separa* dois modos do valor encarnado no vértice superior, ao passo que o vértice inferior de cada triângulo voltado para cima (com origem na diagonal esquerda) *conecta* os dois valores dispostos acima dele. Como as duas diagonais são orientadas, tanto as separações particularizantes como as conexões generalizantes são assimétricas ou hierárquicas, mas com distribuição de marcação

invertida. A linha que se sobe não é a mesma linha que se desce:

> *Desce-se dos virtuais aos estados de coisas atuais, sobe-se dos estados de coisas aos virtuais, sem que se possam isolá-los uns dos outros. Mas não é a mesma linha que se sobe ou se desce, assim: a atualização e a contraefetuação não são dois segmentos da mesma linha, mas linhas diferentes* (Deleuze & Guattari 1991: 151).

Em outras palavras, o dualismo amazônico da afinidade e da consanguinidade está em *desequilíbrio perpétuo*.

O desequilíbrio

Essa expressão, desequilíbrio perpétuo, traz-nos de volta à terra firme do americanismo. Em *História de Lince*, como todos se recordam, Lévi-Strauss caracterizou o princípio de movimento do processo cosmológico indígena nestes termos: um dualismo instável e dinâmico, em perpétuo desequilíbrio (1991: 90, 306-316).

Costuma-se associar o nome desse antropólogo a uma certa fascinação malsã por oposições binárias, estáticas e simétricas. Tal imagem, contudo, corresponde bem melhor a certas versões britânicas do estruturalismo. Lévi-Strauss foi o primeiro, e isso desde muito cedo, a apontar a natureza ilusória da simetria exibida pelas dualidades sociocosmológicas. É quase desnecessário recordar os pontos estabelecidos em seu artigo de 1956 sobre as organizações dualistas: a qualidade estática do dualismo diametral como estrutura formal; os valores assimétricos frequentemente atribuídos às partições diametrais enquanto estruturas vividas; a combinação explícita ou implícita de dualismo diametral e concêntrico; a derivabilidade do primeiro a partir do segundo; a origem triádica do dualismo concêntrico, e, mais geralmente, o estatuto derivativo das oposições binárias em relação a estruturas ternárias. O tema jamais esteve ausente da obra de Lévi- Strauss; mas ele ganha seu maior destaque em *História de Lince*, o último estudo mitológico do autor, onde recebe também, vale notar, uma caução filosófica nativa: "o pensamento ameríndio atribui [...] à simetria um valor negativo, maléfico mesmo" (1991: 305).

Um aspecto essencial do modelo lévi-straussiano do dualismo concêntrico é sua abertura ao exterior. Enquanto os dualismos diametrais definem uma totalidade circunscrita por um limite infranqueável, uma barreira dimensional heterogênea em relação à linha meridiana interna – do ponto de vista do sistema, seu exterior não existe{25} —, o exterior da figura concêntrica, ao contrário, é imanente a ela: "trata-se de um sistema que não se basta a si mesmo, e que precisa sempre se referir ao meio circundante" (id. 1956: 168). O exterior é aqui um traço interno, constitutivo da estrutura como um todo – ou melhor, ele é o traço que impede ativamente a estrutura de se constituir como um todo.{26} O exterior é relativo, e isso faz o interior igualmente relativo. Essa forma de "dualismo" traz a indeterminação para o *centro*, em lugar de expulsá-la para as trevas do não-ser; e recordemos que um centro não passa do limite inferior da infinidade de círculos que se podem traçar à sua volta.{27}

A dependência do dualismo concêntrico em relação ao exterior evoca por antecipação uma exteriorização mais tardia na obra de Lévi-Strauss: a "*ouverture à l'Autre*" que esse autor vê como característica da ideologia bipartite ameríndia (1991: 16, 299 e ss). A noção de tal abertura ao Outro deriva diretamente do dualismo em "perpétuo desequilíbrio" exibido pelo mito de referência da *História de Lince*, a célebre cosmogonia tupinambá recolhida por Thevet por volta de 1554. Estou certo de que a figura 8.1 acima não terá deixado de trazer à mente do leitor o esquema das bipartições sucessivas que atravessam esse mito (fig. 8.2).

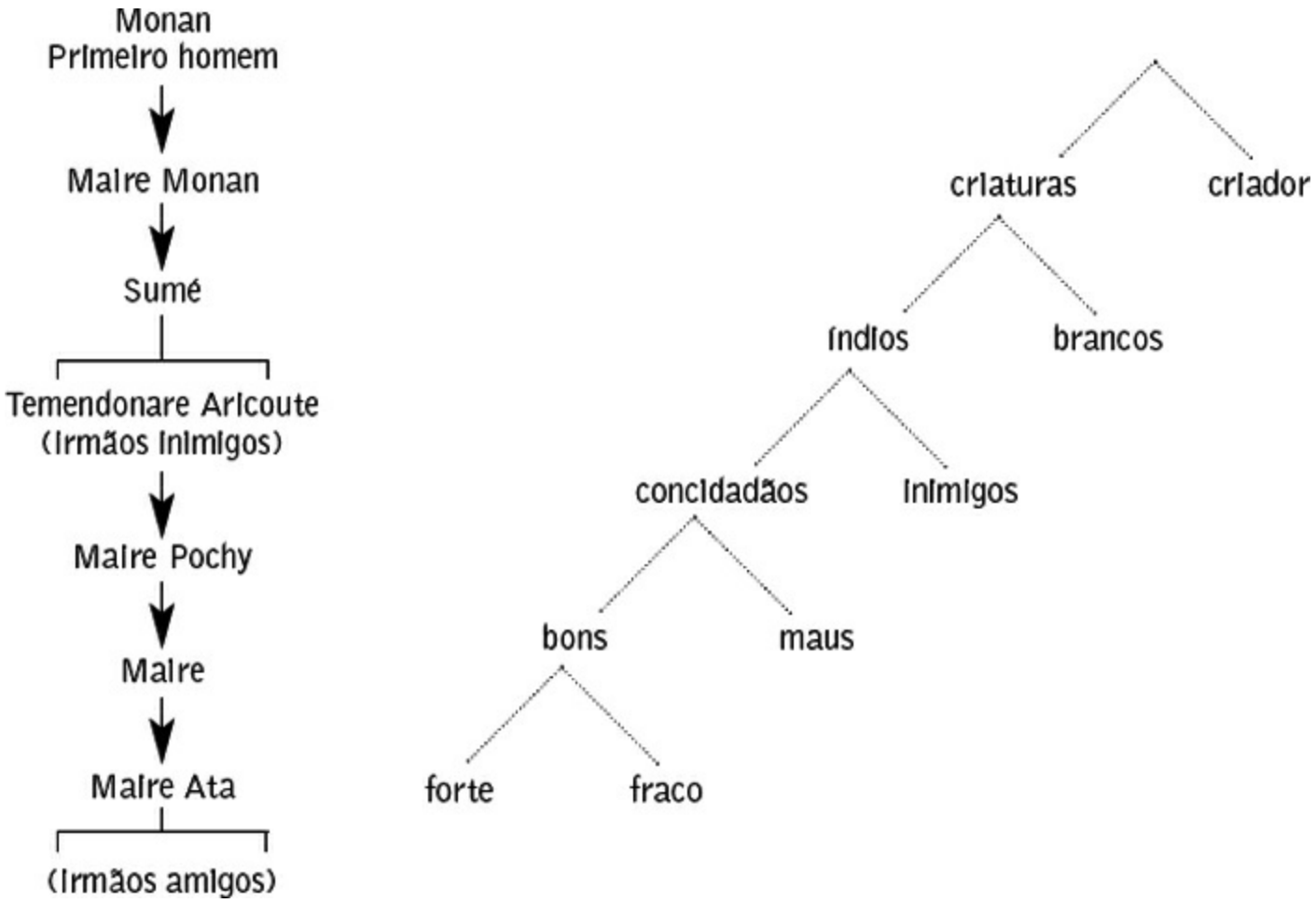


Figura 8.2. Bipartições do mito tupinambá (Lévi-Strauss 1991: 76)

Ora, parece-me claro que esse dualismo recursivo de 1991 é uma simples transformação do dualismo concêntrico de 1956. Tal simples transformação não é, porém, uma transformação banal; pois ela permite determinar uma propriedade bem menos evidente no modelo mais antigo. As bifurcações do mito tupinambá começam na zona mais abrangente do universo de discurso, procedendo por oposições sucessivamente decrescentes, que se afunilam em direção a um atrator representado pelo polo de enunciação do mito (a sociedade do narrador). Traduzido no modelo concêntrico, este é um *caminhar de fora para dentro.* Os passos descendentes na cascata de distinções cada vez menores do esquema dinâmico aproximam-nos do centro do esquema concêntrico, ponto onde está o sujeito, entidade de compreensão infinita e extensão nula – a perfeita autoidentidade. Mas é claro que nunca se chega lá, pois a identidade pura do centro é puramente imaginária. O centro é um limite de convergência, o mesmo limite indicado

como "consanguinidade" no diagrama da figura 8.1.{28}

> Não creio que tenha sido uma coincidência o fato de que a expressão "dualismo em perpétuo desequilíbrio" tenha surgido, no curso da *História de Lince*, dentro de um argumento que dá grande atenção à dinâmica estrutural de um mito tupinambá. Ao lê-la ali, fiquei com a impressão de que já a tinha visto alhures, em um contexto parecido. Voltando a minha monografia araweté, constatei que eu mesmo a havia empregado, ao comentar um parágrafo do estudo clássico de Florestan Fernandes sobre a guerra tupinambá: "malgrado o que [Florestan] quer demonstrar, o que aí fica claro é que o sistema tupinambá se caracterizava por um *desequilíbrio perpétuo*, onde a "autonomia" de uns só podia ser obtida às custas da "heteronomia" dos outros" (Viveiros de Castro 1992a: 283). Ao reler o que escrevi, porém, tive a convicção quase imediata de que eu tomara a expressão do próprio Lévi-Strauss, e que o fizera por ela remeter a um contexto, mais uma vez, pertinente. E – com efeito! —, ela está n'As *estruturas elementares*, onde qualifica o regime de casamento oblíquo ou avuncular: "a perspectiva 'oblíqua' acarreta um desequilíbrio perpétuo, pois cada geração deve especular sobre a geração seguinte..." (Lévi-Strauss 1967a: 515-16). Essa forma matrimonial, desnecessário lembrar, era característica dos Tupinambá.{29}
>
> A ideia de que os dualismos ameríndios mostram um "desequilíbrio dinâmico" (Lévi-Strauss 1991: 90), enfim, retoma o debate com Maybury-Lewis (1960), autor que criticou o conceito de dualismo concêntrico e sugeriu (id. 1989) que os dualismos centro-brasileiros exprimiriam um "equilíbrio dinâmico" (ver Ewart 2000, para um balanço da polêmica). A conexão lógica e histórica entre o concentrismo de 1956 e o dinamismo de 1991 parece-me, assim, patente, embora Lévi-Strauss (1991: 311 e ss) ele mesmo não a explicite.{30}

Os dois diagramas das figuras acima não trazem apenas a mesma mensagem por meio de códigos diferentes; elas manifestam a mesma estrutura. Isso talvez fique mais claro se dermos uma interpretação etnográfica concreta a cada nível do diagrama da afinidade /não-afinidade (fig. 8.1). A figura 8.3 corresponde a uma atualização possível dessa estrutura conforme um repertório de valores de ampla distribuição na Amazônia, em particular nas socialidades endogâmicas do tipo originalmente descrito por Peter Rivière (1984).

Esse diagrama inscreve um processo que abarca, sem solução de continuidade, as relações interpessoais e intrapessoais. A construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os polos da identidade consanguínea e da alteridade afim. As relações intra- e interpessoais são, além disso, "co-intensivas", visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo – o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa. É neste sentido que a estrutura acima é "fractal": a distinção entre parte e todo não é pertinente.{31} Eis então que a distância entre as sociedades individualistas (ou particularistas) da Guiana e as sociedades coletivistas (ou totalistas) do Brasil Central pode ser bem mais curta do que

imaginávamos.{32}

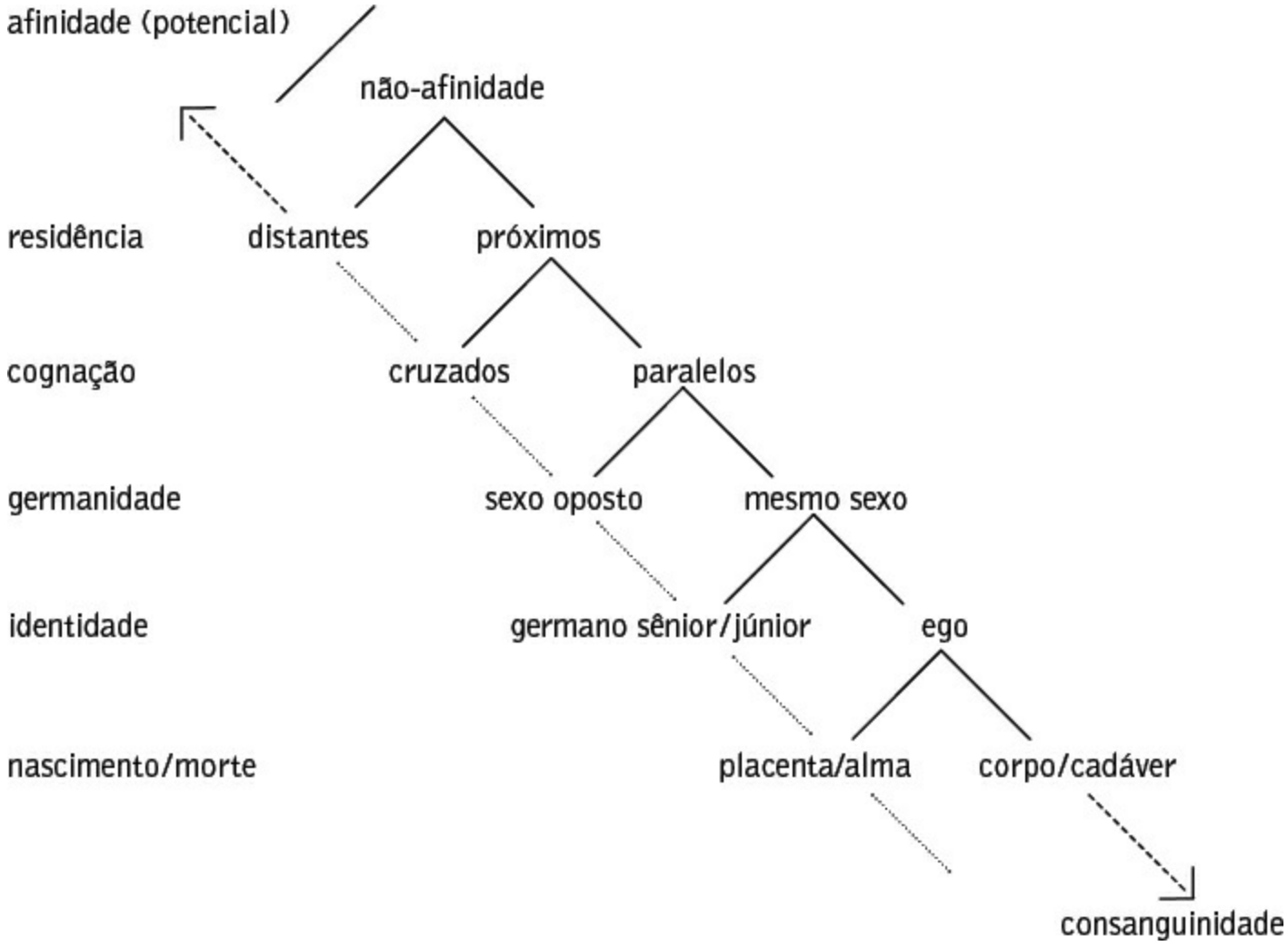


Figura 8.3. Bipartições do parentesco amazônico

A região superior da figura 8.3 é relativamente óbvia, limitando-se a inscrever no diagrama (mas dando-lhes uma interpretação muito diversa) aquelas zonas ou círculos de sociabilidade sahlinianos tantas vezes mencionados na etnografia; sua região inferior, porém, exige alguma elaboração. A divisão entre *germano júnior/sênior* e *ego* se justifica com base na ideia de que a germanidade (de mesmo sexo), na Amazônia, é quase sempre marcada por um princípio de idade relativa, sugerindo uma noção de repetição diacrônica e diferencial mais que de identificação sincrônica e total; ela tampouco está livre de uma potencialidade afim residual.{33} Há mais aqui, contudo. Seria em princípio possível introduzir um degrau intermediário no diagrama (ele é, de direito, indefinidamente "intensível") e opor, ao polo *germano sênior/júnior*, um polo intitulado *gêmeo*. Teríamos chegado então ao limite da identidade interpessoal, com essa figura da alteridade apenas numérica entre um par perfeitamente consanguíneo: ao zero absoluto de temperatura relacional, por assim dizer. Sucede, porém, como Lévi-Strauss argumentou na mesma *História de Lince*, que os gêmeos não são concebidos como idealmente idênticos no pensamento indígena, mas, ao contrário, como devendo se diferenciar. Na prática usual do parentesco, quando não são ambos mortos ao nascer (o que zera a partida), ou se mata um, o que cria uma diferença absoluta entre eles, ou se poupam a ambos mas se os distinguem

pela ordem de nascimento, o que os retransforma em um par sênior/júnior. Na mitologia, que abunda em figuras gemelares, a estratégia é outra: ou se atribuem genitores diferentes aos gêmeos (o que os "desgemelariza"), ou se insiste na progressiva diferenciação de caráter e comportamento entre eles, divergência que é o tema mesmo da narrativa. Mesmo se indiscerníveis ao nascer, os gêmeos míticos sempre derivam em direção à diferença. A gemelaridade reproduz a polarização eu/outro, que se vê posta como inapagável mesmo nesse caso-limite de identidade consanguínea total. Ela define o *mínimo múltiplo* do pensamento ameríndio.{34}

Os gêmeos e sua imparidade essencial permitem-nos passar ao nível da "pessoa". Descendo um degrau em nosso diagrama, observo que a placenta é frequentemente concebida como um duplo do recém-nascido, uma espécie de gêmeo natimorto, ou Outro não-humano da criança (Gow 1997: 48; Karadimas 1997: 81).{35} Em algumas tradições míticas, como a dos Ye'kuana, ela dá origem a um verdadeiro gêmeo antagonista (Guss 1989: 54). Quanto à distinção entre o polo *placenta* e o par *corpo/cadáver* (recordemos o par grego *soma/sema)* observo que a placenta e o corpo são também frequentemente opostos em termos de seus movimentos no espaço e no tempo, com a primeira devendo ser enterrada e apodrecer de modo a que o segundo possa crescer e se desenvolver; a placenta parece ser concebida como uma espécie de anti- e antecadáver (C. Hugh-Jones 1979: 128-29), ou como um corpo pelo avesso (i. e., como as entranhas exteriorizadas da criança: Gow 1997).

A divisão entre *corpo* e *alma* manifesta a mesma polaridade. Como a placenta, a alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu. A minha "alma gêmea", no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a minha própria alma, jamais própria, pois ela é meu "outro lado", que é o lado do Outro. Placenta e alma, aliás, respondem-se temporalmente: a separação da primeira marca a possibilidade e o início da vida; a da segunda prefigura ou manifesta a morte. A alma, como a placenta e como a gemelaridade minimamente múltipla, está inequivocamente inscrita no polo outro-afim do diagrama amazônico. Atingimos aqui o núcleo relacional – a relação nuclear – da pessoa. A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas: ora absolutamente durante a concepção, ora transmitidas junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturadas "prontas para usar" do exterior. A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada.{36}

> O mundo das almas e outras atualizações invisíveis da transparência originária (ver *supra*) é frequentemente designado, nas cosmologias indígenas, por expressões que significam "o outro lado". Tal designação, à primeira vista análoga ao nosso "o além", traz em si uma sorrateira simetria: o outro lado do outro lado é este lado, o que pode significar que o invisível do invisível é o visível, o não-humano do não-humano é o humano, e assim por diante. A leitura tradicionalmente platonizante feita do dualismo indígena do corpo e da

alma, que o toma como opondo aparência a essência, deve assim dar lugar a uma interpretação dessas duas dimensões como constituindo o fundo e a forma uma para outra: o fundo do corpo é o espírito, o fundo do espírito é o corpo. As relações disso com o tema da dêixis perspectivista são claras.

Vimos que sequer os gêmeos são perfeitos consanguíneos entre si. Isso significa que uma pessoa individual o seria, reflexivamente (uma vez, isto é, separada de seu Outro placentário original)? Penso que não. Uma pessoa viva não é um indivíduo, mas uma singularidade *dividual* de corpo *e* alma, um "divíduo" internamente constituído pela polaridade eu/outro, consanguíneo/afim (Kelly 2001; Taylor 2000).{37} Essa singularidade compósita do vivente é decomposta pela morte, que separa um princípio de alteridade afim, a alma, de um princípio de identidade consanguínea, o corpo. Isso equivale a dizer que a consanguinidade pura só pode ser alcançada na morte: ela é a consequência última do processo vital do parentesco, exatamente como a afinidade pura é a condição cosmológica desse processo. A morte divide a pessoa, ou revela sua essência dividida: como almas desencorporadas, os mortos são arquetipicamente afins (na demonstração clássica de Carneiro da Cunha 1978); como corpos desespiritualizados, porém, eles são supremamente consanguíneos. A morte, assim, desfaz a tensão (a diferença de potencial) entre afinidade e consanguinidade que move o processo do parentesco, completando o percurso de consanguinização, isto é, de desafinização, visado por esse processo.

A estrutura inscrita na figura 8.3 é orientada mas cíclica, ilustrando o movimento cosmológico de transformação da afinidade/alteridade em consanguinidade/identidade *e vice-versa*. A linha que desce, contudo, não é a mesma linha que sobe. O processo do parentesco requer a progressiva particularização da diferença geral mediante a constituição de *corpos de parentes* – o corpo singular construído pelo coletivo de parentesco e o coletivo construído como corpo de parentesco —, que formam as concreções de identidade consanguínea dentro do campo universal de afinidade potencial.

A crítica trivial ao organicismo sociológico e à naturalização do social não permite ver uma dimensão básica da socialidade amazônica. Nos mundos relacionais indígenas, o coletivo é efetivamente algo orgânico, ou melhor, *corporal*. Não é um organismo no sentido de uma totalidade funcionalmente diferenciada (o que seria uma definição circular: como Gabriel Tarde já advertia, não é a sociedade que é um organismo, é o organismo que é uma sociedade), mas um ente orgânico ou *vivo*, um corpo formado de corpos, não de mentes ou consciências: corpos extraídos de outros corpos, corpos absorvidos de outros corpos, corpos transformados em outros corpos. A ênfase no processo do parentesco como "construção" da socialidade exprime essa *imaginação corporal do coletivo*, seu fundamento nas trocas corporais entre as pessoas, e uma concepção da pessoa fundada em um idioma corporal. A "sociedade indígena" não é uma consciência coletiva unificada, mas tampouco é um fluxo processivo de (in)consciências individuais: ela é um corpo distributivamente coletivo. Ver:

Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979; Viveiros de Castro 1979, 1996c; Gow 1991a; e Vilaça 2000a, que está levando essas ideias à frente.

Mas o processo vital do parentesco termina cada ciclo com a produção de uma entidade que é absolutamente autoidêntica, e portanto absolutamente *ímpar*: o corpo morto do parente, a pura singularidade substantiva do cadáver. Pois a parte outra, relacional antes que substancial, da pessoa vai-se com a alma, que, como ensina a etnografia, recebe várias determinações póstumas (alternativas ou sequenciais) de tipo afim: ela se transforma em inimigo para os parentes vivos do morto, ou toma um corpo não-humano como sua morada, ou se transmite a parentes não-substanciais, ou volta a uma condição de princípio subjetivo indeterminado, uma espécie de equivalente ontológico geral, medida de toda diferença significante no universo. Assim, o corpo conecta os parentes, a alma os separa – porque a alma conecta os não-parentes (os humanos aos não-humanos), enquanto o corpo os separa.{38} O corpo e a alma desempenham funções inversas conforme desçamos ou subamos no diagrama. O processo do parentesco continua a diferenciação ou especiação dos corpos desencadeada ao fim do período pré-cosmológico. Mas a alma, essa "radiação de fundo" deixada pelo *big bang* mítico, testemunha da transparência primeva entre os seres, impede, por sua alteridade residual mas irredutível, uma diferenciação completa das exterioridades corporais. A alma assegura a conexão com a diferença infinita e interna do pré-cosmos virtual. Ou, para dizê-lo como Nelson Rodrigues, sem alma não se chupa nem um chica-bom.

Há, por certo, um outro produto do processo do parentesco ao cabo do ciclo vital: a criança procriada, que completa o movimento de consanguinização iniciado com o casamento de onde ela provém. Esse novo divíduo jamais é a réplica consanguínea de seus pais, pois seu corpo mistura os corpos destes (e portanto de dois cunhados – ver Taylor 2000), e sua alma deve vir de um não-genitor: minimamente, de um antigenitor, isto é, um genitor de genitor (avós) ou um germano de sexo oposto ao do genitor (tio materno, tia paterna).{39} Mais importante de tudo, essa criança dividual precisa ser *feita parente* de seus parentes, visto que, nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem "culturalmente" uma conexão corporal "naturalmente" dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem.{40} Isso significa que a criança precisa ser desafinizada: ela é um estranho, um hóspede a ser transformado em um consubstancial (Gow 1997; Rival 1998b). A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana.

Algumas manifestações do diagrama

Todo o raciocínio que precede exigiria uma certa sintonia fina para funcionar realmente a contento. Mas não é difícil divisar, desde já, várias expressões etnográficas dessa estrutura amazônica – expressões que não estão necessariamente codificadas em categorias de parentesco. Os seguintes exemplos me ocorrem neste momento:

1. O modelo da terminologia kalapalo de relacionamento proposto por Ellen Basso (ver a figura em Basso 1973: 79), que poderia receber uma interpretação dumontiano-hierárquica ao invés daquela etnocientífico-taxonômica oferecida pela autora, especialmente se atentarmos para o recuo da relação da germanidade como idioma de base em favor da relação de primos cruzados, quando se passa do contexto intralocal ao contexto interlocal, e em particular aos grandes rituais interaldeães. Note-se que esses rituais constroem a "sociedade xinguana" como unidade maximamente inclusiva. No capítulo i do presente livro, vimos um outro exemplo de aplicação do diagrama no contexto alto-xinguano (fig. 1.3, p. 41), o que sugere que ele descreve uma dinâmica não apenas sociológica, como na análise de Basso, mas também ontológica.

2. As associações sistemáticas de gênero veiculadas pelas diagonais direita-descendente e esquerda-ascendente do diagrama da figura 8.1, quando se o aplica ao regime social achuar. A consanguinidade pura parece só ser atingível por e entre mulheres, assim como a afinidade pura é uma condição masculina. Esses impulsos divergentes geram, na interface do sistema de atitudes com o sistema terminológico, uma dinâmica de parentesco complexa, magistralmente analisada por Taylor (1983, 2000).

3. A circulação entre os *Maï* e os humanos na cosmologia araweté. A figura 8.4 combina duas figuras apresentadas anteriormente (Viveiros de Castro 1992a: 251, 253), as quais são os ancestrais diretos da estrutura proposta no presente ensaio:{41}

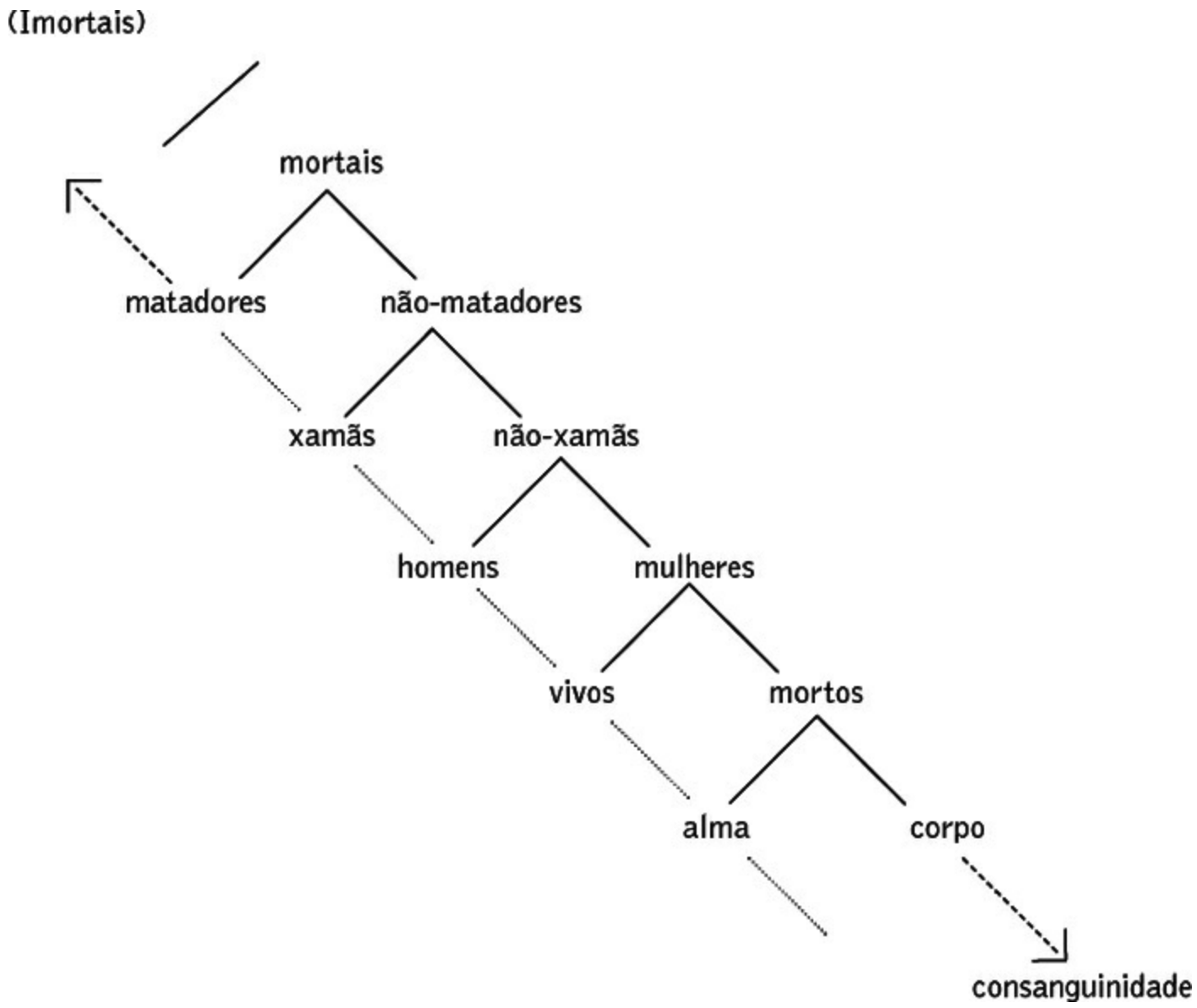


Figura 8.4. Bipartições cosmológicas araweté

4. As "descrições alternativas" da socialidade tukano propostas por S. Hugh-Jones (1993). A prática cotidiana – e o ritual *Food-giving House* que seria como sua hipérbole —, dominada por um *ethos* de cognação generalizada, de igualitarismo, de simetria dos gêneros e de inclusividade grupal, corresponde à linha descendente do diagrama.{42} Os grandes rituais *He*, por seu turno, que validam e reproduzem a ideologia (por oposição à prática cotidiana) hierárquica e androcêntrica dos povos Tukano, corresponderiam à linha ascendente de contraefetuação, momento em que as diferenças cosmológicas são repostas – o que exige, aliás, uma passagem pelo mundo da metamorfose infinita do período pré-cosmológico. Hugh-Jones associa os ritos da *Food-giving House* à "consanguinidade", e o *He* à "descendência".{43} Quanto à afinidade, diz o autor, esta "contém um potencial de ambiguidade inerente, que depende de um ponto de vista relativo" (id. ibid.: 112). Em outras palavras, ela não estaria claramente localizada, nem do lado da consanguinidade cotidiana, nem da descendência ritual. Sugiro, ao contrário, que ela está localizada de ambos os lados (como a consanguinidade o está para Hugh-Jones, visto que sua "descendência" é uma consanguinidade pura), mas sujeita a dinâmicas complementares. Na

linha ascendente percorrida pelo *He*, a afinidade aparece essencialmente sob o modo da potencialidade: é a afinidade implicada na definição do grupo como entidade monolítica, *separada* de entidades análogas por descendência diferencial, mas implicitamente *ligada* a estas por aliança matrimonial – a "afinidade sem os afins". Na linha que desce do *Food-giving House*, a afinidade aparece como finalizada, isto é, efetiva, e portanto dissolvida na cognação – os "afins sem a afinidade". Assim, seria menos a afinidade que é ambígua que a vida cotidiana ela própria, polarizada como se mostra entre os modelos do *He* e do *Food-giving House*.{44}

5. A passagem ao primeiro plano da divisão consanguíneos/afins, submersa durante o processo vital do parentesco, que ocorre no sistema de endocanibalismo funerário dos Wari' (Vilaça 1992). É tentador especular que os afins do morto são os que devem comer seu corpo precisamente porque esse objeto encarna a pessoa em sua fase ou estado puramente consanguíneo; a alma do morto, em troca, embarca em uma jornada ao Além toda ela marcada pela afinidade, transformando-se por fim em um porco selvagem que pode ser abatido e comido pelos consanguíneos do morto. Esse corpo/porco é, a meu ver, um anticadáver humano; ele é o corpo *da alma*, e nessa medida perfeitamente "outro" em relação a seus consanguíneos (para uma situação muito semelhante na escatologia dos Ese Eja, ver Alexiades 1999: 135).

6. A construção da socialidade piro como uma "mistura de sangues" (Gow 1991a). A partir de um estado primevo de pura afinidade potencial entre diferentes "povos", a história humana se desenrola como processo de parentesco ("história é parentesco", diz Gow dos Piro). Assim, poderíamos ler nosso diagrama como descrevendo o movimento do mito (da afinidade miticamente dada) à história (à consanguinidade historicamente construída) e vice-versa. Esse macroprocesso ecoa recursivamente nas microoscilações entre alteridade e identidade que balizam as diversas etapas do ciclo de vida.

7. Os rituais guerreiros dos Tupinambá e dos Jívaro, que envolvem múltiplas divisões da pessoa (do matador e da vítima) em metades ego-consanguíneas e outro-afins (Viveiros de Castro 1992a: 287-92; Taylor 1994). Mais geralmente, os processos amazônicos de incorporação do Outro pelo Eu – que pressupõem ou implicam crucialmente processos de determinação do Eu pelo Outro – analisados por autores como Taylor (1985, 1994), Vilaça (1992, 2000b), Fausto (2001) ou Kelly (2001), são casos particulares de nossa estrutura. O metadiagrama da figura 8.1 pode ser usado para representar a dinâmica da predação tanto quanto a da afinidade potencial – pois se trata da mesma dinâmica. A figura 8.5 sugere as linhas gerais dessa tradução:

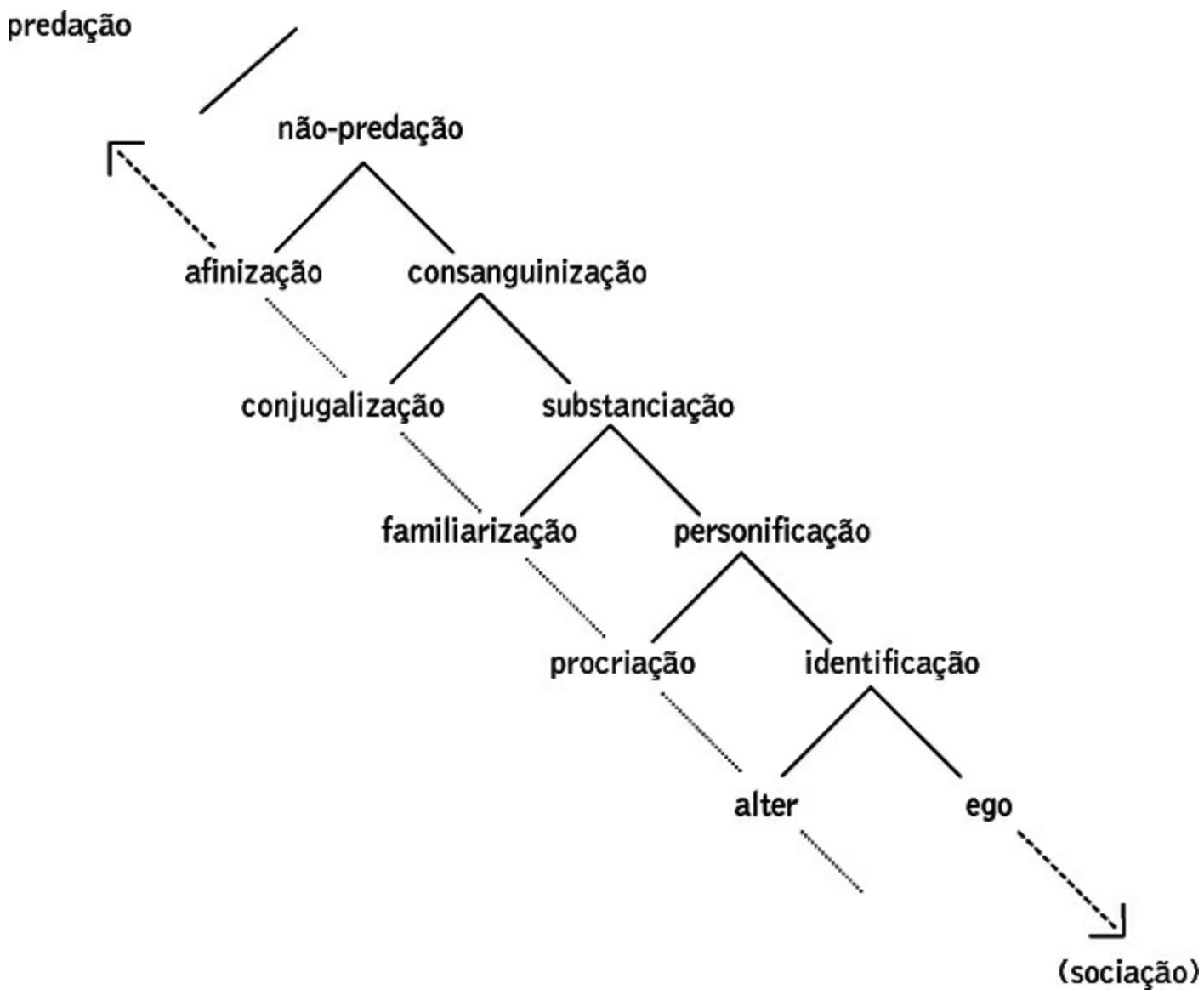


Figura 8.5. A assimilação do Outro (e a dissimilação de si)

8. Os "terceiros incluídos" (ver cap. 2, *supra)*, aquelas figuras antiafins que escapariam à oposição afinidade/consanguinidade, também podem ser localizados no diagrama. O leitor se recordará que esses terceiros incluídos foram definidos como afins potenciais; em seguida, que eles foram definidos não apenas como exteriores *ao* parentesco, mas como representando o exterior *do* parentesco (para adotarmos a distinção da nota 26). Nos termos do presente diagrama, proponho que eles estariam situados nas posições de afinidade da linha da esquerda, mas quando se a toma como *linha dominante* (quando, digamos, ela passa de linha pontilhada a cheia). Os terceiros incluídos representam a afinidade quando esta se torna o foco do investimento social: a linha que sobe é a linha da contraefetuação ritual do *socius*, a linha que desce, a de sua atualização cotidiana. Se, no cotidiano, um afim (efetivo) é um tipo inferior de consanguíneo, no ambiente ritual um consanguíneo torna-se um tipo provisório de afim (potencial); e se, no cotidiano, a afinidade é o que deve ser extraído e excluído de modo a gerar uma interioridade consanguínea por um processo de disjunção limitativa, no ritual a consanguinidade deve ser absorvida de modo a remetê-la a suas condições exteriores de possibilidade, em um processo de síntese inclusiva. Mais geralmente, a linha que sobe é, como

dissemos, a linha do ritual: o ritual é o contexto por excelência de invenção deliberada do dado, ou o momento de "coletivização do inato" (Wagner 1981: 118), e portanto de invenção da natureza; quando a linha pontilhada se torna cheia, passamos da "contraefetuação" (Deleuze) ou "contrainvenção" (Wagner) à *inversão da invenção*. Lembro, por fim, que essa linha ascendente está constantemente ameaçando se contraefetuar fora do contexto controlado do ritual: há como que um empuxo para cima a cada movimento para baixo da linha correlativa, uma pressão constante de retorno ao virtual a cada movimento de atualização. Donde o perigo da metamorfose, e o tema do caráter enganoso das aparências (ver capítulo anterior).

9. Voltando aos exemplos etnográficos, e para concluir, sugiro que uma das aplicações mais instrutivas do diagrama é a redescrição do modelo (ou modelos) da estrutura social kayapó elaborado por Turner (1979a, b, 1984, 1992). A figura 8.6 é uma esquematização parcial das dimensões isoladas por esse autor.{45}

Notem-se, sobre essa figura, apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que a natureza engloba (no sentido imanente que elucidamos acima) a sociedade, na cosmologia jê. Com efeito, como Turner parece estar sugerindo em seus trabalhos mais recentes, a construção ritual da sociedade – sua determinação "contra" sua própria condição inicialmente derivativa, marcada, de não-natureza – passa pelo reconhecimento e controle (pela internalização) do potencial relacional infinito detido pela exterioridade "natural". Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava – ou, pelo menos, do que eu imaginei.{46}

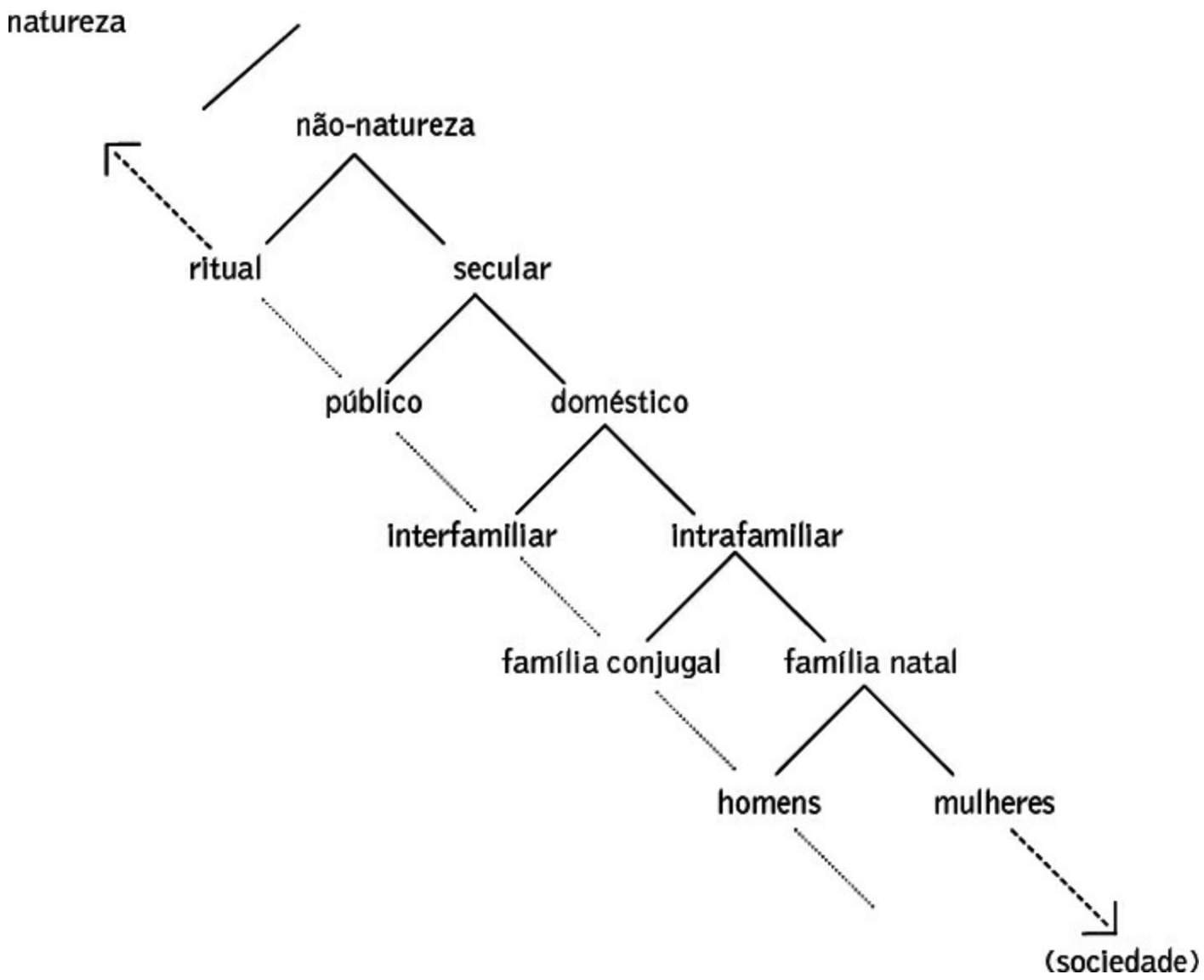


Figura 8.6. A estrutura social kayapó (via Turner)

O segundo ponto é que se pode argumentar que, na cosmologia jê, as mulheres não representam o polo da natureza em nenhum sentido relevante. Ao contrário, o diagrama sugere que um estado socialmente puro só poderia ser atingido em um mundo constituído e reproduzido exclusivamente pelas mulheres. Tal é precisamente o sentido da uxorilocalidade jê, penso eu.

Nota final

Enquanto algumas sociedades amazônicas (e/ou seus etnógrafos) parecem dar grande ênfase à diagonal descendente de meu metadiagrama, isto é, ao vetor de consanguinização que guia o processo do parentesco, outras mantêm seus olhos firmemente voltados, por assim dizer, para a fonte e condição geral desse processo: a afinidade potencial. Tal diferença de orientação dentro de um mesmo quadro cosmológico explica, a meu ver, os contrastes e confrontos que estão constantemente vindo à tona na etnografia da região: pacifismo ou belicosidade, mutualidade

íntima ou reciprocidade predatória, xenofobia ou abertura ao outro, visada filosófica intramundana ou extramundana, e assim por diante. Esses contrastes só podem mesmo vir à tona: eles são, justamente, superficiais. Em que pese a toda sua saliência intuitiva, não passam de visões parciais de uma única estrutura geral que se move necessariamente nos dois sentidos.

Mas a linha que se sobe continua não sendo a linha que se desce.

---

1. As teses principais deste capítulo foram originalmente apresentadas no encontro de americanistas em homenagem a Peter Rivière, ocorrido em Linacre College, Oxford, em dezembro de 1998. Várias das comunicações ao encontro (inclusive uma versão inglesa modificada do presente texto) estão reunidas em um *Festschrift* recentemente dado à luz (Rival & Whitehead [orgs.] 2001). Advirto que muitos argumentos formulados no cap. 2 *supra* aparecem, aqui, repetidos; inexistindo uma versão em inglês daquele texto, foi-me necessário retomar seu conteúdo no encontro de Oxford e na publicação do *Festschrift*. Agradeço a Peter Gow, Aparecida Vilaça, Claude Lévi-Strauss, Marcela Coelho de Souza, Michael Houseman, Bruce Albert, Cristiane Lasmar e Anne-Christine Taylor pelos comentários e as críticas.

2. Cf. Hacking 1999 para um exame equilibrado (ou talvez equilibrista) do tema da "construção social"; sua discussão se concentra no sentido discursivo-conceitual da expressão, estreitamente relacionado ao sentido prático-processivo mas com conotações distintas.

3. Cf. Viveiros de Castro 1993a (ver cap. 2 *supra)*, 1998; Viveiros de Castro & Fausto 1993.

4. Em minha tese de 1984 sobre os Araweté, a noção de afinidade potencial, no sentido que vim a lhe dar mais tarde (ver adiante), encontrava-se razoavelmente desenvolvida; mas foi sem dúvida a tese de Albert sobre os Yanomami que soube mostrar todo o seu alcance sociológico e a sua importância comparativa (citando, inclusive, os materiais araweté). Cf. Albert op. cit.: 542-44.

5. As noções de "método de classes" e "método de relações" são usadas em Lévi-Strauss 1967a.

6. Para a diferença entre "socialidade" e "sociabilidade", noções usualmente amalgamadas na etnologia amazônica, cf. Strathern 1999: 18-19, ou Edwards & Strathern 2000: 152-53.

7. O fato de que, no pensamento indígena, outros humanos possam ser "etnocentricamente" definidos como não-humanos está ligado por implicação mútua ao fato de que muitos não-humanos são "animisticamente" conceitualizados como humanos (cf. cap. 7 *supra)*. Além disso, é comum nas ideologias amazônicas a simultânea negação da humanidade de povos estrangeiros e a afirmação de que eles possuem conhecimentos culturais muito superiores aos do grupo de referência. O mínimo que se pode dizer é que a xenofobia indígena é uma atitude imensamente ambivalente.

8. Para o conceito de uma *political economy of people*, cf. Wagner 1981: 24-26; Meillassoux 1975; Turner 1979b; Gregory 1982; Rivière 1984: 87-100. Esses autores dão diferentes nomes ao conceito, e têm interpretações algo diversas das noções de "economia política" e "pessoa". Sua ênfase comum, entretanto, é na produção e circulação de agentes ou sujeitos na sociedade, não de organismos na natureza. Assim, não haveria nenhuma razão imperativa para se restringir a extensão de "pessoa" ou "gente" à nossa própria espécie. Tal restrição, pressuposta nos usos do conceito, pode ser derivada de uma dependência implícita face à noção de reprodução biológica, a qual se vê, então, reproduzida em um plano metabiológico (senão metafísico) como a assim chamada "produção social de pessoas".

9. Como exemplo de inversão, ver o caso dos amigos cerimoniais araweté, os *apihipihã*, que são "antiafins" sem por isso serem concebidos como consanguíneos (Viveiros de Castro 1992a: 167-78), cf. cap. 4 *supra*.

10. Não se deve confundir o geograficamente local com o estruturalmente local. Uma única comunidade local pode perfeitamente ser "global" no sentido de conter – representar dentro de si mesma – o cosmos inteiro. Essa é a imagem que se extrai, p. ex., da etnografia clássica sobre as sociedades centro-brasileiras (imagem que está começando a mudar; cf. Ewart 2000, e *infra)*. Inversamente, um conjunto de comunidades ligadas em rede é "local" se exclui especificamente relações com outras comunidades e, mais geralmente, se institui um "fora" cosmológico como imanente à sua própria constituição.

11. "Sem dúvida, nos tempos míticos, os humanos não se distinguiam dos animais; mas, entre esses seres indiferenciados que iriam dar origem aos primeiros e aos segundos, certas relações qualitativas preexistiam às especificidades ainda deixadas em estado virtual" (Lévi-Strauss 1971: 526).

12. Pense-se na *Ética a Nicômaco* e sua célebre definição da *philia*: o Amigo é "um outro Eu". Como observa Francis Wolff, a teoria aristotélica implica que "toda relação com outrem, e por conseguinte toda forma de amizade, encontra seu fundamento na relação do homem consigo mesmo" (2000: 169). O vínculo social pressupõe a autorrelação como origem e modelo.

13. Prosseguindo na analogia térmica, diria que a afinidade e a consanguinidade tal como expressas nas terminologias de parentesco são medidas convencionais da temperatura relacional, mas que o que está sendo medido é o calor relacional contido na afinidade.

Existe uma temperatura negativa de afinidade, a saber, a consanguinidade terminológica, mas não existe energia de afinidade negativa.

14. Cf. Dumont 1978b e Needham (org.) 1973. O interesse de Needham nas classificações simbólicas dualistas derivava diretamente de seus estudos sobre as terminologias de duas seções e suas supostas "implicações estruturais totais".

15. Sobre o grande rendimento extralinguístico da noção de marca, que devemos à escola estruturalista de Praga, cf. Jakobson & Pomorska 1985. Não se deve esquecer que, na oposição marcado/não-marcado, "marcado" é, desafortunadamente, o termo lexicalmente não-marcado, e "não-marcado" o marcado.

16. Cf. Parry 1998 para uma avaliação sóbria, e que termina, em larga medida, por "descolonializar" Dumont.

17. Estou sugerindo, assim, uma congruência específica entre as *brideservice societies* de Collier & Rosaldo (1981) e essa cosmologia amazônica da afinidade potencial.

18. Seria igualmente factível traduzir o idioma dumontiano do "englobamento" naquele stratherniano do "eclipsamento" (Strathern 1988; cf. Gell 1999: 41-42 para a conexão implícita), que teria a mesma vantagem do modelo de Wagner, a de não implicar um horizonte de totalização (ver adiante).

19. Esse aspecto importante da teoria passou inteiramente despercebido de certos críticos do conceito de afinidade potencial, que parecem ter tomado uma estrutura hierárquica *sensu* Dumont como se ela consistisse em uma taxonomia classificatória.

20. Estou ciente de que Dumont discordaria disso. Ele contrastou várias vezes o englobamento hierárquico com a totalização dialética. Mas não acho a distinção fácil de manter – como o mostra sua confusão proposital por Turner (1984), p. ex. —, e, de qualquer forma, ambos os modos de construir teoricamente o Todo não dão conta das operações cosmológicas amazônicas.

21.Cf. Viveiros de Castro 1992a: 4, 1999: 119-22.

22.O que é uma maneira de resumir o perspectivismo indígena. Cf. cap. 7 *supra*.

23. Se porventura ao leitor não agrada a palavra "estrutura", sinta-se à vontade para substituí-la por alguma outra – que tal, p. ex., "processo"? No presente caso, dá exatamente na mesma, visto que o que essa estrutura *estrutura* é um processo, o que esse processo *processa* é uma estrutura.

24. Na hierarquia clássica ou "extensiva" (Houseman ibid.), o valor dominante inclui seu contrário em sua própria extensão: "Homem" inclui "homem" e "mulher" etc. Como o modelo-padrão dumontiano opera sobre valores determinados, ele não é dinâmico o bastante para dar conta dos processos cosmológicos amazônicos. A bidimensionalidade da hierarquia não basta aqui, pois é de um operador de indeterminação e de recursividade que se carece. Houseman (1988) é o responsável por uma formulação decisiva desse argumento, em um contexto etnográfico diferente.

25. A moldura que separa a totalidade diametral de seu exterior pertence ao universo do *observador* mais que ao do observado.

26. O exterior da figura diametral é exterior *a ela;* o da figura concêntrica é o exterior *dela.* Para a distinção entre "exterior a" e "exterior de", cf. Deleuze & Guattari 1980: 65.

27. Um centro é indubitavelmente necessário para se traçar um círculo; mas sem um círculo não há nenhum centro, apenas um ponto qualquer. Se o ponto central "fabrica" o círculo, é o círculo que "institui" o ponto como central.

28. Uma outra construção diagramática possível da figura 8.2 acima permitiria ver bem sua diferença para com um dualismo diametral que, à primeira vista, ela evocaria, devido a seu binarismo tão patente ("nós" e os "outros" etc.). Imagine-se um quadrado dividido por uma linha mediana. A reiteração diametral dessa estrutura consistiria em traçar uma mediana perpendicular à primeira, e assim sucessivamente, transformando o quadrado em um tabuleiro de xadrez de quadrados cada vez menores, mas sempre iguais. Imagine-se, ao contrário, que a reiteração da divisão inicial consista em dividir ao meio apenas um dos retângulos criados pela partição inicial, e em seguida um dos retângulos destes dois retângulos menores, *ad infinitum.* A figura tomaria o aspecto de um espectro de bandas cada vez mais finas em uma direção, tendendo assintoticamente a um dos lados do quadrado inicial, o qual serve assim de atrator intensivo – de centro, ou, mais precisamente, de pólo – das divisões internas, em lugar de mero limite inerte a circunscrevê-las, como no caso da reiteração diametral. Observe-se, por fim, que as bipartições decrescentes do dualismo de 1991, e portanto o esquema concêntrico de 1956, não mostram nenhuma semelhança significativa com a "oposição segmentar" de Evans-Pritchard. A oposição segmentar junta-opõe entidades de mesma natureza; ela se organiza em torno de um único princípio que percorre toda a estrutura (o conflito); e ela não decorre de uma assimetria inicial. O dualismo em desequilíbrio perpétuo tampouco é dialético: a composição-decomposição da estrutura é infinita ou fractal, jamais se estabilizando em torno de um par final de contrários reconciliados e unificados.

29. A mesma passagem d'As *estruturas elementares* está citada e comentada em Viveiros de Castro 1990: 67.

30. Uma expressão similar, "dualismo dinâmico", foi empregada por Peter Roe em *The cosmic zygote* (1982: 15-17, cf. também id. 1990), onde visa uma configuração muito próxima aos dualismos instáveis e perpetuamente desequilibrados de *História de Lince*. O contexto, mais uma vez, é lévi-straussiano (e mitológico, mas não tupinambá).

31. A imagem da fractalidade vem de R. Wagner (1991) e de M. Strathern (1988, 1992b); ela é aplicada de maneira muito sugestiva a alguns materiais sul-americanos em um artigo recente de J. A. Kelly (2001), que foi, aliás, uma das inspirações imediatas do

presente ensaio.

32. Estou me referindo aqui ao contraste feito por Peter Rivière (1984: 98) entre as sociedades dotadas de instituições comunais, como as do rio Negro e do Brasil Central, e os povos da Guiana, onde o *socius* não seria mais que "o produto agregado de relações individualmente negociadas", e onde "relações societais e relações individuais permanecem da mesma ordem de complexidade". Essa mesma ordem de *complexidade*, no argumento de Rivière, é, de fato, uma mesma ordem de *simplicidade*. Mas se, ao contrário, tomarmos a estrutura como fractal, tudo muda de figura, e a ideia de uma "mesma ordem" passa a significar que relações societais e individuais são *as mesmas relações*. Não há diferença de ordem, porque a diferença não passa entre "indivíduo" e "sociedade", mas os perpassa igualmente. O *singular* e o *coletivo* (Strathern 1988), não o indivíduo e a sociedade, são os verdadeiros modos ou momentos dessa diferença complexa.

33. Especialmente no caso dos germanos masculinos, eu diria. Considere-se o uso araweté de irmãos adultos chamarem-se de *he rayin-hi pihã*, o que pode ser traduzido tanto como "meu companheiro-de-mãe-de-criança" como "companheiro de minha mãe-de-criança". Em ambos os casos, mas especialmente se a segunda tradução é a mais correta, a expressão significa "marido de minha esposa (possível)". Assim, dois irmãos se veem como ligados não por meio de sua cofiliação atual, mas de sua coafinidade potencial, i. e., via um relator de sexo oposto, como o fazem, *mas ao contrário*, dois cunhados (Viveiros de Castro 1992a).

34. Lévi-Strauss vê no *clinamen* da gemelaridade imperfeita o esquematismo-chave do dualismo assimétrico ameríndio. O contraste que esse autor faz entre a gemelaridade nas mitologias europeia (ênfase na semelhança) e ameríndia (ênfase na diferença) é isomorfo ao que ele havia feito n'As *estruturas elementares* (1967a: 554-55) entre a relação de irmãos e a relação de cunhados. Isso indica a continuidade intrínseca entre a mitologia gemelar analisada em *História de Lince* e a mitologia da afinidade explorada nas *Mitológicas*.

35. Cf., para exemplos norte-americanos, Lévi-Strauss 1978 e Désveaux 1998. O tema é também comum na área malaio-polinésia, e possivelmente alhures.

36. Simplifico aqui, pois a etnografia amazônica conhece numerosos tipos de alma (e almas múltiplas). Mas me parece que a distinção básica a fazer é entre um conceito de alma como *representação do corpo* e um outro conceito de alma que não designa uma mera imagem do corpo, mas *o outro do corpo*. Ambas as ideias existem e coexistem nas cosmologias indígenas, mas é à última que me refiro quando digo que a alma é dada, alheia e afim. Simplifico, também, quando coloco o *nome pessoal* como uma entidade de mesmo tipo geral que a alma; ainda que esse seja o caso em várias culturas amazônicas, em outras o nome é um terceiro princípio pessoal, distinto tanto do corpo como da alma.

37. Minha alusão ao conceito de "divíduo" *(dividual)* deriva, naturalmente, de M. Strathern (1988), que, partindo de uma noção proposta originalmente por McKim Marriott, deu-lhe um tratamento teórico de enorme alcance, na Melanésia e alhures. Sem poder me demorar aqui no bem-fundado da minha transposição, adianto apenas que o divíduo (belo conceito, feia palavra) amazônico não parece se "dividualizar" segundo a linha de gênero, como na Melanésia, mas segundo os contrastes entre consanguinidade e afinidade e entre humano e não-humano (esses dois contrastes são isomorfos). A questão de saber se o mal-estar generalizado que as dualidades de tipo alma/corpo (costumeiramente insultadas de cartesianas) provocam no pensamento filosófico contemporâneo não se deveria, paradoxalmente, ao potencial subversivo desse (divi) dualismo face ao nosso individualismo – eis aí outra coisa a que só posso, no momento, aludir.

38. Cf. Viveiros de Castro 1996c (cap. 7 *supra)*.

39. Nas culturas onde as almas, ou suas reificações onomásticas tão comuns na Amazônia, devem vir do interior do *socius*, elas passam por canais sistematicamente outros que aqueles por onde circulam as substâncias corporais. A diferença mínima, como indiquei, pode ser obtida deslocando-se um passo na rede cognática, i. e., pondo-se os avós ou os tios cruzados como nominadores. Tanto quanto me recordo, esses parentes nunca são incluídos no círculo de abstinência por doença que define a unidade de comunhão e produção de corpos. Nesse sentido, a couvade pode ser vista como uma cerimônia de antinominação.

40. Se o primeiro postulado das ontologias amazônicas é "não há relação sem diferenciação", o segundo é a ideia de que as substâncias procedem das relações e não vice-versa. Não há espaço para desenvolvê-lo aqui.

41. O segundo diagrama (op. cit.: 253), que descreve as transformações póstumas da pessoa, foi incorretamente interpretado por mim, o que vai corrigido em seu presente embutimento no primeiro diagrama.

42. Na verdade, no caso do ritual *Food-giving House* (o *Dabucuri*), há mais que uma simetrização das relações de gênero próprias dessas sociedades descritas como fortemente patrilineares e patrilocais: o grupo de referência, ou grupo anfitrião, é assimilado a uma posição feminina. Isso inverte o modelo ideológico geral (exacerbado no ritual do *He*, o *Jurupari)*, o qual faz das mulheres a epítome da exterioridade afim e dos homens, a da interioridade consanguínea.

43. O que S. Hugh-Jones chama aqui de consanguinidade, eu chamaria de cognação. Cf. cap. 2 *supra*, seção "Cognação e consanguinidade".

44. O parágrafo acima corrige radicalmente o que foi dito nas versões anteriores deste ensaio sobre a dinâmica ritual tukano e sua conexão com o diagrama. Agradeço a Cristiane Lasmar por terme chamado a atenção para as incorreções contidas nas versões

anteriores, e pela discussão da presente (e ainda incompleta) formulação.

45. Não apresento aqui a constituição dos níveis intrapessoais segundo os mesmos princípios, algo que foi longamente elaborado por Turner (1995, p. ex.).

46. Um elemento de convicção importante, aqui, promete ser a tese recém-defendida de Elizabeth Ewart (2000) sobre os Panará, que mostra a internalidade constitutiva da "dialética" entre Eu e Outro, Panará e não-Panará. Ewart sugere que o dualismo diametral dos Panará é na verdade uma figura do dualismo concêntrico, argumentando além disso que o centro (físico e metafísico) da sociedade panará é o lugar da mudança e da história, ao passo que a periferia é o lugar da estabilidade e da permanência – o que vira de ponta-cabeça pelo menos alguns dos fundamentos do dualismo centro/periferia dos Jê.

CAPÍTULO 9

Yuriñatoro afasta-se para que os Maï comam do banquete de jaboti (Ipixuna, 1982)
Kañinpaye-ru e os instrumentos xamânicos, o chocalho aray e o charuto (Ipixuna, 1982)

Xamanismo e sacrifício

Estas notas consistem em uma breve evocação dos usos que fiz, em meu trabalho, do conceito de sacrifício. Elas refletem minha experiência com a etnografia tupi-guarani e, em especial, minha

pesquisa junto aos Araweté da Amazônia oriental (Viveiros de Castro 1992a).{1}

Se os Araweté dispõem de um xamanismo vigoroso, pouco têm, à primeira vista, que pareça corresponder à noção antropológica corrente de sacrifício. Eles não diferem, quanto a isso, da maioria dos povos das terras baixas sul-americanas, onde se encontram aqui ou ali práticas que poderiam talvez ser ditas de "tipo sacrificial", mas que jamais atingem a elaboração sociológica, a formalização ritual e a densidade cosmológica alcançada, por exemplo, nos sistemas religiosos das culturas andinas ou mesoamericanas.

Isso posto, a questão não é tanto a de saber se os Araweté são um exemplo adequado para um exame da noção de sacrifício na América indígena, mas, ao contrário, a de saber se essa noção é adequada a eles e aos povos congêneres. Mais geralmente, a questão é saber se a definição maussiana clássica de sacrifício (Hubert & Mauss 1899), que continua a nos servir de referência, é rica o bastante para incluir de modo pertinente (ou para excluir de modo significativo) o complexo do xamanismo sul-americano. Pois a palavra "sacrifício", nos raros momentos em que surge no universo de discurso dos etnólogos da Amazônia, vem quase sempre associada a esta outra, bem mais comum entre nós, xamanismo.

A conexão entre os materiais etnográficos araweté e a noção de sacrifício, entretanto, não se impõe, ao menos de modo direto, em vista das práticas xamânicas desse povo, mas a partir de seu discurso escatológico. A cosmologia dos Araweté reserva um lugar central ao canibalismo póstumo: as divindades celestes (os *Maï)* devoram as almas dos mortos chegadas ao céu, como prelúdio à transformação destas em seres imortais semelhantes a seus devoradores. Como argumentei (op. cit.), esse canibalismo místico-funerário araweté é uma transformação, tanto histórica como estrutural, do canibalismo bélico-sociológico dos Tupinambá da costa brasileira. {2}

O complexo canibal dos Tupinambá do século XVI, cujos traços gerais é desnecessário recordar,{3} foi frequentemente interpretado como uma forma de *sacrifício humano*, seja no sentido metafórico da expressão, utilizada por alguns dos primeiros cronistas e missionários, seja em um sentido conceitualmente preciso, como fez o grande sociólogo Florestan Fernandes (1952), que aplicou de modo bastante literal a teoria de Hubert e Mauss aos materiais quinhentistas. Para poder fazê-lo, porém, Florestan precisou postular algo que não se encontrava diretamente nas fontes documentais: um destinatário do sacrifício, isto é, uma "entidade sobrenatural". Segundo esse autor, o destinatário do sacrifício canibal tupinambá seriam os espíritos dos mortos do grupo, supostamente vingados e celebrados pela execução e devoração do cativo de guerra.

Em minha reinterpretação do canibalismo tupi-guarani, contestei a aplicabilidade do modelo maussiano, a ideia de que quaisquer entidades sobrenaturais estivessem necessariamente envolvidas, e que sua presença e propiciação fossem a causa final do rito. É verdade que, justo no caso dos Araweté, encontravam-se de fato entidades sobrenaturais no papel de termo da relação canibal. Mas, em minha leitura do canibalismo escatológico araweté como transformação do canibalismo sociológico tupinambá, a condição "sobrenatural" dos devoradores não tinha a menor importância. O ponto crucial do argumento era que as divindades desse povo ocupavam

o lugar que, no rito tupinambá, era ocupado pelo grupo em função de *sujeito* – o grupo do matador, que devorava o cativo —, ao passo que o lugar de *objeto* do sacrifício, o cativo do rito tupinambá, era ocupado pelos mortos araweté. Os viventes araweté, por fim, ocupariam o lugar de *co-sujeito* que nos Tupinambá era ocupado pelo grupo inimigo, aquele de onde a vítima era extraída. Tomei, em suma, o canibalismo divino araweté como uma inversão muito particular do canibalismo humano tupinambá. Tal inversão não dizia respeito ao conteúdo simbólico dessa prática, a seu estatuto ontológico ou a sua função social, mas a um deslocamento pragmático, uma translação de perspectiva que afetava os lugares-funções de sujeito e de objeto, de ego e de inimigo, de si e de outrem.

Vim, em seguida, a concluir que essa ideia de uma inversão de ponto de vista fazia mais que descrever apenas a relação entre versões araweté e tupinambá do tema canibal. Ela apontava, na verdade, para uma propriedade distintiva do canibalismo tupi ele próprio, enquanto estrutura actancial. Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o "eu" se determina como "outro" pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um "eu". Tal definição pretendia resolver uma questão muito simples: o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância – pois se tratava de um canibalismo ritual, onde a ingestão da carne da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo dos inimigos —, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação ao devorador, e, portanto, sua condição de inimigo. O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo.

O apoio etnográfico imediato para essa ideia foram as canções de guerra araweté, onde o matador-cantador, por meio de um jogo pronominal, fala de si mesmo do ponto de vista enunciativo de seu inimigo morto: a vítima fala dos araweté que matou, e fala de seu matador – que é quem "fala", isto é, quem canta a fala do inimigo morto – como se de um inimigo. Através de seu inimigo, o matador araweté vê-se como inimigo.{4} Tal interpretação do canibalismo levou-me a qualificar a imagem tupi da pessoa de "perspectivista", bem antes que eu formulasse o conceito de "perspectivismo cosmológico" e o generalizasse para toda a América indígena.{5}

Foi, então, menos pelo xamanismo que pela guerra e pelo canibalismo que vim a me defrontar com o conceito de sacrifício. Ora, se a definição maussiana parecia-me inapropriada, a noção de sacrifício avançada por Lévi-Strauss em sua discussão do totemismo, ao contrário, parecia-me iluminar aspectos fundamentais da antropofagia ritual tupi.

Todos se recordam do contraste multidimensional entre "totemismo" e "sacrifício" desenvolvido em *O pensamento selvagem*. Utilizando alguns dos termos de seu autor (Lévi-Strauss 1962b: 295302), podemos resumi-lo como segue:

1. O totemismo postula uma homologia entre duas séries paralelas (natural e cultural), estabelecendo uma correlação formal e reversível entre dois sistemas de diferenças globalmente

isomórficas;

2. O sacrifício postula uma só série, contínua e orientada, ao longo da qual se efetua uma mediação real e irreversível entre dois termos polares e não-homólogos (humanos e divindades), cuja contiguidade deve ser estabelecida por identificações ou aproximações sucessivas;

3. Assim, o totemismo é metafórico; o sacrifício, metonímico; o primeiro é um "sistema interpretativo de referências"; o segundo, um "sistema técnico de operações"; o primeiro é da ordem da *langue*; o segundo, da *parole*.

Pode-se concluir, dessa caracterização, que o sacrifício envolve princípios de um tipo inteiramente distinto das equivalências de proporcionalidade manifestas no totemismo e nos demais "sistemas de transformação" analisados em *O pensamento selvagem* e nas *Mitológicas*. As transformações lógicas do totemismo (e do mito) estabelecem-se entre termos que veem suas posições recíprocas modificadas por permutações, inversões, quiasmas e outras redistribuições combinatórias e extensivas – o totemismo é uma tópica da descontinuidade. As transformações sacrificiais, ao contrário, manifestam relações intensivas que modificam a natureza dos termos eles próprios, pois "fazem passar" algo entre eles: a transformação, aqui, não é permutação dedutiva, mas efetuação transdutiva, ou transmutação – ela lança mão de uma energética do contínuo. Se o objetivo do totemismo é assemelhar séries de diferenças dadas cada qual por seu lado, o propósito do sacrifício é diferenciar semelhanças; não no sentido de "dessemelhar" termos originalmente pensados como semelhantes (muito pelo contrário), mas sim no de diferenciar internamente polos pressupostos como autoidênticos, ao induzir uma zona ou momento de indiscernibilidade entre eles. Recorrendo a uma alegoria matemática (e leibniziana), diríamos que o modelo das transformações estruturais do totemismo é a análise combinatória, ao passo que o instrumento necessário para explorar o "reino da continuidade" (Lévi-Strauss 1962a: 296) estabelecido pelas metamorfoses intensivas do sacrifício remeteria, antes, a algo como o cálculo diferencial. Com efeito, a caracterização lévi-straussiana do totemismo o apreende como um puro sistema de *formas*, ao passo que a do sacrifício recorre a formulações que sugerem a presença de algo como um sistema de *forças*. O autor fala, por exemplo, em uma "solução de continuidade" entre "reservatórios", em um "déficit de contiguidade" preenchido "automaticamente" – enfim, usa toda uma linguagem de vasos comunicantes que evoca irresistivelmente a ideia de uma *diferença de potencial* envolvida na estrutura do sacrifício.

Duas imagens, em suma, muito diferentes, talvez mesmo "incompatíveis" (id. ibid.: 295), da diferença. Uma imagem extensiva e uma imagem intensiva: a forma e a força. Acontece que o método estrutural clássico está muito mais bem capacitado a dar conta da forma que da força, da combinatória que do diferencial, da *langue* que da *parole*, da categorização que da ação.{6} Consequentemente – talvez devêssemos dizer, infelizmente —, esses aspectos que resistem em maior ou menor medida ao método estrutural foram quase sempre vistos por Lévi-Strauss como menores, seja porque dão testemunho dos limites do pensável, seja porque relevam do assignificante, seja, enfim, porque exprimem as potências da ilusão. Assim, por exemplo, o

sacrifício é visto como *imaginário* e *falso*, o totemismo como *objetivo* e *verdadeiro* (id. ibid.: 301-02), juízo que se repete, aliás, no contraste entre mito e rito feito em *O homem nu* (id. 1971: 596-603) – e juízo que, é forçoso reconhecer, ensina-nos mais sobre a cosmologia de Lévi-Strauss que sobre a dos povos que ele estudou.

À parte tais julgamentos de valor, os contrastes entre continuidade metonímica e descontinuidade metafórica, qualidade vetorial e "quantidade" posicional, operação sintagmática e referência paradigmática pareceram-me muito iluminadores, levando-me a marcar o canibalismo ritual tupi com o selo do sacrifício, no sentido lévistraussiano. O canibalismo se me afigurou um autêntico operador antitotêmico: ele realiza uma transformação recíproca mas irreversível entre dois termos, mediante um ato de suprema contiguidade (a execução e a ingestão) que implica uma dinâmica complexa de identificações (melhor seria chamá-las de indiscernibilidades) entre matadores e vítimas, devoradores e devorados. Nenhuma necessidade de postular entidades sobrenaturais, portanto. Em meu modelo do "sacrifício" canibal tupinambá, os elementos em jogo são o grupo dos devoradores, a vítima e o grupo inimigo; o "morto" é uma posição vicária assumida alternativa ou sucessivamente pelos três actantes do rito, e é ela que conduz as forças circulantes no processo (Viveiros de Castro 1992a: cap. 10).

O totemismo, hoje – depois de *O totemismo hoje* —, encontra-se completamente dissolvido na atividade classificatória do pensamento selvagem.{7} O fenômeno sacrificial, em contrapartida, ainda está à espera de um "*O sacrifício hoje*". Pois, antes que se o retome como instituição religiosa *sui generis*, seria avisado fazê-lo passar pelo mesmo processo de análise e generalização que Lévi-Strauss realizou para o caso do totemismo.

Sabe-se como o totemismo foi dissolvido: ele deixou de ser visto como uma instituição, e passou a um método de classificação e um sistema de significação, cuja referência à série das espécies biológicas é contingente.{8} Pois bem: seria possível repensar o sacrifício segundo essa mesma inspiração? Seria possível ver as divindades que funcionam como termos da relação sacrificial como tão contingentes quanto as espécies totêmicas? O que seria um esquema genérico do sacrifício, o quadro de possíveis formais do qual as cristalizações institucionais clássicas (o que chamamos usualmente de "sacrifício") não seriam senão uma realização particular? Ou, para formularmos o mesmo problema em uma linguagem mais sacrificial que totêmica, qual seria o campo de virtualidades dinâmicas das quais o sacrifício é uma atualização singular? Que forças o sacrifício mobiliza?

O esquema genérico do sacrifício parecia-me ser muito próximo daquilo que Descola (1992, ver também id. 1996) começava então a chamar de "animismo" ou de "modelo anímico". Com efeito, os contrastes totemismo/sacrifício, de Lévi-Strauss, e totemismo/animismo, de Descola, possuem diversos pontos em comum. Não vou resumir aqui a teoria de Descola, que é bem conhecida, e que ainda está em fase de elaboração. Basta recordar que o animismo consiste na ideia de que o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência; vários tipos de não-humanos, assim, são concebidos como pessoas, isto é, como sujeitos potenciais de relações sociais. Ao contrário do totemismo, sistema de classificação que

utiliza as espécies naturais para significar as relações sociais intra-humanas, o animismo utilizaria as categorias da socialidade para significar as relações interespecíficas.{9} Assim, o animismo estabelece uma só série – a série social das pessoas —, em lugar de duas; e as relações entre natureza e cultura são de contiguidade metonímica, não de semelhança metafórica.{10} O jogo das semelhanças e diferenças é interno a uma série única, onde as espécies naturais diferem entre si tanto quanto diferem da – e/ou se assemelham à – espécie humana. A série natural do totemismo torna-se, no animismo, interna à série cultural e vice-versa: elas são aqui cointensivas, não coextensivas. A humanidade não constitui uma constante autônoma, mas antes a variável de uma função, isto é, um ponto de vista que pode ser assumido por qualquer espécie. (A função ela mesma não é senão o que se costuma chamar de "realidade".)

À primeira vista, haveria pouca coisa em comum entre o canibalismo que eu buscava analisar e o animismo tal como discutido por Descola. Mas não é difícil concluir que, se o animismo afirma que vários não-humanos – entre os quais diversas espécies consumidas pelos humanos – são pessoas, então guerra e caça, antropofagia e zoofagia, estão muito mais próximas do que se costuma imaginar. Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça é um modo da guerra – uma relação entre sujeitos. E, se a guerra e o canibalismo indígenas são essencialmente um processo de transmutação de perspectivas, então é provável que algo do mesmo gênero ocorra nas relações entre humanos e não-humanos. Assim, logo me ficou evidente que o modelo anímico de relações entre "natureza" e "cultura" recebia uma elaboração específica nas cosmologias amazônicas. Tratava-se do que chamei de *perspectivismo*, isto é, a concepção segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos (ver cap. 7 *supra*). Tal concepção, extremamente difundida nas culturas ameríndias, sustenta que a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos, e que a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles. Os jaguares nos veem como pecaris, os pecaris nos veem como jaguares (ou como espíritos canibais); mas os jaguares e os pecaris, cada qual por seu lado, veem-se como gente, e veem seu comportamento como cultural: o sangue que o jaguar bebe é sua cerveja de milho, a lama onde chafurdam os pecaris é sua casa cerimonial, e assim por diante.

Essa "doutrina" perspectivista, cujos fundamentos se encontram na mitologia – na ideia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade (e não, como para nós, a animalidade) —, está pressuposta em muitas dimensões da *praxis* indígena, mas vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo. O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas.{11} Sendo capazes de ver os não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico. Eles são como diplomatas que tomam a seu cargo as relações interespécies, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam as diferentes categorias socionaturais.

Pareceu-me claro, então, que o papel do xamã não difere essencialmente do papel do

guerreiro. Matadores e xamãs são comutadores ou condutores de perspectivas, os primeiros comutando o "eu" e o "outro" intra-humanos, os segundos o "eu" e o "outro" interespecíficos. Como já se disse tantas vezes, o xamanismo é a continuação da guerra por outros meios: mas isso nada tem a ver com a violência em si mesma, e sim com a comunicação. Portanto, seria igualmente correto dizer que a guerra é a continuação do xamanismo por outros meios. Na Amazônia, o xamanismo é agonístico tanto quanto a guerra é sobrenatural.

Nos termos do contraste feito em *O pensamento selvagem*, o xamanismo amazônico está inequivocamente localizado do lado do sacrifício, não do totemismo. Como o canibalismo ritual dos Tupi, ele é uma estrutura sacrificial. É certo que a atividade xamânica consiste no estabelecimento de correlações ou traduções (Carneiro da Cunha 1998) entre os mundos respectivos de cada espécie natural, isto é, na busca de homologias e equivalências entre os diferentes pontos de vista em confronto. Mas o xamã ele próprio é um "relator" real, não um "correlator" formal: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para que possa transformar o animal em humano e reciprocamente. O xamã utiliza – e, literalmente, encarna – as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos: seu poder, e os limites de seu poder, derivam dessas diferenças.

E aqui talvez possamos, finalmente, recuperar algo do esquema maussiano do sacrifício. Uma característica fundamental do xamanismo é que o xamã é *ao mesmo tempo* o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma —, a conexão sacrificial entre humanos e não-humanos. É o próprio xamã quem atravessa para o outro lado do espelho; ele não manda delegados ou representantes. Essa me parece ser uma diferença decisiva entre as figuras do *xamã* e do *sacerdote*. Estamos, a meu ver, no umbral de um outro regime sociocósmico quando o xamã começa a se tornar o sacrificador de outrem: quando ele passa, por exemplo, a ser o executor de vítimas humanas, o administrador dos sacrifícios alheios, o sancionador de movimentos que ele não executa, mas apenas supervisiona. Com isso, ele deixa de ser xamã.

Não se trata, decerto, de uma oposição absoluta. O que se classifica sob o rótulo de "xamanismo" conhece, na Amazônia indígena, ao menos uma diferença interna importante, correspondente à distinção feita por S. Hugh-Jones (1996b) entre um "xamanismo horizontal" e um "xamanismo vertical". Tal contraste é particularmente saliente em povos como os Bororo do Brasil Central ou os Tukano e Aruaque do rio Negro, onde há duas categorias distintas de mediadores místicos: uma, a dos xamãs "horizontais", é composta de especialistas cujos poderes derivam da inspiração e do carisma, e cuja atuação, voltada para o exterior do *socius*, não se encontra isenta de agressividade e de ambiguidade moral; a outra, a dos xamãs "verticais", compreende essencialmente o que se poderia chamar de mestres cerimoniais, guardiães pacíficos de um conhecimento esotérico, voltados para a reprodução das relações internas ao grupo.{12} O xamã que qualifiquei de "sacrificador-vítima" é sobretudo o xamã horizontal de Hugh-Jones. Tal tipo de especialista, observa esse autor, predomina nas sociedades de perfil mais igualitário e belicoso; o xamã vertical, presente em sociedades mais hierarquizadas e pacíficas, aproximar-se-ia da figura do sacerdote. O contraste de Hugh-Jones é feito, note-se, em

termos de tipos ideais: por um lado, não há sociedade amazônica onde existam apenas xamãs verticais; por outro, ali onde só há um tipo reconhecido de xamã, este acumula as funções especializadas dos dois xamãs dos Bororo ou Tukano. Mas nada disso tira da distinção dentre os xamanismos "horizontal" e "vertical" sua pertinência mais ampla.

É importante observar que os movimentos milenaristas ocorridos na região do Noroeste amazônico a partir de meados do século XIX foram, como sublinha Hugh-Jones, sempre comandados por xamãs de tipo horizontal. Isso me leva a sugerir que a distinção a fazer não é tanto entre dois tipos de xamã, o xamã propriamente dito (ou horizontal) e o xamã-sacerdote, mas, antes, entre duas derivas possíveis da função xamânica: a transformação *sacerdotal* e a transformação *profética*. O profetismo seria, nesse caso, o resultado de um processo de "aquecimento" histórico do xamanismo, ao passo que a emergência de uma função sacerdotal bem definida seria o resultado de seu "resfriamento" político, isto é, sua subsunção pelo poder social. (Imagine-se, alternativamente, a emergência da figura do profeta como um estado do modelo sacrificial – *sensu* Mauss – onde o xamã, em lugar de encarnar o sacrificador e a vítima, passa a encarnar o sacrificador e a divindade, ao passo que o grupo passa a encarnar ao mesmo tempo a função de sacrificante e de vítima. A diferenciação completa dessas posições actanciais só ocorreria nos sistemas e derivas de tipo sacerdotal.)

Outro modo de formular essa hipótese é dizer que a transformação sacerdotal, sua diferenciação a partir da função xamânica de base, está associada a um processo de constituição de uma interioridade social de natureza substantiva, isto é, ao surgimento de valores de tipo "ancestralidade", que enfatizam a continuidade diacrônica entre vivos e mortos, e de valores de tipo "hierarquia", que enfatizam as descontinuidades sincrônicas entre os vivos. Com efeito, se o Outro arquetípico com quem se confronta o xamã horizontal é teriomórfico ou dendromórfico, o Outro do xamanismo vertical tende a assumir as feições antropomórficas do ancestral.{13} O xamanismo horizontal supõe uma economia ontológica onde a diferença entre humanos vivos e humanos mortos é pelo menos tão grande quanto a semelhança entre humanos mortos e não-humanos vivos. Talvez seja possível ver a emergência do xamanismo vertical como associada à separação entre essas duas posições de alteridade, com os mortos humanos sendo vistos mais como humanos que como mortos, o que tem por consequência a possibilidade de uma objetivação dos não-humanos, isto é, sua "desanimização" potencial.

Para resumir os contrastes feitos por Hugh-Jones, podemos dizer que o xamanismo horizontal é exoprático, o vertical, endoprático. O argumento aqui esboçado sugere que, na Amazônia indígena, a exopráxis é anterior – lógica, cronológica e cosmologicamente – à endopráxis, e que ela permanece sempre operativa, mesmo naquelas formações de tipo mais hierárquico como as do rio Negro, ao modo de um resíduo que bloqueia a constituição de chefaturas ou Estados dotados de uma interioridade metafísica acabada. O xamã horizontal pan-amazônico impede a coincidência entre poder político e potência cósmica, e assim a elaboração de um sistema sacrificial de tipo clássico. Pois a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado. Concluamos, assim, com uma saudação a Pierre Clastres, feita por este

seu admirador inconstante.

---

1. Esta comunicação foi apresentada no colóquio "Chamanisme et sacrifice", que reuniu especialistas nas culturas andinas, mesoamericanas e amazônicas, organizado por J.-F. Bouchard e J.-P. Chaumeil, e realizado no Collège de France em abril de 2000.

2. Na verdade, ambos esses canibalismos podem ser ditos ao mesmo tempo funerários e bélicos. No caso dos Tupinambá, a morte e a devoração dos inimigos, e pelos inimigos, eram consideradas o *kalos thanatos* masculino; no caso dos Araweté, os deuses canibais são concebidos como inimigos-afins dos mortos e imaginados sob a forma de superguerreiros araweté (para uma discussão mais ampla sobre a relação do guerreiro araweté e seu inimigo, cf. cap. 4 *supra)*.

3. Cf., entre muitos: Métraux 1928; Fernandes 1949, 1952; H. Clastres 1972; Combès 1992.

4. Note-se que um matador araweté é considerado, ao mesmo tempo, como tendo devorado seu inimigo (sua barriga se enche com o sangue deste) e tendo-se tornado seu inimigo (ele sente seu corpo apodrecer como o de sua vítima deixada na floresta).

5. Para as canções de guerra araweté cf. Viveiros de Castro 1992a: 238-48 e o cap. 4 *supra*; e para o conceito de perspectivismo cf. cap. 7 *supra*.

6. O desafio de construir uma "morfodinâmica" capaz de introduzir o ponto de vista da força nas intuições formais do estruturalismo vem sendo enfrentado por Jean Petitot (1988, 1999). Os resultados obtidos são promissores, mas, no meu entender, ainda demasiado abstratos e preliminares.

7. Tão eficazmente dissolvido, que o problema agora é o de recuperar sua realidade institucional específica, ali onde é o caso (Adler [org.] 1998).

8. Ou apenas parcialmente contingente, uma vez que, para Lévi-Strauss, as espécies vivas são como um símbolo natural da descontinuidade; e a descontinuidade é, por sua vez, como o elemento natural do pensamento na cosmologia estruturalista.

9. Os não-humanos privilegiados pela reflexão de Descola são as espécies animais; no caso de minha pesquisa junto aos Araweté, os não-humanos que se dispunham em continuidade social com os humanos eram, principalmente, os espíritos ou divindades celestes, os Maï.

10. Esse ponto é importante, porque se costuma definir o animismo como afirmando uma semelhança metafórica entre humanos e não-humanos; isso é, a meu ver, uma leitura completamente equivocada do fenômeno.

11. Ou, mais geralmente, como a capacidade manifesta por certos (ou todos os) indivíduos de uma dada espécie de cruzar as barreiras específicas e transformar-se em (adotar o ponto de vista de) seres de outras espécies. Como se sabe, não são só os humanos *stricto sensu* que dispõem de xamãs.

12. Cf. o quadro em S. Hugh-Jones op. cit.: 37, para um resumo dos atributos contrastivos dos dois xamãs do Noroeste amazônico.

13. Esse ponto pode ser verificado em S. Hugh-Jones (op. cit.) e, sobretudo, em um instigante artigo recente de Morten Pedersen (2001) sobre as ontologias do Norte da Ásia, onde o contraste entre totemismo e animismo é cruzado com aquele entre verticalidade e horizontalidade sociocosmológicas. Meu argumento foi tomado diretamente deste último texto.

CAPÍTULO 10

Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro

Realizada no Rio de Janeiro em 21 de dezembro de 1998 por Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras, para a revista *Sexta Feira*.{1}

Qual era o seu ideal de antropologia quando você começou a estudar as sociedades indígenas?

Eu queria fazer uma etnografia "clássica" de um grupo indígena. Meu problema teórico era entender aquelas sociedades em seus próprios termos, isto é (e só pode ser), em relação às suas próprias relações: as relações que as constituem e que ela constitui, o que obviamente inclui suas relações com a alteridade social, étnica, cosmológica... Acho que existem dois grandes paradigmas que orientam a etnologia brasileira. De um lado, a imagem antropológica de "sociedade primitiva"; de outro, a tradição derivada de uma "Teoria do Brasil", de que a obra de Darcy Ribeiro é talvez o melhor exemplo. O título de um livro de Roberto Cardoso de Oliveira, *Sociologia do Brasil indígena*, é expressivo desta segunda orientação: o foco é o Brasil, os índios são interessantes *em relação* ao Brasil, na medida em que são parte do Brasil. Nada a objetar, esta sociologia do Brasil indígena é uma empresa altamente respeitável e resultou em trabalhos extremamente importantes. Mas esta não era a minha. A minha era a mal-chamada "sociedade primitiva", meu foco eram as sociedades indígenas, não o Brasil: o que me interessava eram as *sociologias indígenas*. A minha era Lévi-Strauss, Pierre Clastres, as antropologias de Malinowski, de Evans-Pritchard...

Em que pé estavam os estudos sobre a Amazônia indígena na época de suas primeiras investigações etnológicas?

É preciso não esquecer que boa parte da Amazônia que veio a ser estudada nos anos 70 não existia do ponto de vista geopolítico, tendo sido incorporada à sociedade nacional a partir do *boom* desenvolvimentista iniciado naquela década. Não era a Amazônia, mas o Brasil Central que estava então na berlinda, graças aos trabalhos de Curt Nimuendaju das décadas de 30 e 40, que tinham sido discutidos por Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss. Este último – estava-se no

apogeu do estruturalismo, nas décadas de 60-70 – colocou o Brasil Central na pauta teórica da antropologia. O grupo que estudou o Brasil Central, ligado a David Maybury-Lewis, foi o que teve o maior número de pessoas trabalhando coordenadamente em uma mesma área da América do Sul; uma área, aliás, exclusivamente brasileira. Quando eu era estudante, nos anos 70, a impressão que se tinha era que a única coisa interessante que restava em etnologia indígena era o Brasil Central. Eu não tinha nem muita clareza que a Amazônia existisse como possibilidade de trabalho. Em parte, porque estava lendo maciçamente teses e livros dos meus professores, e associados deles, que eram todos sobre grupos Jê, Bororo e tal. Todo o meu trabalho posterior foi muito marcado por um "escrever contra" a etnologia centro-brasileira – "contra" não no sentido polêmico ou crítico, mas contra como *a partir de*, como figura que se desenha contra um fundo: contra a paisagem em que se deu minha formação.

O que mais o impressionou no campo com os Yawalapíti do Alto Xingu, então sua primeira experiência de pesquisa em uma sociedade indígena?

A primeira coisa que me chamou a atenção, no Xingu, era que aquele sistema social era diferente dos regimes do Brasil Central. Uma preocupação que me acompanha desde então tem sido a de como descrever uma forma social que não tem como esqueleto institucional qualquer espécie de dispositivo dualista, considerando que minha imagem básica de sociedade indígena era a de uma sociedade com metades etc. Aquele era um tempo em que as oposições binárias eram consideradas a grande chave de abertura de qualquer sistema de pensamento e ação indígenas. Ficou claro para mim que o que acontecia no Xingu não podia ser reduzido à oposição entre o físico e o moral, o natural e o cultural, o orgânico e o sociológico. Ao contrário, havia uma espécie de interação entre essas dimensões muito mais complexa do que os nossos dualismos. O que me chamou a atenção foi o complexo da reclusão pubertária do Alto Xingu, em que os jovens têm o corpo literalmente fabricado, imaginado por meio de remédios, de infusões e de certas técnicas como a escarificação. Em suma, ficava claro que não havia distinção entre o corporal e o social: o corporal era social, e o social era corporal. Portanto, tratava-se de algo diferente da oposição entre natureza e cultura, centro e periferia, interior e exterior, ego e inimigo. Minha pesquisa com os Yawalapíti foi um tipo de indagação sobre essas questões, embora eu estivesse fazendo uma espécie de aquecimento etnológico, muito mais do que uma pesquisa.

Como o tema do corpo surgiu como questão teórica fundamental nos seus estudos iniciais?

Quando cheguei ao Xingu, vinha de uma tradição (reforçada por minha educação jesuítica) que ensinava que o corpo era uma coisa *insignificante*, em todos os sentidos dessa palavra. No

Xingu, a maioria das coisas que consideramos como mentais, abstratas, lá eram escritas concretamente no corpo. O antropólogo que primeiro efetivamente tematizou a questão da corporalidade na América do Sul foi Lévi-Strauss, nas *Mitológicas*, uma obra monumental sobre a "lógica das qualidades sensíveis", qualidades do mundo apreendidas no corpo ou pelo corpo: cheiros, cores, propriedades sensoriais e sensíveis. Ele ali demonstrava como era possível a um pensamento articular proposições complexas sobre a realidade a partir de categorias muito próximas da experiência concreta.

Em 1981 você conheceu os Araweté do Pará, com os quais realizou sua pesquisa de campo mais longa. O que mais o atraiu em começar uma pesquisa com esse grupo Tupi-Guarani contemporâneo, parentes (distantes) dos Tupinambá, famosos pelas suas práticas antropofágicas?

Os Tupi, quando comecei a estudar antropologia, eram vistos meio como se fossem povos do passado, extintos ou "aculturados"; era como se não houvesse mais o que se fazer em termos de pesquisa etnológica junto a eles, que não fosse reconstrução histórica ou sociologia da "transfiguração étnica". Só que, na década de 70, com a abertura da Transamazônica, alguns grupos tupi-guarani "isolados" do Pará foram "contatados": Assurini, Araweté, Parakanã... Obviamente, o que chamava a atenção no material tupi-guarani clássico era o famoso canibalismo guerreiro tupinambá, mas eu não tinha a menor ideia de que fosse encontrar algo do gênero nos Araweté. Estava indo para os Araweté porque queria um grupo pequeno, e não-estudado. Por acaso aquele grupo era tupi. A pesquisa entre os Araweté foi complicada, porque eles tinham cinco anos de "contato", e cinco anos é muito pouco. O grupo ainda está desorientado, ainda está administrando a revolução social e cosmológica – e mais que tudo, a catástrofe demográfica – desencadeada pelo contato. Eles eram "selvagens" para valer, uma gente dramática e enigmática, ao mesmo tempo gentil e brusca, sutil e exuberante; eram muito diferentes dos povos do Alto Xingu, que haviam me impressionado pela etiqueta, o refinamento, a compostura quase solene.

Então, como foi sua primeira experiência de contato com os Araweté?

Eles estavam elaborando a experiência deles conosco. Testavam todos os modos possíveis. Não sabiam ainda muito bem o que iriam fazer com os brancos. Eu fui uma das primeiras cobaias deles. Eles tentaram comigo vários métodos, digamos assim, de administração da alteridade. Então foi uma pesquisa psicologicamente complexa, mas me dei muito bem com eles.

Eles não tentaram te afogar, como faziam os Tupinambá com os portugueses no século XVI?

Não, não me afogaram, pelo menos não daquele jeito – pois acho que vocês estão se referindo a outra coisa, à anedota de Lévi-Strauss sobre os espanhóis e os índios das Antilhas. Embora para eles eu sempre tenha sido uma espécie de enigma, impressão, aliás, recíproca. A pesquisa toda foi marcada por eles investigando a minha natureza. Claro que eles já conheciam branco desde muitos anos antes do contato oficial. Os Araweté são uma daquelas sociedades que devem ter tido vários encontros com brancos nos últimos séculos, se é que eles não são remanescentes de grupos tupi que tiveram contato direto com missões cristãs ou coisa parecida. Eles esqueceram muita coisa, mas nem tudo. Você percebe que eles sabem muito mais sobre a gente do que dão a impressão de saber.

A pesquisa interessava a eles, porque, como eu não tinha uma grande questão teórica a perseguir desde o início, segui os interesses dialógicos dos Araweté. Não tinha questão, então tive de ir acompanhando o que interessava a eles e o que eu conseguia entender, quer dizer, flutuei inteiramente ao sabor da corrente de nossa interação.

De que modo a experiência com os Araweté inspirou a elaboração da noção de "perspectivismo ameríndio"?

Meu livro sobre os Araweté está cheio de referências a um perspectivismo, a um processo de pôr-se no lugar do outro, que me apareceu, inicialmente, no contexto da visão que os humanos têm dos *Maï*, os espíritos celestes, e reciprocamente. Propus, em seguida, que o canibalismo tupi-guarani poderia ser interpretado como um processo em que se assume a posição do inimigo. Mas este era um perspectivismo ainda meu, o conceito era principalmente meu, e não dos índios. Está lá, mas sou eu que formulo: o canibalismo tem a ver com a comutação de perspectivas etc. Anos depois, Tânia Stolze Lima, (então) minha orientanda e (sempre) amiga, estava escrevendo sua tese sobre os Juruna, que concluía com uma discussão sobre o relativismo juruna, que me fez voltar a pensar na questão do perspectivismo. Trata-se de um trabalho esplêndido, de uma das etnografias mais originais do pensamento indígena até agora produzidas em nossa disciplina. Eu e Tânia começamos a conversar sistematicamente sobre o material que ela estava analisando. Foi aí que começamos a definir esse complexo conceitual do perspectivismo, a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos.

Como foi possível passar das manifestações particulares registradas por essas etnografias recentes à construção de um modelo genérico – o "perspectivismo ameríndio"?

Tal generalização é de minha exclusiva irresponsabilidade: Tânia não tem culpa de nada aqui. A minha questão era identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem

construir um modelo, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade europeia ficasse mais evidente. Obviamente, esse modelo se afasta mais ou menos de todas as realidades etnográficas que o inspiraram. (Por exemplo, os Araweté, tanto quanto eu saiba, não têm essa ideia em particular de que certas espécies *animais* veem o mundo de um jeito diferente do nosso.) Mas o fenômeno que Tânia encontrou entre os Juruna era muito comum na Amazônia, embora a imensa maioria dos etnógrafos não tenha tirado grandes consequências dele. Eu tinha a impressão de que se podia divisar uma vasta paisagem, não apenas amazônica mas pan-americana, onde se associavam o xamanismo e o perspectivismo. Era possível perceber também que o tema mitológico da separação entre humanos e não-humanos, isto é, cultura e natureza, não significava a mesma coisa que em nossa mitologia evolucionista. A proposição presente nos mitos é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia é o contrário: nós humanos éramos animais e "deixamos" de sê-lo, com a emergência da cultura etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: "todo mundo" é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos, o que vai ao encontro da ideia do animismo, a de que o fundo universal da realidade é o espírito.

Você poderia nos dar um exemplo de como opera esse pensamento perspectivista na vida cotidiana de grupos indígenas?

Tenho um exemplo que mostra a atualidade e a pregnância do motivo perspectivista. Há uns três anos, o filho de Raoni (líder dos Kayapó Txukarramãe) morreu, creio que na aldeia dos Kamayurá, onde ele estava em tratamento xamanístico. Tinha sido enviado pela família para ser tratado pelos xamãs de lá. Esse rapaz morreu, segundo os médicos brancos, de um ataque epiléptico. Bem, ele havia matado dois índios (não me recordo se em sua própria aldeia, onde tinha ido passar um tempo entre as diversas fases da cura xamanística, ou na aldeia kamayurá mesmo), e algum tempo depois morreu. A morte desse rapaz entre os Kamayurá virou notícia na *Folha de S. Paulo*, que publicou uma reportagem sobre o clima de tensão intergrupal que se seguiu, com os Kayapó acusando os Kamayurá de feitiçaria. Parece que se chegou mesmo a falar em guerra entre os dois grupos. Então começou aquela paranoia, e a *Folha*, sabendo disso (sabe-se lá como), mandou um repórter e fez a matéria. Poucas semanas depois, Megaron, txukarramãe que é o Diretor do Parque do Xingu (e sobrinho de Raoni), resolveu escrever uma carta para a *Folha* dizendo que não era nada daquilo que o repórter havia contado e que os Kamayurá eram feiticeiros mesmo... Acho fascinante isso de acusações de feitiçaria entre grupos indígenas no Xingu sendo ventiladas em cartas à redação da *Folha*. Eu acho que essa coisa de modernização, depois de pós-modernização, de globalização, não quer dizer que os índios estejam virando brancos e que não haja mais descontinuidades entre os mundos indígenas e o "mundo global"

(que talvez fosse melhor chamar de "mundo dos Estados Unidos"). As diferenças não acabaram, mas agora elas se tornam comensuráveis, coabitam no mesmo espaço: elas na verdade aumentaram seu potencial diferenciante. Assim, no mesmo jornal, você pode ler as platitudes político-literárias do Sarney, um empresário discorrendo sobre as propriedades miraculosas da privatização, um astrofísico falando sobre o *big bang* – e um Kayapó acusando os Kamayurá de feitiçaria! Tudo no mesmo plano, na mesma "folha". Bruno Latour, em seu *Jamais fomos modernos* (1991), insiste com muita pertinência nesse fenômeno.

Pois bem. Megaron argumentava, em sua carta: "Esse rapaz morreu porque foi enfeitiçado pelos Kamayurá. É verdade que ele matou duas pessoas antes de morrer, mas isso foi porque ele achou que estava matando animais, pois os pajés kamayurá deram um cigarro para ele e ele achou que estava matando bicho. Quando voltou a si, viu que eles eram humanos e ficou muito abalado". Essa é uma explicação que recorre ao argumento perspectivista, esse negócio de ver gente como animal. Acontece que, quando uma pessoa vê os outros seres humanos como bichos, é porque ela na verdade já não é mais humana: isso significa que ela está muito doente e precisa de tratamento xamanístico. Megaron diz, entretanto: foram os xamãs kamayurá que enfeitiçaram o rapaz e o desumanizaram, fazendo-o ver os humanos como bichos, isto é, fazendo-o comportar-se ele mesmo como um bicho feroz. Pois uma das teses do perspectivismo é que os animais não nos veem como humanos, mas sim como animais (por outro lado, eles não se veem como animais, mas como nos vemos, isto é, como humanos).

Eis assim que o perspectivismo não só está bem vivo, como pode entrar em palpitantes argumentos políticos.

Em que medida esse modelo perspectivista pode ser estendido para todos os grupos ameríndios, mesmo tendo em vista as profundas diferenças entre eles? Como falar, por exemplo, em perspectivismo entre populações Jê que não têm no xamanismo uma prática corrente?

Bem, acabamos de ver um membro de um grupo Jê recorrendo a um argumento desse tipo. De qualquer modo, mesmo que os Jê não digam que os animais atuais são humanos ou que cada animal vê as coisas de um certo jeito etc., sua mitologia, como a de todos os ameríndios, afirma que, no começo dos tempos, animais e humanos eram uma coisa só, que os animais são ex-humanos, e não que os humanos são ex-animais. Tal humanidade pretérita dos animais nunca é completamente evacuada, ela está lá como um potencial – justo como, para nós, nossa animalidade "passada" permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador. Além disso, não é preciso ter xamãs para se viver em uma cosmologia xamanística. (Os Txukarramãe, por exemplo, estavam usando os xamãs dos Kamayurá.)

A ideia de que os animais são gente, comum a muitas (mas não todas, nestes termos simplificados) cosmologias indígenas, não significa que os índios estejam afirmando que os animais são gente como a gente. Todo mundo em seu juízo perfeito, e o dos índios é tão ou mais

perfeito que o nosso, "sabe" que bicho é bicho, gente é gente etc. Mas sob certos pontos de vista, em determinados momentos, faz todo o sentido, para os índios, proceder segundo a noção de que alguns animais são gente. O que significa isso? Quando você encontra numa etnografia uma afirmação do tipo "os Fulanos dizem que as onças são gente", é preciso ter claro que a proposição "as onças são gente" não é idêntica a uma proposição trivial do tipo "as piranhas são peixes" (isto é, "'piranha' é o nome de um tipo de peixe"). As onças são gente mas são também onças, enquanto as piranhas não são peixes "mas também" piranhas (pois elas são peixes porque são piranhas). As onças são onças, mas têm um lado oculto que é humano. Ao contrário, quando você diz "as piranhas são peixes" não está dizendo que as piranhas têm um lado oculto que é peixe. Quando os índios dizem que "as onças são gente", isso nos diz algo sobre o conceito de onça e também sobre o conceito de gente. As onças são gente – a humanidade ou "personitude" é uma capacidade das onças – porque, ao mesmo tempo, a oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana.

E aliás, não devemos estranhar uma ideia como "os animais são gente". Afinal, há vários contextos importantes em nossa cultura nos quais a proposição inversa, "os seres humanos são animais", é vista como perfeitamente evidente. Não é isto que dizemos, quando falamos do ponto de vista da biologia, da zoologia etc.? E entretanto, achar que os humanos são animais não te leva necessariamente a tratar teu vizinho ou colega como você trataria um boi, um badejo ou um urubu. Do mesmo modo, achar que as onças são gente não significa que se um índio encontra uma onça no mato ele vai necessariamente tratá-la como trata a seu cunhado humano. Tudo depende de como a onça o trate...

O que você quer dizer exatamente quando afirma que o perspectivismo não é um relativismo?

Foi no diálogo com a Tânia que a questão surgiu, de que esse perspectivismo teria a ver com o relativismo ocidental, que ele seria uma espécie de relativismo. Eu achava que não era relativismo, e sim outra coisa. O perspectivismo não é uma forma de relativismo. Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos, embora pareçam humanos, onças, jacarés etc. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos sejamos no fundo porcos. Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – *nós inclusive*.

Como bom estruturalista, o que você pensa dos caminhos trilhados pela antropologia pós-Lévi-Strauss?

Sou um estruturalista, como todo bom antropólogo; só não sei se sou um bom estruturalista... A minha impressão é que o estruturalismo foi o último grande esforço feito pela antropologia para encontrar, como fizeram várias outras correntes antes dele, uma mediação entre o universal e o particular, o estrutural e o histórico. Hoje você vê uma divergência cada vez maior dessas duas perspectivas, elas estão se tornando incomunicáveis. É como se a herança da antropologia clássica tivesse sido dividida: os universais foram incorporados pela psicologia; os particulares, pela história. Como se a antropologia fosse hoje apenas uma soma contingente de psicologia e história, como se ela não tivesse um objeto próprio. Mas com isso se perde, a meu ver, a dimensão própria de realidade do objeto antropológico: uma realidade coletiva, isto é, relacional, e que possui uma propensão à estabilidade transcontextual da forma. E isso me parece uma coisa que é preciso recuperar. Acredito que a antropologia deva escapar da divisão para encontrar o "mundo do meio", o mundo das relações sociais.

Tendo em vista essa especificidade, como você pensa a diferença entre a antropologia e a sociologia?

A antropologia é o estudo das relações sociais de um ponto de vista que não é deliberadamente dominado pela experiência e a doutrina ocidentais das relações sociais. Ela tenta pensar a vida social sem se apoiar exclusivamente nessa herança cultural. Se vocês quiserem, a antropologia se distingue na medida em que ela *presta atenção* ao que as outras sociedades têm a dizer sobre as relações sociais, e não, simplesmente, parte do que a nossa tem a dizer e tenta ver como é que isso funciona lá. Trata-se de tentar dialogar *para valer*, tratar as outras culturas não como objetos da nossa teoria das relações sociais, mas como possíveis *interlocutores* de uma teoria mais geral das relações sociais. Para mim, se há alguma diferença entre antropologia e sociologia, seria esta: o objeto do discurso antropológico tende a estar no mesmo plano epistemológico que o sujeito desse discurso.

Como é possível para a antropologia escapar do objetivismo hegemônico no pensamento ocidental, esse pensamento domesticado?

A gente sabe, todo mundo que leu Kant sabe, que o ato de conhecer é constitutivo do objeto de conhecimento. Ainda assim, nosso ideal de Ciência guia-se precisamente pelo valor da objetividade: deve-se ser capaz de especificar a parte subjetiva que entra na visão do objeto, e de não confundir isso com o objeto em si. Conhecer, para nós, é *dessubjetivar* tanto quanto possível. Você conhece algo bem quando é capaz de vê-lo de fora, como um objeto. Isso inclui o sujeito: a psicanálise é uma espécie de caso-limite desse ideal ocidental de objetivação, aplicado à própria subjetividade. Nossa ideologia básica é de que a Ciência será um dia capaz de descrever todo o real em uma linguagem integralmente objetiva, sem resto. Ou seja, para nós a *boa interpretação*

do real é aquela em que se pode reduzir a intencionalidade do objeto a zero. Sabemos que as ciências sociais, na ideologia oficial, são ciências provisórias, precárias, de segunda classe. Toda ciência deve se mirar no espelho da física... O que significa isso? Significa guiar-se pela pressuposição de que quanto *menos* intencionalidade se atribui ao objeto, *mais* se o conhece. Quanto mais se é capaz de interpretar o comportamento humano em termos, digamos, de estados energéticos de uma rede celular, e não em termos de crenças, desejos, intenções, mais se está *conhecendo* o comportamento. Ou seja, quanto mais eu *desanimizo* o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é desanimizar, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo. Na verdade, para o materialismo científico oficial, nós ainda somos animistas, porque achamos que os seres humanos têm alma. Já não somos tão animistas quanto os índios, que acham que os animais também têm. Mas se continuarmos progredindo seremos capazes de chegar a um mundo em que não precisaremos mais dessa hipótese, sequer para os seres humanos. Tudo poderá ser descrito sob a linguagem da atitude física, e não mais da atitude intencional. Essa é a ideologia corrente, que está na universidade, que está no CNPq, que está na velha distinção entre ciências humanas e ciências naturais, que está na distribuição diferencial de verbas e de prestígio... Não estou dizendo que este seja o único modelo vigente em nossa sociedade. É claro que não é. Mas esse é o modelo dominante.

Em contrapartida ao esquema ocidental, o que move as epistemologias indígenas?

Eu diria que o que move o pensamento dos xamãs, que são os cientistas de lá, é o contrário. Conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os *eventos* do mundo como se fossem *ações*, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade. Para nós, explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido. Para eles, explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito.

Até no nosso senso comum esse modelo é dominante...

Exatamente. "Sejamos objetivos." Sejamos objetivos? – Não! Sejamos subjetivos, diria um xamã, ou não vamos entender nada. O pecado epistemológico ali é a falta de subjetividade. Bem, esses respectivos ideais ou modelos implicam ganhos e perdas, cada um de seu lado. Há ganhos em subjetivar, como há perdas. Essas são escolhas culturais básicas.

Que lugares sobrariam na nossa sociedade para um conhecimento menos objetivo e mais intencional?

Você tem uma série de ideais alternativos, é claro, mas são casos dominados, subalternos, ou então restritos a certas dimensões do real, que se vê ontologicamente dualizado: ninguém prega, ou pelo menos ninguém leva muito a sério se alguma vez alguém o pregou, que a *Verstehen*, a compreensão intersubjetiva, deva incluir as plantas, as pedras, as moléculas ou os quarks... Isso não seria Ciência. Aquele *ideal de subjetividade* que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena encontra-se em nossa civilização confinado àquilo que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica no interior do pensamento domesticado: a arte. O pensamento selvagem foi confinado oficialmente ao domínio da arte; fora dali, ele seria clandestino ou "alternativo". Valorizada como seja a experiência artística, ela nada tem a ver com o experimento científico: a arte é inferior à ciência como produtora de conhecimento. Ela pode ser emocionalmente superior, mas não é epistemologicamente superior. É essa distinção que não faz nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que parece proceder mais de acordo com o modelo de nossa arte que de nossa ciência. O xamanismo, como a arte, procede segundo o princípio de subjetivação do objeto. Uma escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto. O que o xamã faz é um pouco isso: ele esculpe sujeitos nas pedras, paus e bichos, ele esculpe *conceitualmente* uma forma humana.

Como você vê os estudos atuais em antropologia urbana?

Não gosto da expressão "antropologia urbana". Nada contra estudar em cidades, evidentemente. Mas não gosto da expressão antropologia urbana, como não gosto de antropologia suburbana, rural, silvestre, montanhosa, costeira, submarina. Mas não creio que vocês estejam pensando em antropologia urbana no sentido de estudo dos contextos sociais das grandes aglomerações humanas, que é antropologia como outra qualquer. Vocês estão falando, suponho, da chamada "antropologia das sociedades complexas", das pesquisas sobre sociedades nacionais de tradição cultural europeia (ou eurasiática). Boa parte do que se fez em antropologia das sociedades complexas limitava-se a projetar para o contexto urbano os conceitos e o tipo de objeto característico da antropologia clássica. Isso não foi muito longe, pois, para fazer uma verdadeira projeção, teria que ser uma projeção no sentido geométrico da palavra: o que se deve preservar são as relações, não os termos. Então, o "equivalente" do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá. Isso não quer dizer que não devamos estudar candomblé ou neo-xamanismo, pois é evidente que devemos. O que estou dizendo é, simplesmente, que uma verdadeira tradução da antropologia das sociedades de tradição não-ocidental para a antropologia das sociedades ocidentais deveria preservar certas relações funcionais internas, e não apenas, ou mesmo principalmente, certas continuidades temáticas e históricas. *Não* estou dizendo, insisto, que não se deva estudar

parentesco, candomblé, xamanismo urbano, pequenos grupos, interações face a face... O que estou dizendo é que uma antropologia urbana que "fizesse a mesma coisa" que faz a etnologia indígena (supondo que isso seja algo desejável, o que não é óbvio) estaria ou está estudando os laboratórios de física, as multinacionais do setor farmacêutico, as novas tecnologias reprodutivas, as grandes correntes de pensamento nas universidades, a produção do discurso jurídico, político etc.

Então que tipo de produção você qualificaria como digna do título "antropologia das sociedades complexas"?

Para ficarmos apenas nos nomes estrangeiros, evocaria autores tão diferentes como Louis Dumont, Michel Foucault, Bruno Latour ou Marilyn Strathern. Eu veria o trabalho de Foucault como mais representativo de uma autêntica antropologia das sociedades complexas que, por exemplo, o estudo de Raymond Firth sobre o parentesco em Londres. A antropologia apenas recentemente descobriu toda uma nova área de "antropologicidade" das sociedades complexas que até então era reserva cativa de epistemólogos, sociólogos, cientistas políticos, historiadores das ideias. Contentávamo-nos com o marginal, o não-oficial, o privado, o familiar, o doméstico, o alternativo. Fazia-se antropologia do candomblé, mas não havia antropologia do catolicismo. Antropologia da religião de sociedades complexas é só estudar culto afro-brasileiro? Por que não a CNBB? É claro que é mais fácil – e foi absolutamente necessário —, num primeiro momento, transportarmos o que aprendemos nos estudos de religião africana para os estudos sobre o candomblé. Mas não estivemos aqui preservando as relações, só os termos. O segundo momento está sendo perceber que há mais coisas a fazer do que transportar termos. Você pode transportar relações, e ao fazer isso estará criando conceitos, algo que a antropologia das sociedades complexas levou algum tempo para fazer. Até bem recentemente, a antropologia estava muito marcada por aqueles conceitos produzidos em seu contexto clássico: reciprocidade, feitiçaria, *mana*, troca, totem, tabu. Então os antropólogos das sociedades complexas buscavam o *mana* aqui, o totemismo acolá... Tudo bem, mas acho que dá para ir mais longe, e estamos efetivamente indo mais longe: estamos começando de fato a fazer antropologia simétrica, que é antropologizar o "centro" e não apenas a "periferia" da nossa cultura. O centro da nossa cultura é o estado constitucional, é a ciência, é o cristianismo. Ser capaz de estudar estes objetos é uma conquista recente da antropologia. A antropologia das sociedades complexas teve o inestimável mérito de mostrar que o "periférico" e o "marginal" eram parte constitutiva da realidade sociocultural do mundo urbano-moderno, desmontando assim a autoimagem do Ocidente como império da razão, do direito e do mercado. Mas o próximo passo é analisar essas realidades mais ou menos imaginárias que, de início, empenhamo-nos em deslegitimar. Não é mais tão necessário deslegitimar essas coisas; agora o que é preciso é estudar seu funcionamento.

Você acredita que sua obra possa contribuir para uma antropologia da sociedade

brasileira?

Não estou excessivamente familiarizado com a antropologia da sociedade brasileira. Fui fazer etnologia para fugir da sociedade brasileira, esse objeto compulsório de todo cientista social no Brasil. Como cidadão, sou brasileiro e não tenho nenhuma objeção a sê-lo. Mas, como pesquisador, não acho que eu tenha de ter obrigatoriamente como objeto a chamada "realidade brasileira", essa curiosa e intraduzível noção. Não se exige isso dos matemáticos ou dos físicos. Os físicos brasileiros não estão estudando a realidade brasileira. Estão estudando, salvo engano (meu ou deles), apenas a realidade. Por que um cientista social brasileiro não pode fazer a mesma coisa? O Brasil é uma circunstância para mim, não é um objeto; e penso, igualmente, que o Brasil é uma circunstância para os povos que estudo, e não sua condição fundante.

E o compromisso em relação às sociedades indígenas que você estuda?

Aqui é outra história. Acho que o Brasil, entenda-se, o Estado e as classes dominantes, sempre se comportou de maneira ignóbil perante as populações indígenas. Escolhi estudar os índios. Mas o meu compromisso com estes povos que estudo não é um compromisso político, e sim um compromisso vital. Eu não faço do meu compromisso com os índios, nem o objeto da minha pesquisa, nem sua justificativa. Ele não é nenhuma dessas coisas; ele é a condição do meu trabalho, que aceito e que nunca me pesou. Tenho grande desconfiança de justificações políticas da pesquisa. Não acho uma coisa lá muito nobre justificar-se mediante um apelo, em geral ostentatório, à importância política do que se está fazendo. Os perigos da autoilusão e da autocomplacência são enormes. Por fim, tenho visto tantas vezes esse tal de "compromisso político" sendo usado como uma espécie de tranquilizante epistemológico... Confesso que não tenho nenhuma simpatia por isso. Eu nada tenho contra os tranquilizantes, mas, quando se trata de pensamento, prefiro os inquietantes.

---

1. *Sexta Feira* n.º 4 [corpo]. São Paulo: Hedra, 1999. Colaboraram Carlos Machado Dias Jr., Clarice Cohn, Florencia Ferrari e Valéria Macedo.

Bibliografia geral

ABBEVILLE, Claude d'

1614 [1975]. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas* (trad. Sérgio Milliet). São Paulo: Itatiaia/Edusp.

ADLER, Alfred (org.)

1998. "Totémismes". *Systèmes de pensée en Afrique Noire, 15*. Paris: EPHE.

AGOSTINHO, Pedro

1974a. *Kuarip, mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: E.P.U./Edusp.

1974b. *Mitos e outras narrativas kamayurá*. Salvador: Univ. Federal da Bahia.

ALBERT, Bruce

1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne*). Tese de doutorado. Nanterre: Université de Paris X.

1988. "La Fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)", *L'Homme, 106-107*, pp. 87-119 [ed. bras.: "A fumaça de metal: história e representações do contato entre os Yanomami". *Anuário Antropológico*, 89, pp. 151-189].

1989. "Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographer's representation?". *Current Anthropology, 30* (5), pp. 637-40.

1990. "Yanomami warfare: rejoinder". *Current Anthropology, 31* (5), pp. 558-63.

1993. "L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 349-78 [ed. bras.: "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza". Brasília: UnB, *Série Antropológica, 174*, 1995].

ALEXIADES, Miguel

1999. *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an Amazonian society*. Tese de doutorado. Nova York: City Univ. of New York.

ALLEN, Nick

1985. "Hierarchical opposition and some other types of relation", in R. H. Barnes, D. De Coppet & R. J. Parkin (orgs.). *Contexts and levels: anthropological essays on hierarchy*.

Oxford: JASO Occasional Papers nº. 4, pp. 21-32.

AMADIO, Massimo & Anna Lucia D'EMILIO

1984. "La alianza entre los Candoshi Murato del Amazonas", in M. Brown (org.). *Relaciones interétnicas y adaptación cultural (entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*). Quito: Abya-Yala, pp. 109-122.

ANCHIETA, José de

1933. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões* (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ARCAND, Bernard

1977. *The Logic of Cuiva kinship.* Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 19-34.

ÅRHEM, Kaj

1981a. "Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon". *Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 4.* Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

1981b. "Bride-capture, sister exchange and gift marriage among the Makuna: a model of marriage exchange". *Ethnos, 46*(1-2), pp. 47-63.

1989. "The Maku, the Makuna and the Guiana system". *Ethnos, 54* (1-2), pp. 5-22.

1993. "Ecosofia makuna", in F. Correa (org.). *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, pp. 109-26.

1996. "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", in P. Descola & G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives.* Londres: Routledge, pp. 185-204.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly & Horacio BIORD

1994. "The impact of the conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence", in A. Roosevelt (org.). *Amazonian Indians from prehistory to the present.* Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 55-78

AUGÉ, Marc

1982. *Génie du paganisme.* Paris: Gallimard.

BAER, Gerhard

1994. *Cosmologia y shamanismo de los Matsiguenga.* Quito: Abya-Yala.

BAETA NEVES, Luiz Felipe

1978. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BALÉE, William

1988. "Indigenous adaptation to Amazonian palm forests". *Principes, 32* (2), pp. 47-54.

1989a. "Cultura e vegetação da Amazônia brasileira", in W. Neves (org.). *Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas.* Belém: Museu Paraense E. Gœldi, pp. 95-109.

1989b. "The culture of Amazonian forests", in D. Posey & W. Balée (orgs.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. Advances in Economic Botany, 7*, pp. 1-21.

1990. "Evidence for the sucessional status of liana forest (Xingu River Basin, Amazonian Brazil)". *Biotropica, 22* (1), pp. 36-47

1992. "Peoples of the fallow: a historical ecology of foraging in lowland South America", in K. Redford & C. Padoch (orgs.). *Conservation of neotropical forests: working from traditional resource use.* Nova York: Columbia Univ. Press, pp. 35-57.

1993a. "Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 231-54.

1993b. "Biodiversidade e os índios amazônicos", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 385-93.

1994. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany.* Nova York: Columbia Univ. Press.

1995. "Historical ecology of Amazonia", in L. Sponsel (org.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world.* Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 97-110.

BALÉE, William (org.)

1998. *Advances in historical ecology.* Nova York: Columbia Univ. Press.

BARCELOS NETO, Aristóteles

1999. *Arte, estética e cosmologia entre os índios Waurá da Amazónia meridional.* Dissertação de mestrado. Univ. Federal de Santa Catarina.

2000. "Monstros amazônicos: imagens waurá da (sobre)natureza". *Ciência Hoje, 27* (162), pp. 48-53.

BARRY, Laurent *et alii*

2000. *Glossaire de la parenté. L'Homme, 154-155*, pp. 721-732.

BASSO, Ellen [Becker]

1969. *Xingu society.* Tese de doutorado. Univ. of Chicago.

1970. "Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view". *Southwestern Journal of Anthropology, 26*, pp. 402-416.

1972. *The Kalapalo dietary system.* Atti del XL Congresso Internacionale degli Americanisti. Roma-Gênova.

1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil.* Nova York: Holt, Rinehart & Winston.

1975. "Kalapalo affinity: its cultural and social context". *American Ethnologist, 2* (2), pp. 207-228.

1984. "A husband for his daughter; a wife for her son: strategies for selecting a set of in-laws among the Kalapalo", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South America.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 33-44.

1995. *The last cannibals: a South American oral history.* Austin: Univ. of Texas Press.

BASTOS, Rafael J. de Menezes

1978. *A musicológica kamayurá.* Brasília: FUNAI.

1983. "Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto Xingu". *Anuário Antropológico, 81*, pp. 43-58.

1990. *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa.* Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

s/d. *Musicologias: da menstruação às flautas sagradas – notas sobre o complexo das flautas sagradas entre os índios Kamayurá do Alto Xingu.* Mimeo.

BATAILLE, Georges

1973. *Théorie de la religion.* Paris: Gallimard.

BAUDRILLARD, Jean

1976. *L'Échange symbolique et la mort.* Paris: Gallimard.

BECK, Brenda

1972. *Peasant society in Konku.* Vancouver: Univ. of British Columbia Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira

1992. *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan speaking*). Tese de doutorado. London School of Economics.

BENVENISTE, Émile

1966a. "La Nature des pronoms", in *Problèmes de linguistique générale.* Paris: Gallimard, pp. 251-57.

1966b. "De la subjectivité dans le langage", in *Problèmes de linguistique générale.* Paris:

Gallimard, pp. 258-66.

1969. *Le Vocabulaire des institutions indo-européenes*, vol.I: économie, parenté, société. Paris: Minuit.

BECQUELIN, A. e & MOLINIÉ, A. (orgs.)

1993. *Mémoire de la tradition.* Nanterre: Société d'Ethnologie.

BOBBIO, Norberto

1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law tradition*, trad. D. Gobetti. Chicago: Univ. of Chicago Press.

BODENHORN, Barbara

1988. "Whales, souls, children and other things that are good to share: core metaphors in a contemporary whaling society". *Cambridge Anthropology, 13*, pp. 1-19.

BOELSCHER, Marianne

1989. *The curtain within: Haida social and mythical discourse.* Vancouver: Univ. of British Columbia Press.

BOURDIEU, Pierre

1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de trois études d'ethnologie kabyle).* Genève: Droz.

BRANDÃO, Ambrósio F.

1618 [1977]. *Dialogo das grandezas do Brasil.* São Paulo: Melhoramentos.

BRIGHTMAN, Robert

1993. *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships.* Berkeley: Univ. of California Press.

BROWN, Michael

1991. "Beyond resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia". *Ethnohistory, 38* (4), pp. 388-413.

1993. "Facing the State, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 307-26.

1986. *Tsewa's gift.* Washington: Smithsonian Institution.

BROWN, Michael & Eduardo FERNANDEZ

1991. *War of shadows. The struggle for utopia in Peruvian Amazon.* Berkeley: Univ. of California Press.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio

1936 [1956]. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro: José Olympio.

1969. *Visão do paraiso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional/Edusp.

BUCHER, Bernadette

1977. *La Sauvage aux seins pendants.* Paris: Hermann.

BUCHLER, Ira & Henry SELBY

1968. *Kinship & social organization: an introduction to theory and method.* Nova York: Macmillan.

CAMPBELL, Alan

1989. *To square with Genesis: causal statements and shamanic ideas in Wayãpi.* Edinburgo: Edinburgh Univ. Press.

CARDIM, Fernão

1583 [1978]. "Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica", in *Tratados da terra e gente do Brasil.* Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional/MEC, pp. 171-223.

c.1584 [1978]. *Tratados da terra e gente do Brasil.* Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional /MEC.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó.* São Paulo: Hucitec.

1979. "De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidade". *Boletim do Museu Nacional, 32*, pp. 31-39 [em Carneiro da Cunha 2009].

1990. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". *Estudos Avançados, 4* (10), pp. 91-110 [em Carneiro da Cunha 2009].

1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana, 4* (1), pp. 7-22 [em Carneiro da Cunha 2009].

2009. *Cultura com aspas.* São Paulo: Cosac Naify.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1985. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 191-217.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.)

1992. *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/ Fapesp/ SMC.

CARNEIRO, Robert

1995. "The history of ecological interpretations of Amazonia: does Roosevelt have it right?", in L. Sponsel (org.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology*

of an endangered world. Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 45-70.

CHAGNON, Napoleon

1988. "Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population". *Science, 239*, pp. 985-92.

1990. "Reproductive and somatic conflicts of interest in the genesis of violence and warfare among tribesmen", in J. Haas (org.). *The anthropology of war.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 77-104.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien.* Paris: EHESS.

1985. "L'Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 143-157.

CHENEY, Dorothy & Robert SEYFARTH

1990. *How monkeys see the world.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

CLASTRES, Hélène

1972. "Les Beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba". *Nouvelle Revue de Psychanalyse, 6* (Destins du cannibalisme), pp. 71-82.

1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani.* Paris: Seuil.

CLASTRES, Hélène & Jacques LIZOT

1978. "La Part du feu: rites et discours de la mort chez les Yanomami". *Libre, 3*, pp. 135-149.

CLASTRES, Pierre

1974. *La Société contre l'état.* Paris: Minuit [ed. bras.: *A sociedade contra o Estado*, trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003].

1977. "Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétes primitives". *Libre, 1*, pp. 137-173 [ed. bras.: *Arqueologia da violência*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004].

CLIFFORD, James

1988. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002. *O traço e o círculo: conceitos de parentesco e imagens da socialidade entre os Jê e seus antropólogos.* Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

COLLIER, Jane & Michelle ROSALDO

1981. "Politics and gender in simple societies", in S. Ortner & H. Whitehead (orgs.). *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, pp. 275-329. Cambridge:

Cambridge Univ. Press.

COLSON, Audrey Butt

1983-1984a. "A comparative survey of contributions". *Antropologica, 59-62*, pp. 9-38.

1983-1984b. "The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana highlands: Kapon and Pemon". *Antropologica, 59-62*, pp. 73-124.

1983-1984c. "Conclusion to the symposium 'Themes in political organization: the Caribs and their neighbours'". *Antropologica, 59-62*, pp. 359-83.

1985. "Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area in the Guiana highland". *Antropologica, 63-64*, pp. 103-149.

COMBÉS, Isabelle

1987. "'Dicen que por ser ligero': cannibales, guerriers et prophètes chez les anciens Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes, 73*, pp. 93-106.

1992. *La Tragédie Cannibale chez les Anciens Tupi-Guarani.* Paris: PUF.

COMBÉS, Isabelle & Thierry SAIGNES

1991. *Alter Ego: naissance de l'identité chiriguano.* Paris: EHESS.

CROCKER, Jon Christopher

1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism.* Tucson: Univ. of Arizona Press.

DAMATTA, Roberto

1970. "Mito e antimito entre os Timbira", in C. Lévi-Strauss *et al., Mito e linguagem social.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 77-106.

1973. "Mito e autoridade doméstica", in *Ensaios de antropologia estrutural.* Petrópolis: Vozes, pp. 19-61.

1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.* Petrópolis: Vozes.

1979. "The Apinayé relationship system: terminology and ideology", in D. Maybury-Lewis (org.). *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, pp. 83-127.

DAVID, Kenneth

1973. "Until marriage do us part: a cultural account of Jaffna Tamil categories for kinsman". *Man, 8* (4), pp. 521-35.

DELEUZE, Gilles

1969. *Logique du sens.* Paris: Minuit.

1988. *Le pli. Leibniz et le baroque.* Paris: Minuit.

DELEUZE, Gilles & Félix GUATTARI

1980. *Milles plateaux*. Paris: Minuit [ed. bras.: *Mil platôs*, trad. Ana Lúcia de Oliveira e outros. São Paulo: Ed. 34,1997].

1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit [ed. bras.: *O que é a filosofia?* trad. Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992].

DENEVAN, William

1992. "The pristine myth: the landscape of the Americas in 1492". *Annals of the Association of American Geographers, 82* (3), pp. 369-85.

DENNETT, Daniel

1978. *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology.* Harmondsworth: Penguin.

DESCOLA, Philippe

1982. "Territorial adjustements among the Achuar of Ecuador". *Social Science Information, 21* (2), pp. 301-20.

1985. "De l'indien naturalisé à l'indien naturaliste: sociétés amazoniennes sous le regard de l'occident", in A. Cadoret (org.). *Protection de la nature: histoire et idéologie (de la nature à l'environnement.* Paris: L'Harmattan), pp. 221-35.

1986. *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.* Paris: Maison des Sciences de L'Homme.

1988a. "L'Explication causale", in P. Descola *et alii*. *Les idées de l'anthropologie*. Paris: Armand Colin, pp. 12-59.

1988b. "La Chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique". *Revue Française de Science Politique, 38* (5), pp. 818-27.

1992. "Societies of nature and the nature of society", in A. Kuper (org.). *Conceptualizing society.* Londres: Routledge, pp. 107-126.

1993. "Les Affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 171-90.

1994a. "Homeostasis as a cultural system: the Jivaro case", in A. Roosevelt (org.). *Amazonian Indians from prehistory to the present.* Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 203-24.

1994b. "Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Genéalogie des objets et anthropologie de l'objectivation", in B. Latour & P. Lemonnier (orgs.). *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques.* Paris: La Découverte, pp. 329-44.

1996. "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", in P. Descola & G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives.* Londres: Routledge, pp. 82-102.

DESCOLA, Philippe & Anne-Christine TAYLOR

1993. "Introduction", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 13-24.

DESCOLA, Philippe & Anne-Christine TAYLOR (orgs.)

1993. *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128.*

DESHAYES, Patrick & Barbara KEIFENHEIM

1994. *Penser l'autre chez les Indiens Huni Kuin de l'Amazonie.* Paris: L'Harmattan.

DÉSVEAUX, Emmanuel

1988. *Sous le signe de l'ours: mythes et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.

1998. "Le placenta ou le double mort du nouveau-né". *Journal de la Société des Américanistes, 84* (1), pp. 211-217.

DETIENNE, Marcel

1977. *Dyonisos mis à mort.* Paris: Seuil.

DOLE, Gertrude

1966. "Anarchy without chaos: alternatives to political authority among the Kuikúru", in M. Swarz, A. Tuden & V. Turner (orgs.). *Political Anthropology.* Chicago: Aldine.

1969. "Generation kinship nomenclature as an adaptation to endogamy". *Southwestern Journal of Anthropology, 25* (2), pp. 105-23.

1984. "The structure of Kuikúru marriage", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South America.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 45-62.

DREYFUS, Simone

1977. *Note sur l'espace des relations sociales et la structure de parenté: propositions pour un modèle sud-américain de l'alliance symétrique.* Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 379-85.

1983-1984. "Historical and political anthropological inter-connections: the multilinguistic indigenous polity of the 'Carib' islands and mainland coast from the 16th to the 18th century". *Antropologica, 59-62*, pp. 39-55.

1993a. "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 19-41.]

1993b. "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie", in P. Descola & A.-C.

Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 121-40.

DUMONT, Jean Paul

1972. *Under the rainbow: nature and supernature among the Panare Indians.* Austin: Univ. of Texas Press.

DUMONT, Louis

1953 [1975]. "Le Vocabulaire de parenté dravidien comme expression du marriage", in *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie.* Paris: Mouton, pp. 85-100.

1957 [1975]. "Hiérarchie et alliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud", in *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie*. Paris: Mouton, pp. 7-83.

1965 [1983]. "La Catégorie politique et l'État à partir du XIII^{eme} siècle", in *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, pp. 68-114.

1966 [1975]. "Filiation ou intermariage? Une vue relationnelle des systèmes de sections australiens", in *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie*. Paris: Mouton, pp.117-41

1970 [1975]. "Sur le vocabulaire de parenté kariera", in *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie.* Paris: Mouton, pp. 101-16.

1971. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage.* Paris: Mouton.

1975. *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie*. Paris: Mouton

1978a. *Homo hierarchicus* (1ª. ed. 1967). Paris: Gallimard [ed. bras.: *Homo hierarchicus – o sistema de castas e suas implicações.* São Paulo: Edusp, 1992].

1978b. "Vers une theorie de l'hiérarchie", in *Homo hierarchicus* (Postface à l'édition Tel). Paris: Gallimard, pp. 396-403.

1978c [1983]. "La Communauté anthropologique et l'idéologie", in *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Seuil, pp. 187-221.

1980 [1983]. "La Valeur chez les modernes et chez les autres", in *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Seuil, pp. 222-62.

1983a. "Stocktaking 1981: affinity as a value", in *Affinity as value: marriage alliance in South India, with comparative essays on Australia.* Londres: Univ. of Chicago Press, pp. 145-214.

1983b. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne.* Paris: Seuil [ed. bras.: *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia*

moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993].

DURHAM, William

1991. *Coevolution: genes, culture, and human diversity*. Stanford: Stanford Univ. Press.

EARLE, Timothy

1994. "Political domination and social evolution", in T. Ingold (org.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. Londres: Routledge, pp. 940-61.

EDWARDS, Jeanette & Marilyn STRATHERN

2000. "Including our own", in J. Carsten (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 149-166.

ERIKSON, Philippe

1984. "De l'apprivoisement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et Cultures,9*, pp. 105-140.

1986. "Alterité, Tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête de soi". *Journal de la Société des Américanistes, 82*, pp. 185-210.

1990. *Le Matis d'Amazonie:parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*. Tese de doutorado. Nanterre: Université de Paris X.

1993a. "A onomástica matis é amazônica?" in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 323-38.

1993b. "Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 45-58.

1996. *La Griffe des aïeux: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Éditions Peeters/SELAF.

1997. "De l'Acclimatation des concepts et des animaux, ou les tribulations d'idées américanistes en Europe". *Terrain, 28*, pp. 119-24.

ÉVREUX, Yves d'

1614 [1985]. *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*. Paris: Payot.

EWART, Elizabeth

2000. *Living with each other: selves and alters amongst the Panará of central Brazil*. Tese de doutorado. London School of Economics.

FARAGE, Nádia

1985. "De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos caribe-holandês no século XVIII". *Anuário Antropológico, 84*, pp. 174-187.

1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização.* Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.

FAUSTO, Carlos

1991. *Os Parakanã: casamento avuncular e dravidianato na Amazônia.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1992. "Fragmentos de cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico ao conhecimento etno-histórico", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMCSP, pp. 381-96.

2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia.* São Paulo: Edusp.

FERGUSON, R. Brian

1990. "Blood of the Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia". *American Ethnologist, 17* (2), pp. 237-57.

1995. *Yanomami warfare: a political history.* Santa Fe: School of American Research.

FERNANDES, Florestan

1949 [1963]. *Organização social dos Tupinambá.* São Paulo: Difel.

1952 [1970]. *A função social da guerra na sociedade tupinambá.* São Paulo: Pioneira/Edusp.

FIELDS, Harriet & William MERRIFIELD

1980. "Mayoruna (Panoan) kinship". *Ethnology, 19* (1), pp. 1-28.

FIENUP-RIORDAN, Ann

1994. *Boundaries and passages: rule and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition.* Norman: Univ. of Oklahoma Press.

FIRTH, Raymond

1951 [1971]. *Elements of social organization.* Londres: Tavistock.

FORSYTH, Donald

1983. "The beginnings of Brazilian anthropology: Jesuits and Tupinamba cannibalism". *Journal of Anthropological Research, 39*, pp. 147-178.

1985. "Three cheers for Hans Staden: the case for Brazilian cannibalism". *Ethnohistory, 32*, pp. 17-36.

FORTES, Meyer

1969. *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan.* Londres: Routledge and Kegan Paul.

1983. *Rules and the emergence of society.* Londres: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

FRANCHETTO, Bruna

1986. *Falar kuikúru – Estudo etnolinguístico de um grupo karibe do Alto Xingu.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúro (Alto Xingu)", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 95-116.

FREYRE, Gilberto

1933 [1954]. *Casa-grande e senzala* (*formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal).* Rio de Janeiro: José Olympio.

GALLOIS, Dominique

1987-89. "O discurso waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno". *Revista de Antropologia, 30-32*, pp. 457-67.

1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo.* Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

1993. *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi.* São Paulo: NHII-USP.

GANDAVO, Pero de Magalhães de

c.1570 [1980]. "Tratado da terra do Brasil", in *Tratado da terra do Brasil/ História da província de Santa Cruz.* São Paulo: Itatiaia/Edusp, pp. 19-65.

1576 [1980]. "História da província de Santa Cruz", in *Tratado da terra do Brasil/História da província de Santa Cruz*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, pp. 67-146.

GEERTZ, Clifford

1966. "Religion as a cultural system", in M. Banton (org.). *Anthropological approaches to the study of religion.* Londres: Tavistock, pp. 1-46 [ed. bras.: "A religião como sistema cultural", in *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1989].

GEFFRAY, Christian

1990. *Ni Père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa.* Paris: Seuil.

GELL, Alfred

1998. *Art and agency: an anthropological theory.* Oxford: Clarendon.

1999. "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors", in *The art of anthropology: essays and diagrams.* Londres: Athlone, pp. 29-75.

GIDDENS, Anthony

1979. *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis.* Berkeley: Univ. of California Press.

1984. *The constitution of society: outline of the theory of structuration.* Cambridge: Polity Press.

GOLDMAN, Irving

1975. *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought.* Nova York: Wiley-Interscience.

GONÇALVES, Marco Antônio

1988. *Nomes e cosmos: uma descrição da sociedade e da cosmologia mura-pirahã.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1993. *O significado do nome: cosmologia e nominação entre os Pirahã.* Rio de Janeiro: Sette Letras.

2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GOOD, Anthony

1980. "Elder's sister daughter marriage in South Asia". *Journal of Anthropological Research, 36* (4), pp. 474-500.

1981. "Prescription, preference and practice: marriage practices among the Kondaiyankottai Maravar of South India". *Man*, *16* (1), pp. 108-29.

GOODENOUGH, William

1970. *Description and comparison in cultural anthropology.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

GOW, Peter

1989. "The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy". Man, *24* (4), pp. 567-82.

1991a. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon.

1991b. *The event of myth: the significance of oral narrative in symbolic processes among the Piro.* Inédito.

1991c. *The sun: vision, life and death in a Piro mythic narrative.* Inédito.

1994. "River people: shamanism and history in Western Amazonia", in C. Humphrey & N. Thomas (orgs.). *Shamanism, History and the State.* Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, pp. 90-113.

1997. *O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. Mana, 3* (2), pp. 39-65.

GRAY, Andrew

1996. *The Arakmbut of Amazonian Peru*, vol. I: *Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community.* Providence & Oxford: Berghahn Books.

GREGOR, Thomas

1977. *Mehinaku, the drama of daily life in a Brazilian indian village*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

GREGORY, Cris

1982. *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press.

GRENAND, Pierre

1980. *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi: ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris: SELAF/CNRS.

1982. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'etnohistoire wayãpi*. Paris: ORSTOM.

GUÉDON, Marie-Françoise

1984. "An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners", in M. Seguin (org.). *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Vancouver: Univ. of British Columbia Press, pp. 137-59.

GUSS, David

1989. *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: Univ. of California Press.

HABERMAS, Jürgen

1984. *The theory of communicative action. I: Reason and the rationalization of society. II: Lifeworld and system: a critique of functionalist reason* (trad. T. McCarthy). Boston: Beacon Press.

HACKING, Ian

1999. *The social construction of what?* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

HAGE, Per

1999. "Marking universals and the structure and evolution of kinship terminologies: evidence from Salish". *Journal of the Royal Anthropological Institute, 5* (3), pp. 423-41.

HALLOWELL, A. Irving

1960. "Ojibwa ontology, behavior, and world view", in S. Diamond (org.). *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nova York: Columbia Univ. Press, pp. 49-82.

HAMAYON, Roberte

1990. *La Chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

HAMES, Robert & William VICKERS

1983. "Introduction", in R. Hames & W. Vickers (orgs.). *Adaptive responses of native*

Amazonians. Nova York: Academic Press, pp. 1-26.

HAMES Robert & William VICKERS (orgs.)

1983. *Adaptive responses of native Amazonians.* Nova York: Academic Press.

HARRISON, Simon

1993. *The mask of war: violence, ritual and the self in Melanesia.* Manchester: Manchester Univ. Press.

HECKENBERGER, Michael

1996. *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the Upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250-2000* Tese de doutorado. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh.

HENDRICKS, Janet

1993. *To drink of death: the narrative of a Shuar warrior.* Tucson: Univ. of Arizona Press.

HENLEY, Paul

1982. *The Panare: tradition and change on the Amazonian frontier.* New Haven: Yale Univ. Press.

1983-1984. "Intergenerational marriage amongst the Carib-speaking peoples of the Guianas: a preliminary survey". *Antropologica, 59-62*, pp. 155-181.

1996. "Amazonian anthropology: the present state of the art". *Bulletin of Latin American Research, 15*, pp. 231-45.

HÉRITIER, Françoise

1981. *L'Exercice de la parenté.* Paris: Seuil/Gallimard.

HILL, Jonathan & Robin WRIGHT

1988. "Time, narrative, and ritual: historical interpretations from an Amazonian society", in J. Hill (org.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 78-105.

HILL, Jonathan (org.)

1988. *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past.* Urbana: Univ. of Illinois Press.

HOLENSTEIN, Elmar

1978. *introdução ao pensamento de Roman Jakobson* (trad. R.-C. Lacerda & A. Oliva). Rio de Janeiro: Zahar Editores.

HOLMBERG, Alan

1969. *Nomads of the long bow: the Siriono of Eastern Bolivia.* Garden City: Natural History Press.

HORNBORG, Alf

1988. *Dualism and hierarchy in lowland South America: trajectories of indigenous social organization* (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 9). Estocolmo: Almqvist & Wiksell.

HOUSEMAN, Michael

1984. "La Relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?" in: J.-C. Galey (org.). *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont.* Paris: EHESS, pp. 299-318.

1985. "Hiérarchie et complexité". *Critique, 462*, pp. 1053-77.

1988. "Toward a complex model of parenthood: two African tales". *American Ethnologist, 15* (4), pp. 658-77.

HOUSEMAN, Michael & Carlo SEVERI

1994. *Naven ou le donner à voir: essai d'interprétation de l'action rituelle.* Paris: Maison des Sciences de L'Homme/CNRS.

HOWARD, Catherine

1993. "Pawana: a farsa dos 'visitantes' entre os Waiwai da Amazônia setentrional", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 229-64.

HOWELL, Signe

1984. *Society and cosmos: Chewong of peninsular Malaysia.* Oxford: Oxford Univ. Press.

1996. "Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species", in P. Descola & G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives.* Londres: Routledge, pp. 127-44.

HUBERT, Henri & Marcel MAUSS

1899 [1969]. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", in M. Mauss. *Oeuvres I.* Paris: Minuit, pp. 193-307 [ed. bras.: *Sobre o sacrifício.* São Paulo: Cosac Naify, 2005].

HUGH-JONES, Christine

1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

HUGH-JONES, Stephen

1979. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1988. "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme, 106-107*, pp. 138-55.

1993. “Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization”, in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l’Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L’Homme, 126-128*, pp. 95-120.

1995. “Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia”, in J. Carsten & S. Hugh-Jones (orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 226-52.

1996a. “Bonnes Raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande”. *Terrain, 26*, pp. 123-48.

1996b. “Shamans, prophets, priests and pastors”, in N. Thomas & C. Humphrey (orgs.). *Shamanism, history, and the state.* Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, pp. 32-75.

INGOLD, Tim

1986. *Evolution and social life.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1989. “The social and environmental relations of human beings and other animals”, in V. Standen & R. Foley (orgs.). *Comparative socioecology: the behavioural ecology of humans and other mammals.* Oxford: Blackwell Scientific, pp. 495-512.

1991. “Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution”. *Cultural Dynamics, 4* (3), pp. 355-78.

1992. “Culture and the perception of the environment”, in E. Croll & D. Parkin (orgs.). *Bush base: forest camp. Culture, environment and development.* Londres: Routledge, pp. 39-56.

1994. “Humanity and animality”, in T. Ingold (org.). *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life.* Londres: Routledge, pp. 14-32.

1996. “Hunting and gathering as ways of perceiving the environment”, in R. Ellen & K. Fukui (orgs.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication.* Londres: Berg, pp. 117-55.

IRELAND, Emilienne

2000. “Noções waurá de humanidade e identidade cultural”, in B. Franchetto & M. Heckenberger (orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. 249-86.

JACKSON, Jean

1975. “Recent ethnography of indigenous northern lowland South America”. *Annual Review of Anthropology, 4*, pp. 307-40.

1976. “Vaupés marriage: a network system in the Northwest Amazon”, in C. Smith (org.). *Regional analysis*, vol. 2: social systems. Nova York: Academic Press, pp. 65-93.

1983. *The Fish People: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

JAKOBSON, Roman & Krystyna POMORSKA

1985. *Diálogos* (trad. E. A. Kossovitch, B. Schnaiderman e L. Kossovitch). São Paulo: Cultrix.

JAMOUS, Raymond

1991. *La Relation frère-sœur: parentés et rites chez les Meo de l'Inde du Nord.* Paris: EHESS.

JARA, Fabíola

1996. *El camino del kumu: ecologíay ritual entre los Akuriyó de Surinam.* Quito: Abya-Yala.

JOURNET, Nicolas

1993. "Hommes et femmes dans la terminologie de parenté curripaco". *Amerindia, 18*, pp. 41-74.

KARADIMAS, Dimitri

1997. *Le Corps sauvage: idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne.* Tese de doutorado. Nanterre: Université de Paris X.

KARIM, Wazir-Jaham

1981. *Ma'Betisék concepts of living things.* Londres: Athlone.

KEESING, Roger

1975. *Kin groups and social structure.* Nova York: Holt, Rinehart and Winston.

KEIFENHEIM, Barbara

1992. "Identité et alterité chez les indiens Pano". *Journal de la Société des Américanistes, 78* (2), pp. 79-93.

KELLY, José Antonio

2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana,7* (2), pp. 95-132.

KEMPTON, Willet

1981. *The folk classification of ceramics: a study of cognitive prototypes.* Nova York: Academic Press.

KENSINGER, Kenneth

1975. "Studying the Cashinahua", in J. P. Dwyer (org.). *The Cashinahua of Eastern Peru.* S/l: The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, pp. 9-86.

1984. "An emic model of Cashinahua marriage", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South America.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 221-251.

1995. *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru.* Prospect Heights: Waveland Press.

KIRCHOFF, Paul

1932. "Die Verwandschaftsorganisation des Urwaldstämme Südamerikas". *Zeitschrift für*

Ethnologie, 63, pp. 85-193.

1933. "Verwandschaftbezeichnungen und Verwandtenheirat". *Zeitschrift für Ethnologie, 64*, pp. 41-71.

KOELEWIJN, Cess (com Peter RIVIÈRE)

1987. *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Dordrecht: Foris.

KRACKE, Waud

1984. "Kagwahiv moieties: form without function?", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South America*. Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 99-124.

KRAUSE, Fritz

1931. "Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form". *Ethnologische Studien Bd. 1*, pp. 344-64.

KUPER, Adam

1988. *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. Nova York: Routledge.

1992. "Introduction", in A. Kuper (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, pp. 1-14.

LADEIRA, Maria Elisa

1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP.

LAKOFF, George

1987. *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

LATHRAP, Donald

1968 [1973]. "The 'hunting' economies of the tropical forest zone of the South America: an attempt at historical perspective", in D. Gross (org.). *Peoples and cultures of Native South America*. Nova York: Doubleday, pp. 83-95.

1970. *The Upper Amazon*. Nova York: Praeger.

LATOUR, Bruno

1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte [ed. bras.: *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, 1994].

1994. "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique", in I. Stengers (org.). *L'Effet Whitehead*. Paris: Vrin, pp. 197-217.

LEA, Vanessa

1986. *Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro:

PPGAS-Museu Nacional.

1992. "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil". *Man, 27* (1), pp. 129-53.

1993. "Casas e casas kayapó", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 265-82.

1995. "The houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil: a new door to their social organization", in J. Carsten & S. Hugh-Jones (orgs.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 206-69.

LEACH, Edmund

1951 [1971]. "The structural implications of matrilateral cross-cousin marriage", in *Rethinking anthropology.* Londres: Athlone, pp. 54-104. [Ed. bras.: *Repensando a antropologia.* São Paulo, Perspectiva, 1974.]

1958. "Concerning Trobriand clans and the kinship category tabu", in J. Goody (org.). *The developmental cycle in domestic groups.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 120-45.

1954 [1965]. *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure.* Boston: Beacon [ed. bras.: *Sistemas políticos da Alta Birmânia.* São Paulo: Edusp, 1995].

1965. "The nature of war". *Disarmament and Arms Control, 3* (2), pp. 165-83.

LEFORT, Claude

1951 [1978]. "L'Échange et la lutte des hommes", in *Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique.* Paris: Gallimard, pp. 15-29 [ed. bras.: *As formas da história: ensaios de antropologia política.* São Paulo: Brasiliense, 1979].

LEITE, Serafim

1938. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Lisboa/Rio de Janeiro: Livraria Portugália/Civilização Brasileira, vol. II.

LEITE, Serafim (org.)

1956-58. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil.* São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, vols. I-III.

LÉRY, Jean de

1578 [1980]. *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil.* Paris: Plasma [ed. bras.: *Viagem à terra do Brasil.* Belo Horizonte, Itatiaia, 1980].

LESTRINGANT, Frank

1982. "Le Cannibalisme des 'cannibales' (1. Montaigne et la tradition.)". *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne, 9/10*, pp. 27-40.

1990. *Le Huguenot et le sauvage: l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des*

Guerres de Religion (1555-1589). Paris: Aux Amateurs des Livres.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943. "The social use of kinship terms among Brazilian Indians". *American Anthropologist, 45*, pp. 398-409.

1950. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF [ed. bras.: *Sociologia e antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003].

1952a [1958]. "La Notion d'archaïsme en ethnologie", in *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, pp. 113-32.

1952b [1958]. "Les Structures sociales dans le Brésil central et oriental", in *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, pp. 133-45.

1952c [1973]. "Race et histoire", in *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, pp. 377-422.

1954 [1958]. "Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement", in *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, pp. 377-418.

1955a. *Tristes tropiques.* Paris: Plon [ed. bras.: *Tristes trópicos*, trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1992].

1955b [1958]. "La Structure des mythes", in *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, pp. 227-55.

1956 [1958]. "Les Organisations dualistes existent-elles?", in *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, pp. 147-80.

1958. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon. [ed. bras.: *Antropologia estrutural*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.]

1960 [1973]. "Le Champ de l'anthropologie", in *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, pp. 11-44.

1962a. *Le Totémisme aujourd'hui.* Paris: Presses Universitaires de France [ed. port.: *O totemismo hoje*, trad. José António Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1986].

1962b. *La Pensée sauvage.* Paris: Plon [ed. bras.: *O pensamento selvagem*, trad. Tânia Pellegrini. São Paulo: Papirus, 1989].

1962c [1973]. "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", in *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, pp. 45-56.

1964. *Le Cru et le cuit.* Paris: Plon [ed. bras.: *Mitológicas 1 – O cru e o cozido*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004].

1966. *Du Miel aux cendres.* Paris: Plon [ed. bras.: *Mitológicas 2 – Do mel às cinzas*, trad. C.E. Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2005].

1967a. *Les Structures élémentaires de la parenté* (2ª. edição/1ª. ed.: 1949). Paris: Mouton. [ed. bras.: *As estruturas elementares do parentesco.* Petrópolis: Vozes, 1982.]

1967b. *L'Origine des manières de table*. Paris: Plon [ed. bras.: *Mitológicas 3 – A origem dos modos à mesa*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2006].

1971. *L'Homme nu [Mythologiques* IV]. Paris: Plon.

1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon [ed. bras.: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976].

1978 [1983]. "Une Préfiguration anatomique de la gémellité", in *Le regard éloigné*. Paris: Plon, pp. 277-90.

1979. "L'Organisation sociale des Kwakiutl", in *La voie des masques*. Paris: Plon, pp. 164-92

1984a. *Paroles données*. Paris: Plon [ed. bras.: *Minhas palavras*. São Paulo: Brasiliense, 1986].

1984b. "Cannibalisme et travestissement ritual", in *Paroles données*, pp. 141-49. Paris: Plon.

1985. *La Potière jalouse*. Paris: Plon [ed. bras.: *A oleira ciumenta*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1986].

1991. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon [ed. bras.: *História de Lince*, trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993].

1993. "Un Autre regard", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 7-10.

LÉVI-STRAUSS, Claude & Didier ERIBON

1988. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob [ed. bras.: *De perto de longe – entrevista com Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: Cosac Naify, 2005].

LIENHARDT, Godfrey

1961. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon.

LIMA, Tânia Stolze

1986. *A vida social entre os Yudjá (índios Juruna): elementos de sua ética alimentar*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1995. *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana, 2* (2), pp. 21-47.

LIZOT, Jacques

1976. *Le Cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami*. Paris: Seuil.

1989. "À propos de la guerre: une réponse à N. Chagnon". *Journal de la Société des Américanistes, 75*, pp. 91-113.

LLOYD, G.R.

1987. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Bristol: Bristol

Classical Press.

LOPES DA SILVA, Aracy

1986. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH-USP.

LOUNSBURY, Floyd

1964 [1968]. "The structural analysis of kinship semantics", in P. Bohannan & J. Middleton (orgs.). *Kinship and social organization*. Garden City: Natural History Press, pp. 125-148.

LYON, Patricia (org.)

1974. *Native South Americans: ethnology of the least known continent*. Boston: Little, Brown.

MALIK, Kenan

2000. *Man, beast and zombie: what science can and cannot tell us about human nature*. London: Weidenfeld & Nicolson.

MARX, Karl

1844 [1961]. *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. MOSCOW: Foreign Languages Publishing House.

MAUSS, Marcel

1923-24 [1950]. "Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, pp. 145-279.

1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF [ed. bras.: *Sociologia e antropologia*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003].

MAUSS, Marcel & Henri HUBERT

1899 [2005]. *Sobre o sacrifício*, trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

1899 [1950]. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", in *Sociologie et anthropologie*, pp. 2-141. Paris: PUF.

MAYBURY-LEWIS, David

1960 "The analysis of dual organizations: a methodological critique". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 116*(1), pp. 17-44.

1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon.

1989. "Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil", in D. Maybury-Lewis & U. Almagor (orgs.). *The attraction of opposites*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, pp. 97-116.

MAYBURY-LEWIS, David (org.)

1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge,

Mass.: Harvard Univ. Press.

MCCALLUM, Cecilia

1989. *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Tese de doutorado. London School of Economics.

1996. "The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America". *Medical Anthropology Quartely, 10* (3), pp. 1-26.

MCDONNELL, Roger

1984. "Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene". *Canadian Journal of Anthropology, 4* (1), pp. 39-56.

MEGGERS, Betty

1954. "Environmental limitations on the development of culture". *American Anthropologist, 56* (4), pp. 801-41.

1957. "Environment and culture in Amazonia: an appraisal of the theory of environmental limitations", in A. Palerm (org.). *Studies in human ecology.* Social Science Monograph 3. Washington: Panamerican Union, pp. 71-89.

1971. *Amazonia: man and culture in a counterfeit paradise.* Chicago: Aldine-Atherton.

MEGGERS, Betty & Clifford EVANS

1954 [1973]. "An interpretation of the cultures of Marajó Island", in D. Gross (org.). *Peoples and cultures of Native South America.* Garden City: Doubleday, pp. 39-47.

MEILLASSOUX, Claude

1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.

MELATTI, Júlio Cezar

1976. "Nominadores e genitores: um aspecto fundamental do dualismo Krahó", in E. Schaden (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira.* São Paulo: Ed. Nacional, pp. 139-48.

1977. "Estrutura social marubo: um sistema australiano na Amazônia". *Anuário Antropológico*, 76, pp. 83-120.

1979. "The relationship system of the Krahó", in D. Maybury-Lewis. (org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, pp. 46-79.

MENGET, Patrick

1977. *Au nom des autres: classification des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingu.* Tese de terceiro ciclo. Nanterre: Université de Paris X.

1978. "Alliance and violence in the Upper Xingu". Comunicação apresentada à American Anthropological Association, 77th Annual Meeting, Los Angeles.

1985a. "Présentation (dossier 'Guerre, societé et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud')". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 129-30.

1985b. "Jalons pour une étude comparative". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 131-41.

1985c. "Notes sur l'ethnographie jésuite de l'Amazonie portugaise (1653-1759)", in C. Blanckaert (org.). *Naissance de l'ethnologie.* Paris: Cerf, pp. 175-92.

1988. "Note sur l'adoption chez les Txicão du Brésil Central". *Anthropologie et Sociétés, 12* (2), pp. 63-72.

1993a. "Notas sobre as cabeças mundurucu", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 311-21.

1993b. "Le Propre du nom: remarques sur l'onomastique txicão". *Journal de la Société des Américanistes, 79*, pp. 21-31.

1993c. "Les Frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 59-76.

MENGET, Patrick (org.)

1985. "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de l'Amérique du Sud". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 129-208.

MÉTRAUX, Alfred

1967. "L'Anthropophagie rituelle des Tupinamba", in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Paris: Gallimard, pp. 43-78.

1928 [1979]. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis* (trad. E. Pinto). São Paulo: Cia. Ed. Nacional/Edusp.

MONOD, Jean

1987. *Wora, la déesse cachée.* Paris: Les Editeurs Evidant.

MONOD-BECQUELIN, Aurore

1975. *La Pratique linguistique des Indiens Trumai.* Paris: SELAF, vols. I-II.

MONTEIRO, Jácome

1610 [1949]. "Relação da província do Brasil, 1610", in S. Leite. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Portugália/INL, vol. VIII, pp. 393-425.

MONTOYA, Antonio Ruiz de

1640 [1876]. *Vocabularioy tesoro de la lengua guarani (ó más bien tupí).* Viena: Faesy y Frick; Paris: Maisonneuve y Cia, parte segunda: Tesoro guaraní (ó tupí)-espanol.

MORAN, Emilio

1993. *Through Amazonian eyes: the human ecology of Amazonian populations.* Iowa City: Univ. of Iowa Press.

1995. "Disaggregating Amazonia: a strategy for understanding biological and cultural diversity", in L. Sponsel (org.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world.* Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 71-95.

MORGAN, Lewis

1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family.* Washington (D.C.): Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. XVII, pp. 420 e ss.

MULLER, Jean-Claude

1982. *Du bon usage du sexe et du mariage: structures matrimoniales du haut plateau nigérian.* Paris/Québec: L'Harmattan/Serge Fleury.

MURDOCK, George

1949. *Social structure.* Nova York: Free Press.

MURPHY, Robert

1958. *Mundurucú religion.* Berkeley: Univ. of California Press.

1979. "Lineage and lineality in lowland South America", in M. Margolis & W. Carter (orgs.). *Brazil: anthropological perspectives.* Nova York: Columbia Univ. Press, pp. 217-24.

MYERS, Fred

1986. *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines.* Washington (D.C.): Smithsonian Institution.

NEEDHAM, Rodney

1958a. "A structural analysis of Purum society". *American Anthropologist, 60*, pp. 75-101.

1958b. "The formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin marriage". *Southwestern Journal of Anthropology, 14*, pp. 199-219.

1962. *Structure and sentiment: a test case in social anthropology.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

1966. "Terminology and alliance, I: Garo, Manggarai". *Sociologus, 16* (2), pp. 141-57.

1967. "Terminology and alliance, II: Mapuche; conclusions". *Sociologus, 17* (1), pp. 39-53.

1971. "Remarks on the analysis of kinship and marriage", in R. Needham (org.). *Rethinking kinship and marriage.* Londres: Tavistock (ASA Monographs 11), pp. 1-34. 1973.

1973. "Prescription". *Oceania, 43* (3), pp. 166-81.

NEEDHAM, Rodney (org.)

1973. *Right and left: essays on dual symbolic classification.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

NELSON, Richard

1983. *Make prayers to the Raven.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

NIMUENDAJU, Curt

1914 [1987]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* (trad. C. Emmerich & E. Viveiros de Castro). São Paulo: Hucitec/Edusp.

1922 [1981]. "Fragmentos de religião e tradição dos índios Shipaya". *Religião & Sociedade, 7*, pp. 3-47.

ORTNER, Sherry

1984. "Theory in anthropology since the sixties". *Comparative Studies of Society and History, 26*, pp. 126-66.

OSBORN, Ann

1990. "Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition", in R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world.* Londres: Unwin Hyman, pp. 140-58.

OVERING (KAPLAN), Joanna

1972. "Cognation, endogamy, and teknonimy: the Piaroa example". *Southwestern Journal of Anthropology, 28*, pp. 282-97.

1973. "Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups". *Man, 8* (4), pp. 555-70.

1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A study in kinship and marriage.* Oxford: Clarendon.

1977. "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American societies')". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 387-94.

1981. "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies, 13* (1), pp. 151-64.

1984. "Dualism as an expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South American societies.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 127-55.

1985. "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god", in D. Parkin (org.). *The Anthropology of evil.* Londres: Basil Blackwell, pp. 244-78.

1986. "Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society", in D. Riches (org.). *The Anthropology of violence.* Londres: Basil Blackwell, pp. 86-102.

1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia, 34*, pp. 7-33.

1992. "Wandering in the market and the forest: an Amazonian theory of production and exchange", in R. Dilley (org.). *Contesting Markets: analyses of ideology, discourse and practice*. Edimburgo: Univ. of Edinburgh Press, pp. 180-200

1993a. "Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orionoco Basin", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 191-211.

1993b. "The anarchy and collectivism of the 'Primitive Other': Marx and Shalins in the Amazon", in C. Hann (org.). *Socialism: ideals, ideologies, and local practice*. Londres: Routledge, pp. 43-58.

OVERING (KAPLAN), Joanna (org.)

1977. "Social time and social space in lowland South American societies". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, vol. II, pp. 7-394.

PAGDEN, Anthony

1982. *The fall of Natural Man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

PARRY, Jonathan

1998. "Mauss, Dumont, and the distinction between status and power", in W. James & N. J. Allen (orgs.). *Marcel Mauss: a centenary tribute*. Oxford: Berghahn Books, pp. 150-172.

PEDERSEN, Morten

2001. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies". *Journal of the Royal Anthropological Institute, 7* (3), pp. 411-27.

PEIRCE, Charles Sanders

1955. *Philosophical writings of Peirce*. Nova York: Dover.

PETITOT, Jean

1988. "Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe". *L'Homme, 106-107*, pp. 24-50.

1999. "La Généalogie morphologique du structuralisme". *Critique, 55*, pp. 97-122.

POCOCK, David

1967. "The anthropology of time-reckoning", in J. Middleton (org.). *Myth and cosmos*. Nova York: National History Press.

POLLOCK, Donald

1985a. "Looking for a sister: Culina siblingship and affinity", in J. Shapiro & K. Kensinger (orgs.). *The sibling relationship in lowland South America* (Working Papers on South American Indians, 7). Bennington: Bennington College, pp. 8-15.

1985b. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil.* Tese de doutorado. Univ. of Rochester.

POSEY, Daryl & William BALÉE (orgs.)

1989. "Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies". *Advances in Economic Botany, 7*, pp. 1-287.

PRANCE, Gilean & Thomas LOVEJOY (orgs.)

1985. *Key environments: Amazonia.* Nova York: Pergamon.

PRICE, David

1972. *Nambiquara society.* Tese de doutorado. Univ. of Chicago.

1987. "Nambiquara geopolitical organization". Man, 22 (1), pp. 1-24.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1929 [1952]. "The sociological theory of totemism", in *Structure and function in primitive society.* Londres: Routledge and Kegan Paul, pp. 117-32.

RAMOS, Alcida

1981. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil.* São Paulo: Hucitec/INL.

1990. "Ethnology Brazilian style". *Cultural Anthropology, 5* (4), pp. 452-72.

RAMOS, Alcida, Peter SILVERWOOD-COPE & Ana Gita de OLIVEIRA

1980. "Patrões e clientes: relações intertribais no Alto Rio Negro", in Alcida Ramos. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil.* São Paulo: Hucitec, pp. 135-82.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1973. *Desana, le symbolisme universel des indians Tukano du Haut Vaupés.* Paris: Gallimard.

1976. "Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest". Man, 2 (3), pp. 307-18.

1985. "Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon", in G. Urton (org.). *Animals myths and metaphors in South America.* Salt Lake City: Univ. of Utah Press, pp. 107-43.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie

1991. *Banquet masqué: une mythologie de l'étranger.* Paris: Lierre & Coudrier.

1992. "História kampa, memória ashaninca", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp. 197-212.

1993. "Guerriers du sel, sauniers de la paix", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 25-43.

RENARD-CASEVITZ France-Marie, Thierry SAIGNES & A.-C. TAYLOR-DESCOLA

1986. *L'Inca, l'espagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations (Synthèse nº 21).

RENSHAW, John

1986. *The economy and economic morality of the Indians of the Paraguayan Chaco*. Tese de doutorado. London School of Economics.

RIVAL, Laura

1998a. "Domestication as a historical and symbolic process: wild gardens and cultivated forests in the Ecuadorian Amazon", in W. Balée (org.). *Advances in historical ecology*. Nova York: Columbia Univ. Press, pp. 232-50.

1998b. "Androgynous parents and guest children: the Huaraoni couvade". *Journal of the Royal Anthropological Institute, 4* (4), pp. 619-42.

RIVAL, Laura & Neil WHITEHEAD (orgs.)

2001. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford Univ. Press.

RIVIÈRE, Peter

1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organisation*. Oxford: Clarendon Press.

1973. "The lowlands South America culture area: towards a structural definition". Comunicação apresentada à American Anthropological Association, 72nd Annual Meeting, New Orleans.

1974. "The couvade: a problem reborn". *Man*, *9* (4), pp. 423-35.

1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1985. *Bride-exchange, bride-capture and bride-service:problems of substitution*. Inédito.

1987. "Of women, men and manioc", in H. O. Skar & F. Salomon (orgs.). *Natives and neighbours in South America*. Gotemburgo: Ethnographic Museum, pp. 178-201.

1993. "The amerindianization of descent and affinity", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 507-16.

1994. *WYSINWYG in Amazonia*. JASO, *25* (3), pp. 255-62.

1995. "Review of J. Chernela, The Wanano Indians of the Brazilian Amazon". *Journal of the Royal Anthropological Institute, 1* (1), pp. 206-07.

ROE, Peter

1982. *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers Univ. Press.

1990. "Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle". *Journal of Latin American Lore, 16* (2), pp. 131-73.

ROOSEVELT, Anna

1980. *Parmana: pre-historic maize and manioc subsistence along the Amazon and the Orinoco.* Nova York: Academic.

1987. "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco", in R. Drennan & C. Uribe (orgs.). *Chiefdoms in the Americas.* Lanham: Univ. Press of America, pp. 153-85.

1989. "Resource management in Amazonia before the Conquest: beyond ethnographic projection", in D. Posey & W. Balée (orgs.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. Advances in Economic Botany*, *7*, pp. 30-62.

1991a. *Moundbuilders of the Amazon: geophysical archaeology on Marajo Island, Brazil.* San Diego: Academic Press.

1991b. "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena na Amazônia", in W. Neves (org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia.* Belém: Museu Paraense E. Gœldi, pp. 103-41.

1992. "Arqueologia amazônica", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp. 53-86.

1993. "The rise and fall of Amazonian chiefdoms", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 255-83.

1994. "Amazonian anthropology: strategy for a new synhesis", in A. Roosevelt (org.). *Amazonian Indians from prehistory to the present.* Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 1-29.

ROOSEVELT, Anna (org.)

1994. *Amazonian Indians from prehistory to the present.* Tucson: Univ. of Arizona Press.

SAHLINS, Marshall

1962. *Moala: culture and nature on a Fijian island.* Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

1965. "On the sociology of primitive exchange", in M. Banton (org.). *The relevance of models for social anthropology.* Londres: Tavistock (ASA Monographs 1), pp. 139-236.

1972. *Stone Age economics.* Nova York: Aldine.

1976. *Culture and practical reason.* Chicago: Univ. of Chicago Press [ed. bras.: *Cultura e razão prática*, trad. Sergio T. N. Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar, 2003].

1981. *Historical metaphors and mythical realities.* Ann Arbor: Univ. of Michigan.

1983. "Raw women, cooked men and other 'great things' of the Fiji Islands", in P. Brown & D. Tuzin (orgs.). *The ethnography of cannibalism.* Washington: Society for Psychological Anthropology, pp. 72-93.

1985. *Islands of history.* Chicago: Univ. of Chicago Press [ed. bras.: *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990].

1996. "The sadness of sweetness: the native anthropology of Western cosmology". *Current Anthropology, 37* (3), pp. 395-428.

SAIGNES, Thierry

1985. "La Guerre contre l'histoire. Les Chiriguano du XVI^eme au XIX^eme siècle". *Journal de la Société des Americanistes, 71*, pp. 175-90.

s/d. *Histoire des guerres chiriguano: le choc de deux conquérants.* Inédito.

SALADIND'ANGLURE, Bernard

1990. "Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic", in R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world.* Londres: Unwin Hyman, pp. 178-95.

SAMAIN, Etienne

1991. *Moroneta kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (Alto Xingu).* Rio de Janeiro: Lidador.

SANTOS, Fernando

1986. "Power, ideology and the ritual of production in lowland South America". *Man, 21* (4), pp. 657-79.

1988. "Templos y herrerías: utopia y re-creación cultural en la Amazonia Peruana, siglos XVIII-XIX". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 17* (3-4), pp. 1-22.

1991. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru.* Londres: Athlone.

1993. "From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America", in P. Descola & A.-C.

Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 213-30.

SAUSSURE, Ferdinand de

1916 [1981]. *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot [ed. bras.: *Curso de linguística geral.* São Paulo, Cultrix, 1995].

SCHEFFLER, Harold

1971. "Dravidian-Iroquois: the Melanesian evidence", in L. R. Hiatt & C. Jayawardena (orgs.). *Anthropology in Oceania, essays presented to Ian Hogbin* Sydney: Angus and Robertson, pp. 231-54.

1984. "Markedness and extension: the Tamil case". *Man, 19* (4), pp. 557-74.

SCHIEFFLIN, Edward

The sorrow of the lonely and the burning of the dancers. Nova York: St. Martin's Press.

SCHNEIDER, David

1965. "Some muddles in the models: or, how the system really works", in M. Banton (org.). *The relevance of models for social anthropology.* ASA Monographs

1. Londres: Tavistock, pp. 25-85.

1968. *American kinship: a cultural account.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

1972. "What is kinship all about?" in: P. Reining (org.). *Kinship studies in the Morgan Centennial Year.* Washington: Anthropological Society of Washington, pp. 32-63.

SCHULTZ, Harald

1965-66. "Lendas waurá". *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. 16, 21-150.

SCHWARTZMAN, Stephan

1988. *The Panara of the Xingu National Park.* Tese de doutorado. Chicago: Univ. of Chicago.

SCHWERIN, Karl

1983-1984. "The kin-integration system among Caribs". *Antropologica, 59-62*, pp. 125-53.

SCOTT, Colin

"Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding". *Journal de la Société des Américanistes, 75*, pp. 193-208.

SEARLE, John

1969 [1976]. *Speech acts: an essay in the philosophy of language.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1995. *The construction of social reality.* Nova York: Free Press.

SEEGER, Anthony

1974. *Nature and culture and its transformations in the cosmology and social organization of the Suyá, a Gê-Speaking Tribe of Central.* Tese de doutorado. Chicago: Univ. of Chicago.

1975. "By Gê out of Africa: ideologies of conception and descent". Comunicação apresentada à American Anthropological Association, 74th Annual Meeting, Washington.

1976. "Old clowns: the mediating role of old people's age-grade among the Swjá". Comunicação apresentada à American Anthropological Association, 75th Annual Meeting, San Francisco.

1980. "Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência", in *Os índios e nós.* Rio de Janeiro: Campus, pp. 127-32.

1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso.* Cambridge,

Mass.: Harvard Univ. Press.

1987. *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

SEEGER, Anthony, Roberto A. DAMATTA & Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, 32*, pp. 2-19.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte

1988. *Shiwiar: identidad étnica y cambio en el río Corrientes.* Quito: Ediciones Abya-Yala/ CAAAP.

SHAPIRO, Judith

1984. "Marriage rules, marriage exchange, and the definition of marriage in lowland South America", in K. Kensinger (org.). *Marriage practices in lowland South America.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 1-32.

SHAPIRO, Warren

1970. "The ethnography of two-section systems". *Ethnology,9* (4), pp. 380-88.

SILVA, Márcio F. da

1993. *Romance de primas e primos: etnografia do parentesco waimiri-atroari.* Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

SOARES DE SOUZA, Gabriel

1587 [1972]. *Tratado descritivo do Brasil em 1587.* São Paulo: Cia. Editora Nacional/Edusp.

SPONSEL, Leslie

1986. "Amazon ecology and adaptation". *Annual Review of Anthropology, 15*, pp. 67-97.

SPONSEL, Leslie (org.)

1995. *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world.* Tucson: Univ. of Arizona Press.

STADEN, Hans

1557 [1974]. *Duas viagens ao Brasil* (trad. G. de Carvalho Franco). São Paulo: Itatiaia/Edusp.

STERPIN, Adriana

1993. "La Chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes, 79*, pp. 33-66.

STEWARD, Julian

1948. "South American cultures: an interpretative summary", in J. Steward (org.). *Handbook of*

South American Indians. Washington: Smithsonian Institution, vol. 5, pp. 669-772.

STEWARD, Julian & Louis FARON

1959. *Native peoples of South America.* Nova York: McGraw-Hill.

STEWARD, Julian (org.)

1946-1950. *Handbook of South American Indians.* Washington: Smithsonian Institution, vols. 1-6.

STOCKING JR., George

1987. *Victorian anthropology.* Nova York: Free Press.

STRATHERN, Marilyn

1980. "No nature, no culture: the Hagen case", in C. MacCormack & M. Strathern (orgs.). *Nature, culture, and gender.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 174-222.

1984. "Marriage exchanges: a Melanesian comment". *Annual Review of Anthropology, 13*, pp. 41-73.

1988. *The gender of the gift:problems with women and problems with society in Melanesia.* Berkeley: Univ. of California Press [ed. bras. *O gênero da dádiva*, trad. André Villalobos. Campinas: Editora da Unicamp, 2006].

1992a. *After nature: English kinship in the late twentieth century.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1992b. *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies.* Nova York: Routledge.

1999. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things.* Londres: Athlone.

TANNER, Adrian

1979. *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters.* Saint John: Memorial Univ. of Newfoundland.

TAUSSIG, Michael

1987. *Shamanism, colonialism, and the Wild man: a study in terror and healing.* Chicago: Univ. of Chicago Press [ed. bras.: *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem – um estudo sobre o terror e a cura*, trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993].

TAYLOR, Anne-Christine

1983. "The Marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies". *Social Science Information, 22* (3), pp. 331-53.

1984. "L'Americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?" in: B. Rupp-Eisenreich

(org.). *Histoires de Vanthropologie: XVI-XIX siècles.* Paris: Klinksieck, pp. 213-33.

1984. "L'Art de la réduction". *Journal de la Société des Américanistes, 71*, pp. 159-73.

1989 [1998]. "Jívaro kinship: 'simple' and 'complex' formula: a Dravidian transformation group", in M. Godelier, T. Trautmann & F. Tjon Sie Fat (orgs.). *Transformaáons of kinship.* Washington: Smithsonian Institution, pp. 187-213.

1992. "História pós-colombiana da Alta Amazônia", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/ SMC, pp. 213-38.

1993a. "Des Fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 429-47.

1993b. "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jívaro". *Man, 28* (4), pp. 653-78.

1994. "Les Bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jívaro) de l'Equateur", in F. Héritier & E. Copet-Rougier (orgs.). *La Symbolique de l'alliance.* Paris: Archives Contemporaines, pp. 73-105.

1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute, 2* (1), pp. 201-15.

2000. "Le Sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme, 154-155*, pp. 309-34.

TCHERKÉZOFF, Serge

1983. *Le Roi nyamwezi, la droite et la gauche: révision comparative des classifications dualistes.* Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio

1989. *Os Arara: tempo, espaço e relações sociais em um povo karibe.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1997. *Ieipari: sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe*). São Paulo: Editora Hucitec/Anpocs/Editora da UFPR.

THEVET, André

1575 [1953]. *Cosmographie universelle*, in Suzanne Lussagnet (org.). *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIeme siècle: le Brésil et les brésiliens*, pp. 1-236. Paris: PUF.

THOMAS, David

1977. "Pemon zero-generation terminology: social correlates", in K. Kensinger & D. Thomas (orgs.). *Social correlates of kinship terminology.* Working Papers on South American Indians, 1. Bennington: Bennington College, pp. 63-81.

1979. "Sister's daughter marriage among the Pemon". *Ethnology, 18* (4), pp. 380-88.

1982. *Order without government: the society of the Pemon Indians of Venezuela.* Urbana: Univ. of Illinois Press.

TOOKER, Deborah

1992. "Identity systems of Highland Burma: 'belief', Akha zan, and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity". Man, 27 (4), pp. 799-819.

TOWNSLEY, Graham

1987. "The outside overwhelms: Yaminahua dual organization and its decline", in H. O. Skar & F. Salomon (orgs.). *Natives and neighbours: anthropological essays.* Gotemburgo: Ethnographic Museum, pp. 355-76.

1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society.* Tese de doutorado. Cambrigde: Cambridge University.

1993. "Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 449-68.

TRAUTMANN, Thomas

1981. *Dravidian kinship.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

TRUBETZKOY, Nicolas

1939 [1986]. *Principes de phonologie.* Paris: Klincksieck.

TURNER, Terence

1979a. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó", in D. Maybury-Lewis (org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, pp. 179-217.

1979b. "The Ge and Bororo societies as dialectical systems: a general model" in: D. Maybury-Lewis (org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.* Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, pp. L47-78.

1980. "The social skin", in J. Cherfas & R.Lewin (orgs.). *Not work alone.* Beverly Hills: Sage, pp. 112-40.

1984. "Dual opposition, hierarchy, and value: moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere", in J.-C. Galey (org.). *Différences, valeurs, hiérarchie (textes offerts à Louis Dumont).* Paris: EHESS, pp. 335-70.

1988. "History, myth, and social counsciousness among the Kayapo of Central Brazil", in J. Hill (org.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past.* Urbana: Univ. of Illinois Press, pp. 195-213.

1991a. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological counsciousness", in G. W. Stocking (org.). *Colonial Situations: essays on the*

contextualization of ethnographic knowledge. *History of Anthropology, 7*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, pp. 285-313.

1991b. "'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure", in J. Fernandez (org.). *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford Univ. Press, pp. 121-58.

1992. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/smc, pp. 311-38.

1993. "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.).

Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: NHLL-USP/Fapesp, pp. 43-66.

1994. "Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory", in T. Csordas (org.). *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 27-47.

1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology, 10*, pp. 143-70.

URBAN, Greg

1996. *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: Univ. of Texas Press.

URBAN Greg & Joel SHERZER

1988. "The linguistic anthropology of native South America". *Annual Review of Anthropology, 17*, pp. 283-307.

VAN VELTHEM, Lúcia

1995 O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

VARELA, Francisco

1979. *Principles of biological autonomy*. Nova York: North Holland.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de

1854 [1959]. *História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal*. São Paulo: Melhoramentos, tomo I.

VASCONCELOS, Simão de

1663 [1977]. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes/INL, vols. I-II.

VERDON, Michel

1991. *Contre la culture: fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*. Paris: Archives

Contemporaines.

VERNANT, Jean-Pierre

1965. "Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le colossos", in *Mythe et pensée chez les Grecs.* Paris: Maspero (Petite collection Maspero), vol. 2, pp. 65-78.

VERSWIJVER, Gustaf

1992. *The Club-fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil.* Gent: Rijksuniversiteit te Gent.

VEYNE, Paul

1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil.

VIEIRA, Antonio

1657 [1957]. "Sermão do Espírito Santo", in *Sermões.* São Paulo: Editora das Américas, vol. 5, pp. 205-55.

s/d [1957]. "Relação da missão da Serra de Ibiapaba escrita pelo Padre António Vieira e tirada do seu mesmo original", in *Sermões.* São Paulo: Editora das Américas, vol. 24, pp. 185-252.

VILAÇA, Aparecida

1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

1993. "O canibalismo funerário pakaa-nova: uma etnografia", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 285-310.

1999. "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la Société des Américanistes, 85*, pp. 239-60.

2000a. "L'Altérité dans la vie quotidienne des Wari'". Paris: MS. (seminário na Ecole Pratique des Hautes Etudes).

2000b. "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation". *Ethnos 65* (1), pp. 83-106.

VILLALÓN, Maria Eugenia

1983-1984. "Network organization in E'napa society: a first approximation". *Antropologica, 59-62*, pp. 57-71.

VILLAS BOAS, Orlando & Cláudio VILLAS BOAS

1972. *Xingu, seus índios, seus mitos.* Rio de Janeiro: Zahar.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti.* Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.

1978. “Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações”. *Boletim do Museu Nacional, 26*, pp. 1-41.

1979. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional, 32*, pp. 2-19.

1986a. *Araweté: os deuses canibais.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

1986b. “Dualismo”. *Dicionário de Ciências Sociais.* Rio de Janeiro: FGV/MEC, pp. 372-74.

1987. “Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico, 85*, pp. 265-82.

1990. “Princípios e parâmetros: um comentário a *L’Exercice de la parenté”.* Rio de Janeiro: Comunicação do PPGAS, *17*, pp. 1-100.

1991. “Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre (review of J. C. Crocker, Vital souls)”. *Reviews in Anthropology, 16*, pp. 77-92.

1992a. *From the enemys’ point of view: humanity and divinity in an Amazonian society* (trad. C. Howard). Chicago: Univ. of Chicago Press.

1992b. “Apresentação a A. Vilaça”, in *Comendo como gente: formas do canibalismo wari’.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp. XI-XXVI.

1992c. “Sociedades indígenas e natureza na Amazônia”. *Tempo e Presença, 14* (261), pp. 25-26.

1993a. “Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico”, in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, pp. 150-210.

1993b. “Le Marbre et le myrte: de l’inconstance de l’âme sauvage”, in A. Becquelin & A. Molinié (orgs.). *Mémoire de la tradition.* Nanterre: Société d’Ethnologie, pp. 365-431.

1996a. “Le Meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle”. *Systèmes de pensée en Afrique Noire, 14 (“Desans de Meurtriers”*), pp. 77-104.

1996b. “Images of nature and society in Amazonian ethnology”. *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 179-200.

1996c. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana, 2* (2), pp. 115-44.

1998. “Dravidian and related kinship systems”, in T. Trautmann, M. Godelier & F. Tjon Sie Fat (orgs.). *Transformations of kinship.* Washington: Smithsonian Institution, pp. 332-85.

1999. “Etnologia brasileira”, in S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, vol. I: Antropologia. São Paulo: Org. Sumaré/ANPOCS, pp. 109-223.

2000. “Os termos da outra história”, in C. A. Ricardo (org.). *Povos indígenas no Brasil (1996-2000*). São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 49-54. [em preparação]. *A onça e a diferença: imaginação conceitual da Amazônia indígena*. Inédito.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Carlos FAUSTO

1993. "La Puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud", in P. Descola & A.-C. Taylor (orgs.). *La Remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 141-70.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.)

1995. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo & Manuela CARNEIRO DA CUNHA (orgs.)

1993. *Amazónia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHLL-USP/Fapesp.

WAGLEY, Charles

1977. *Welcome of tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil.* Nova York: Oxford Univ. Press.

WAGNER, Roy

1977"Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective", in T. Bayliss-Smith & R.G. Feachem (orgs.). *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*, pp. 385-4M.

1978. *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation.* Ithaca: Cornell Univ. Press.

1981 [1975]. *The invention of culture* (2ª. edição revista). Chicago: Univ. of Chicago Press [ed. bras.: *A invenção da cultura.* São Paulo: Cosac Naify, 2010].

1991. "The fractal person", in M. Godelier & M. Strathern (orgs.). *Big Men and Great Men: personification of power in Melanesia.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 159-73.

WEISS, Gerald

1969. *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru.* Tese de doutorado. Univ. of Michigan.

1972. "Campa cosmology". *Ethnology,9* (2), pp. 157-72.

WHITEHEAD, Neil

1988. *Lords of the Tiger Spirit: a history of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820.* Dordrecht: Foris.

1993a. "Ethnic transformation and historical discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900", in P. Descola & A. C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 285-305.

1993b. "Recent research on the native history of Amazonia and Guayana", in P. Descola & A. C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme, 126-128*, pp. 495-506.

1994. "The ancient Amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction", in A. Roosevelt (org.).

Amazonian Indians from prehistory to the present. Tucson: Univ. of Arizona Press, pp. 33-53.

1995. "The historical anthropology of text: the interpretation of Raleigh's Discoverie of Guiana". *Current Anthropology, 36* (1), pp. 53-74.

WHITHERSPOON, Gary

1977. *Language and art in the Navajo universe.* Ann Arbor: Michigan Univ. Press.

WOLF, Eric

1982. *Europe and the people without history.* Berkeley: Univ. of California Press.

1988. "Inventing society". *American Ethnologist, 15* (4), pp. 752-61.

WOLFF, Francis

2000. *L'Être, l'homme et le disciple: figures philosophiques empruntées aux Anciens.* Paris: PUF.

WRIGHT, Robin

1992. "História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas", in M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp. 253-66.

YALMAN, Nur

1962. "The structure of the Sinhalese kindred: a re-examination of the Dravidian terminology". *American Anthropologist, 64* (3-1), pp. 548-75.

1967. *Under the Bo Tree.* Berkeley: Univ. of California Press.

ZARUR, George

1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu.* Brasília: FUNAI.

Sobre o autor

EDUARDO BATALHA VIVEIROS DE CASTRO nasceu em 19 de abril de 1951, no Rio de Janeiro. Cursou a graduação em Ciências Sociais na PUC-RJ. Em 1974, ingressou no Programa de Pós-graduação do Museu Nacional (UFRJ) com um projeto de mestrado em antropologia urbana. Em 1976, uma breve visita a um povo indígena, os Yawalapíti, desviou-o para a etnologia indígena. Terminou seu mestrado em 1977, sob orientação de Roberto DaMatta, com uma dissertação sobre esse povo aruaque do Alto Xingu. Em 1978, tornou-se docente do Museu Nacional, onde é hoje professoradjunto de etnologia. Obteve seu doutorado na mesma instituição, em 1984, com uma tese sobre a cosmologia dos Araweté, um povo tupi-guarani do Pará, junto a quem residiu em 1981-1982 e com o qual mantém contato. A tese, premiada pela Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), foi publicada em 1986 no Brasil e em 1992 nos Estados Unidos.

Seu trabalho posterior versou sobre temas etnológicos como parentesco, corporalidade, cosmologia e guerra, abordados em uma série de artigos, entre os quais se destacam "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico" (1993), que teve grande impacto nos estudos de parentesco dessa região, e, sobretudo, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" (1996), cujo insight teórico influenciou a reflexão antropológica em todo o mundo, sendo traduzido para diversas línguas.

O autor foi professor visitante nas universidades de Chicago (1991) e de Manchester (1994). Em 1997-1998, ocupou a Cátedra Simón Bolívar de Estudos Latino-americanos da Universidade de Cambridge, quando tornou-se também *Fellow* do King's College. Entre 1999 e 2001, trabalhou como diretor de pesquisa do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris), junto à Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne, que o elegeu membro permanente. Foi também professor e pesquisadorvisitante na Universidade de Paris X (Nanterre), na Ecole Pratique des Hautes Etudes, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e na Universidade de São Paulo. Em 1998, recebeu o Prix de la Francophonie da Academia Francesa, e, em 2004, o Prêmio Érico Vanucci Mendes do CNPq. Recebeu ainda, em 2008, a Ordem Nacional do Mérito Científico, concedida pela Presidência da República e pelo Ministério de Ciências e Tecnologia.

Eduardo Viveiros de Castro é casado com Déborah Danowski, com quem tem uma filha, Irene.

LIVROS

Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Anpocs, 1986 [republicado como *From the enemy' spoint of view: humanity and divinity in an Amazonian society.* Chicago: The University of Chicago Press, trad. de Catherine Howard, 1992.]

Araweté: o povo do Ipixuna. São Paulo: CEDI, 1992.

Amazônia: etnologia e história indígena [organizador em colaboração com Manuela Carneiro da Cunha]. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

Antropologia do parentesco: estudos ameríndios (org.). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ 1995.

Qu'est-ce qu'un corps? (Afrique de l'Ouest/Europe occidentale/Nouvelle-Guinée/Amazonie). Paris: Musée du Quai Branly/Flammarion, 2006. [organizador em colaboração com S. Breton, J.-M. Schaeffer, M. Houseman e A.-C. Taylor].

Encontros: Eduardo Viveiros de Castro (org. Renato Sztutman). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale. Paris: PUF, 2009.

ARTIGOS E ENSAIOS

"As categorias de sintagma e paradigma nas análises míticas de C. Lévi-Strauss". *Revista Tempo Brasileiro, nº. 32*, 1973, pp. 112-31.

"Esboço de análise de um aforismo de G. Rosa", in Luiz Costa Lima. *A metamorfose do silêncio: análise do discurso literário*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1974.

"Romeu e Julieta e a origem do Estado" [em colaboração com Ricardo B. de Araújo], in Gilberto Velho (org.). *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte.* Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

"Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico" [em colaboração com Anthony Seeger]. *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais, 2*, 1977.

"O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas" [em colaboração com Gilberto Velho]. *Artefato*, Jornal do Conselho de Cultura do Estado do Rio de Janeiro, *i* (1), 1978.

"Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações". *Boletim do Museu Nacional* (N.S.) *antropologia no.26*, abril 1978.

"Notas sobre a cosmologia yawalapíti". *Religião & Sociedade,3*, novembro 1978.

"A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" [em colaboração com Anthony Seeger e Roberto DaMatta]. *Boletim do Museu Nacional* (N.S.) *antropologia nº. 32*, maio 1979.

"A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional* (N.S.) *antropologia nº. 32*, maio 1979.

"Quanto custa ser a metáfora de si mesmo: os paradoxos da identidade xinguana". *Publicações*

Avulsas, nº. 1, Museu de Antropologia, UFSC, 1979.

"Terras e territórios indígenas no Brasil" [em colaboração com Anthony Seeger]. *Revista Civilização Brasileira, 12*, junho 1979.

"Two rituals of the Xingu", in Howard Becker (org.). *Exploring Society Photographically* (a catalogue to accompany an exhibition of the same title on view at the Mary and Leigh Block Gallery). Evanston: Northwestern University, 1981.

"Índios, leis e políticas" in: S. Coelho dos Santos (org.). *O índio perante o direito.* Florianópolis: Editora da UFSC, 1982.

"Hierarquia e simbiose em questão" [ensaio sobre Alcida Ramos, *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil]. Anuário Antropológico, 81.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

"A autodeterminação indígena como valor". *Anuário Antropológico, 81*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

"Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté". *Revista de Antropologia, 27-28*, 1984-85.

"Vingança e temporalidade: os Tupinambás" [em colaboração com Manuela Carneiro da Cunha]. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI, 1985.

"Escatologia pessoal e poder entre os Araweté". *Religião & Sociedade, 13* (3), 1986.

"Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière" [ensaio sobre P. Rivière, *Individual and Society in Guiana]. Anuário Antropológico, 85.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

"Nimuendaju e os Guarani", in C. Nimuendaju. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.* São Paulo: Hucitec, 1987.

"Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as sociedades indígenas" [em colaboração com Lúcia Andrade], in L. Ayer dos Santos e L. Andrade (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas.* São Paulo: Comissão Pró-Indio, 1988.

"Os povos indígenas do Médio Xingu" [em colaboração com Lúcia Andrade], in L. Ayer dos Santos e L. Andrade (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas.* São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

"Os Araweté", in L. Ayer dos Santos e L. Andrade (orgs.). *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas.* São Paulo: Comissão Pró-Índio, 1988.

"O teatro ontológico bororo" [ensaio sobre J. C. Crocker, *Vital* Souls]. *Anuário Antropológico, 86*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

"Princípios e parâmetros: um comentário a *L'Exercice de la parente*". *Comunicação do PPGAS, nº. 17*, 1990.

"O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia, 35,* 1992.

"O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos, vol. 5* (10), 1992.

"Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993.

"Structures, régimes, stratégies" [ensaio sobre F. Héritier-Augé & E. Copet-Rougier (orgs.). *Les Complexités de l'alliance]. L'Homme, 125*, janvier-mars 1993.

"Histórias ameríndias" [ensaio sobre M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*]. *Novos Estudos Cebrap, 36*,1993, pp. 22-33.

"La Puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres de l'Amérique du Sud" [em colaboração com Carlos Fausto]. *L'Homme, 126-128*, avril-décembre 1993, XXXIII (2-4).

"Une Mauvaise querelle". *L'Homme, 129*, janvier-mars 1994, XXXIV (1).

"Sobre a antropologia hoje: te(i)mas para discussão", in E. Viveiros de Castro *et al. Ensino de antropologia no Brasil: temas para uma discussão.* Rio de Janeiro: ABA, 1995.

"Pensando o parentesco ameríndio", in E. Viveiros de Castro (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

"Le Meurtrier et son double chez les Araweté (Brésil): un exemple de fusion rituelle", in M. Cartry & M. Detienne (orgs.). *Destins de meurtriers.* Paris: EPHE / CNRS *[Systèmes de Pensée en Afrique Noire* XIV], 1996.

"Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology, 25*,1996.

"Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". *Anuário Antropológico, 95.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

"Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana, 2* (2), 1996.

"Dravidian and related kinship systems", in T. Trautmann, M. Godelier & F. Tjon Sie Fat (orgs.). *Transformations of kinship.* Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1998, pp. 332-85.

"Etnologia brasileira", in S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).* Volume I: Antropologia. São Paulo: Ed. Sumaré/Anpocs, 1999

"La trasformazione degli ogetti in sogetti nelle ontologie amerindiane", in C. Severi (org.). *Antropologia e psicologia*: interazioni complesse e rappresentazione mentali. Número temático de *Etnosistemi (Processi e dinamiche culturali)*, VII (7), 2000, pp. 47-58.

"Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco". *Ilha-Revista de Antropologia, 2* (1), dezembro 2000.

"Os termos da outra história", in C. A. Ricardo (org.). *Povos indígenas no Brasil (1996-2000).* São Paulo: ISA, 2000.

"GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality", in L. Rival &

N. Whitehead (orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

"Xamanismo e sacrifício", in J.-F. Bouchard & J.-P. Chaumeil (orgs.). *Chamanismo y sacrificio*. Bogotá: IFEA/Museo del Oro, 2002.

"O nativo relativo". *Mana, 8* (1), 2002.

"And". *Manchester Papers in Social Anthropology, 7*, 2003.

"Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies". *Common Knowledge, 10* (3), Fall 2004.

"Le Don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie". *Ethnographiques. org*, 6, nov. 2004. www.ethnographiques.org/documents/article/ArCastro.html

"Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipití Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America), 2* (1), 2004.

A onça e a diferença: projeto AmaZone. (Wiki multiautoral sobre as cosmologias amazônicas iniciado em 2005) amazone.wikicities.com

Rede Abaeté de Antropologia Simétrica: projeto AbaEté (Wiki multiautoral sobre teoria antropológica iniciado em 2005, em colaboração com Marcio Goldman) http://abaete.wikicities.com

"On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram", in B. Bodenhorn (org.), *Names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

"Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 77, 2007.

"A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 14/15, 2007.

"Diversidade socioambiental", in M. Campanili & C. A. Ricardo (orgs.). *Almanaque Brasil Socioambiental*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2007.

"Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica" in R. Caixeta de Queiroz & R. Freire Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

"A alma do mundo", in *Memória do futuro*. São Paulo: Itaú Cultural, 2008.

"A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica". *Nada*, v. 11, 2008. (com P. Ferreira; F. Candotti, F. Caminati, E.Duve)

"The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic", in S. Bamford & J. Leach (orgs.). *Kinship and beyond: the Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 2009.

"Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo". *Tempo Brasileiro*, v. 175, 2008.

"El diablo en el cuerpo (a propósito de *La Moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, de Jacques Galinier)". *Dimensión Antropológica*, v. 16, 2009.

"Claude Lévi-Strauss por Eduardo Viveiros de Castro (entrevista a Marc Kirsch)". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 23, 2009.

"Slow motions: Comments on a few texts by Marilyn Strathern". *Cambridge Anthropology*, v. 28, 2009. (com Marcio Goldman)

"In some sense". *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 35, 2010.

"The Untimely, again", introdução a Pierre Clastres, *Archeology of Violence*, nova edição. Nova York: Semiotext(e), 2010.

APRESENTAÇÕES, VERBETES, PREFÁCIOS

"Gli Indios dell'alto Xingu". *Progetto, n. 2*, ottobre-dicembre 1977.

"Histórico sobre a questão da emancipação dos povos indígenas". *Cadernos da Comissão Pró-Indio de São Paulo, n. 1*, 1979.

"Ao cair da máscara: o que é o Parque do Xingu". *Nimuendaju (Revista da Comissão Pró-Indio do Rio de Janeiro), n. 1*, janeiro-fevereiro 1979.

"Utilização da imagem do índio e comunidades tribais – um caso específico: *Aritana"* [com Maria Helena Pimentel].

"Proposta para um II Encontro Tupi". *Revista de Antropologia, 27-28*, 1984-85.

"Bibliografia etnológica básica tupi-guarani". *Revista de Antropologia, 27-28*, 1984-85 pp. 7-24.

"Dualismo". *Dicionário de ciências sociais.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/ MEC, 1986.

"O valor simbólico da dualidade". *Ciência Hoje, 5* (27), nov.-dez. 1986.

"Miguel Rio Branco: The Indians of the future". *Aperture, 109*, winter 1987.

"Existe canibalismo?". *Ciência Hoje, 5* (28), janeiro-fevereiro 1987.

"O tronco tupi: uma presença continental". *Suplemento Porantim* III, *n. 4*, maio 1988.

"O tempo do jaboti". *Tempo e Presença, n. 329*, abril 1988, pp. 8-10.

"Obras do destino: o ambientalismo oficial" [com Lúcia Andrade]. *Tempo e Presença, n. 330*, maio 1988.

"Cosmologie", in P. Bonte & M. Izard (orgs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris: PUF, 1991.

"Araweté". *Encylopedia of World Cultures*, vol. VII, South America (D. Levinson & J. Wilbert). Boston: G. K. Hall & Co, 1991.

"Prefácio" a Ricardo Arnt & Stephan Schwartzman, *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo (1985-1990).* Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

"Apresentação" a Aparecida Vilaça, *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'.* Rio de Janeiro: EDUFRJ, 1992.

"Sociedades indígenas e natureza na Amazônia". *Tempo e Presença, 14* (261), 1992.

"Society", in A. Barnard & J. Spencer (orgs.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* Londres: Routledge, 1996.

"Ficção científica e ciência fictícia". *Jornal do Brasil*, 14/03/96 (1º. caderno).

"A princesa da *communitas* e o irmão da mãe da África do Sul". *Boletim da ABA, 28*, 1997.

"Apresentação" a C. Nimuendaju, *A habitação dos Timbira* [1944]. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 26*, 1997.

"Tão humanos quanto animais". *Folha de S.* Paulo/Mais! 16/08/98.

"A antropologia de cabeça para baixo: entrevista com Claude Lévi-Strauss". *Mana, 4* (2), 1998.

O papel da religião no sistema social dos povos indígenas. Cuiabá: GTME, 1999.

"No limite de uma certa linguagem: entrevista com Marilyn Strathern" [com C. Fausto]. *Mana, 5* (2), 1999.

"Zyjac z Araweté". *Tawacin, 3* (51), 2000.

"A história em outros termos (apresentação a "Palavras indígenas: onze depoimentos sobre a origem do mundo, a chegada dos brancos e os 500 anos do Brasil")", in C.A. Ricardo (org.). *Povos indígenas no Brasil (1996-2000).* São Paulo: ISA, 2000.

"O mundo; os Araweté; o arco, o chocalho e a cinta", in J. Pais de Brito (org.). *Os índios, nós.* Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

"Apresentação" a Patrick Menget, *Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicáo do Alto Xingu.* Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2001.

"Dinâmica da equivocidade objetiva", in J. Monteiro & C. Fausto (orgs.). *Tempos índios.* Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim: no prelo.

Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro (por R. J. de Menezes Bastos e C. Rial). *Ilha-Revista de Antropologia, 4* (2), 2002.

(Debate) "Alternativa de proteção aos conhecimentos tradicionais", in A. Lima & N. Bensusan (orgs.), *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais.* São Paulo: Instituto Socioambiental (Documentos ISA 8), 2003.

"Le Mirage de la société primitive", in "Lévi-Strauss et la pensée sauvage", *Le Nouvel Observateur* (hors-série) 2003.

"Filosofia selvagem". Entrevista a Rafael Cariello. *Folha de S.Paulo*, Ilustrada, E-1 (14.06.2003).

"O 'tolicionário' antropológico de Marshall Sahlins". [Resenha de M. Sahlins, *Esperando Foucault, ainda.* Cosac Naify, 2004] *O Estado de S. Paulo*, Caderno 2, D7 (02.10.2004).

"L'Éxotisme est une forme de narcisisme". Entretien avec l'anthropologue Eduardo Viveiros de

Castro, par Michel Daubert. *Télérama hors série*, Trésors d'Amazonie, mars 2005.

"O conceito vira grife, e o pensador vira proprietário de grife" (entrevista). *IHU On-line/Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, ano 4, nº. 161, outubro de 2005.

"O Projeto AmaZone". *Argumento*, 12, dezembro de 2005.

"From multiculturalism to multi-naturalism". Entrevista a Jean-Christophe Royoux, in M. Ohanian & J.-C. Royoux, *Cosmograms.* Nova York: Lukas & Steinberg, 2005 [ed. bras.: São Paulo, Exo Experimental Org.].

Índice onomástico

ABBEVILLE, Claude d' 22, 186, 197, 204, 206, 211, 214, 229, 230, 233-34, 255
ABREU, Capistrano de 186
ADLER, Alfred 465
AGOSTINHO, Pedro 40, 50, 55, 68, 74, 204
ALBERT, Bruce 23, 89, 98, 104, 106, 122, 133, 137-38, 142, 154, 158, 160, 163, 165, 168, 170, 177, 180, 247, 285, 323, 335, 339, 403, 410
ALEXIADES, Miguel 354, 395, 451
ALLEN, Nick 144
ALLIEZ, Éric 21
AMADIO, Massimo 113
ANCHIETA, José de 188-90, 199-203, 206, 208-10, 212, 216, 218, 221, 224, 226-29, 231, 237, 242, 244, 246-51, 253-55, 257-59, 261
ANTÍSTENES 301
ÅRHEM, Kaj 99, 104, 133, 137, 145, 332, 347, 351-53, 357, 366-67, 370, 373, 378, 392
ARISTÓTELES 43, 138, 187, 301
ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly 338
AUGÉ, Marc 219
AZPICUELTA 210-11, 218, 230, 249, 253-54, 257

BACHOFEN, Johann J. 309
BAER, Gerhard 350, 352, 354, 374, 387
BAETA NEVES, Luiz Felipe 190
BALÉE, William 319, 325-27, 330, 340-42
BARCELOS NETO, Aristóteles 43
BARNARD, Alan 21, 297
BARNETT, Anthony 148, 152
BARRY, Laurent 412
BASSO, Ellen [Becker], 40, 44, 48, 56, 62, 76, 82, 91, 108-11, 113, 127, 131-32, 134, 152-53, 338, 448
BASTOS, Rafael J. de Menezes 51, 73, 104, 131, 163, 333
BATAILLE, Georges 241
BAUDRILLARD, Jean 172
BECK, Brenda 115
BECQUELIN, Aurore ver Monod-Becquelin, Aurore
BELAUNDE, Luisa Elvira 334
BENEDICT, Ruth 302
BENVENISTE, Émile 83, 381, 396
BERGER, Peter L. 386
BIORD, Horacio 338
BIRKET-SMITH, Kay 391

BLÁZQUEZ 210-11, 213, 227, 231, 243, 244, 251, 254, 257, 259, 260
BOBBIO, Norberto 301
BODENHORN, Barbara 391
BOELSCHER, Marianne 348, 352
BORGES, Jorge L. 403
BOUCHARD, J.P. 22, 459
BOURDIEU, Pierre 192, 314
BOYER, Pascal 267
BRANDÃO, Ambrósio F. 258
BRIGHTMAN, Robert 352, 355, 391
BROWN, Michael 93, 101, 135, 299, 302, 304, 311, 339, 366, 373
BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio 185, 187
BUCHER, Bernadette 257
BUCHLER, Ira 111

CÂMARA 224
CAMPBELL, Alan 91, 113, 118
CARDIM, Fernão 207, 210, 214, 227-29, 237, 251
CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 20, 23, 89, 103, 154, 160, 166, 168-70, 183, 190, 225, 227, 320, 323, 395, 445, 469
CARNEIRO, Robert 20, 23, 89, 103, 154, 160, 166, 168-70, 183, 190, 225, 227, 320, 323, 329-30, 395, 445, 469
CARTRY, M., 21
CARVALHO FRANCO, G., 22
CHAGNON, Napoleon 247
CHAUMEIL, Jean-Pierre 22, 104, 163, 167, 175, 323, 351, 357, 459
CHENEY, Dorothy 385
CLASTRES, Hélène 103, 160, 171, 193, 205, 207-08, 210, 212-13, 219, 226, 238, 256, 289, 460
CLASTRES, Pierre 171, 219, 241, 256, 324, 333, 344, 460, 472, 476
CLIFFORD, James 196, 206
COELHO DE SOUZA, Marcela 23, 43, 403
COLLIER, Jane 159, 169, 174-77, 248, 427
COLSON, Audrey Butt 104, 105, 333
COMBÈS, Isabelle 207, 225, 255-57, 293, 338, 460
COMTE, Auguste 301, 306
CORREIA, Pero 199-200, 207, 209-10, 212, 214, 216, 222-23, 227, 239, 252
CROCKER, Jon Christopher 155, 323, 357, 362, 392

DAMATTA, Roberto 20, 23, 27, 56, 62, 72, 110, 132, 170, 204, 323, 332, 355, 387, 446
DAVID, Kenneth 125, 134, 143, 148, 322, 476
DELEUZE, Gilles 18, 21, 241, 373, 380, 385, 403, 407, 412, 434, 436, 453
DE MORGAN, Augustus 97
DENEVAN, William 326
D'EMILIO, Anna Lucia 113
DENNETT, Daniel 359, 360
DESCOLA, Philippe 23, 104, 141, 163, 166, 179, 286, 319-20, 327, 329, 333, 335-37, 343, 348, 356-57, 361-63, 366-68, 370, 376, 466-67

DESHAYES, Patrick 42
DÉSVEAUX, Emmanuel 166, 442
DETIENNE, Marcel 21, 267, 270
DOLE, Gertrude 81, 108-09, 113, 122
DREYFUS, Simone 104, 114, 121, 160, 338
DUCHAMP, Marcel 89
DUMONT, Jean Paul 85
DUMONT, Louis 91, 97-99, 102, 110-11, 115-16, 119-20, 123, 125-27, 134-35, 142-44, 148, 151, 300, 307, 309, 409-10, 412, 424-26, 428-29, 490
DURHAM, William 327
DURKHEIM, Émile 192, 301, 303, 307, 309-10, 312, 396

EARLE, Timothy 307
EDWARDS, Jeanette 414
EGGAN, Fred 97
ERIBON, Didier 354
ERIKSON, Philippe 106, 112-13, 118-19, 149, 166-67, 175-76, 178-79, 323, 335, 337, 357, 372, 391
EVANS, Clifford 311, 328, 438, 476
EVANS-PRITCHARD, E. E. 311, 438, 476
ÉVREUX, Yves d' 186, 197, 207, 211, 212
EWART, Elizabeth 417, 439, 454

FARAGE, Nádia 89, 104, 338
FARON, Louis 320-21, 331
FAUSTO, Carlos 20, 23, 89, 109, 111, 121-22, 131, 175, 179, 183, 219, 225, 332, 409, 451
FÉNELON COSTA, Heloísa 51
FERGUSON, R. Brian 246, 306, 340
FERNANDES, Florestan 225, 230, 240, 257, 438, 460
FERNANDEZ, Eduardo 339
FÈVRE, Lucien 214
FIELDS, Harriet 110, 123
FIENUP-RIORDAN, Ann 352, 394
FIRTH, Raymond 298, 311, 490
FORSYTH, Donald 338
FORTES, Meyer 298, 304, 310-12, 335
FOUCAULT, Michel 18, 490
FRANCHETTO, Bruna 43, 338
FREUD, Sigmund 89, 312
FREYRE, Gilberto 185, 187

GALLOIS, Dominique 207, 323, 339
GALVÃO, Eduardo 109
GANDAVO, Pero de Magalhães de 186, 232, 234, 236, 239, 242
GEERTZ, Clifford 191, 302

GEFFRAY, Christian 118
GELL, Alfred 359-61, 427
GIDDENS, Anthony 301, 314
GOLDMAN, Irving 351, 352, 388, 391, 393
GOLDMAN, Marcio 183
GONÇALVES, Marco Antônio 23, 89, 323
GOOD, Anthony 93, 99, 112, 115, 119, 121, 125, 127, 135, 143, 148
GOODENOUGH, William 96
GOW, Peter 18-19, 23, 106, 132, 153, 173, 205, 208, 215, 323, 334, 339-40, 348, 351, 387, 390, 393, 403, 442-43, 446-47, 451
GRÃ, Luís 200-01, 214, 217-18, 221, 225, 230, 249, 251-52
GRAY, Andrew 347, 395
GREGOR, Thomas 37-38, 40, 64, 72, 76-77, 79, 82, 109, 323, 351
GREGORY, Cris 308, 326, 359, 415
GRENAND, Pierre 338, 352
GUATTARI, Félix 18, 403, 407, 434, 436
GUÉDON, Marie-Françoise 352, 376, 379
GUSS, David 355, 442

HABERMAS, Jürgen 314
HACKING, Ian 404
HAGE, Per 425
HALLOWELL, A. Irving 352-53, 394
HAMAYON, Roberte 352
HAMES, Robert 322, 326-27
HARRISON, Simon 292-93
HECKENBERGER, Michael 327, 330
HEGEL, Georg W. F. 18-19, 301
HENDRICKS, Janet 338
HENLEY, Paul 108, 112-13, 319, 332
HÉRITIER, Françoise 91, 97, 132
HILL, Jonathan 338
HOBBES, Thomas 301
HOLENSTEIN, Elmar 144
HOLMBERG, Alan 166
HORNBORG, Alf 91, 107, 114, 121, 146, 155, 332
HOUSEMAN, Michael 23, 89, 122, 170, 267, 293, 348, 403, 433
HOWARD, Catherine 104-05, 152
HOWELL, Signe 352-53, 378
HUBERT, Henri 459-60
HUGH-JONES, Christine 107, 127, 134, 138, 323, 333, 443
HUGH-JONES, Stephen 23, 107, 204, 323, 329, 332-33, 352, 355, 367, 389, 392, 443, 449-50, 470-72
HUME, David 192

INGOLD, Tim 23, 209, 297, 303, 314, 337, 349, 356, 366-67, 381

IRELAND, Emilienne 45

JACKSON, Jean 104, 111, 319, 333
JAKOBSON, Roman 144, 424
JAMOUS, Raymond 151, 412
JARA, Fabíola 352
JOURNET, Nicolas 129

KANT, Immanuel 164, 486
KARADIMAS, Dimitri 442
KARIM, Wazirjaham 352
KEESING, Roger 127
KEIFENHEIM, Barbara 42, 335, 423
KELLY, José Antonio 440, 444, 451
KEMPTON, Willett 44
KENSINGER, Kenneth 42-43, 112, 121, 393
KIRCHOFF, Paul 90, 104
KOELEWIJN, Cess 394
KRACKE, Waud 113
KRAUSE, Fritz 348
KROEBER, Alfred 302, 303
KUPER, Adam 308, 311

LACAN, Jacques 31
LADEIRA, Maria Elisa 101, 106, 110, 132, 147, 156
LAKOFF, George 44
LASMAR, Cristiane 403, 450
LATHRAP, Donald 325, 329
LATOUR, Bruno 16, 23, 308, 315, 337, 348, 365, 384, 387, 398, 482, 490
LEA, Vanessa 23, 99, 101, 106, 147, 155, 332
LEACH, Edmund 97, 120, 137, 302, 304, 312-13, 330, 334
LEFORT, Claude 167, 292
LEIBNIZ, G. Wilhelm 380
LEITE, Serafim 186, 188, 192
LÉRY, Jean de 186, 194, 202, 215, 217, 218, 227, 229-30, 236
LESTRINGANT, Frank 190, 235, 239
LÉVI-STRAUSS, Claude 16-19, 23, 38, 48, 50, 57, 85, 94-95, 97-99, 101, 103, 107, 113, 115, 133, 136, 147, 151, 159, 166, 180, 194-95, 203-04, 220, 261, 263, 287, 292, 294, 298-99, 305-07, 312, 322, 324, 329, 331, 344, 347, 349, 354-55, 362-63, 366, 368-71, 381, 399, 403-04, 407-08, 413, 419, 423, 432, 434-39, 441-42, 463-66, 476, 479, 485, 488
LÉVY-BRUHL, Lucien 294
LIENHARDT, Godfrey 159
LIMA, Tânia Stolze 23, 178, 183, 323, 347-48, 352, 480
LIZOT, Jacques 172, 247, 281, 285
LLOYD, G.R. 138

LOPES DA SILVA, Aracy 101
LOUNSBURY, Floyd 101, 109
LOVEJOY, Thomas 325
LOWIE, Robert 90, 476
LUCKMANN, Thomas 386
LYON, Patricia 319

MAINE, Henry Summer 301, 307, 309-10
MALIK, Kenan 365
MALINOWSKI, Bronislaw 299, 302, 304, 311, 476
MARRIOTT, Mckim 444
MARX, Karl 22, 310, 375-76
MAUSS, Marcel 164, 305, 307, 403-04, 459-60, 471
MAYBURY-LEWIS, David 91, 100, 110, 322, 332-33, 439, 476
MCCALLUM, Cecilia 23, 106, 112-13, 131, 138, 141, 146, 166, 174, 334, 390
MCDONNELL, Roger 352, 372, 373
MEGGERS, Betty 325, 328,-29, 343
MEILLASSOUX, Claude 166, 415
MELATTI, Júlio Cezar 72, 112, 154
MENGET, Patrick 23, 89, 104, 106, 139, 163, 168, 190-91, 285, 289-90, 333, 335
MERRIFIELD, William 110, 123
MÉTRAUX, Alfred 185, 193, 225, 230, 236, 460
MOLINIÉ, Antoinette 20, 183
MONOD, Jean 50, 74, 156
MONOD-BECQUELIN, Aurore 20, 50, 74, 183
MONTEIRO, Jácome 207, 210, 228-31, 235, 250-51
MONTESQUIEU, Charles 306
MONTOYA, Antonio Ruiz de 203
MORAN, Emilio 325
MORGAN, Lewis 90, 97, 307, 309, 360, 406
MULLER, Jean-Claude 91
MURDOCK, George 91-92
MURPHY, Robert 166, 332
MYERS, Fred 113

NEEDHAM, Rodney 92, 110, 119, 424
NELSON, Richard 352
NIMUENDAJU, Curt 207, 223, 288, 476
NÓBREGA, Manuel 188-89, 193, 196, 198, 200, 209, 211-14, 216, 221, 224-25, 235, 242-45, 252-53, 257, 260-61
NUNES, Leonardo 199, 209

ORTNER, Sherry 314
OSBORN, Ann 352
OVERING (KAPLAN), Joanna 23, 89, 91, 93, 98-99, 102-04, 106, 108, 110, 113, 121, 129, 133, 142, 154, 158, 160-61, 163, 165, 167,

173, 175, 177, 179, 332, 334, 336, 354, 362, 392, 410-11, 413, 427

PAGDEN, Anthony 189, 190, 192
PARRY, Jonathan 426
PEDERSEN, Morten 471
PEIRCE, Charles Sanders 97, 153
PETITOT, Jean 464
PIRES 188, 199-200, 211, 213, 222, 224, 241, 243, 260
POCOCK, David 74
POLLOCK, Donald 113, 119, 395
POMORSKA, Krystyna 144, 424
POSEY, Daryl 327
PRANCE, Gilean 325
PRICE, David 129, 372

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 93, 101, 135, 299, 302, 304, 366
RAMOS, Alcida 104, 204, 319, 338
REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo 53, 352, 370
RENARD-CASEVITZ, France-Marie 104, 338, 353, 382, 384
RENSHAW, John 334
RIVAL, Laura 22, 342, 403, 447
RIVIÉRE, Peter 21-23, 89, 91-92, 98, 101-04, 107-08, 110-13, 118, 121-22, 124-25, 127-30, 132, 137-38, 146, 152, 154, 156, 158, 160, 163, 168, 170, 172-74, 179, 319, 322, 329, 332-34, 336, 351, 367, 388, 394, 403, 408, 410, 413, 415, 418, 439-40
RODRIGUES FERREIRA, Alexandre 186, 243
RODRIGUES, Nelson 446
ROE, Peter 362, 439
ROOSEVELT, Anna 320, 327-31, 343
ROSALDO, Michelle 159, 169, 174-77, 248, 427
ROSCH, Eleanor 44

SAHLINS, Marshall 23, 113, 121, 137, 162, 171-72, 219, 224, 305, 309, 314, 375
SAIGNES, Thierry 104, 225, 257, 338
SALADIN D'ANGLURE, Bernard 352
SAMAIN, Etienne 55
SANTOS, Fernando 171, 323, 330, 334, 338
SAUSSURE, Ferdinand de 305, 373
SCHEFFLER, Harold 93, 101, 111, 121, 425
SCHIEFFLIN, Edward 352
SCHNEIDER, David 94, 309-10, 335
SCHULTZ, Harald 69
SCHWARTZMAN, Stephan 154, 395
SCHWERIN, Karl 98
SCOTT, Colin 352
SEARLE, John 364, 385-86

SEEGER, Anthony 20, 23, 27, 41, 44, 46, 51, 54, 62-63, 132, 323, 332, 362, 387, 389, 446
SELBY, Henry 111
SEVERI, Carlo 21, 267, 293
SEYFARTH, Robert 385
SEYMOUR-SMITH, Charlotte 98, 111, 113, 122, 166, 177
SHAPIRO, Judith 108
SHAPIRO, Warren 108, 118, 147-48, 150-51
SHERZER, Joel 319
SILVA, Márcio F. da 23, 89, 121
SOARES DE SOUZA, Gabriel 186, 225-26, 237, 251, 258
SPENCER, J. 21, 297, 301, 303, 307, 309
SPONSEL, Leslie 320, 322, 327
STADEN, Hans 22, 194, 218, 227-28, 229, 236, 255
STERPIN, Adriana 285, 287
STEWARD, Julian 299, 320-23, 329, 331
STOCKING JR., George 301, 306
STRATHERN, Marilyn 23, 168, 308, 312, 348, 359-60, 365, 374, 385, 414, 427, 440-41, 444, 490

TANNER, Adrian 352
TARDE, Gabriel 445
TAUSSIG, Michael 339, 351
TAYLOR, Anne-Christine 23, 89-90, 97-98, 104, 109, 111, 113-14, 126, 129, 133, 141, 149, 160-61, 163, 167, 170, 172, 179, 185, 285, 288-89, 319-20, 332, 335, 338, 372-73, 397, 403, 410, 412, 444, 447-48, 451
TCHERKÉZOFF, Serge 139
TEIXEIRA-PINTO, Márnio 23, 110, 323
THEVET, André 197-98, 200, 202, 204, 207, 214-15, 226, 228-30, 233, 251-52, 436
THOMAS, David 37, 108, 113, 121, 130, 137-38, 177
TÖNNIES, Ferdinand 307
TOOKER, Deborah 209
TOWNSLEY, Graham 106, 110, 146
TRAUTMANN, Thomas 91, 93, 111, 115, 116-17, 119, 124, 126, 134, 143
TRUBETZKOY, Nicolas 143-44
TURGOT, Anne R. J. 306
TURNER, Terence 101, 145, 147, 160, 177, 311, 333, 338-40, 342, 362, 374, 388-89, 395, 415, 427, 429-30, 453-54

URBAN, Greg 319, 372

VAN VELTHEM, Lúcia 290, 323
VARELA, Francisco 344
VARNHAGEN, Francisco Adolfo de 187
VASCONCELOS, Simão de 186
VERDON, Michel 301
VERNANT, Jean-Pierre 75
VERSWIJVER, Gustaf 338

VEYNE, Paul 217
VICKERS, William 322, 326, 327
VIEIRA, Antonio 183, 185, 188, 194, 214-15
VILAÇA, Aparecida 23, 89, 132, 158, 163, 165, 167, 170, 178-79, 285, 288, 323, 348, 352-53, 372-73, 388, 391-92, 395, 403, 446, 451
VILLALÓN, Maria Eugenia 104
VILLAS BOAS, Cláudio E VILLAS BOAS, Orlando 50, 68, 74

WAGLEY, Charles 109, 288
WAGNER, Roy 348, 356, 361, 365, 370, 404-05, 415, 427, 432, 440, 453
WEBER, Max 307
WEISS, Gerald 352, 356, 379, 395
WHITE, Leslie 299, 322-23
WHITEHEAD, Neil 19, 22, 331, 337-38, 340, 347, 384, 403
WHITHERSPOON, Gary 77
WITTGENSTEIN, Ludwig 387
WOLF, Eric 313
WOLFF, Francis 420
WRIGHT, Robin 338

YALMAN, Nur 98-99, 125, 148

ZARUR, George 51

Índice de figuras

FIGURA 1.1. Contrastes entre os modificadores

FIGURA 1.2. Escala dos modificadores

FIGURA 1.3. Os momentos da ontologia yawalapíti

FIGURA 2.1. O esquema dravidiano

FIGURA 2.2. O esquema australiano

FIGURA 8.1. A construção amazônica do parentesco

FIGURA 8.2. Bipartições do mito tupinambá

FIGURA 8.3. Bipartições do parentesco amazônico

FIGURA 8.4. Bipartições cosmológicas araweté

FIGURA 8.5. A assimilação do Outro (e a dissimilação de si)

FIGURA 8.6. A estrutura social kayapó

COLEÇÃO ENSAIOS

Eduardo Viveiros de Castro *A inconstância da alma selvagem*
Davi Arrigucci Jr. *Coração partido: uma análise da poesia reflexiva de Drummond*
Maurice Merleau-Ponty *A prosa do mundo*
Marcel Mauss *Sociologia e antropologia*
Pierre Clastres *A sociedade contra o Estado*
Ismail Xavier *O olhar e a cena*
Pierre Clastres *Arqueologia da violência*
Maurice Merleau-Ponty *O olho e o espírito*
Franklin de Mattos *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*
Antonio Arnoni Prado *Trincheira, palco e letras*
Eunice Ribeiro Durham *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*
Otília Beatriz Fiori Arantes *Mário Pedrosa: itinerário crítico*
Eduardo Escorel *Adivinhadores de água*
Ronaldo Brito *Experiência crítica*
Fernando A. Novais *Aproximações: estudos de história e historiografia*
Jean-Paul Sartre *Situações I: crítica literária*
Alcides Villaça *Passos de Drummond*
Gérard Lebrun *A filosofia e sua história*
Lúcia Nagib *A utopia no cinema brasileiro: matrizes, nostalgia, distopias*
Alfonso Berardinelli *Da poesia à prosa*
Ismail Xavier *Sertão Mar: Glauber Rocha e a estética da fome*
Marthe Robert *Romance das origens, origens do romance*
Leopoldo Waizbort *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*
Michael Hamburger *A verdade da poesia*
Bento Prado Jr. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*
Claude Lévi-Strauss *Antropologia estrutural*
Jorge Coli *O corpo da liberdade*
Roy Wagner *A invenção da cultura*
Jorge de Almeida, Wolfgang Bader *Pensamento alemão no século XX*
Manuela Carneiro da Cunha *Cultura com aspas*

© EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO
© COSAC NAIFY, 2002

Coordenação editorial
FLORENCIA FERRARI

Revisão
RENATO SZTUTMAN e ELIANE SANTORO

Capa e projeto gráfico original
RAUL LOUREIRO

Ilustração da capa
CÉLIA EUVALDO

Fotos
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Foto do autor
KIKO FERRITE

Adaptação e coordenação digital
ANTONIO HERMIDA

1ª edição eletrônica, 2014

Nesta edição, respeitou-se o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicacão (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP Brasil)

Viveiros de Castro, Eduardo [1951–]
A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia: Eduardo Viveiros de Castro
São Paulo: Cosac Naify, 2014
10 ils.

ISBN 978-85-405-0386-1

11-7962 CDD 306

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropolgia cultural 2. Parentesco 3. Povos indígenas do Brasil 4. Eduardo Viveiros de Castro

COSAC NAIFY
Rua General Jardim, 770, 2.º andar
01223-010 São Paulo SP
[55 11] 3218 1444
cosacnaify.com.br

Atendimento ao professor [55 11] 3218 1473

BLOG
You
Tube