

Ensaaios sobre a riqueza do pensamento ameríndio

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002. 552 páginas

Clarice Cohn

Resenhar *A inconstância da alma selvagem* não é tarefa simples. Não porque seja uma obra inconstante, pelo contrário: revela uma coerência de temas, abordagens e modelos que merece desde já ser apontada. A dificuldade maior não consiste no exame dos textos ou dos eixos que dirigem sua reunião, já em si um desafio pela riqueza da análise, mas em escapar ao que se oferece já no Prólogo. O autor adianta-se a seus comentadores, e não só apresenta as razões para a escolha dos textos como a razão mesma para a coletânea, e mesmo as críticas são de certo modo antecipadas e respondidas. Significativamente, a primeira nota de rodapé traz um esclarecimento conceitual, enfatizando tratar-se não de um mal-entendido, mas de uma “pirraça” – o que lembra a frase de Glauber Rocha a Rogério Duarte: “inventaria-te antes que os outros te transformem em um mal-entendido”. A tentação é resenhar apenas o prólogo, ele mesmo uma resenha ao livro. Tentemos escapar à armadilha, buscando apresentar o livro na sua potência e nas suas variadas atualizações, para emprestar uma distinção aristotélica cara ao autor.

Eduardo Viveiros de Castro se inventaria magistralmente, e apresenta-nos a continuidade dos textos – construídos, diz, a partir de uma preocupação teórica e duas ou três intuições etnográficas – e os fios condutores da coletânea: uma revisão do dualismo (representado nas dicotomias natureza/cultura, sociedade/cosmologia e consanguinidade/afinidade) e uma exploração dos “regimes de subjetivação e personificação”, seguindo as pistas da fabricação do corpo, do perspectivismo, do canibalismo e da predação ontológica. Lembra-nos, ainda, a dívida para com a teoria (e a prática) antropológica de Lévi-Strauss – porque, como diz na entrevista que fecha a coletânea, res-

soando esse misto de pretensão e modéstia que flui pelo prólogo e é característico de sua escrita, “sou um estruturalista, como todo bom antropólogo; só não sei se sou um bom estruturalista...”. Está tudo dito. Mas uma resenha não se encerra assim; sigamos adiante.

A inconstância da alma selvagem é uma coletânea de textos escritos entre os anos de 1970 e o início da década atual. Esta, claro, a razão para tantos arrazoados em sua introdução. Trata-se, porém, de prática significativa na história da disciplina, que conta com diversos clássicos no gênero (basta pensar em Radcliffe-Brown, ou no próprio Lévi-Strauss). Entre nós, as coletâneas de textos de um só autor são menos freqüentes, mas Viveiros de Castro não está sozinho. Para só citar duas: uma, recente, que reúne ensaios de epistemologia de Roberto Cardoso de Oliveira;¹ outra, a coletânea de Manuela Carneiro da Cunha,² talvez a precursora editorial de fato, cujos textos, elaborados desde cerca de uma década da sua publicação conjunta, elaboram questões etnográficas de modo a retratar o estado da arte da antropologia feita em território nacional como poucos poderiam fazê-lo; na realidade, isso só seria feito novamente com esta obra de Eduardo Viveiros de Castro.

A diferença das obras está em sua construção interna. Enquanto Viveiros de Castro persegue na seleção e na apresentação dos textos sua coerência e continuidade, optando pela organização cronológica, Carneiro da Cunha divide seu livro em temas e objetos diversificados, que abarcam desde suas preocupações analíticas e teóricas até a política da diversidade cultural. Ela não deixa escapar, no entanto, a coerência temática, ainda que “sob uma aparente desconexão”³ das partes que compõem o livro; não obstante, a divisão permanece, e as partes, nomeadas, dividem os textos em temas que remetem ao subtítulo (“mito, história, etnicidade”). Mas, antes de explorar a continuidade dos textos reunidos por nosso autor, percorramos outra trilha, a do inventário de um percurso intelectual (essa, aliás, a grande diferença em relação à obra de Cardoso de Oliveira, que deixa de lado seus textos etnológicos para apresentar uma fase distinta da sua biografia intelectual, a que se dedica ao debate epistemológico na antropologia).

Organizando cronologicamente os textos, a coletânea desenvolve uma abordagem analítica que traz um jogo de ecos entre eles. Essa é a razão explicitada para a inclusão das análises feitas pelo autor no início de sua carreira, e que remontam à sua pesquisa de mestrado entre os Yawalapíti do Alto Xingu. A continuidade da temática, assim como a qualidade da análise, ressalte-se, jamais ficaram despercebidas; a formação de todo etnólogo passou, em um momento ou outro, por essa leitura, ocasião para se surpreender com a sensação de que, no fundo, já estava tudo lá.

Contudo, a organização cronológica dos textos engana, de certa forma. Diz respeito à ordem de escrita, mas não necessariamente às posições que ocupam na formação do autor – e, portanto, ao seu papel no desenvolvimento das discussões que enfrenta. Por exemplo, seu segundo grande trabalho, uma pesquisa de doutorado entre os Araweté, grupo tupi-guarani da Amazônia, cuja monografia publicada⁴ se tornou, nas palavras de um americanista francês, “o livro-fetiche de uma nova geração de amazonistas”,⁵ aparece na coletânea por intermédio de um texto que repõe as questões já desenvolvidas, embora tenha sido escrito posteriormente, tornando-se, assim, o Capítulo 4. O que vem antes dele é posterior no tempo: a revisão da análise do parentesco na Amazônia, e a retomada dos Tupinambá que lhe foi possibilitada pelas descobertas entre os Araweté. O desenvolvimento dos temas no livro perde-se um pouco pela reescrita, impedindo que uma espécie de arqueologia do percurso acadêmico seja plenamente oferecida. O autor adianta-se também a quem lhe quisesse fazer a biografia intelectual quando, em vez de retomar a análise, reformula os textos. Isso não é um problema, tendo em vista a continuidade de fato existente que marca esse percurso; mas, para desgosto dos historiadores das idéias científicas, ficam assim perdidas formulações que tiveram uma enorme importância em sua época.

As indicações que temos de seu percurso intelectual vêm na entrevista publicada como Capítulo 10, mas vale lembrar de um artigo não incorporado ao volume e que explicitamente recupera a trajetória intelectual do autor, trazendo informações sobre esse desenvolvimento e o ambiente in-

telectual à época.⁶ Mesmo para quem desconfie da radicalidade das propostas pós-modernas, que, com frequência, levam a uma excessiva auto-flexibilidade, informações como essas terão interesse em uma coletânea do gênero, ainda que o artigo necessitasse de reformulação, pela qual, aliás, passaram grande parte dos textos. Mas retornemos ao inventário dos temas e modelos.

Os textos incluídos nessa coletânea têm em comum, para além das intuições e “obsessões” desenvolvidas, um modo de construção que parte de questões postas pela etnografia e/ou etnologia e rebate na teoria antropológica.⁷ Certamente, nisso reside a grande força do livro. Viveiros de Castro manipula com maestria os dados coletados e as monografias estudadas para endereçar questões de fundo da disciplina – além daquelas que apresenta em seu inventário, noções como a de cultura e a relação estrutura/história (no Capítulo 3), a relação entre língua e cultura (Capítulo 1), o sacrifício e o totemismo (Capítulos 4, 7 e 9), o dom e a troca (Capítulo 2), o real e o imaginário ou o dado e o construído (Capítulos 1, 7 e 8), sociologia e cosmologia (Capítulos 4 e 8), relativismo e multiculturalismo (Capítulo 7) –, assim como problemas relativos à construção de modelos etnológicos (mais explicitamente no Capítulo 6, embora presente em todos).

As incursões no debate antropológico jamais perdem sua referência: o alcance dos conceitos e dos modelos propostos é sempre explicitado, permitindo ao autor falar da inconstância dos Tupinambá, da afinidade potencial como instituindo uma socialidade na Amazônia, ou do perspectivismo ameríndio. É a partir deles que, como na melhor das antropologias, pode repensar noções que mantêm em movimento o debate antropológico. Há, é verdade, um texto em que o debate se descola de sua base etnológica. Trata-se do Capítulo 5, uma discussão sobre o conceito de sociedade originalmente escrito como verbete de enciclopédia. Por brilhante que seja, podemos nos perguntar sobre o seu papel na coletânea. A dúvida funda-se na percepção de que a obra do autor tem grande importância para a revisão corrente desse conceito, na qual se questiona o pressuposto da totalidade pondo em jogo noções como a de so-

cialidade. Afinal, lembrando a revolução provocada nesse conceito analítico pelos Araweté, pode-se imaginar ter sido muito mais interessante tomar esse debate no corpo da coletânea a partir dessa reviravolta. Sobretudo porque a obra mesma de Viveiros de Castro demonstra seu rendimento, e porque o debate lhe é caro, no mínimo, desde quando conheceu os Araweté. Mas também porque é este o movimento dos textos reunidos: partir de etnografias ou balanços da etnologia contemporânea da Amazônia para, então, rever conceitos correntes da antropologia.

Para além da sua autonomia na origem, os textos entabulam um diálogo entre si. Poderíamos escolher dentre várias questões para mostrar esse diálogo. Exploreemos essa revisão da cisão antropológica de sociedade e cosmologia e do próprio conceito de sociedade. A complexidade encoberta pela divisão entra em cena já no Capítulo 1. Ao explorar a classificação simbólica yawalapíti, o autor demonstra que os modificadores lingüísticos que a operam oferecem menos um diagrama tipológico da condição animal, vegetal, humana ou de espírito, e mais um modo de apreender o mundo que jamais o divide em categorias estanques. As condições de existência ganham no mundo yawalapíti um classificador cuja lógica exaustiva é destrinchada para mostrar que nenhuma delas escapa ou se destaca.

O Capítulo 2, que se poderia dizer o mais sociológico de todos, trata de questões de classificações sociais – sistemas e tipos de parentesco, constituição de coletividades – para ao final nos fazer perceber que há algo mais por traz disso, a diferença constituinte que dá movimento e sentido a esses sistemas amazônicos. Trata-se do grande aporte do conceito de afinidade potencial: ele não só remete a uma revisão do modelo geral da troca e da aliança e, para os estudos de parentesco, do sistema dravidiano, modulando para a sua existência amazônica a distinção entre consangüinidade e afinidade, como permite compreender a estruturação dessas coletividades. No conjunto, tem um alcance maior, pois nos apresenta um mundo em que é a diferença, e não a semelhança, o valor de base. Essa “intuição” é desenvolvida como modelo no Capítulo 8, no qual se de-

monstra que a questão da sociedade na Amazônia (já que ele é aplicado mais discretamente para os casos do Brasil Central ou do Alto Xingu) só pode ser devidamente apreendida se torcermos o problema classicamente posto pela antropologia; lá, não nos vemos diante de uma reprodução de sociedades, ou totalidades, mas de um contínuo trabalho de constituição de socialidades, eternamente desfeitas para serem então refeitas.

O valor constituinte da diferença é revelado também nos textos dedicados aos tupi-guarani. No Capítulo 3, tomando por base cartas e relatos de jesuítas, capuchinhos e viajantes, o autor inverte a questão por eles posta, perguntando-se não por que os Tupinambá eram tão “inconstantes” em sua conversão e no abandono dos “maus costumes”, mas, ao contrário, por que são tão constantes em sua inconstância. E sua resposta volta a abordar o valor da alteridade – essa inconstância, limitada, aliás, porque há coisas que são inegociáveis para os Tupinambá, é revelada como uma necessidade do Outro ou, e aqui o autor remete a Lévi-Strauss,⁸ como uma abertura para o Outro. O Capítulo 4, que trata dos Araweté por meio da figura do matador e da fusão ritual de matador e vítima, remete à discussão do que seria o *socius* araweté, onde, emprestando outra formulação cara ao autor, a sociologia está mais para um caso particular da cosmologia – ou onde não há cisão entre a sociedade e as esferas cósmicas, mas, ao contrário, é nas relações cosmológicas, nesse caso com os deuses canibais, que as relações sociais são vividas em seu modo forte.

A noção de perspectivismo desenvolvida no Capítulo 7 retoma a questão: o que são relações sociais em um cenário ameríndio em que há mais sujeitos no mundo do que jamais poderíamos esperar, ou em que animais e espíritos podem ocupar legitimamente a posição de sujeitos? É importante notar que, se os problemas são complexos, as propostas analíticas buscam sempre responder a essa complexidade. Nesse caso, a resposta mais simples, ou simplista – a de que esse é um mundo em que não se percebe a diferença de fato entre um humano e um animal, ou de um homem e um queixada –, é recusada em favor de uma exploração cuidadosa das condições de atualizaçõ-

homem, ou -espírito, ou -animal. E aqui podemos vislumbrar a distinção que o autor oferece em seu inventário no prólogo de “regimes de personificação e subjetivação”, fortemente relacionados, sem dúvida. A questão é que um modo de subjetivação nem sempre é de personificação, e a Pessoa (humana, diríamos) indígena é literalmente fabricada e produzida, distinguindo-se em um meio de subjetivação que de outro modo é indistinto.

Mas, ao indagar o que significaria de fato dizer que os animais são gente, o autor explora o escopo e a lógica dessa indistinção. Ao conceder aos animais uma existência cultural, o perspectivismo ameríndio não nega a diferença dos pontos de vista. Afinal, ele não funda uma grande e única perspectiva reversível, mas uma confluência de perspectivas que têm em comum o substrato da subjetividade. Os animais, assim como os humanos, se vêem como humanos; isso não quer dizer, porém, que os animais vejam necessariamente os humanos como animais, em uma perspectiva reversa, e as etnografias trazidas à discussão por Viveiros de Castro mostram que os casos são muito mais complexos. A questão, para os ameríndios, é posta em termos do ponto de vista, da perspectiva, e não da condição pétrea da humanidade. Ao contrário, ela é o denominador comum, e todo o trabalho exigido é o de diferenciação, de personificação.

A humanidade é o denominador comum, a diferença é constitutiva, e a alteridade ganha, para os ameríndios, as feições de afinidade, inimidade e animalidade. Pensar a sociedade ameríndia é pensar a abertura ao Outro, é pensar o afim, o inimigo, o animal. Pensar as relações com a natureza é pensar a subjetivação, o ponto de vista. E pensar o ponto de vista é pensar o canibalismo que os Araweté (ou os Tupinambá) revelam ser a aquisição de um ponto de vista outro. Enfim, pensar essa abertura ao Outro é refletir sobre a “economia simbólica da alteridade”. Chegando ao modelo etnológico proposto pelo autor, percebemos que as revisões de dicotomias como sociedade/cosmologia e natureza/cultura se implicam mutuamente, ao menos para o caso ameríndio, ou ao menos para uma etnologia “eduardiana” dos ameríndios. Esse modelo amplia com os ameríndios a fundação da Cultura, ampliando, com eles, a cultura e a troca fundante.

Eduardo Viveiros de Castro nos diz que sua intenção é “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 seus mundos. Sua elaboração envolve forçosamente uma luta com os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não por menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais” (p. 15). *A inconstância da alma selvagem* demonstra, como poucos, que é a partir dos mundos indígenas que os conceitos para se compreendê-los devem ser afiados e toma para si esse embate em um mergulho de profundidade. É por isso – pela coragem e pela competência ao mergulhar – que podemos estar certos de, com Viveiros de Castro, estarmos cada vez mais perto de fazer uma antropologia “à medida dos mundos indígenas”.

Jamais saberemos quão fiéis somos a esses mundos, e, nesse sentido, quão à altura deles estamos, mas a obra de Viveiros de Castro (bom estruturalista, diga-se de passagem) é digna da maior aproximação que já conseguimos. Apresenta-nos não apenas um exercício de afiação de conceitos e modelos antropológicos, mas também de revisão dos automatismos intelectuais e de dilatação de nossos termos para – sem abandoná-los, porque, como lembra, não o podemos, mas sempre deles desconfiando – fazer jus à riqueza desses outros mundos, nos quais, como lembra pelas palavras de Ítalo Calvino oferecidas como epígrafe, a diferença da linguagem não está nas palavras, mas nas coisas.

NOTAS

- 1 Roberto Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, São Paulo/Brasília, Paralelo 15/Editora da Unesp, 2000.
- 2 Manuela Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- 3 *Idem*, p. 8.

- 4 Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 1986; *From the enemy's point of view: humanity and divinity in na Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- 5 Emmanuel Désveaux, *Quadratura americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genebra, Georg Editeur, 2001, p. 229.
- 6 Eduardo Viveiros de Castro, "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, 5/10, 1992, pp. 170-190.
- 7 Não se trata aqui da distinção que se tornou comum no Brasil, ou seja, da etnologia indígena, de um lado, e outras antropologias (urbana, rural, da religião etc.), de outro. Pelo contrário, frisa-se que esse é um exercício de antropologia em sua plenitude, como poderiam ser outros, cujos dados "etnográficos" não são propriamente "étnicos" ou indígenas. Lévi-Strauss comenta essa distinção gradativa e assinala que essas podem ser "três fases de uma mesma pesquisa", diferenciando-se pelo distanciamento que se toma dos dados particulares e pelo escopo da generalização. Cf. *Antropologia estrutural I*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975, pp. 394-396.
- 8 Claude Lévi-Strauss, *História de Lince*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

CLARICE COHN é doutoranda no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e bolsista do CNPq.

Tupi-guarani, um caso de fidelidade

Carlos FAUSTO. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp, 2001. 587 páginas.

João Dal Poz

A etnologia das sociedades indígenas sul-americanas, nas últimas décadas, trouxe resultados bastante promissores. As descrições etnográficas, no entanto, distribuem-se ainda de maneira desigual, em extensão e densidade, o que se deve creditar a um pouco orquestrado, se não disperso moto investigativo. Os percalços, não resta dúvida, são variados e nada irrelevantes. Todavia, alguns esforços continuados sobressaem, graças ao empenho de sucessivas gerações de antropólogos.

A copiosa tradição de estudos acerca dos povos da família lingüística tupi-guarani, o ramo principal do tronco tupi, é um dos casos mais exemplares. Aos trabalhos pioneiros de Curt Nimuendaju (1914) entre os Apapokuva, no Brasil, e de Leon Cadogan (1959) entre os Guarani, no Paraguai, tantos outros se agregaram, compondo um amplo e consistente quadro etnográfico, com temas bem delineados. Florestan Fernandes (1949; 1970) consolidou uma síntese ambiciosa da organização social e da função da guerra nos Tupinambá, com base nos relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas. A partir das mesmas fontes, Alfred Métraux (1979; 1927; 1928) já havia abordado em traços vigorosos o sistema religioso, as migrações messiânicas e a cultura material tupi-guarani. Egon Schaden (1954) e James Watson (1952) trataram das mudanças culturais (na religião e na economia, respectivamente) entre os Guarani contemporâneos, no centro-sul do Brasil e no Paraguai. Sob um olhar também culturalista, Herbert Baldus (1970) e Charles Wagley (1977) investigaram os Tapirapé, no Mato Grosso, e Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961) os Tehetehara (ou Guajajara), no Maranhão. E na mesma região, Francis Huxley (1957) e Darcy Ribeiro (1996) enfocaram aspectos típicos do cotidiano dos Uru-