

Perspectivismo e relacionalismo estrutural ameríndios¹

Rafael Rocha Pansica

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/USP)
Bolsista FAPESP

Estas questões de forma e de socialidade, na verdade, vão juntas.

Marilyn Strathern, 1999

Este artigo versa sobre o modo como se constituem e se articulam a análise etnográfica e a síntese teórica do *perspectivismo ameríndio*, proposto por Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Tânia Stolze Lima (1996). O exercício que nos propomos é duplo. Por um lado, destacaremos o potencial heurístico da proposta perspectivista: a maneira como os autores souberam iluminar uma série de pontos do material etnográfico, redefinindo o estudo em novos termos. Por outro lado, partindo dos caminhos abertos pelos autores, gostaríamos, à medida de nossas forças, de contribuir com o estudo do perspectivismo ameríndio propondo uma nova abordagem para o complexo etnográfico em questão. Esta abordagem, apesar de alternativa, é diretamente tributária e afluenta da proposta perspectivista: boa parte do que vamos propor a seguir consiste em um esforço de entender e arranjar diferentemente os pontos que Viveiros de Castro e Lima souberam destacar e iluminar no emaranhado do material etnográfico. Assim, as questões que levantamos para o perspectivismo, as problematizações que fazemos de alguns de seus aspectos, não se constituem em função de uma

¹ Este artigo é uma versão reduzida e amadurecida de minha dissertação de mestrado (PANSICA, 2008) – disponível em: <http://usp-br.academia.edu/RafaelPansica>. Quero aqui agradecer imensamente aos professores Márnio Teixeira-Pinto (orientador), Oscar Calavia Sáez e Rafael Menezes Bastos pela arguição da dissertação, tão comprometida quanto perspicaz. Gostaria de agradecer também aos professores Eduardo Viveiros de Castro e Renato Sztutman que gentilmente leram e comentaram a última versão deste texto.

crítica *per se*, mas, muito pelo contrário, como uma tentativa de contribuir para o tratamento conjunto do tema.

O artigo começará apresentando um material representativo do complexo etnográfico em questão: a caça yudjá² dos porcos. A partir da análise da caça yudjá procuramos compreender, primeiramente, o modo como se constitui a proposta do perspectivismo ameríndio para, em seguida, esboçar uma abordagem alternativa que chamamos, por ora, de relacionalismo estrutural ameríndio.

Caça yudjá dos porcos

Do ponto de vista da sociocosmologia yudjá, a caça dos porcos se constitui como um encontro intersubjetivo. Nesse encontro, os caçadores yudjá veem os porcos como presas e procuram estabelecer com eles uma relação de predação; por sua vez, os porcos veem os caçadores yudjá como gente estrangeira e procuram, ali, angariá-los como afins. Essas duas perspectivas se referem mutuamente: ponto importante, esta articulação não remete a nenhuma “[...] realidade objetiva e externa, equiparável ao que entendemos por natureza [...]. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro” (LIMA, 1996, p. 35). Tanto os caçadores quanto os porcos estão cientes dessa articulação: no encontro, os caçadores sabem das intenções dos porcos, e os porcos das dos caçadores. Ao fim do encontro, apenas uma das duas possibilidades de se estabelecer a relação se atualiza: um homem yudjá, por exemplo, ou retornará à aldeia como um caçador trazendo suas presas, ou então conhecerá a aldeia dos humanos (porcos) como um de seus afins. Nesse sentido, o encontro se constitui como uma disputa entre pontos de vista: “Na mesma medida em que os caçadores querem impor seu ponto de vista aos porcos, estes não perderiam a chance de fazer o mesmo. Não se entregariam sem luta.” (1996, p. 37).

O relato nos interessa por tratar do modo como os Yudjá, na caça, constituem suas relações com os porcos. Num primeiro momento o relato pode soar ao antropólogo (a mim, por exemplo) como uma estória fantástica: porcos perigosos que se veem como gente, e que desejam angariar os caçadores (gente estrangeira) como afins. No entanto, para os Yudjá o relato cinegético se refere a acontecimentos correntes, marcados por um perigo real. Se a antropologia deve levar a sério o ponto de vista nativo, ela deve procurar descrever as “condições de autodeterminação ontológica” (Viveiros de Castro, 2009) desse mundo no qual os porcos também são sujeitos. É a essa tarefa, e sob essa condição – a de levar a sério o ponto de vista nativo –, que se comprometem Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996).

² Povo tupi, os Yudjá vivem nas ilhas do médio e do alto Xingu na Amazônia meridional. O material etnográfico analisado aqui encontra-se detalhadamente descrito em Lima (1996).

1. Perspectivismo Ameríndio: um regime ontológico de perspectivas

A primeira observação a se anotar acerca da caça yudjá dos porcos é que ela se constitui como uma relação social. Segundo os Yudjá (Lima, 1996), os porcos são pessoas que vivem em aldeias, possuem xamãs e chefes, bebem cauim, etc. Ora, como os antropólogos devem abordar afirmações como essa? Aqui, me parece, a proposta perspectivista dá uma contribuição fundamental.

Afirmações como “os porcos são humanos” foram tradicionalmente lidas a partir do conceito de animismo. Não nos debruçaremos, no limite desse artigo, sobre este conceito, que possui uma história extensa. Gostaríamos apenas de observar que a constituição e o uso do conceito já indicavam a forma que a questão tomava para os antropólogos: tratava-se de explicar como determinado grupo de pessoas pode tomar os porcos como humanos, vistos que eles não o são. De modo geral, para os antropólogos vitorianos afirmações como “os porcos são humanos” indicavam um regime de crença fundado sobre um modo de apreensão que atribui alma (intencionalidade de tipo humano) a seres inanimados, de modo a projetar características humanas onde elas não existem de fato. Muito tempo depois, Descola (1992) retoma o conceito de animismo em outros termos e com outra proposta. Não se trata mais de um regime de crença, mas de um modo de pensar e administrar as relações entre Natureza e Sociedade análogo, ainda que inverso, ao totemismo. Partindo dos estudos de Lévi-Strauss (1962a, 1962b) sobre o totemismo – tomado não mais como um regime de crença, mas como um princípio classificatório que se apropria das diferenças entre as espécies naturais para organizar as diferenças entre seus grupos sociais –, Descola propõe o animismo como um modo de objetivação no qual as interações das (e com as) espécies naturais são entendidas a partir do modo como os humanos constituem suas próprias relações sociais. O animismo passa a indicar uma forma de apreensão do meio que projeta relações sociais onde elas não existem necessariamente.

A proposta perspectivista aborda diferentemente esse tipo de afirmação. Não se trata mais, aqui, de explicar um modo de apreensão humano. Ao tomar a afirmação “os porcos são gente” como um dado imanente e constituinte da sociocosmologia yudjá, a proposta perspectivista orienta sua atenção para as implicações deste pressuposto: se os porcos são humanos, como os Yudjá se relacionam com eles? Tratando-se de uma relação social, a caça yudjá dos porcos se daria como uma espécie de guerra? E a predação dos porcos: como uma espécie de canibalismo? A tarefa do cientista social, aqui, não é explicar a humanidade dos porcos, mas tomar a humanidade dos porcos como elemento explicativo da *ciência social do nativo* (Lévi-Strauss, 1954).

Lima (1996) marca a diferença do idioma perspectivista para o idioma animista com uma observação sutil, mas decisiva: “Uma proposição como ‘os [Yudjá] pensam que os animais são humanos’ [...] é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos.’” (LIMA, 1996, p. 26). Ou seja, os Yudjá não estão afirmando, simplesmente, que os animais

são humanos. O que eles afirmam é que os animais – os porcos, por exemplo – se veem como humanos. São os porcos que se veem como gente, e não os Yudjá (os Yudjá os tomam, justamente, como porcos). Na sociocosmologia yudjá, portanto, a humanidade dos porcos não deve nada à sua interação com os Yudjá. Ora, esse ver-se como gente tem uma implicação importante para a tese perspectivista: “A pessoa que usa o pronome ‘eu’ constitui dessa maneira o espaço, o tempo e os objetos de seu ponto de vista” (SAHLINS, 1993, p. 60).

A ideia de que os porcos, vendo-se como humanos, constituiriam para si um ponto de vista, possibilitava aos autores iluminar e abordar uma característica recorrente do material etnográfico, a saber: as relações sociais sob análise são marcadas por uma *dinâmica de apreensões*. Sobre essa dinâmica, o primeiro ponto destacado pelos autores diz respeito a uma reciprocidade de apreensões, que os remetiam ao bem conhecido “paradoxo do relativismo” anunciado por Lévi-Strauss (1950): assim como os povos tendem a ver os outros povos como bárbaros e a si próprios como civilizados, as espécies dotadas de um ponto de vista tendem a ver as outras espécies como não-humanos e a si mesmos como humanos – seguindo nosso exemplo, os porcos se veem como humanos, mas são vistos como porcos pelos Yudjá, que também se veem como humanos, mas são vistos pelos porcos como espíritos: “[...] no quadro do xamanismo e do ponto de vista dos porcos, os Yudjá representam espíritos” (LIMA, 1996, p. 26).

A segunda observação que os autores fazem acerca da dinâmica de apreensões que marca essas relações sociais diz respeito ao modo como se articulam essas apreensões. Um mito yaminawa (que descreveremos com detalhes mais adiante) nos ajudará a expor o argumento de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) sobre este ponto. O mito em questão relata um encontro entre os porcos do mato e um caçador yaminawa: num determinado momento do encontro os porcos oferecem uma cuia de cauim ao caçador, que recusa a oferta afirmando se tratar de uma cuia de lama. Qual seria o conteúdo real da cuia: cauim ou lama? Este não parece ser o problema posto pelo mito. O ponto que Viveiros de Castro e Lima souberam destacar em suas análises etnográficas é, justamente, a ausência, nesse tipo de relato, de um pressuposto ontológico comum a nós outros: a ideia do “objeto em si”. Ao contrário – afirmam os autores –, é a própria articulação dos pontos de vista (a articulação cauim/lama) que constitui o objeto. Este modo constituinte das apreensões – que são, portanto, da ordem do perceptos – implicaria um regime ontológico múltiplo, no qual o conteúdo da cuia é dado, simultaneamente, como cauim e lama. A esse regime ontológico Viveiros de Castro (2002a) chamou “multinaturalismo”.

Mas além da dinâmica das apreensões, há um outro ponto que marca essas relações sociais, e que os autores também souberam destacar: a *imprevisibilidade*. Vimos como o encontro yudjá é imprevisível: para o caçador que se embrenha na mata com o objetivo de trazer os porcos como suas presas, há sempre a possibilidade de passar as vê-los como gente e deixar-se levar, por eles, como um

de seus afins³. De modo geral, a imprevisibilidade está relacionada ao perigo que ronda o estabelecimento de um encontro intersubjetivo: “[...] a possibilidade de um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 353).

*

A proposta dos autores sugere, portanto, um regime ontológico de perspectivas que opera por e nas relações intersubjetivas. Esse regime, marcado pela imprevisibilidade dos encontros e por uma dinâmica específica de apreensões, foi assim descrito por Viveiros de Castro (2002a, p. 350):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. 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 animais predadores [...]. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmo que os animais e os espíritos veem como humanos.

2. Duas questões para o perspectivismo

Vimos como o complexo etnográfico estudado descreve relações sociais marcadas por uma dinâmica de apreensões, e caracterizadas por uma imprevisibilidade. Essas observações foram destacadas e iluminadas pela análise perspectivista, que procurou compreendê-las propondo um regime ontológico de pontos de vista. A seguir levantamos questões não para a análise etnográfica, mas para alguns pontos da síntese teórica perspectivista – questões que nos levarão a propor uma maneira alternativa de compreender a dinâmica de apreensões e a imprevisibilidade dessas relações sociais.

2.1 As realidades sensíveis implicadas nos pontos de vista e as condições de apreensão

O conceito perspectivista de “ponto de vista” implica a realidade sensível apreendida pelo sujeito, de modo que *o mundo percebido constitui-se no e a partir do ponto de vista agenciado*. Esta ideia se encontra tanto no trabalho de Viveiros de Castro (2001) quanto no trabalho de Lima (2006):

³ No mesmo sentido, “[...] um caititu que invade a aldeia pode não mais ser simplesmente um animal” (LIMA, 1999, p. 48).

A ideia básica (que não é uma ideia simples) do perspectivismo, tanto o indígena quanto seu análogo ocidental, é que toda posição de realidade especifica um ponto de vista, e que todo ponto de vista especifica um sujeito – nessa ordem (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 08).

O conceito indígena [de ponto de vista] trata o mundo enquanto especificidade de cada vivente. Os viventes arrastam consigo sua própria realidade sensível (LIMA, 2006, p. 12).

Se as espécies viventes arrastam um mundo específico implicado em seus respectivos pontos de vista, então, no limite, poder-se-ia imaginar que as apreensões intersubjetivas já estão previstas e que os encontros, assim sendo e permanecendo, atualizariam pares de perceptos já virtualmente estabelecidos. Lembremos, no entanto, que um dos pontos sublinhados por Viveiros de Castro e Lima no emaranhado do complexo etnográfico diz respeito, justamente, à imprevisibilidade que acompanha esses encontros. Haveria aqui um impasse?

Sobre essa questão, atentemos para um detalhe importante na caracterização da proposta perspectivista: as condições de apreensão. Como vimos, *tipicamente, em condições normais*, o jogo intersubjetivo das apreensões opera de modo que todo ponto de vista apreende os outros pontos de vista como não-humanos, e a si próprio como humano – os Yudjá, por exemplo, se veem como humanos e aos porcos como porcos (não-humanos). Em condições normais, portanto, o jogo de apreensões é previsível. No entanto, a possibilidade dos porcos passarem a se mostrar como gente aos olhos dos caçadores yudjá é um dado concreto do encontro: o que se passa quando os porcos são vistos como gente pelos caçadores yudjá? Segundo a proposta perspectivista, essas apreensões atípicas se dariam por *troca de perspectivas*: quando um caçador yudjá passa a ver os porcos como gente é sinal de que ele passa a apreendê-los a partir do ponto de vista dos porcos, visto que é a partir desta perspectiva que os porcos são tomados como gente – a transformação da realidade apreendida (de porco à gente) constituir-se-ia como índice de uma troca de perspectivas. A tese perspectivista, assim, propõe entender o jogo de apreensões intersubjetivas supondo haver uma diferença entre condições de apreensão: em condições normais as apreensões se dariam a partir do ponto de vista da própria espécie, enquanto que em condições atípicas as apreensões se dariam através de um outro ponto de vista⁴.

Essa distinção entre condições de apreensão daria a medida da (im)previsibilidade das relações sociais estudadas. Nos perguntamos, aqui, se esta distinção é de fato constituinte do

⁴ Passar a perceber as coisas e as relações de um modo atípico pode apontar não exatamente para uma *troca de perspectivas*, mas para um processo de *contra-efetuação do virtual* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), ou seja, para um processo de auto-diferenciação da própria perspectiva. Ainda assim, pensar a dinâmica de apreensões a partir da contra-efetuação do virtual pressupõe também a distinção entre duas condições de percepção: [a] as condições normais, nas quais um sujeito veria a partir do ponto de vista *atualizado* de sua própria espécie; [b] as condições atípicas, nas quais o mesmo sujeito veria a partir do seu ponto de vista *contra-efetuado*, auto-diferenciado.

complexo etnográfico em questão. A proposta que vamos apresentar a seguir questiona a ideia de que a realidade sensível apreendida seja “arrastada” pelos pontos de vista para o encontro intersubjetivo e, por conseguinte, a própria ideia de que haja uma distinção entre condições de apreensão.

*

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

A autora acrescenta: “Quando o olhar dos porcos se deita sobre uma amiga e eu, as águas do rio onde tomávamos banho se transformam em lama, ao nosso olhar, e em mandioca pubando para cauim, ao olhar dos porcos.” (LIMA, 1996, p. 44). Nos debruçamos sobre este relato.

O encontro intersubjetivo entre as banhistas e os porcos se caracteriza por uma diferença de perceptos (cauim/ lama). Chamamos atenção para o modo como este par de perceptos se constituiu: antes dos porcos chegarem, as banhistas percebiam o banho como um banho dado nas águas de um rio (não num barreiro de lama). Por que será que a diferença intersubjetiva não se manifestou e se constituiu como cauim/ água? Por que – eis a questão – a percepção das banhistas precisou se transformar (de água à lama) no estabelecimento dessa diferença de perceptos?

Notemos que a transformação da percepção das banhistas está diretamente associada ao estabelecimento do encontro com os porcos. Tal observação nos levou a tecer a seguinte proposta de leitura: articulados em pares, os perceptos talvez não sejam exatamente índices dos *pontos de vista* em relação (que arrastariam, para o encontro, sua própria realidade sensível), mas índices da própria *relação* que os pontos de vista estabelecem. Pois se, conforme Lima (1996), “os porcos são produtores de cauim, o qual, *na perspectiva humana, nada mais é do que uma argila finíssima*”, há de se atentar para o fato de que *esta perspectiva humana não está dada: ela só se estabelece no encontro* – as banhistas, que se viam mergulhadas nas águas de um rio, só passam a ver argila (perspectiva humana) quando os porcos adentram a cena e estabelecem com elas uma relação. Os pontos de vista, assim, não arrastariam consigo uma realidade sensível implicada: ao contrário, os pontos de vista se constituiriam no estabelecimento de uma relação social. A seguir desenvolveremos esta proposta.

3. Relacionalismo Ameríndio: um regime estrutural de relações

A proposta de um relacionalismo ameríndio, que iremos fundamentar no restante do texto, sugere que este complexo etnográfico pode ser descrito como um regime estrutural de relações: um regime que articula, por transformações mútuas, relações discretas e relações contínuas. O par conceitual lévi-straussiano do contínuo e do discreto nos serve, aqui, para descrever relações estabelecidas entre sujeitos intra ou inter-específicos: as relações contínuas são relações estabelecidas sobre uma espécie de *acordo intersubjetivo*, enquanto as relações discretas são relações que se estabelecem como uma *discórdia intersubjetiva assimétrica*⁵. A imprevisibilidade recorrente dos encontros e a transformação dos perceptos remeteriam, então, para a alternância entre os acordos e os desacordos na formação e na duração dessas relações sociais. A seguir veremos em detalhes cada um desses pontos; por ora gostaríamos de ressaltar, mais uma vez, a afirmação de que o relacionalismo aqui proposto se constitui em continuidade com a proposta perspectivista⁶, procurando rearranjar, de outra forma, aqueles pontos iluminados pela análise etnográfica de Viveiros de Castro e Lima: a dinâmica de apreensões e a imprevisibilidade dos encontros.

3.1 Relações Discretas: desacordos assimétricos

Retomemos o relato da mulher yudjá. Vimos que as banhistas banhavam-se nas águas de um rio, até os porcos adentrarem a cena: nesse momento os porcos veem o banho como um banho de cauim e as banhistas como um banho de lama. Como procurarei demonstrar a seguir, tal desacordo (cauim/ lama) é assimétrico. E este ponto é de suma importância. Para descrevê-lo, comparo o relato yudjá em questão a um relato yaminawa⁷ que também tematiza um encontro entre humanos e porcos. Calavia Sáez (2001, 2006) descreve um mito yaminawa sobre um caçador ruim que sai à floresta em busca de porcos. Quando os encontra o caçador não consegue abater nenhum deles, pois as flechas que os atingem não os perfuram. Sem desistir da empreitada o caçador afia as flechas e parte mais uma vez atrás dos porcos fugidos mas, ao encontrá-los, fracassa novamente. A cena se

⁵ Como se pode perceber, o par conceitual lévi-straussiano (contínuo e discreto) é utilizado, aqui, de um modo não-convencional: ao qualificar os acordos e os desacordos das relações, nos afastamos um pouco da referência topográfica dos conceitos (intervalo, distância, etc). Sublinhe-se, também, que o modo como utilizamos o termo “acordo” não possui qualquer referência habermasiana. Com efeito, não possuo a intimidade necessária com a obra deste autor para tentar alinhar alguma aproximação. Meu intuito aqui é o de ressaltar, com o termo “acordo”, o sentido de conexão próprio de uma relação que me parece se caracterizar pela *continuidade*. Com o decorrer do texto os sentidos desse acordo e dessa continuidade serão melhor caracterizados.

⁶ “O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 382).

⁷ Os Yaminawa são um povo do tronco linguístico pano que vive na Amazônia ocidental. O material utilizado aqui se refere aos Yaminawa do Rio Acre (AC/BR) e se encontra na etnografia de Calavia Sáez (2001, 2006).

repete mais uma ou duas vezes. Até que, perdido na floresta, sozinho e longe de casa, o caçador ouve passos de pessoas se aproximando e dirigindo-lhe a palavra: “Primo, não é você quem tentava nos flechar?”. O caçador olha para aquelas pessoas e responde: “Não! Eu tentava caçar porcos!”. E elas afirmam: “Éramos nós quem você flechava”. Dito isso, essas pessoas convidam o caçador a conhecer a aldeia onde moravam. O caçador aceita o convite e, chegando à aldeia, os anfitriões “le ofrecieron bebida, aunque era un cuenco de lama: ‘Yo no bebo eso: eso es lo que beben los pecaries, no los seres humanos.’” (CALAVIA SÁEZ, 2001, p. 163). O caçador yaminawa recusa a oferta pois vê lama onde os anfitriões veem cauim. Cauim e lama formam um par de perceptos diferentes, mas de estatutos equivalentes (vale lembrar que é a articulação cauim/ lama que constitui o objeto: as apreensões, sendo da ordem dos perceptos, se equivalem – são ambas, por assim dizer, verdadeiras).

Observemos, no entanto, a *assimetria* que marca esse desacordo de perceptos: aqueles que veem cauim compartilham e bebem da cuia; aquele que vê lama, não pode fazer o mesmo (lama não é bebida). O repasto de uns e o fastio do outro. O par de perceptos subsume, assim, uma assimetria de direitos entre as duas posições subjetivas constituídas diante da cuia: enquanto uma posição é positiva (pode-se beber da cuia), a outra é negativa (não se pode beber da cuia). Essa assimetria se constitui como um traço definidor das relações que vamos descrevendo como discretas: ela é, por assim dizer, uma invariante dessas relações.

Retomemos agora o relato yudjá do encontro entre as banhistas e os porcos para melhor fundamentar a tese. Nosso intuito aqui é o de oferecer, a partir das considerações que vamos fazendo sobre as relações discretas, uma resposta àquela questão que formulamos na seção passada: Percebendo inicialmente o banho como um banho de rio, por que, no encontro com os porcos, as banhistas passam a ver lama? Por que, afinal, se deu essa transformação? Pois se o par cauim/ *lama* aponta para uma discórdia entre os porcos e as banhistas, o par cauim/ *água* já não faria o mesmo? Nossa tese é a de que a transformação do percepto das banhistas (de água à lama) era necessária não apenas para constituir a discórdia, mas para torná-la assimétrica. Senão, vejamos.

Adentrando a cena, os porcos estabelecem um desacordo com as banhistas ao tomar o “objeto” como cauim (ou seja, como algo para se beber, não como algo para se banhar). Esse desacordo implica um tipo de relação que, conforme vamos descrevendo, institui-se a partir de uma assimetria de direitos perante o “objeto” da discórdia: se os porcos estão a perceber *algo para se beber* (cauim), as banhistas devem, na atualização da relação discreta, resignar-se a perceber *algo que não se deve beber*. É por essa razão que elas passariam a ver lama em lugar de água: pois se as banhistas continuassem a ver água onde os porcos veem cauim, os perceptos seriam diferentes, mas não seriam assimétricos: tanto as banhistas quanto os porcos poderiam beber da cuia (as banhistas beberiam água, os porcos, cauim). Se assim ocorresse, se da mesma cuia as banhistas bebessem água e os porcos cauim, o desacordo seria relativista, não perspectivista. A transformação da apreensão (de

água em lama) era necessária para a atualização de um desacordo que não se caracteriza apenas por articular um par discreto de perceptos distintos, mas, sobretudo, um par assimétrico.

Nossa leitura, assim, propõe pensar o par de perceptos não como índice dos pontos de vista em relação, mas como índice da própria relação que os porcos e as banhistas estabelecem. Esta proposta, porém, tem uma implicação no que toca à descrição do complexo etnográfico como um regime multinaturalista. Se, nas sociocosmologias ameríndias, o “objeto” apreendido não é, nem de fato e nem de direito, algo em si – como a análise etnográfica de Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) tão bem revelou –, parece-nos que este “objeto” não se constituiria como *algo para alguém* ou *para um ponto de vista*, mas, diferentemente, como *algo para uma relação*. Esta diferença, ainda que sutil, reorienta o foco de análise desses pares de perceptos: a atenção desloca-se da relação que os sujeitos estabelecem com o “objeto” apreendido para concentrar-se na relação que os sujeitos estabelecem entre si em um determinado encontro⁸. Se, como procuramos mostrar, as apreensões articuladas implicam uma assimetria, então talvez os perceptos do nosso exemplo (cauim/ lama) não indiquem tanto a multiplicidade ontológica constituída pela mirada conjunta de cada um dos pontos de vista dispostos no encontro intersubjetivo, mas apontem para um tipo específico de relação social: um desacordo intersubjetivo assimétrico.

3.2 Relações Contínuas: predação e convivialidade

Retomando o relato yaminawa do ponto em que paramos, veremos como o encontro entre o caçador e os porcos passa de uma tentativa mal sucedida de predação para desembocar em uma relação de convivialidade. Analisaremos a seguir esses dois momentos do relato. Por ora, adiantamos que se a predação e a convivialidade se mostram como modos de relação distintos e excludentes, há

⁸ Vide, assim, o seguinte trecho do mais recente artigo publicado por Viveiros de Castro sobre o perspectivismo: “The point, in short, is that perspectives do not consist in representations (visual or otherwise) of objects by subjects, but in relations of subjects to subjects. When jaguars see ‘blood’ as ‘manioc beer’, the terms of the perspectival relation are jaguars and humans: blood/beer is the ‘thing’ which relates (separates) jaguar and human ‘persons’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 77; grifo nosso). O relacionalismo estrutural que aqui vamos propondo procurará explorar e desenvolver esta ideia.

razões para acreditar que ambos se constituem como *acordos intersubjetivos* – opondo-se assim, em conjunto, aos desacordos assimétricos das relações discretas⁹.

*

Adentrando mais e mais na floresta em busca dos porcos, o caçador yaminawa acaba se perdendo. Os porcos, então, se aproximam cuidadosamente dele e, mostrando-se como humanos (tratando-o como um afim), convidam-no a se juntar ao grupo: sozinho, perdido e faminto, o caçador aceita o convite – mesmo tendo ouvido da boca dos convidados que eles eram os porcos que anteriormente não se deixaram levar por suas flechas. Chegando à aldeia, os anfitriões oferecem uma cuia de cauim ao caçador. Inicialmente o caçador recusa a oferta, dizendo tratar-se de lama, não de cauim. Mas os porcos insistem na oferta:

“No lo estás viendo bien, primo” le dijeron, y exprimieron en sus ojos una planta; entonces vió que el cuenco tenia chincha saborosa. “Tendrás hambre” le dijeron, ofreciéndole un puñado de paxiubinha. “Eso es comida de queixada, no de ser humano” repuso. “No lo sabes ver” y de nuevo gotearon en sus ojos el zumo de aquella planta. Vió entonces que era buena carne asada (CALAVIA SÁEZ, 2001, p. 163).

⁹ Os americanistas e os leitores do melhor material etnológico dessa especialidade estão familiarizados com um debate que opõe duas grandes escolas em torno da natureza do princípio fundamental dos regimes de socialidade amazônicos: seria ele predatório ou convivial? (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002c; OVERING, 1999, 2000; TEIXEIRA-PINTO, 2006; entre outros). Dentro do debate, nem sempre se costuma atentar para o fato dos idiomas da predação e da convivialidade se constituírem como modos de se desenvolver o princípio sociológico da *aliança* (latu sensu): tais idiomas, com efeito, constituíram-se como desenvolvimentos específicos de um esforço analítico e etnográfico comum que buscou problematizar a eficácia dos modelos de descendência para se pensar os laços sociais na Amazônia indígena. Outrossim, problematizando os modelos antropológicos que pensam as relações entre sociologia e cosmologia nativas como relações de exterioridade, os idiomas também compartilham da tarefa de buscar expor uma filosofia amazônica implicada em suas próprias relações sociais (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1986, 2002e, 2009; OVERING 1981, 1999). Menos distantes, assim, do que possam aparentar, me parece que o debate dos idiomas institui-se especificamente no que toca ao princípio fundamental dos regimes de socialidade amazônicos: *qual dessas diferentes alianças (predação ou convivialidade) seria a mais fundamental?* Seria a predação que se reduziria à convivialidade, ou seria a convivialidade que se reduziria à predação? Sem querer, aqui, me aprofundar nesse debate – cujo desacordo opõe duas posições fundadas sobre intuições etnográficas concretas (sobretudo, me parece que ambas levam muito à sério o pensamento nativo!) –, interessa-me ressaltar, ainda que rapidamente, as semelhanças existentes entre as formas de relação da predação e da convivialidade: elas me parecem ser modos diferentes de *aliança*, ou, nos termos aqui propostos, modos diferentes de *acordos*. Desenvolveremos este ponto nesta seção do artigo. Quanto ao debate, gostaríamos de dizer que se não tomamos nenhum partido exclusivo é porque tendemos, neste artigo, a apostar nossas fichas – ao propor um “regime estrutural de relações *irredutíveis*” – na inexistência de uma relação social que implique um princípio de socialidade que, de algum modo, encapsule as outras relações sociais.

Os anfitriões afirmam que o caçador não está vendo direito e lhe oferecem um pouco do colírio nativo. O caçador consente com a oferta, permitindo que os anfitriões lhe pinguem o colírio – então ele passa a ver cauim e a beber da cuia. Mais tarde os anfitriões lhe oferecem comida, mas o caçador recusa a oferta dizendo se tratar de paxiubinha. Os anfitriões, novamente, lhe oferecem o uso do colírio; o caçador consente com a oferta, passando a ver a carne saborosa e a compartilhar do repasto que lhe é servido: todos bebem cauim e todos comem da carne, juntos.

Ao consentir com as ofertas de seus anfitriões, o caçador vai estabelecendo sucessivos acordos com eles. É bem verdade que o encontro é pontuado por uma série de discórdias, mas elas são passageiras e desembocam, sempre, num acordo posterior. O que vamos chamando de acordo, aqui, designa a relação estabelecida a partir do *consentimento*, necessário, de uma das partes do encontro (o caçador): deixando-se levar pelas ofertas dos anfitriões, o caçador passa a comer e a beber junto deles, passando também a morar na aldeia e a se casar com uma aldeã. O consentimento do caçador afim leva-o, aos poucos, a estabelecer com os anfitriões um tipo de relação social que é comumente descrito na literatura etnológica pelo termo “convivialidade”¹⁰.

*

Mas o encontro entre o caçador yaminawa e os porcos do mato se inicia de outra forma: a princípio, o caçador tinha por intenção abater os porcos e levá-los como presas para sua aldeia:

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

¹⁰ Conferir, por exemplo, OVERING, 2000. Tratar o caçador, gente estrangeira, como *afim*, parece estar assim em função de um aparentamento com ele. Ou melhor, mostrar-se como gente parece ser uma estratégia que os porcos se utilizam para fazer do caçador, pretense predador, um *conviva*. Essa é – grife – nossa hipótese. Ver, nesse mesmo sentido, a etnografia yudjá da caça dos porcos. Tomado como um afim pelos porcos, os caçadores yudjá não se devem deixar levar por essa tentativa de aparentamento, mas, ao contrário, procurar impor ao encontro intersubjetivo a forma da predação. Há, porém, como vimos, o perigo constante de se deixar aparentar pelas presas: Lima (1996) nos relata um mito yudjá sobre um caçador imprudente, apelidado de Cabeça-de-Martim-Pescador, que, passando a viver com os porcos depois de uma caçada mal sucedida, torna-se um conviva deles: “Cabeça-de-Martim-Pescador mostrou-se um companheiro muito agradável, divertindo-os o tempo todo” (LIMA, 1996, p. 24). Com o estreitamento dos laços, Cabeça-de-Martim-Pescador acaba se tornando um chefe entre os porcos.

lhe furado o couro. Ficou muito bravo; pegou o terçado e começou a amolar as pontas de suas flechas, e quando acabou foi de novo atrás da vara de queixadas. Atirou, atirou, e sempre acertava; mas as flechas não entravam (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 427).

Com intenções cinegéticas, o caçador se direciona aos porcos munido de arco e flecha. Ao encontrá-los, o caçador mostra uma habilidade técnica notável, acertando uma flecha atrás da outra! Mas os porcos seguem, como se não tivessem sido flechados... Estranha-nos, aqui, que ele não tenha sucesso na empreitada. Tratar-se-ia de flechas ruins, pouco afiadas? Não: pois o caçador tratou de afiar melhor suas flechas sem, com isso, obter melhores resultados. Então tratar-se-ia de porcos não-caçáveis, sobrenaturais talvez? Também não: pois ao fim do mito, os irmãos yaminawa do caçador o resgatam da aldeia dos porcos e, nessa empreitada, aproveitam para caçar porcos: utilizam-se de seus arco-e-flechas para abater as presas, que são assadas e comidas na aldeia yaminawa.

Ora, se os porcos eram caçáveis, tudo se passa, então, como se o arco e a flecha fossem instrumentos necessários para o caçador, mas não *suficientes*: não bastou ao protagonista do mito estar munido de arco, flecha afiada e pontaria certa. Na série de relatos míticos que Calavia Sáez (2006) coletou e descreveu em sua etnografia, há outros relatos em que as presas não se deixam abater pelas flechas dos caçadores. Vejamos, rapidamente, mais dois exemplos.

a) O mito **M32** (CALAVIA SÁEZ, 2006, pp. 428-431) narra a história de um jovem caçador que flecha certa e insistentemente uma jiboia sem, contudo, conseguir caçá-la. Em contrapartida, a jiboia, que era a reencarnação de seu avô, convida o jovem caçador a juntar-se a ele em uma expedição guerreira: o neto-caçador aceita o convite e passa a aprender, com seu avô-jiboia, os segredos da arte da guerra.

b) O mito **M33** (CALAVIA SÁEZ, 2006, pp. 431-432) narra a história de dois caçadores (pai e filho) que flecham, mas não derrubam, um macaco no alto de uma árvore. Visto que tinham acertado o macaco, o pai caçador decide, a contragosto do filho, dormir na floresta a espera de que o macaco, em algum momento, caísse morto da árvore. Durante o sono dos caçadores, o macaco rapta o filho que, para o desespero do pai, passa a viver com os macacos (chegando até a se casar com uma macaca).

Não será preciso narrar detalhadamente os mitos para afirmar que eles diferem bastante do primeiro e entre si. Não obstante, é interessante observar que todos os três mitos relatam histórias de uma tentativa mal sucedida de predação que acaba desembocando em uma relação de convivialidade: os caçadores, fracassados em suas empreitadas cinegéticas, acabam se tornando, durante um período, convivas dos animais que intentavam inicialmente caçar (porcos, jiboia,

macacos). Tudo se passa, então, como se os mitos narrassem histórias sobre uma *disputa intersubjetiva* entre dois modos de relação possíveis para o encontro interespecíficos: a predação e a convivialidade.

Notemos, retomando como exemplo o primeiro mito yaminawa, que essa disputa intersubjetiva entre a tentativa do caçador em estabelecer uma caçada e a tentativa dos porcos em angariar um parente *não constitui uma disputa mediada*. Não havendo aqui a figura de um juiz a decidir o impasse intersubjetivo, o desacordo só pode se resolver no interior da própria relação – o que, sem dúvida, constitui-se como um contraponto interessante à questão hobbesiana do conflito generalizado (a guerra de todos contra todos), cuja solução, bem conhecida, não se encontraria no interior da própria relação, mas na deliberação contratual de delegar o poder de decisão a um Terceiro Mediador: um Estado-Juíz regulador dos impasses sociais. Na ausência de um juiz mediador e diante da insuficiência do aparato cinegético (arco e flecha), penso que a disputa intersubjetiva entre o caçador e os porcos só pode se resolver a partir do estabelecimento de uma espécie de acordo entre as partes, ou melhor dizendo, a partir do *consentimento* do caçador ou dos porcos em adentrar a relação que seu interlocutor propõe para o encontro. O caçador, lembremos, consente com os termos da relação propostos pelos porcos: ao aceitar o convite, passa a viver com eles e, ao se casar com uma moça da aldeia, se torna um de seus parentes. Mas os porcos, ao contrário, não se deixam levar pelos termos que o caçador propõe para a relação: não reconhecendo o caçador como um predador, apreendendo-o como um afim, os porcos não se deixariam levar pelas flechas do caçador simplesmente porque não consentiriam com a relação que ele propôs para o encontro. Esta é a nossa tese¹¹.

O que estamos sugerindo, enfim, é que a relação de predação parece depender, para se efetuar, do estabelecimento de uma espécie de acordo entre os agentes envolvidos: um acordo que passa pelo consentimento, ou melhor, pela resignação de um dos agentes envolvidos em adentrar a relação de predação proposta por seu interlocutor. Assim como, no mito yaminawa, o acordo convivial só se estabeleceu quando o caçador consentiu com a oferta dos porcos, deixando-se levar e aparentar por eles, um acordo predatório só se estabeleceria se os porcos se reconhecessem como presa, e seu interlocutor como predador: nesse momento eles se resignariam à predação dos caçadores – no momento exato em que percebessem, como no dito popular, que “se correr o bicho pega, se ficar o bicho come”.

¹¹ Mas será possível alguém consentir com os termos propostos por esse tipo de relação? Será possível alguém consentir adentrar num encontro no qual o outro seja seu predador? Lembremos, aqui, da relação estabelecida entre o matador e o cativo de guerra entre os Tupinambá no século XVI/ XVII. Um dos pontos que causaram espanto aos cronistas que relataram essa relação dizia respeito, justamente, ao fato dos cativos consentirem adentrar e permanecer em uma relação de vingança que implicava, para ele, sua morte e sua predação: “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.” (ABBEVILLE [1614] apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p. 234).

3.3 Transformações mútuas entre o contínuo e o discreto

Retomemos a comparação entre os relatos yudjá e yaminawa da caça dos porcos. Em ambos, nem os porcos estão inicialmente dispostos a adentrar numa relação de predação, nem os caçadores estão inicialmente dispostos a adentrar numa relação de convivialidade. Por essa razão, a relação de desacordo intersubjetivo entre a tentativa dos caçadores de estabelecer o encontro como predação e a tentativa dos porcos em estabelecê-lo como convivialidade pode, subitamente, se desfazer: por um lado, receosos dos perigos implicados no encontro com os porcos, os caçadores podem desistir de levar este empreendimento adiante; por outro lado, diante da mira do caçador, os porcos devem tentar fugir do encontro embrenhando-se na mata. Mas quando tal desenlace não se mostra possível, e os agentes envolvidos veem-se obrigados a enfrentar o encontro, o desenrolar do desacordo intersubjetivo parece se dar de um modo assimétrico, visto que apenas uma das duas possibilidades de relação em disputa acabará por se atualizar: o caçador, por exemplo, ou retornará para sua aldeia trazendo os porcos como presas, ou passará a viver na aldeia dos porcos como um de seus convivas.

Podemos agora apresentar melhor nossa proposta. Trata-se de sugerir, para descrever a imprevisibilidade e a dinâmica das apreensões que marcam as relações sociais deste complexo etnográfico, um regime estrutural de relações que opera alternando, por transformações mútuas, relação discretas (desacordos assimétricos) e relações contínuas (predação e convivialidade). Este regime *estrutural* de relações não é, como talvez se possa imaginar, algo que existe exterior aos encontros intersubjetivos: ao contrário, este regime, por ser estrutural, se atualiza nos encontros interespecíficos e implica, sem nenhum paradoxo, um voluntarismo dos agentes envolvidos. Refiro-me, aqui, não apenas aos consentimentos necessários para o estabelecimento das relações contínuas, mas também às negociações intersubjetivas dadas no curso de certas relações discretas: se, por exemplo, sou um porco e me deparo com um caçador na floresta, minha primeira tentativa seria a de fugir do encontro; mas se não conseguir escapar, procuro me mostrar como humano e estabelecer uma relação de convivialidade com ele. Mas se eu sou um caçador a procura de porcos, minha estratégia seria procurar encurralá-los (ou seja, não dar a eles a oportunidade de fugir do encontro) para, então, diante deles, tentar negar a convivialidade como uma possibilidade concreta para o nosso encontro, levando-os a se resignar à relação de predação. Ou seja, os sujeitos em interação negociam procurando, sem nenhuma previsibilidade, imprimir ao encontro os rumos que desejam. Se a resolução de um desacordo intersubjetivo é imprevisível, o mesmo se pode dizer do surgimento repentino de uma discórdia em um acordo intersubjetivo aparentemente bem estabelecido: *relações discretas e contínuas tendem a se transformar mútua e imprevisivelmente*.

No mito yaminawa sobre a caça dos porcos, por exemplo, vimos como o desacordo inicial entre os modos de relação possíveis (predação e convivialidade) de se estabelecer o encontro acaba

desembocando em um acordo convivial: o caçador aceita o convite dos porcos, acompanhando-os rumo à aldeia. Mas chegando à aldeia, por ocasião do repasto, a relação contínua, convivial, se transforma subitamente em um desacordo discreto: vendo a bebida oferecida como lama, o caçador se recusa a beber da cuia e restabelece um desacordo com seus anfitriões. Os anfitriões, então, procuram convencer o caçador que se trata de cauim, oferecendo-lhe o colírio nativo: o caçador aceita que lhe pinguem o colírio e, assim, passa a ver cauim e a beber a cuia, restabelecendo um acordo convivial. Mais tarde, no entanto, quando os anfitriões oferecem a carne, este acordo convivial novamente desemboca em um desacordo... Enfim: o encontro entre o caçador yaminawa e os porcos apresenta, ao longo de sua duração, uma dinâmica que tende a alternar, via transformação, momentos discretos (desacordos) com momentos contínuos (acordos).

Vejamos o desenrolar dessa dinâmica transformacional no caso do antigo endo-canibalismo ritual Wari' (VILAÇA, 1998). Os Wari', no dia a dia, procuram enfatizar um parentesco generalizado na aldeia. No entanto, a morte de um membro da aldeia provocava uma divisão dos Wari' entre aqueles que choravam (parentes mais próximos) e aqueles que não choravam ('não'-parentes)¹². Esta divisão apontava uma diferença no modo como pessoas se relacionavam com o cadáver: os parentes viam no morto um ente querido, uma pessoa wari' (humano); os não-parentes viam o cadáver como um karawa (não-humano). Nesse momento observa-se o estabelecimento de uma relação discreta: parentes e não-parentes se diferenciavam através do modo como viam e se relacionavam com o morto. Por se tratar de uma relação discreta, a diferença entre parentes e não-parentes implicava uma assimetria que, aqui, apresenta uma dinâmica bastante interessante.

No primeiro momento do ritual funerário, a interação dos parentes com o morto dava-se como uma relação positiva, e a dos não-parentes como uma relação negativa: neste momento os parentes choravam, entoavam cantos fúnebres que relatavam suas relações e histórias com o morto, deitavam-se sobre ele, mantendo uma relação de extrema proximidade com o cadáver; por outro lado, os não-parentes não choravam, nem podiam tocar o cadáver, mantendo, assim, uma relação de distância com ele. Mas no segundo momento do ritual este quadro se inverte: os não-parentes se aproximavam do morto no intuito de esquartejar seu corpo, preparar o moquém para assá-lo e, por fim, comê-lo; mas os parentes, ao contrário, se distanciavam por não conseguirem ver o corte e o preparo do morto – mais afastados, não participavam da refeição.

Enfim, a relação contínua (entre parentes) acaba se transformando, por ocasião da morte de um membro da aldeia, numa relação discreta (parentes e não-parentes); mas – eis o ponto – com o

¹² Os Wari', como dissemos, procuram enfatizar um parentesco generalizado na aldeia, mas “[...] se a diferença entre parentes próximos e distantes, entre afins e consanguíneos é, com algum sucesso, mascarada no dia-a-dia, ela é necessariamente explicitada no funeral, e essa dicotomia, como já disse, é a parte central deste rito.” (VILAÇA 1998: 20).

término dos ritos funerários, os Wari' tornam a se tratar mutuamente como parentes, restabelecendo uma interação contínua. Relações discretas e contínuas tendem, assim, a se transformar mutuamente.

Antes de passarmos para a próxima seção do artigo, aproveitamos o exemplo wari' para fundamentar melhor a tese sobre a relação de predação se constituir necessariamente por meio de acordo intersubjetivo. Vimos que aos não-parentes cabia a tarefa de comer o morto.

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

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

Aparecida: Por que o morto vai até a casa dos homens?

Paletó: “Vou falar do meu fogo!”

Aparecida: Como se estivesse vivo?

Paletó: É. Como se fosse dizer: “Cortem-me!”

Aparecida: Como é que se fala? Quem fala?

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

Aparecida: O que ele diz?

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

E continuavam insistindo até que os não-parentes aceitavam os termos da relação, e resolviam cortar o morto. Chamamos atenção para os trechos grifados: “É como se o morto pedisse para ser cortado” (ou: “É como se dissesse: ‘Cortem-me!’”). O cadáver, com ajuda dos seus, “levanta-se” para falar de seu fogo com os não-parentes, exigindo-lhes que o assassem. O morto está obstinado a ser cortado, preparado e comido pelos não-parentes, mas estes, por sua vez, precisam ser convencidos a ingressar na relação de predação. Ora, tudo isso vai ao encontro das considerações feitas acima sobre os mitos cinegéticos yaminawa: se nesses mitos não bastava que um dos agentes do encontro tomasse o outro como presa se este outro se recusasse a reconhecê-lo como predador, no rito funerário Wari' não bastava que os parentes e o próprio morto tomassem os não-parentes como predadores se eles não se reconhecessem como tais: a relação de predação só se efetuava, quando o morto, vendo os não-parentes como predadores, era visto por eles como presa. Sem esse acordo não havia predação.

4. Dívidas relacionistas

O ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém. Mais especificamente, seja um ser ou um acontecimento [...], o que existe, existe para alguém. Não há realidade independente de um sujeito. (LIMA, 1996, p. 31)

Este trecho de Lima está a afirmar um vínculo estreito entre o sujeito e a realidade que ele percebe. No entanto, dez páginas adiante neste mesmo artigo, esta ideia é matizada:

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

Veja, aqui, que apesar de os acontecimentos permanecerem referenciados ao sujeito, este agora se mostra *complexificado pelo outro*. É a partir de trechos como este, presentes tanto nos trabalhos de Lima (1996) quanto nos de Viveiros de Castro (1996), que procuramos elaborar a nossa proposta: parece-nos, com efeito, que no campo analítico erigido pelo perspectivismo, as *relações* e os *encontros intersubjetivos* constituem-se como um ponto de partida analítico mais fecundo se comparado ao pressuposto dos *pontos de vista* (a ideia de realidades sensíveis implicadas e atualizadas em diferentes posições subjetivas que povoam e constituem o cosmos). O potencial heurístico das relações e dos encontros intersubjetivos pode ser observado já na questão referente às diferenças entre as espécies:

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

Os porcos se parecem com os mortos porque as relações que os Yudjá estabelecem com os porcos se assemelham bastante às relações que os Yudjá estabelecem com os mortos: os porcos e os mortos se alegram com a possibilidade de beber cauim com os Yudjá; ambos tentam capturar os Yudjá e lavá-los para suas respectivas aldeias. O modo como os Yudjá concebem as diferenças e as semelhanças entre as espécies parece, assim, não passar apenas pela consideração das espécies com

quem se relacionam, mas também pelo modo como estabelecem, nos encontros interespecíficos, as relações intersubjetivas. Lima (2006, pp. 10-11) refina e sofisticada esta ideia ao propor pensar a diferença entre as espécies a partir da *distância* que elas estabelecem entre si:

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

A diferença entre as espécies passa igualmente pela variação perpétua da distância mantida entre elas: trata-se, portanto, de uma questão de relação. A descrição de Lima (2006), acima, remete diretamente ao trabalho de Deleuze e Guattari (1980), mas sempre imaginei que o tratamento da questão a partir da noção de “distância” remetesse também, ainda que indiretamente, à chave topográfica do par conceitual lévi-straussiano do contínuo e do discreto. De todo modo, esta foi uma das inspirações mais diretas para a proposta que aqui se apresenta, ainda que o tratamento etnográfico do par conceitual lévi-straussiano tenha nos levado a caracterizá-lo de modo não-topográfico. Nossa sugestão é que a questão da aproximação interespecífica não implica, exatamente, a variação da *distância*. Em certo sentido, a distância permanece constante: o que varia, supomos, é a própria *forma* estabelecida pela relação interespecífica, de modo que quando um caçador passa a ver os porcos do mato como gente, dar-se-ia menos um encurtamento cromático das distâncias do que o início de um acordo convival entre os agentes.

5. Formas irreduzíveis de socialidade

As hipóteses que vamos propondo para o complexo etnográfico em questão sugerem um regime estrutural dualista, aberto e imprevisível, que articula, por transformações mútuas, relações contínuas e discretas. Nesse sentido, o presente artigo procura desenvolver a intuição etnográfica de Lévi-Strauss (1991) a respeito de um dualismo ameríndio instável.

Comparemos a sugestão do contínuo e do discreto, tomados aqui como formas de relação articuladas por transformações mútuas, com a descrição lévi-straussiana das formas diamétricas e concêntricas (LÉVI-STRAUSS, 1956). Tal qual a descrição lévi-straussiana das organizações dualistas, propomos aqui um regime relacional formal: se no dualismo sociológico lévi-straussiano se articulam formas diamétricas e concêntricas, no dualismo relacionalista aqui proposto articulam-se formas contínuas e discretas. No entanto, as formas diamétricas e concêntricas constituem um par

qualitativamente diferente das formas contínuas e discretas. O diametral e o concêntrico articulam termos, digamos, por comparação: aqui, se os termos comparados forem equivalentes e simétricos, eles se relacionam diametralmente, mas se os termos comparados forem distintos e assimétricos, eles se relacionam concêntricamente (dispostos a partir de um centro). Por sua vez, o contínuo e o discreto não articulam termos por comparação, mas por emparelhamento. Emparelhar consiste em relacionar termos dispondo-os lado a lado, em par. Diferentemente da comparação, que exige que se compare o que é comparável, as relações de emparelhamento se estabelecem sem que seja preciso, por exemplo, considerar as propriedades dos termos relacionados: estes podem ser equivalentes ou distintos, simétricos ou assimétricos, híbridos ou puros, concretos ou não. Mas se falamos em emparelhamento para designar o regime estrutural das relações contínuas e discretas é para chamar a atenção para o fato de que este regime opera do mesmo modo nos encontros inter- ou intra-específicos. Assim, ao longo deste artigo, descrevemos o mesmo regime estrutural de relações para tratar do endo-canibalismo Wari' (emparelhamento intra-específico) e para tratar as caças yudjá e yaminawa dos porcos (emparelhamentos inter-específicos).

Para melhor descrever o dualismo estrutural relacionalista aqui proposto, observemos uma segunda diferença na comparação heurística estabelecida com o dualismo sociológico lévi-straussiano: se o vínculo que articula as formas diametrais e concêntricas é *sintético*, o vínculo que articula o contínuo e o discreto não o é. Em "As organizações dualistas existem?" Lévi-Strauss (1956) propõe pensar a relação de coexistência entre as formas concêntricas e diametrais – tão dispares entre si (a primeira simétrica e equistatuária; a segunda assimétrica e hierárquica) – como uma relação dialética ou sintética: seu problema, com efeito, era o "da tipologia das estruturas dualistas e a da dialética que as une" (LÉVI-STRAUSS, 1956, p. 164; grifo nosso). O conceito de síntese é aqui utilizado para se descrever a redução de um dos termos da relação ao seu correlato: o diametral é derivado do concêntrico.

Nossa análise do material etnográfico sugere que as transformações entre as relações contínuas e discretas não operam por síntese. Primeiramente, porque o contínuo e o discreto se constituem como *duas formas irredutíveis de relação*. Uma não deriva da outra (não há razão etnográfica que aponte uma redutibilidade entre essas relações). Dizer que o contínuo e o discreto são relações irredutíveis não significa dizer, bem entendido, que se constituam independentemente. Ao contrário, elas também formam um par: assim como o contínuo se constitui como um modo de emparelhamento que opera por *conexão* e o discreto como um modo de emparelhamento que opera

por *defasagem*¹³, as relações entre o contínuo e o discreto também podem ser ditas como um modo de emparelhamento, que opera por transformações mútuas¹⁴.

Em segundo lugar, as transformações entre contínuo e discreto não parecem operar pelas etapas cromáticas que caracterizam as sínteses. (Lembremos, por exemplo, da descrição da atualização e da contra-efetuação da afinidade potencial em Viveiros de Castro, 2002b). Pois, num encontro dado na floresta, quando uma presa passa a se mostrar como gente aos olhos de um caçador, as coisas aí não acontecem como, por exemplo, na transformação híbrida de um lobisomem: no complexo etnográfico analisado, uma pessoa pode ser apreendida como lobo *ou* como homem, e se, por acaso, um desses perceptos se transformar no outro, esta passagem parece se efetuar, literalmente, num piscar de olhos. Ora, se não há hibridismo ou cromatismo nas transformações dos perceptos apreendidos, e se essas transformações indicam, por sua vez, uma transformação entre relações contínuas e discretas, então pode-se concluir que as passagens do contínuo ao discreto, e do discreto ao contínuo, são *imediatas e completas*.

*

As transformações entre o contínuo e o discreto não operam por síntese. Contínuo e discreto são formas irreduzíveis de emparelhamento que se transformam mutuamente. Mas se essas formas não se reduzem entre si, como então se daria a passagem de uma à outra? Apesar de serem irreduzíveis, contínuo e discreto são compatíveis, e assim o são porque ambos são formas de emparelhamento. O que estamos tentando dizer é que a transformação *entre* o contínuo e o discreto (irreduzíveis, mas compatíveis) dá-se como uma transformação *intra* emparelhamento: o que muda do contínuo ao discreto, ou do discreto ao contínuo, é a forma do emparelhamento, a disposição de conexão ou defasagem estabelecida pelo par. Este emparelhamento, portanto, não é uma forma *a*

¹³ Tomar a defasagem como uma forma de emparelhamento pode soar como uma contradição *per se*. Mas pensemos na disposição das telhas em um telhado: não consistiria, essa disposição, num emparelhamento defasado?

¹⁴ Isso que vamos chamando de “emparelhamento” talvez possa nos ajudar no tratamento etnográfico da relação entre corpo e alma (central na proposta perspectivista). Entre os Wari’, por exemplo, tudo o que compõe o cosmos possui um corpo, mas só os humanos (os Wari’, os brancos, outros povos indígenas e alguns animais) possuem, também, alma. O fato de que só os humanos são dotados de alma motivou a tese perspectivista a considerar a alma como o sítio do princípio subjetivo. Mas a questão poderia ser abordada diferentemente: poderíamos supor que os humanos são sujeitos não exatamente por serem *dotados* de alma, mas porque, neles, corpo e alma *articulam-se em par*. Esta sugestão dá outro sentido à tradução alternativa que muitos etnógrafos escolheram dar àquele componente do sujeito que outros tantos tratam por alma: traduzi-lo como duplo, e não como alma, ganha aqui um sentido bastante específico. Essas considerações, enfim, nos levam a uma segunda pergunta: corpo e duplo, emparelhados, se relacionariam de modo contínuo e de modo discreto? Talvez sim. Consideremos, por exemplo, as relações entre a vida onírica e a vida em vigília: a primeira não apontaria um modo discreto da relação deste par, visto que o duplo do sujeito se distancia de seu corpo, viajando por outros patamares cósmicos? E a vida em vigília? Ela não indicaria uma relação contínua entre corpo e duplo? A hipótese torna-se mais interessante quando observamos que a vida onírica e a vida em vigília, assim como o discreto e o contínuo, *transformam-se sucessivamente um no outro*. Nos reservamos outra oportunidade para desenvolver esse ponto.

priori da qual o contínuo e o discreto se derivam, mas um espaço necessário, que se deve constituir, para que as relações contínuas e discretas, e suas transformações mútuas, possam se efetuar. Este espaço é aquele que se abre através do encontro de um par: os caçadores yudjá e os porcos, por exemplo.

Ponto importante, esses encontros intersubjetivos, antes de estabelecidos, podem ser evitados e, depois de estabelecidos, podem ser desfeitos. Em alguma medida, a possibilidade de um encontro depende da disponibilidade dos agentes envolvidos. Lembremos, assim, que o caçador yaminawa, cansado de comer só o que os outros lhe ofereciam, decide se dirigir ao encontro dos porcos disposto a estabelecer uma relação predatória com eles. Nesse mesmo sentido, no ritual funerário wari' os não-parentes do morto não estão inicialmente dispostos a encarar um encontro canibal com o morto – os parentes do finado precisam convencê-los a ingressar nessa relação, dissuadindo-os da possibilidade de escapar ou evitar o encontro. Ora, se os encontros podem ou não se efetuar, então a possibilidade do emparelhamento passa em alguma medida pela disponibilidade e pela abertura dos sujeitos: uma abertura que não é exatamente uma *abertura ao Outro*, mas uma *abertura ao Par*.

O emparelhamento, então, é o espaço formal constituído por um encontro contínuo ou discreto. O contínuo se forma quando há alguma conexão entre o par, e o discreto se forma quando há defasagem assimétrica. É importante observar que este par, do começo ao fim, é o mesmo: na caça yudjá dos porcos, por exemplo, o par é formado por *caçadores* e *porcos* – no início o emparelhamento toma a forma discreta (os caçadores veem o encontro como uma caçada, enquanto os porcos o veem como uma oportunidade de angariar parentes), mas, em um determinado momento, a relação se transforma em um par contínuo (um caçador, por exemplo, pode se deixar aparentar pelos porcos; ou então, se for inflexível, e contar com alguma competência, pode levar consigo alguns porcos, abatidos como presas numa relação de predação). Dizer que a transformação se dá *entre* uma relação discreta e uma relação contínua, é o mesmo que dizer que a transformação se efetua *no* par: o que muda, justamente, é a forma, a disposição (de conexão ou de defasagem) no qual os caçadores e os porcos se encontram articulados.

Enfim, propomos, neste artigo, descrever os encontros intersubjetivos do material etnográfico perspectivista por um *regime dualista de relações que articula formas irreduzíveis de interação (as formas contínuas e discretas) através de transformações mútuas e imprevisíveis, que tendem a se alternar enquanto durar o encontro.*

Referências

- CALAVIA SÁEZ, Oscar. El rastro de los pecaríes: variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología Pano. *Journal de La Societé Des Americanistes*, Paris, n. 87, p. 161-176, 2001.
- _____. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do Rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA / NuTI, 2006. 479 p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*, Minuit, coll. « Critique », Paris, 1980, 645 p.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A (Org.). *Conceptualizing Society*. Londres: Ed. Routledge. 1992, p.107-126
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril. 1976 [1950], p. 53-93
- _____. Lugar da antropologia nas ciências sociais e os problemas colocados por seu ensino. In:____.(Org.) *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify. 2008 [1954], p. 385-424.
- _____. As organizações dualistas existem? In *Antropologia Estrutural*. São Paulo: CosacNaify. 2008, p. 155-189.
- _____. O totemismo hoje. In: *Os pensadores*. Tradução Inácia Canelas. São Paulo: Abril. 1976 [1962a], p. 53-93.
- _____. *O Pensamento Selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989 [1962b]. 336 p.
- _____. *História de Lince*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cia das Letras, 1993 [1991]. 249 p.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- _____. O poder de uma fala. In: *4ª Jornada de Ciências Sociais: O Poder no Pensamento Social – Dissonâncias de um mesmo Tema*, datilo. Belo Horizonte, FAFICH (UFMG). 2006.
- OVERING, Joanna. Review article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, v.13, n. 1, p. 151-164, 1981.
- _____. O elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.
- _____. (Orgs) *The anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres: Routledge, 2000. 320 p.
- PANSICA, Rafael Rocha. *Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. 2008.
- SAHLINS. Marshal. *Esperando Foucalut, ainda*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: CosacNaify, 2004 [1993]. 111 p.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p.157-175, 1999.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Sociabilidade, moral e coisas afins: modelos sociológicos e realidade ameríndia. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 90, p. 01-31, 2006.
- VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 06-67, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ ANPOCS, 1986. 744 p.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. In: *XXV Reunião da ANPOCS (ST23)*, datilo. Caxambu. 2001.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In:____. (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002a, p. 345-399.
- _____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In:____ (Org.). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002b, p.401-455.
- _____. Imagens da natureza e da sociedade. In:____ (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002c, p. 319-344.
- _____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In:____ (Org). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaify. 2002d, p. 181-264.
- _____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002e.
- _____. *Métaphysiques Cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Tradução de Oiara Bonilla. Paris: Presses Universitaire de France, 2009. 203 p.
- _____. Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *Hau – Masterclass Series*, Manchester, v. 1, 2012.

Resumo: Este artigo versa sobre o modo como se constituem e se articulam a análise etnográfica e a síntese teórica do *perspectivismo ameríndio*, proposto por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996). O exercício que nos propomos é duplo. Por um lado, destacaremos o potencial heurístico da proposta perspectivista: a maneira como os autores souberam iluminar uma série de pontos do material etnográfico, redefinindo o estudo em novos termos. Por outro lado, partindo dos caminhos abertos por Viveiros de Castro e Lima, gostaríamos de contribuir com o estudo do *perspectivismo ameríndio* propondo uma nova abordagem teórica para a análise etnográfica realizada por esses autores. Tal abordagem proporá compreender o complexo etnográfico perspectivista a partir de um *regime estrutural de relações*.

Palavras-chave: Perspectivismo Ameríndio. Relacionalismo Estrutural.

Abstract: This article focuses on the constitution and articulation of the ethnographic analysis and theoretical synthesis of the Amerindian perspectivism, proposed by Viveiros de Castro (1996) and Lima (1996). The present proposal relies on two fronts. On the one hand, we will highlight the heuristic potential of the perspectivist approach: the way the authors lighted up a number of points of the ethnographic material, redefining the study on new terms. On the other hand, following the path opened by these authors, we would like to contribute to the study of Amerindian perspectivism by proposing a new theoretical approach to the ethnographic analysis previously addressed. Our approach seeks to understand the complex ethnographic in question from a *structural relationalism*.

Keywords: Amerindian Perspectivism. Structural Relationalism.

Recebido em 9 de Maio
Aprovado em 16 de Maio