

PARA UMA TEORIA ETNOGRÁFICA DA DISTINÇÃO NATUREZA E CULTURA NA COSMOLOGIA JURUNA*

Tânia Stolze Lima

Em seu célebre paralelo entre os estudos da histeria e do totemismo, Lévi-Strauss reporta-se a uma situação em que o pensamento do cientista contaria mais do que aquele das pessoas estudadas, as quais se tornam, por isso mesmo, “mais *diferentes* do que são” (Lévi-Strauss, 1974, p. 5). Essa imagem me vem à mente quando me encontro diante de certas caracterizações das cosmologias indígenas amazônicas através de noções como antropocentrismo ou animismo, que lembram diretamente a ilusão totêmica, quer dizer, a idéia de que seria possível deduzir dos materiais etnográficos a identidade entre animalidade e humanidade, natureza e cultura.

Partindo do fato óbvio de que as definições em extensão e em compreensão dos termos natureza e cultura são produtos culturais ou históricos, argumentarei que a diferença entre os regimes de funcionamento dessa distinção é um fato etnográfico mais significativo que a diversidade de conteú-

dos que ela pode assumir segundo as épocas e as culturas. Primeiro farei algumas observações breves a respeito dessa distinção na Antropologia, para depois passar à etnografia juruna.¹

Natureza e cultura segundo nós mesmos

Quando consideramos os dois termos como macroclasses entre as quais todas as coisas podem ser distribuídas, situamos os humanos em ambas as classes e, nesse lance, submetemos a distinção a um esquema concêntrico. Quem melhor ilustra esse método é, talvez, Lévi-Strauss (1967 e 1976). A natureza compreende (possibilita e em certo sentido determina) a cultura; esta é parte e uma certa modalidade de expressão da natureza. Mesmo para um antropológo que, como Sahlins (1976), recuse o reducionismo abstrato de Lévi-Strauss e sustente que é a cultura que determina a natureza, parece impossível escapar de uma leitura concêntrica da distinção. De resto, encontra-se na obra de Lévi-Strauss não apenas ambas as maneiras de conceber a relação mas também uma síntese dos dois modelos, exprimindo a idéia de que a natureza exige ser determinada pela cultura.

* Este trabalho foi apresentado no GT de Etnologia Indígena, coordenado por Dominique Gallois e Denise Fajardo, XXII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 1998. Quero agradecer-lhes e aos demais participantes do GT por seus comentários, e também a Stela Abreu, por sua cuidadosa leitura crítica, e a Aparecida Vilaça.

É verdade que a distinção também pode ser representada por um esquema segmentar, uma vez que pode ser transportada para o campo da cultura, gerando a dicotomia entre “sociedade” e “cultura”. Nesse caso, é geralmente a “sociedade” que recebe os valores atribuídos à natureza, enquanto a “cultura” pode vir a ser novamente dicotomizada como uma oposição entre “cultura material” e “simbolismo”.

Esta segmentaridade não deve servir para ocultar o fato de que, em cada um de seus níveis, os termos obedecem a um regime concêntrico. Para Durkheim ou Radcliffe-Brown, por exemplo, a “cultura” é claramente englobada e determinada pela “sociedade”, enquanto para Sahlins ocorre o inverso.

Exprimindo então uma leitura hierárquica da distinção, a Antropologia compartilha com o senso comum a estranha idéia de que a natureza é *mais real* que a cultura, que a natureza é objetiva e a cultura, não. É, aliás, com base nisso que Lévi-Strauss formula o curioso paradoxo da oposição natureza e cultura. Começa observando que sua simplicidade cairia por terra caso ela fosse obra (como os antropólogos afirmam) do próprio homem, pois então, ele prossegue, “não seria nem um dado primitivo, nem um aspecto objetivo da ordem do mundo” (Lévi-Strauss, 1967, p. XVII). Ou seja, se a Antropologia estivesse correta ao dizer que os humanos se afastam a si mesmos da natureza, então a oposição seria estritamente imaginária. A saída desse paradoxo é bem conhecida: Lévi-Strauss afirma a existência de uma continuidade real e de uma descontinuidade lógica entre natureza e cultura, e o resultado disso é a utilização da oposição como instrumento de análise.

Se um antropólogo como Lévi-Strauss pode não acreditar na oposição natureza e cultura em nome de um “naturalismo superior” (Sahlins, 1976), também se pode recusá-la em nome de um novo culturalismo, baseado no princípio do “relativismo natural” (Latour, 1994).

Numa atitude que, à primeira vista, destoaria da retórica antropológica corrente, Bruno Latour sustenta que, se existe uma regra a ser respeitada na pesquisa etnográfica da ciência e da cosmologia das sociedades autodenominadas modernas, essa

regra é nada menos do que não acreditar nos cientistas e na epistemologia, e romper com a (auto)definição de mundo moderno (Latour, 1994; Latour e Woolgar, 1997). Em outras palavras, é preciso antes de tudo romper a grande divisória natureza/cultura.

Considerando que distinções como Nós e Eles, Modernos e Pré-Modernos, Modernidade e Tradição, efetuadas pela cosmologia moderna (da qual a Antropologia faria parte), derivam da transposição dessa grande divisória para o conjunto da humanidade, Latour argumenta que esta operação confere um caráter assimétrico à Antropologia. Penso que a Antropologia simétrica por ele professada dependa antes de tudo de uma forma de pensar a distinção natureza e cultura segundo um regime não-concêntrico, e por conseguinte não-hierárquico.²

O que aqui merece destaque é o deslocamento significativo que, com isso, Latour permite introduzir na Antropologia: a pluralização da natureza! Em um gesto que não deixaria de evocar a figura de Boas, poder-se-ia dizer que, após a operação pluralista a que foram submetidas as noções de civilização e história da humanidade, propõe-se agora estender a operação à natureza. A consequência sendo duplamente significativa: (a) a natureza não é natural mas feita; (b) a cultura não é cultural mas... real. Tão real quanto a natureza, qualquer que seja o nível em que nos situemos.

A argumentação de Latour é, por outro lado, conduzida de tal modo que, lida sob a ótica da etnografia juruna, pareceria se enredar em um paradoxo. À força de transformar a distinção em um verdadeiro traço identitário dos (autodenominados) modernos, Latour parece sugerir um retrato dos ameríndios como sociedades que não separariam natureza e cultura... assim recolocando a mesma divisão Nós e Eles, por ele próprio condenada no ponto de partida.

Seus trabalhos são sem dúvida interessantes para quem estuda as cosmologias amazônicas, e minha impressão é que o que se anuncia hoje é uma tendência a afirmar, “com base em Latour”, que essas cosmologias ignoram a distinção natureza e cultura. Tentarei mostrar por que não concordo com essa tendência, e que mais importante do que

a questão da presença ou ausência dessa distinção é a questão da diversidade dos regimes por meio dos quais ela opera.

A hipótese que acompanhará de maneira subjacente a minha análise é a de que a grande divisão consiste em um regime específico de tratamento da distinção natureza e cultura que se pode caracterizar provisoriamente assim: aplicando-se de um só golpe a vários níveis de realidade, a grande divisão impõe obrigatoriamente a sobreposição desses níveis, sobrecodificando, como diriam Deleuze e Guattari, as distinções geradas em cada nível. Em outras palavras, as distinções Natureza e Cultura, Objetividade e Subjetividade, Verdade e Erro, Escrita e Oralidade, Modernos e Pré-Modernos, Futuro e Passado etc. articulam-se de um modo tal que os modernos detêm a natureza, a objetividade, a verdade e o próprio tempo, sobrando para as demais sociedades o resto.

É bem diferente o que se passa na cosmologia juruna. Distinções como Rio e Floresta, Vivos e Mortos, Humanos e Animais, Consangüinidade e Afinidade, Queixada e Caititu não se sobrepõem: o queixada não é um consangüíneo nem os mortos são da floresta.

Natureza e cultura segundo os Juruna

Abordando a questão com um olhar bem distanciado, pode-se afirmar que as noções de natureza e cultura não têm correspondentes na cosmologia juruna. Tal afirmação apóia-se sobretudo em duas evidências etnográficas: os humanos não pertencem à classe dos animais nem destes se distinguem exatamente pela posse de cultura, linguagem ou vida social.

As três últimas funções estão relacionadas primeiramente não com os humanos, mas — como dizer? — com os seres vivos que habitam as diferentes regiões do cosmos, dos quais alguns são definidos como *tendo* e outros como *sendo* alma. Para os animais, os espíritos e os humanos, ser dotado de alma significa ter consciência de si e de outrem, pensar, ser um sujeito. Quem pensa ou vive procede como os humanos: os animais têm, nesse sentido, consciência de sua própria humanidade, agem de acordo com isso e consideram os

humanos propriamente ditos como seus semelhantes; as almas dos mortos, por sua vez, se pensam como vivos.

Cultura denota aqui uma função universal definida a um só tempo como pensamento e sociabilidade (nem, portanto, um domínio isolado de uma realidade exterior, nem uma função distintiva da humanidade em oposição ao animal).³ Esse fato sugeriria uma visão de mundo profundamente antropocêntrica e corresponderia ao que se convencionou chamar animismo. De Tylor a Descola, está colocada a questão da aplicabilidade da distinção natureza e cultura aos sistemas ditos pré-modernos. A questão é se nos convém seguir aplicando tais rótulos às cosmologias amazônicas, e, apesar do argumento de Descola (1992), eu penso que não.

Primeiramente, porque a questão da cultura não se coloca apenas no nível de generalidade que acabei de apontar. Há um outro, para o qual convém empregar o termo civilização, definido pela diversidade de regimes alimentares, instrumentos musicais e artefatos diversos, categorias de espíritos e regiões do cosmos, senão o próprio ambiente onde se desenrola a vida dos humanos e dos animais. Um diferencial entre selvagem e civilizado introduz-se aqui: certas sociedades humanas têm práticas que lembram as do jaguar.

É verdade que no primeiro nível os humanos de que se trata são os Juruna: os porcos e os guaribas pensam e agem como se fossem Juruna. Porém, no que toca ao gênero humano, todo grupo social é dotado de seus próprios modos de ação, e sua experiência subjetiva não é a réplica da ação e subjetividade dos Juruna.

Em segundo lugar, o que aprendi a respeito de alma e civilização passava por duas lições muito elementares: (a) os animais e as almas dos mortos têm pontos de vista diferentes do nosso a respeito da realidade, e (b) os Juruna não estão necessariamente de acordo com o que eles pensam de si próprios e dos Juruna.

Acredito, então, que forjar uma caracterização geral da cosmologia juruna mediante noções como antropocentrismo e animismo é perder o essencial, porque ali a relação de identidade entre humanidade e animalidade é dada primeiramente

como condição para se pensar sua diferença (Lima, 1996).

Para definir as relações de semelhança e diferença (ou identidade e alteridade) os Juruna empregam um dispositivo conceitual formado pelos termos *nana* e *imama*.

Entre dois gatos, existe semelhança; entre um gato e um cachorro, diferença. Entre dois primos paralelos existe semelhança; entre dois primos cruzados, diferença. *Nana* serve para distinguir a relação de parentesco classificatória da relação plena, enquanto *imama* serve para distinguir, no domínio do parentesco como um todo, a consanguinidade e a afinidade plena da relação entre primos cruzados, marcando esta última como uma relação de alteridade. Além disso, aplicadas ao domínio sociológico, as duas noções são graduáveis: existe mais semelhança entre dois primos paralelos de primeiro grau que entre os de segundo grau; existe mais alteridade entre não-parentes que entre primos cruzados. Resumindo: (a) *nana* exprime a similaridade entre indivíduos da mesma espécie e *imama*, a alteridade entre indivíduos de espécies diferentes; (b) existe um paralelismo entre a diversidade dos animais e a diversidade das relações sociais.

Que um só e mesmo dispositivo permita pensar conjuntamente os dois tipos de diversidade não há de surpreender após a crítica ao totemismo desenvolvida por Lévi-Strauss. Aliás, a melhor evidência que a etnografia juruna oferece a respeito do método totêmico são duas sociedades animais em que as diferenças entre relações de parentesco, acrescidas de diferenças de estatuto social, ligam pessoas que pertencem a espécies distintas.

Esta homologia entre as diferenças dos animais e das relações sociais implica não somente que os humanos possam (devam, segundo a mensagem de determinados mitos) apreender a alteridade política entre grupos sociais pelo modelo da diversidade animal, como também que animais possam apreender sua relação com outros, dos quais são relativamente próximos por sua espécie, como uma relação social de alteridade. É o que acontece com a sociedade dos urubus: formada por um urubu-rei, urubu-de-cabeça-vermelha e urubu-de-cabeça-amarela, as três espécies são seme-

lhantes enquanto formam um só e mesmo grupo social; são diferentes também, dado que se unem por relações cruzadas de parentesco e por estatutos sociais distintos — respectivamente, capitão-xamã, guerreiros e tias paternas. Em certo sentido, é também o que acontece com animais como os porcos ou o guariba: pensando sua diferença com os Juruna como um caso de diversidade política, mostram-se inclinados a tomar os Juruna como parceiros.

Por outro lado, *imama* é um epíteto que significa “selvagem” quando ligado ao jaguar e a um grupo humano desconhecido, os quais se distinguem como “Outro de qualidade jaguar” e “Outro de qualidade humana”. Mas, ligado ao nome de uma pessoa conhecida, o epíteto indica que se tem com ela uma relação de sociabilidade altamente elaborada e ritualizada, marcada como uma relação de alegria.⁴

Com efeito, são duas as formas que a alteridade pode assumir: o trato selvagem (matar ou morrer) e o trato civilizado. O que os Juruna, em uma situação que não ameaça sua integridade física, se dispõem a fazer diante de um “índio selvagem” é adotar uma conduta amistosa e civilizada, assim como (simetricamente) um xamã, em sua vida onírica, agiria diante de um jaguar. Diz-se que quando uma pessoa sonha com jaguar (equivalente a um caçador selvagem na vida onírica do xamã), isso significa, na vida desperta, que a pessoa será atacada por índio selvagem.

É importante observar que se enfocarmos a relação dita *imama* de um modo tal que nos tornamos impossibilitados de observar os termos por ela ligados, seremos levados a construir um artefato etnográfico: a alteridade, e por conseguinte a própria sociabilidade, mostrar-se-á contraditória e paradoxal. Talvez uma cosmologia seja relativamente análoga a um sistema fonológico, no sentido de que abrir mão dos termos representa perder a própria realidade para uma falsa identidade que não significa mais nada. No caso da cosmologia juruna, é preciso também considerar o estatuto do sujeito (se humano, se animal desta ou daquela espécie, se alma desta ou daquela categoria), bem como o nível de realidade (se na vigília ou no sonho, se neste mundo ou nos mundos celeste,

subterrâneo ou aquático), para os quais (ou em função dos quais) as relações em jogo ganham realidade.

Em um outro trabalho, eu afirmava que as três categorias básicas de seres vivos do cosmos juruna (os humanos, os animais e os espíritos) comunicavam-se de um modo tal que cada uma podia conter ou estar contida na outra. É que a humanidade também caracteriza seres que designaríamos como espíritos; a divindade e a animalidade também distinguem certos humanos; dentre os (por nós chamados) espíritos, alguns são concebidos como vivendo na condição de alma mas outros são tão palpáveis quanto nós; além disso, todos os animais podem se transfigurar em humanos. Parecia-me que enquanto nós pretendemos dar conta da totalidade do universo distinguindo de um golpe as três ordens do Homem, da Natureza e da Sobrenatureza, os Juruna procediam de outro modo. Utilizando noções análogas, seu pensamento parece proceder por partes, inventariando cada caso e distinguindo o que é humano, divino e animal na classe dos humanos, na classe dos animais e na dos espíritos. Exemplificando, o caititu e o porco são animais, mas não o são da mesma forma, pois o porco também é parecido com as almas dos mortos, o que indubitavelmente o aproxima dos humanos. O macaco-prego é um animal, porém o macaco-da-noite é um fantasma. Em suma, cada uma das três categorias que ordenam a visão de mundo compreende seres marcados com valores das outras duas (Lima, 1995, pp. 59-60).

Na ocasião, parecia-me que a tripartição natureza, cultura e sobrenatureza não se aplicava sem problemas aos materiais juruna, e, involuntariamente, acabei definindo um quadro que exprime mais uma teoria antropológica concêntrica e taxonômica da relação natureza e cultura do que a teoria etnográfica que visou aqui. Penso poder agora argumentar que:

a) dado que a classe dos humanos compreende humanos, animais e espíritos, e que isso se repete para as duas outras classes, essas categorias não representam classes no sentido estrito e usual da palavra;

b) um procedimento analítico mais adequado seria examinar se não dispomos de três relações de

oposição: humano/não-humano, animal/não-animal, espírito/não-espírito; atingiríamos assim um nível etnográfico no qual, ao invés de (as esperadas mas inexistentes) classes definidas por sua oposição recíproca, teríamos acesso ao regime que vigora no sistema cosmológico como um todo;

c) a tríade de oposições pode se aplicar a cada ente ou tipo de ser, de modo que, então, cada ente consiste em “um feixe de oposições”; por exemplo, um caititu pode não ser um caititu, não ser animal, mas espírito;

d) isso significa que, do ponto de vista etnográfico, o diferencial entre as espécies animais não deve ser eliminado por seu pertencimento comum à classe dos animais;

e) a mesma exigência se impõe para a humanidade; exemplificando: esta se divide em Juruna, povos da floresta e Brancos; os Juruna são simplesmente humanos, os segundos apresentam valores ligados ao animal (beber apenas água, comer carne quase crua) e os últimos, por seu poderio tecnológico e viagens espaciais, valores ligados ao xamã divino que criou a humanidade;

f) como ocorre com o gênero humano, há “gêneros” formados por espécies animais tidas como próximas; por exemplo, o dos macacos, que compreende (dentre outras) quatro espécies importantes: o macaco-prego e o coatá, que são animais no duplo sentido — são chamados como tais e são considerados caça —; o macaco-da-noite, que não é animal mas fantasma; e o guariba, que é um animal no sentido próprio do termo mas somente os antigos Juruna — diz-se — tratavam-no como caça (atualmente, as pessoas acham-no “parecido com fantasma” e não sentem desejo de comê-lo; narram um mito sobre a vida conjugal dos guaribas no qual o marido provoca ciúmes na esposa ameaçando ir a uma cauinagem dos Juruna);

g) ressalte-se, portanto, que as três oposições são aplicadas para traçar uma relação diferencial entre os termos de um mesmo gênero;

h) por outro lado, as relações entre os termos (os Juruna e os porcos, e os urubus, e os mortos etc.) apresentam um potencial assimétrico considerável: se um ponto de vista humano tem grandes chances de prevalecer sobre um ponto de vista

animal (na caça, por exemplo), essas chances diminuem significativamente em face de um ponto de vista de espírito (no festival dos mortos, por exemplo);

i) por assimetria entende-se aqui a capacidade de um sujeito (humano, animal ou espírito) de impor seu ponto de vista a outrem;

j) sendo que assim como os Juruna consideram que o ponto de vista animal, em tese, pode prevalecer sobre o seu (p. ex., com o caçador tornando-se primeiro um inimigo e em seguida um cativo da caça), também um ponto de vista de espírito pode mostrar-se impotente para dominar um humano;

k) ou seja, a assimetria é uma relação reversível, e isto significa que não se pode considerá-la como sendo determinada aprioristicamente; ao menos em princípio, a dominação de um sobre o outro só se determina *a posteriori*;

l) acrescente-se que a tripla oposição permite distinguir o fenômeno comum e o fenômeno singular, correspondendo isso a um diferencial entre a vida humana ordinária, dominada pelo ponto de vista humano, e o insólito, isto é, a situação em que um ponto de vista de animal ou de espírito transforma a realidade humana para os próprios humanos;

m) isso evidencia a presença fundamental de uma quarta oposição, a saber, a distinção eu/outrem, melhor dizendo, Outro/não-Outro;

n) finalmente, a diferença entre os pontos de vista nada tem a ver com a teoria do relativismo cultural, porquanto não está baseada em nenhuma das noções características da Antropologia, a saber: parcialidade, arbitrariedade, equivalência, incomensurabilidade e antinomia entre objeto e sujeito, isto é, natureza e cultura (Lima, 1995);

o) o que a teoria juruna enfatiza é a luta entre os pontos de vista e que *a realidade é o que o ponto de vista afirma*.

Creio, assim, que o ponto de vista dos animais represente menos a inaplicabilidade de um diferencial entre natureza e cultura do que a inexistência da sobreposição que, segundo nós mesmos, é possível conceber entre as dicotomias natureza/cultura e animal/humano. Insisto em enfatizar que esses termos não designam domínios estanques da realidade, mas uma relação diferencial que se

traduziria melhor pelos qualificativos *selvagem* e *civilizado*.⁵

Para caracterizar esse regime cosmológico vou apoiar-me em Deleuze e Guattari (1995). Segundo afirmam os autores, há dois modos possíveis de se tratar uma variável: fazendo-a operar como uma constante ou colocando-a em estado de variação contínua. Penso ser esta uma via mais justa para a caracterização de uma cosmologia na qual a diferença significativa dos humanos para com os porcos, por exemplo, não é a mesma que existe para com o caititu, o jaguar, ou o guariba. E isso acarreta algumas conseqüências para a análise. Destaque-se, primeiramente, que as relações diferenciais não podem ser analisadas em termos de esquemas concêntricos, hierarquizantes e atemporais; em segundo lugar, evita-se a projeção sobre os materiais juruna de um princípio que vigora apenas em nossa própria cosmologia, a saber, a idéia de que a diferença ou distância entre humanos e animais é uma constante.

Em um mundo no qual as relações diferenciais são postas em estado de variação contínua, um homem, sob certas condições, pode tornar-se um porco, sendo que esse *tornar-se porco* é um processo que jamais atinge seu fim; mesmo no espaço mítico onde o estado de variação contínua encontra maiores chances de realização, persiste a relação diferencial. É também um mundo em que um caititu que invade a aldeia pode não ser mais simplesmente um animal.

A questão fundamental da etnografia juruna é menos o animismo que o perspectivismo: a noção de alma representa somente o ponto de apoio para uma teoria específica da relação entre pontos de vista que são a um só tempo análogos e determinados localmente como assimétricos. E essa teoria exprime menos uma noção de humanidade geral de todos os seres que um certo dualismo, do qual tratarei agora.

Esse dualismo traduz um diferencial entre Vida e Sonho, entre a realidade do sujeito e a realidade da sua alma. Sendo o sonho marcado com valores ligados à morte e à alteridade, a realidade da alma é geralmente determinada por um ponto de vista alheio (o daquele com quem se sonha). Compreender essa distinção como Nature-

za e Sobrenatureza não é distorcer os materiais etnográficos, mas estas são aqui metacategorias essencialmente relacionais, variáveis segundo o ponto de vista, isto é, segundo a realidade vivenciada como tal por um sujeito.

O que isso quer dizer? Imaginemos que em nossa própria cosmologia os mortos nos concebem como almas e a si mesmos, como vivos! Na economia cosmológica juruna é assim: os mortos aplicam a si próprios a distinção corpo e alma e concebem os vivos como sendo puramente alma... A relação com os animais não é diferente, mas o fato pode soar extremamente complexo, em função, provavelmente, de não conferirmos às almas o mesmo grau de realidade que conferimos aos animais.

A relação com o animal é tal que, sendo verdadeiro que ele se vê como humano (e vê os Juruna como humanos também), seu lado animal, por ele ignorado, representa o lado sobrenatural da sua existência. Nesse sentido, a realidade sensível dos humanos é coextensiva com a sobrenatureza do animal, e vice-versa. Ou seja, o que para os Juruna apresenta a função de corpo do animal tem para este a função de alma.⁶

Imaginemos agora que os cariocas se definissem como tais em oposição aos paulistas, os quais, por sua vez, definiriam a si mesmos como cariocas! Isso pode soar engraçado, mas exprime um dispositivo demasiado corrente em nossa experiência, e dele só não tomamos imediata consciência porque tratamos as categorias de alteridade como substantivos. O modelo por excelência das categorias relacionais são os pronomes pessoais da primeira e da segunda pessoa (Viveiros de Castro, 1996), e a pequena experiência de manejar os termos “carioca” e “paulista” como *pronomes coletivos* análogos a “eu” e “tu” rapidamente lembra a estranha facilidade com que os humanos caem em processos alienantes de reificação. Entre nós, mesmo categorias temporais conhecem desde alguns séculos um processo incessante de substancialização, e agora é o próprio moderno que se tenta congelar no passado e ultrapassar no presente.⁷

A relatividade das categorias cosmológicas e/ou sociológicas define o perspectivismo (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Poder-se-ia objetar

que esse rótulo não passa de um maneirismo, e que o princípio diante do qual nos encontramos é meramente um contextualismo; no máximo, um exemplo de segmentaridade ou “relatividade estrutural” (Dumont, 1975). Ora, meu argumento é justamente que se trata menos de um sistema global de segmentaridade (de maneira que em algum momento a distinção cariocas e paulistas se dissolveria em benefício da distinção brasileiros *versus* outras identidades nacionais) que de um esquema para o qual o ponto de vista da definição das categorias da alteridade pertence aos próprios termos, não a um termo situado em um ponto de vista superior. Pois é evidente que, em nosso sistema sociocosmológico, a distinção cariocas e paulistas é permitida por um ponto de vista deslocado com relação aos termos e que lhes é superior: *o ponto de vista do todo*. O rótulo perspectivismo é útil e, segundo creio, necessário para traduzir a ausência de ponto de vista do todo,⁸ e portanto de hierarquia definida *a priori*.

Uma outra objeção seria a seguinte. Considerando-se que a perspectiva antropológica mais adequada seja aquela capaz de permitir que o mundo vivido (Gow, 1998) produzido pelos grupos que estudamos possa dizer a última palavra sobre os jogos de simetrias dos textos etnográficos, pode-se objetar que o perspectivismo oculta um “resíduo não-perspectivista”, entendendo-se por isso o fato de que, para os Juruna, o tucunaré é simplesmente o tucunaré! Para os Piro, o porco é exatamente o porco! A objeção procede mas não é incontornável, uma vez que esse problema não é alheio aos Juruna, que a ele conferem um tratamento justamente perspectivista, conforme vou mostrar agora.⁹

Tomado no sentido estrito, o ser humano, vivo e desperto, apresenta uma irredutibilidade que eu não poderia deixar de ressaltar: sua inimitável “sabedoria”. O antônimo da sabedoria traduz os mais variados conceitos: “incesto, bestialidade, adultério, incontinência sexual e verbal, intrepidez, estupidez mental e troca de palavras com animais”, todos relacionados com a incredulidade, e que evocam direta ou metaforicamente uma qualidade ou afeto anta, senão a própria transformação da pessoa em anta.

A sabedoria humana consiste naquilo que nós mesmos chamamos de reflexividade: os vivos sabem que os mortos consideram o tucunaré como um cadáver, mas os mortos não sabem que se sabe isso a seu respeito, nem que os vivos consideram o tucunaré como tal. Essa sua relativa insensatez, ou seja, essa incapacidade de *perspectivar a si mesmos* caracteriza também a nossa existência onírica e os animais. O porco se sabe humano, sabe que um Juruna é um semelhante, mas não sabe que é um porco *para* os Juruna.

É desse tipo a relação moral dos Juruna com os animais. Um pouco como disse Rimbaud, “Se a madeira se descobre violino, pior para ela”.

Conclusões

Para terminar, é preciso ressaltar alguns pontos:

1) No estudo das cosmologias indígenas, é impossível situar a questão da distinção natureza e cultura, humano e animal, em um nível de generalidade tal que a diversidade interna a cada um desses termos perca sua relevância. Tentei mostrar que podemos compreender esse fenômeno como a manifestação de uma propriedade positiva da cosmologia juruna, a saber, o perspectivismo, que, formulado em termos negativos, consiste em ausência de um ponto de vista do todo, aquela espécie de ponto de vista de Sirius que gera as ilusões de objetividade e absoluto. As operações classificatórias que pudemos observar não supõem um distanciamento do sujeito com relação ao mundo constituído, mas, pelo contrário, sua interação com o que se trata de classificar, interação que é sempre cambiante e, como mostrou Lévi-Strauss, atenta às qualidades sensíveis e também, como mostrou Lévy-Bruhl, ao insólito.

2) A relação hierárquica entre natureza e cultura característica de nossa maneira de pensar não se opõe à ausência de hierarquia na cosmologia juruna. O que ali se observa é a hierarquia operando em um regime que impede a codificação *a priori* das relações, impondo-se apenas *a posteriori*, e a dinâmica cosmológica dependendo muito mais de um princípio de variação dos entes e de suas relações recíprocas do que de um sistema

atemporal onde todos os entes ocupariam uma posição predefinida.

3) Mauss mostrou que o “dar” produz uma assimetria (uma obrigação ou subordinação) e que, no regime da dádiva, a única maneira de liberar-se disso é o “retribuir”. Como os sistemas de dádiva implicam parcerias relativamente duradouras, isso significa que a retribuição cancela a assimetria somente ao preço da produção de uma nova. Ora, dar-e-retribuir pode ser interpretado como uma simetria entre duas relações assimétricas. Por outro lado, Deleuze e Guattari (1976) caracterizam a dádiva como um regime de dívida finita, enquanto Bourdieu (1996) mostra que, no mundo capitalista, a dádiva apresenta uma feição distinta, criando assimetrias duráveis, isto é, tornando impossível retribuir! Nos termos de Guattari e Deleuze, este é um regime onde a dívida se revela infinita. Espero ter conseguido mostrar que também a hierarquia pode ser finita.

4) Proponho caracterizar como perspectivistas os sistemas contra-hierárquicos, nos quais, de um lado, a hierarquia só pode operar em um regime de finitude e, de outro lado, a parte, como sugere Henry James (1994), compreende toda a realidade. Pois, na verdade, a noção de ponto de vista juruna diverge imensamente da nossa noção, uma vez que não é limitada por nenhum caráter de parcialidade (isto é, falsidade). É, pois, necessário definir mais precisamente o que quer dizer ausência de ponto de vista do todo em regimes contra-hierárquicos. É ainda Deleuze e Guattari (1976, p. 61) que oferecem a possibilidade de compreender aquilo de que aqui se trata: “Só acreditamos em totalidades *ao lado*”. Existiria um tipo de todo que não totaliza nem unifica as partes, um todo cujo funcionamento é bem diferente do de uma totalidade transcendente, pois ele se dispõe como “uma parte ao lado das partes”, “se aplica a elas, instaurando somente comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que guardam toda a sua diferença nas suas dimensões próprias” (*idem*, p. 62).

5) Não são relações de oposição privativa que devem ser invocadas no estudo comparativo das cosmologias. Mesmo a diferença de regimes que aqui afirmo não pode ser tomada como uma

oposição entre os Juruna e nós. Quem garante que a relação com um animal de estimação seja uma constante, independentemente de ser ele um cachorro, um gato ou tartaruginha? Quem garante que, para o vaqueiro, a diferença significativa entre o homem e o gado seja a mesma que existe para com o cavalo? A distinção proposta por Deleuze e Guattari não é para ser aplicada a duas espécies de cosmologias, mas a dois *usos* de uma mesma cosmologia, um uso “maior” e outro “menor”.¹⁰ Em todo caso, a análise que precede deve ser considerada como uma etapa que prepara uma análise mais fina e capaz de romper com a unidade ilusória em que consiste falar em “a” cosmologia juruna, em benefício da apreensão de regimes semióticos mais diferenciados.

NOTAS

- 1 Os Juruna são um pequeno povo tupi que vive no alto Xingu. Canoieiros, agricultores e caçadores, habitavam até o final do século XIX as ilhas do médio Xingu. Meu trabalho de campo com este grupo foi realizado entre 1984 e 1990 e contou com financiamentos da Fundação Ford e da Finep.
- 2 “Quando digo que a distinção interior/exterior não existe, quero dizer que não devemos acreditar na existência de interior e exterior. Devemos situar-nos exatamente no ponto em que são definidos o interior e o exterior da rede. Assim a questão é exatamente a mesma: temos que encarar interior-e-exterior como uma categoria ativa, criada pelos próprios atores, e ela tem que ser estudada como tal” (Latour e Crawford, 1993).
- 3 Pensamento e linguagem implicam-se mutuamente: o primeiro é linguagem silenciosa, sem voz. Registre-se que mesmo no quadro dos mitos cosmogônicos, em que se destaca a inscrição mítica da diferença entre os humanos e os animais, (a) os humanos transformados em animais já traziam prefigurações de sua animalidade específica, e (b) o que o mito retira dos animais não é bem exatamente a linguagem mas a possibilidade de se comunicarem com os humanos no mundo da vida desperta.
- 4 Esse duplo significado do termo *imama* exprime-se no português dos Juruna por intermédio de dois termos: *brabo* e *Outro*.
- 5 Penso, de fato, que a distinção selvagem e civilizado nem é estranha aos Juruna, nem é destituída de importância. Mas ela nada tem a ver com a distinção antropológica evolucionista: o selvagem não é o primitivo e a civilização consiste antes de tudo em conhecimento e preservação de práticas culturais dadas desde a origem da humanidade atual.
- 6 Se é verdadeiro que na cosmologia juruna a expressão desse perspectivismo revela-se suficientemente abstrata, outros sistemas amazônicos o fazem de uma maneira relativamente mais concreta: segundo os Makuna ou os Wari’ (Árhem, 1996; Vilaça 1996), o diferencial entre os humanos, representados como predadores, e os animais, representados como presas, é expresso diretamente por meio de duas categorias relacionais. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que os humanos são os animais dos animais! Uma equação do mesmo tipo vale, em parte, para os mortos juruna, não, porém, para os animais juruna.
- 7 Para uma crítica às tentativas contemporâneas de essencialização da modernidade, ver os textos gêmeos de Foucault (1994).
- 8 Para um exame dessa questão em um contexto etnográfico diferente ver Strathern (1992). Minha distinção entre contextualismo (partes integradas em um todo maior, que é por sua vez parte de um todo maior e assim sucessivamente) e perspectivismo não significa, evidentemente, que os Juruna sejam incapazes de pensar em termos de contexto. Tampouco significa que ignoramos o perspectivismo em outros campos que o das artes plásticas: a obra de Henry James (1994) é cheia disso. Considere-se também o exemplo de Nietzsche.
- 9 Agradeço a Peter Gow as críticas que me permitiram desenvolver esse ponto.
- 10 “Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound) [...] Pois a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém — Ulisses —, ao passo que a minoria é o devir de todo mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um ‘fato’ majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo mundo” (Deleuze e Guattari, 1995, p. 52).

BIBLIOGRAFIA

- ÁRHEM, Kaj. (1996), “The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon”, in P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*, Londres, Routledge.
- BOURDIEU, Pierre. (1996), “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom”. *Mana*, 2 (2): 7-20.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. (1976), *O anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Imago.

- _____. (1995), *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 2. Rio de Janeiro, Editora 34.
- DESCOLA, Philippe. (1992), "Societies of nature and the nature of society", in A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*, Londres/Nova York, Routledge, pp. 107-126.
- DUMONT, Louis. (1975), *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Anagrama, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel. (1994a), "Qu'est-ce que les lumières?" (1984), in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, pp. 562-78.
- _____. (1994b), "Qu'est-ce que les lumières?" (1983), in M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, Paris, Gallimard, pp. 679-88.
- GOW, Peter. (1998), "A man who was tired of living". How an Amazonian world changes in time. Londres, London School of Economics, mimeo.
- JAMES, Henry. (1994), *Pelos olhos de Maisie*. São Paulo, Campanhia das Letras.
- LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- LATOUR, Bruno e CRAWFORD, T. Hugh. (1993), "An interview with Bruno Latour". Virginia Military Institute. Internet.
- LATOUR, Bruno e WOOLGAR, S. (1997), *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- _____. (1974), *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.
- _____. (1976), *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- LIMA, Tânia Stolze. (1995), *A parte do Cauim. Etnografia juruna*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- _____. (1996), "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.
- SAHLINS, Marshall. (1976), *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar.
- STRATHERN, Marilyn. (1992), "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world", in A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*, Londres/Nova York, Routledge, pp. 74-104.
- VILAÇA, Aparecida. (1996), *Quem somos nós: questões da alteridade no encontro dos Wari' com os Brancos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996), "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-44.