

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

**(In)Constantes transformações:
Relações e conceitos no pensamento do antropólogo Eduardo
Viveiros de Castro**

TATIANA DE LOURDES MASSARO

2011

(In)Constantes transformações:

**Relações e conceitos no pensamento do antropólogo Eduardo Viveiros
de Castro**

Tatiana de Lourdes Massaro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Edmundo Antônio Peggion (orientador UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva (USP)

Suplentes

Prof. Dr. Renato Sztutman (USP)

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés (USP)

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M414it

Massaro, Tatiana de Lourdes.

(In)Constantes transformações : relações e conceitos no pensamento do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro / Tatiana de Lourdes Massaro. -- São Carlos : UFSCar, 2011. 138 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2011.

1. Antropologia social. 2. Relações sociais. 3. Castro, Eduardo Viveiros de, 1951-. 4. Terras baixas da América do Sul. 5. Perspectivismo. I. Título.

CDD: 306 (20^a)



antropologia social

ufscar

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Tatiana de Lourdes Massara

10/06/2011

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva
Universidade de São Paulo / SP

Prof. Dr. Geraldo Andrello
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Agradecimentos

Muitas relações foram construídas enquanto esta pesquisa se dava. Por este motivo eu gostaria de agradecer a cada um dos pontos de vista que, além de me entreolharem, dialogaram comigo, me acompanhando e me apoiando.

Em primeiro lugar, e em especial, agradeço, a meus pais, Luzia Albardeiro Massaro e João Antonio Massaro, pelo o apoio atemporal e incondicional. Às minhas irmãs, Renata e Daniele Massaro e à minha avó Lourdes Genaro Albardeiro, sempre companheiras.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS -, da UFSCar – Universidade Federal de São Carlos -, do qual fiz parte durante três anos e no qual tive oportunidade de aprofundar saberes em antropologia. Agradeço aos professores, alunos e funcionários deste Programa por dividirem comigo os momentos da etapa do mestrado. Em especial, agradeço a Flávia Carolina da Costa, discente do Programa, que gentil e cuidadosamente revisou comigo o texto de qualificação que entreguei à banca naquela ocasião.

Agradeço ao Prof. Dr. Marcio Silva e ao Prof. Dr. Geraldo Andrello por aceitarem gentilmente o convite para compor a banca de defesa deste trabalho. Ao primeiro agradeço as reflexões e contribuições argüidas num misto de teoria e experiências compartilhadas. Ao segundo agradeço por sua atenção para com meu

trabalho desde a etapa de qualificação. Sua atenção para com cada detalhe possibilitou importantes reflexões.

Aos amigos, todos, muito obrigada. À Vera Helena Piccolo Ceccarelo e Fabiana Paola Mazzo presentes sempre, ainda que distantes e à Maria Raquel da Cruz Duran próxima em todas as horas. À Nayana Frizon, Lecy Sartori, Luciana Jatobá, André Garcia e Francisco Junior por dividirem, dia a dia, a casa (a república), a amizade, a paciência e a vida. À Fabiana Cortez, Mariana Lolato, Paula Cordero, Maria Elisa Martí, Carla Costa, Patrícia Polastri, Ana Zerbato, Thaís dos Santos, Ivan Marin, Daniele Busatto, Carol Rios, Jônatas Peixoto, Letícia Veronez, Milena Oliveira, Gisele Mayumi, Deborah Schimit, Henrique Taratatum, Denis Blanco, Elisângela Santos, Diogo Francelin, Daniela Silva, Lucimara Prudenciatto, Ivan Marin, Regina Lemme, Fernanda Morelli, Karine Rios, Marluce Hilário e Marta Kawamura muito obrigada por estarem junto comigo dividindo reflexões, experiências e carinho.

Agradeço também ao Prof. Dr. Edson Cezar Wendland, da Universidade de São Paulo, campus São Carlos, pela oportunidade de ser estagiária-bolsista no projeto Center for Natural Resources and Development – CNRD -, enquanto realizava o mestrado. Esta atividade paralela viabilizou minha estada em São Carlos e em geral, esta pesquisa.

Por último, e em especial, agradeço a meu orientador, Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion por aceitar me orientar nesta trajetória teórica durante estes anos. Agradeço-lhe por tudo o que me ensinou, pelo comprometimento e profissionalismo conhecidos desde a graduação e pelos laços de amizade tecidos neste tempo.

Resumo

O presente estudo pretende compreender o que é uma relação social buscando explicitar a trajetória deste conceito no pensamento e na produção bibliográfica do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Trata-se de acompanhar um trajeto conceitual observado nos textos deste autor. Para tanto o trabalho se centra em publicações que, por sua vez, tratam de questões emergentes no pensamento ameríndio decidindo levá-lo a sério e situam-se em uma perspectiva que não seja plenamente dominada pela doutrina ocidental. Partindo deste ponto de vista, a noção de relação social é registrada como aquela que, no pensamento ameríndio, sobressai como um conceito que se amplia e difere em relação ao nosso, compreendendo humanos e animais como aqueles que possuem formas diferentes e fundo humano comum. Buscando um aprofundamento no estudo deste conceito, os contornos desta pesquisa se mostram a partir do primeiro trabalho etnológico de Eduardo Viveiros de Castro, realizado nos anos 70 entre os Yawalapíti (1977), passando depois à tese de doutorado conhecida em forma de livro intitulado *Araweté: os deuses canibais*, de 1986, e segue, fundamentalmente, até o ano de 2002, quando vem a público uma espécie de síntese teórica, *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002a) donde encontram-se muitos artigos e reflexões, reunidos, revisitados e assinados pelo mesmo autor. Em resumo, esta pesquisa teórica procura revelar a trajetória do conceito relação social no pensamento do referido antropólogo, o qual apresenta uma vasta e incessante obra, situada na etnologia indígena brasileira e focada, principalmente, nas terras baixas sul-americanas. O referido conceito é dinâmico e não cessa de suscitar relações seja entre o(s) nativo(s), seja entre o(s) antropólogo(s), seja entre ambos, dentro ou fora desta dissertação.

Abstract

This study to understand what a social relation is, showing the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro's concepts and ideas in his bibliography. This is a research about a social relation concept that is still being developed and studied by the contemporary anthropologist Viveiros de Castro. This work focuses on articles related to the Amerindian thoughts and issues. For the Amerindians, the social relation idea is a wider concept and different from ours. For then, humans beings and animals have different shapes but similar human essence. My work is based on the social relation concept, mainly the one studied in the first ethnological work "Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu" (1977) by Eduardo Viveiros de Castro, the doctoral thesis "Araweté: os deuses canibais" (1986) by the same author and "A Inconstância da Alma Selvagem" (2002a), where there are many articles gathered signed by Viveiros de Castro.

Sumário

INTRODUÇÃO	9
SOBRE O AUTOR E A OBRA.....	18
ROTINA DE UMA PESQUISA TEÓRICA	24
OS EVENTOS TEÓRICOS	30
TERMOS NATIVOS	32
SOBRE ESTA DISSERTAÇÃO.....	34
CAPÍTULO 1	39
ARAWETÉ: OS DEUSES CANIBAIS.....	40
DA INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM	50
CAPÍTULO 2	60
AFINIDADE EM INDIVÍDUO E SOCIEDADE NO ALTO XINGU: OS YAWALAPÍTI.....	61
AFINIDADE EM ARAWETÉ: OS DEUSES CANIBAIS	66
A AFINIDADE EM A INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM	74
CAPÍTULO 3	85
ATUALIZAÇÃO E CONTRA-EFETUAÇÃO DO VIRTUAL NA INCONSTÂNCIA DA ALMA SELVAGEM.....	86
PERSPECTIVISMO	94
CONCLUSÃO	122
GLOSSÁRIO DE CONCEITOS	127
BIBLIOGRAFIA	132
CONFERÊNCIAS	138

Introdução

Na pesquisa antropológica há diversas maneiras de se conhecer a diferença. Há também diferentes meios de acessá-la. Este é o resultado de uma proposta de pesquisa que busca conhecer o outro através de uma produção antropológica possível: a teórica. Como é sabido, a produção teórica antropológica é vasta e os temas que ela aborda também. Para que fosse possível realizar um estudo deste tipo - e a bom termo - durante o mestrado procurou-se por algo que possibilitasse tal proposição.

Neste sentido objetivou-se investigar a trajetória de um conceito na obra de um antropólogo. Isto aproximaria a pesquisa de seu objetivo e possibilitaria adentrar um universo a partir de seu particular. A escolha por um conceito se mostrou relevante quando entrei em contato com a bibliografia etnológica sobre as terras baixas sul-americanas.

Quando ao final da graduação encontrei-me com a teoria antropológica contemporânea e com a produção intelectual do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (doravante também referido por Viveiros de Castro ou EVC) notei que havia uma diferença na abordagem, na forma de tratar o pensamento “nativo” e também a teoria antropológica. Este contato fez emergir uma reflexão que até então eu desconhecia.

A característica da antropologia brasileira, segundo Mauro Almeida (2004: 74), ensina ‘[u]ma lição de historicidade inclusiva e politizada (...) ao mesmo tempo ativista e compreensiva, capaz de tratar de lógicas históricas e cosmologias locais’ nos conduzindo a conhecer os estudos de muitos antropólogos cujos trabalhos desembocaram em engajamento. A presente etnografia ressalta a dificuldade de se

encontrar definições conceituais para idéias que não são as nossas. Para concordar com Mauro Almeida (Idem: *Ibidem*) em outros termos, poderia dizer que há uma teoria antropológica contemporânea com um compromisso declarado, engajado e ativo que procura abrir espaço e liberar esta ciência de uma doutrina ocidental. Foi a esta teoria que me voltei.

Busquei então conhecer a proposta antropológica de Eduardo Viveiros de Castro. Destas leituras surgiram as intenções/idéias de estudo com as quais eu viria a me engajar. Depois de arrolar a bibliografia referente às questões antropológicas contemporâneas, um recorte se mostrava como uma forma de possibilitar o conhecimento de uma parte desta produção sem estreitar a teoria a ponto de especializar todo e qualquer caráter extenso e de abertura que o compõe. Para isto foi importante encontrar um conceito que permitisse deixar vivo e entrever movimento.

O projeto que viria a ser formulado, desde o início, nunca se propôs a ser um estudo do autor ou mesmo de uma continuidade do trabalho deste. A proposta de trabalho antropológico que viria a se dar ancora-se nos escritos de EVC na medida em que estes explicitavam conceitos que favoreciam uma compreensão do pensamento ameríndio e, ao mesmo tempo, refletiam sobre como expressá-lo.

O contato com a teoria proposta por EVC se estreitou a partir do projeto de Iniciação Científica (IC) realizado durante seis meses e, portanto, anterior ao delineamento dos objetivos a serem cumpridos no mestrado. Desenvolvida no final de minha graduação em ciências sociais realizada na UNESP/FCLAr – Universidade Estadual Paulista/ Faculdade de Ciências e Letras Campus Araraquara - , a IC foi formulada junto ao professor Prof. Dr. Edmundo Peggion da disciplina *Etnologia das Populações Indígenas Brasileiras*, na qual passei a conhecer a antropologia mais

contemporânea e os textos escritos por Viveiros de Castro. O Prof. Dr. Edmundo Peggion se tornaria então meu orientador desde então.

No curso de Ciências Sociais da UNESP – ao menos entre o intervalo de 2003 a 2007 - a teoria foi sempre uma marca. Do primeiro ao último ano, o contato com qualquer prática está concentrado em leituras, produção de textos e reflexões a partir das aulas, dos autores, dos pensamentos expressos e impressos em papel. O campo, diferente da teoria, não era algo comum àquela universidade.

Nessa época, e diante de tal disciplina, imaginei a possibilidade de ir ao encontro de populações indígenas durante ou ao final da disciplina. Qual não foi a minha surpresa quando, ao concluir o curso, notar que estava diante de uma perspectiva de contato substancialmente teórica.

Talvez por esta incidência, talvez por não ter insistido em “ir a campo”, talvez por entender ser possível conhecer o outro por via da teoria, talvez por nenhum desses motivos, e sim por possíveis motivos desconhecidos, o primeiro projeto de pesquisa, a IC, se desenvolveu em termos teóricos. Na Iniciação Científica, durante seis meses do ano de 2007, realizei um estudo sobre o conceito de relação social situado nos escritos de Viveiros de Castro¹.

O projeto de mestrado refletia esses primeiros resultados. Adentrei então o estudo do conceito de relação social por meio do texto antropológico. Por sua vez a teoria antropológica é produzida também por uma relação social: aquela estabelecida entre o nativo e o antropólogo, um par que projeta antropologia.

¹ O referido estudo foi financiado pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo – durante seis meses. O parecer final foi positivo e indicou a continuidade do estudo teórico na etapa do mestrado.

A proposta para o mestrado investigaria a trajetória do conceito de relação social pelo campo teórico² delineado pelas obras de Eduardo Viveiros de Castro, buscando explicitar a trajetória do conceito relação social e procurando entender o que é uma relação para este ponto de vista. Assim, a fim de estudar mais atentamente o conceito, elegi, junto a meu orientador, textos principais em que ‘relação social’ ganha destaque e desenvolvimento.

Ressalvo aos leitores conhecedores da obra de Viveiros de Castro que, apesar de considerar interessante citar todas as referências de onde decorrem conceitos e formulações teóricas publicadas por este antropólogo, optei por trabalhar com os textos da coletânea *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b³), livro que atualiza os conceitos na medida em que são revisitados pelo próprio autor. O acesso a grande parte das publicações feitas por Viveiros de Castro foi facilitado pelo fato deste ser um autor brasileiro. Ainda que em diálogo com diversos autores sejam brasileiros, sejam estrangeiros, grande parte de suas publicações são feitas no Brasil, o que facilita o acesso às suas obras.

² Assinala-se *teórico*, ainda que entre parênteses, para lembrar que não estive entre os Araweté, na margem esquerda do médio curso do Ipixuna, afluente da margem direita do Xingu, município de Senador José Porfírio, Pará (EVC 1986: 130), ou, como encontramos dito pelo mesmo autor em termos mais atuais, ‘à margem do Igarapé Ipixuna, afluente da margem direita do Médio Xingu’ (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/arawete/94> - acesso em 04/08/2010). Estou em meio a pensamentos, conceitos antropológicos Araweté.

³ *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), neste trabalho, é referenciado como um livro publicado por Eduardo Viveiros de Castro a partir de uma reunião de artigos antes publicados por este autor e, em 2002, reunidos e revisados também por Viveiros de Castro. Melatti (2002p) abre sua resenha sobre esta publicação de EVC dizendo não se tratar de uma simples reunião de artigos e considera que “[M]ais que coletânea, pode-se considerá-lo um livro (...)” uma vez que muitos dos textos nele incluídos foram não somente selecionados por seu autor conforme as principais teses que atualmente sustenta como também modificados, acrescidos e até fundidos de modo a lhes dar mais destaque (Melatti 2002p). Destarte, nesta dissertação, quando se faz referência a este livro, utiliza-se a notação 2002b. Para facilitação da leitura e da localização dos diversos capítulos do mesmo livro, referenciamos cada seção deste com notações diferenciadas por letras, como por exemplo, 2002c, que se refere ao ‘Prólogo’, e assim por diante. As letras, desta maneira, são referências para facilitação de leitura desta dissertação e não propõe uma divisão do livro em artigos independentes uns dos outros.

Vale lembrar ainda que o fato de EVC ser um autor vivo, com uma produção vigorosa na área, coloca sempre novas contribuições antropológicas em voga. Recentes textos e propostas exigem novas leituras e um conhecimento cada vez mais vasto da própria produção do autor e das novas referências com as quais Viveiros de Castro dialoga. Diante desta produção e tratando-se de um trabalho de mestrado, um recorte foi feito a fim de que se estudasse o conceito de relação social com mais profundidade (explicitarei este corte mais adiante).

Para esta dissertação procuro descrever o mais ‘didaticamente’ possível o movimento não-linear que conheci do conceito de relação social em um contexto conceitual. Esta tarefa nada simples pode incorrer mais a erros do que a acertos. Ademais dos perigos, busco aqui tornar compreensível o que conheci tratando de visibilizar a trajetória da relação social na obra deste antropólogo.

Iniciei a pesquisa seguindo o referido conceito e trilhando os caminhos para os quais ele me levava (de livro a livro, de artigo a artigo, de livro a artigo e vice-versa). A fim de produzir um registro da trajetória conhecida, retornei aos textos, desta vez fazendo um caminho cronológico e sempre atentando à trajetória do conceito em questão. Destarte, há momentos em que os textos elencados remetem a textos mais recentes do autor, o que me impeliu a flertar com publicações que às vezes extrapolavam o recorte da pesquisa. Assim alguns artigos mais atuais foram sendo incluídos na dissertação na medida em que a trajetória do conceito as requereu.

Muitos dos textos antropológicos não evidenciam a reflexão acerca da problemática que cerca o ato de formular conceitos por escrito. Muitos admitem ser necessária tal tarefa – que não é fácil -, mas não o fazem. Ademais dos desafios, Viveiros de Castro apresenta uma reflexão enquanto nos apresenta suas proposições.

Ainda que seu objeto de estudo não seja principalmente este (a formulação de conceitos), esta discussão é parte de suas considerações e este é um ponto importante na escolha por este conceito, obra e autor. Aqui me aventuro por entre seus escritos a fim de conhecer a trajetória do conceito (de relação social) e etnografá-la na medida em que ela se atualiza entre os anos de 1977 e 2002, recorte que viabilizou o estudo aprofundado deste campo teórico.

Assim, neste campo, estou entre conceitos, todos nada ou pouco congelados, congeláveis ou estáticos. Nos trabalhos de Viveiros de Castro que pesquisei, os conceitos estão registrados em textos e livros publicados. No entanto, seja no pensamento nativo ameríndio, seja no do próprio antropólogo, a definição destes conceitos não está encerrada. Elas são passíveis de transformação. Conhecemos a trajetória de um conceito que esta em meio a outros. A teoria, neste caso, desafia: o que é entendido como relação social reverbera antropológica e cosmologicamente os imaginários humanos.

Dados os propósitos acima mencionados a contextura bibliográfica desta pesquisa foi composta pelos textos elencados abaixo, todos de autoria de Eduardo Viveiros de Castro. A partir destes pôde ser feito o recorte mencionado anteriormente. Para propor tal recorte utilizei a bibliografia publicada por Viveiros de Castro entre 1977 e 2007, uma vez que propus o projeto de mestrado em 2008. Durante o mestrado conheci e li texto publicados por este mesmo autor de 2008 em diante. Abaixo seguem os títulos (e o ano em que cada um deles foi publicado) dos quais Viveiros de Castro é autor. Estes foram os textos componentes de minhas leituras e passaram a fazer parte do campo teórico geral desta pesquisa.

Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti (1977)

Romeu e Julieta e a Origem do Estado (1977)

Alguns aspectos do pensamento yawalapiti (Alto Xingu): classificações e transformações (1978)

O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas (1978)

A fabricação do corpo na sociedade xinguana (1979)

A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras (1979 – com Anthony Seeger e Roberto da Matta)

Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté (1984/1985)

Vingança e Temporalidade: os Tupinambá (1985 – com Manuela Carneiro da Cunha)

Dualismo (1986)

Escatologia e poder entre os Araweté (1986)

Araweté, os deuses canibais (1986)

Princípios e Parâmetros: um comentário a *l'exercice de la parente* (1990)

O campo da selva visto da praia (1992)

Amazônia: etnologia e história indígena (1993)

Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico (1993)

Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios (1995 – org. EVC)

Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio (1996)

Etnologia Brasileira (1999)

Araweté: o povo do Ipixuna (2000)

A propriedade do conceito (2001)

GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality (2001b)

O Nativo Relativo (2002a)

A Inconstância da Alma Selvagem (2002b)

Visitando Lévi-Strauss (2002o – com Manuela Carneiro da Cunha)

Los pronombres cosmológicos y él perspectivismo ameríndio. (2002q)

AND (2003a)

TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história — PROJETO PRONEX – NUTI – Núcleo de Transformações Indígenas (2003b) <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/nucleos.html#NUTI>

Antropologia e imaginação da indisciplinaridade (2005a)

A onça na rede - Entrevista a Folha de São Paulo (2005b)

Exceto quem não é (2006a)

“Etnologia Indígena” e “Antropologia das Sociedades Complexas”: um experimento de ontografia comparativa – NanSI – Núcleo de Antropologia Simétrica (2006b) <http://nansi.abaetenet.net/>

The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits (2007a)

Eduardo Viveiros de Castro – Entrevista a revista e (SESC/SP) (2007b)

Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca (2007c)

A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica (2008a)

Eduardo Viveiros de Castro (Encontros) (2008b)

Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica (2008c)

Métaphisiques Cannibales. Lignes d'anthropologie post-estruturale (2009)

Antropologia Renovada - Entrevista a Revista Cult (2010)

Projeto AmaZone (http://amazone.wikia.com/wiki/P%C3%A1gina_principal) (2011b)

Rede Abaeté de Antropologia Simétrica (<http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaet%C3%A9>) (2011c)

A partir das leituras preliminares para esta pesquisa, e uma vez delineada a questão central a ser desenvolvida, foi colhendo pistas sobre o paradeiro do conceito em questão que três textos apresentaram-se como fundamentais para este trabalho de mestrado. Tais textos foram *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977); *Araweté, os deuses canibais* (1986) e *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b). Estes três livros principais formam a base, mas não o limite, desta pesquisa.

Três artigos do mesmo autor incluíam ainda o debate sobre relação social: *A propriedade do conceito* (2001⁴); *O Nativo Relativo* (2002a) e *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (2007). Por este motivo, eles também fazem parte do campo teórico desta pesquisa, foram incluídos no recorte, ainda que extrapolassem as primeiras delimitações deste. Quanto a este último, *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (2007), ainda que estivesse fora do recorte previsto nesta pesquisa (estabelecido pelo período entre 1977 e 2002) revelou-se como chave para formulações estabelecidas entre

⁴ O texto *A propriedade do conceito*, de 2001, é anunciado por Viveiros de Castro como parte de um livro em preparação.

antropologia e filosofia, que encontram lugar de destaque nas considerações de Viveiros de Castro. O campo teórico recortado, bem como esta pesquisa, não pretendem esgotar a produção e a reflexão vigorosa e contínua do referido autor.

Sobre o autor e a obra

Uma contextualização do autor e da obra sobre os quais aqui tratamos parece ser bem vinda diante da possibilidade deste texto encontrar um leitor que ainda não tenha conhecido nem um nem outro. Nesse sentido, se falta esta informação, menos ainda parecerá interessante conhecer um (ou mais) conceito(s) desta pesquisa. Destarte, é inegável que uma apresentação neste caso seja, no mínimo, nada fácil de ser feita.

Eduardo Viveiros de Castro tem uma vasta experiência em antropologia iniciada nos anos 70. Desta forma, inicio advertindo ao leitor que abaixo ele encontrará um resumo e que conhecerá, durante a dissertação, um pouco mais do pensamento antropológico registrado por este autor.

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo, brasileiro, professor do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Poderíamos apresentar, em suma, este etnólogo americanista conhecido mundialmente. Para o público iniciado em antropologia estariam aqui as bases para situar este autor que conhecemos quando cursamos nossas graduações em ciências sociais.

Contemporâneo e atuante, diversas pessoas já entraram em contato com suas produções caso tenham, em algum momento, se interessado por questões relativas aos índios no Brasil e/ou que tenham se atentado para questões de antropologia e/ou sobre o famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss. Outros podem ainda tê-lo conhecido abordando questões socioambientais, atuando no Instituto Sócio-Ambiental (ISA), ou

ainda apoiando a candidata à presidente da República Marina Silva na última eleição (2010), ou ainda em outros muitos eventos onde o tema predominante tenha sido a antropologia.

Viveiros de Castro é cientista Social graduado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/Rio). Na Pós-Graduação, foi assistente de Gilberto Velho, estudou sobre o estilo de vida da classe média carioca e a cultura das drogas. Um flerte. Logo decidira por experimentar trabalhar com os índios. Foi a campo em 1975 e seguiu realizando incursões deste tipo no mestrado e no doutorado, ainda que conhecendo aldeias diferentes.

Na década de setenta Viveiros de Castro esteve entre os Yawalapíti, povo Aruaque⁵ que vive no Mato Grosso (Brasil). Esse primeiro encontro marca sua entrada na etnologia. Dez anos depois esteve no Pará (Brasil), entre os Araweté, povo de língua Tupi-Guarani. Seus trabalhos de mestrado e doutorado se deram, respectivamente, entre estes povos, num momento em que a maioria dos antropólogos voltava seus olhos para povos indígenas brasileiros de língua Jê. Os desdobramentos vindos destes trabalhos possibilitaram ao autor publicar contribuições para a área e propor reflexões acerca do que pensavam estas populações ameríndias.

Quando entre os Yawalapíti EVC procura evidenciar as formas básicas de apreensão da realidade analisando as categorias de pensamento deste grupo Aruaque. Nos anos 80, quando Viveiros de Castro voltou-se para os Tupi-Guarani, procurou entender a organização social que, aos olhos dos antropólogos, não estava desenhada concretamente. O trabalho do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro consistiu, então,

⁵ Em Viveiros de Castro (1977) encontramos a grafia Aruaque. No site do ISA (Instituto Socioambiental) a grafia está como Aruak. Optei aqui por manter o nome deste povo grafado de acordo com a dissertação de EVC, uma vez que aqui se trata de um estudo de um conceito na obra deste autor.

na descrição e na interpretação da cosmologia, visando ainda situar este povo no corpus da etnografia Tupi-Guarani.

Ambas as etnografias são densas descrições não somente da organização social mas de concepções, de idéias, de conceitos que interessam a estes povos, e que foram registrados a partir da relação destes com o antropólogo. Os estudos mencionados são, ainda hoje, conhecimento obrigatório para aqueles que se aventuram pelas trilhas da etnologia. Os desdobramentos advindos destes campos são referência no Brasil e fora dele.

Diante do recorte feito para esta pesquisa, vale aqui explicitar, através de um pequeno resumo, cada uma das publicações consideradas como principais dentre os trabalhos de Viveiros de Castro que, no decorrer deste texto, serão melhor detalhadas. Tomamos, para esta pesquisa, três livros que compõe as publicações deste autor: *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977), *Araweté: os deuses canibais* (1986) e *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b).

A dissertação de mestrado deste autor intitula-se *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* e é um texto de 1977. Trata-se de uma etnografia sobre as categorias de pensamento dos Yawalapíti, entre os quais o autor esteve durante dois meses. Entre os Yawalapíti, segundo Viveiros de Castro, o homem xingano é, sobretudo, um corpo. Os processos de fabricação da Pessoa e de metamorfose (atribuída ao xamã, ao doente em delírio, aos humanos que, no mito, se transformam em espírito) passam pelo corpo. As conexões entre humanos, animais e espíritos evidenciados na fala pela afixação de modificadores aos conceitos-base conceituando seres vivos colocam em questão a pertinência da dualidade Natureza e Cultura. As dualidades que

se possa apontar neste pensamento, segundo o autor, mostram-se como a redução de uma estrutura mais rica.

A tese de doutorado que logo depois foi publicada em forma de livro leva o título de *Araweté: os deuses canibais* (1986). Esta é uma etnografia fruto de onze meses de campo em que o autor esteve entre os Araweté, povo Tupi-Guarani. Neste trabalho Viveiros de Castro busca apresentar este povo ao contexto etnográfico e antropológico da época, além buscar meios para escrever acerca da cosmologia Araweté e das relações entre deuses e humanos que povoam seus pensamentos. Essa relação entre divindades e humanidade tem um forte traço canibal que não se manifesta na terra e sim no plano divino, fazendo com que esta sociedade volte seus olhos para o céu. Através daqueles que estão na terra, os Araweté, abandonados, Viveiros de Castro vai nos mostrar esta dimensão celeste intimamente ligada à vida social.

A publicação de 2002(b) é uma espécie de síntese teórica. O livro é uma reunião de textos - outrora publicados ou conferidos em eventos - que o autor revisitou e atualizou intitulando de *A Inconstância da Alma Selvagem*. Neste estão dados que o autor formulou no início de sua carreira como antropólogo, bem como textos que se tornaram referência para a etnologia - e hoje praticamente obrigatórios na disciplina. Esta coletânea reúne claras formulações teóricas e debates marcantes como o da teoria do perspectivismo. O livro é de evidente cunho teórico ainda que não se esquive ou se esqueça da etnografia, fundo real e princípio das perspectivas deste autor.

O gosto pelo campo, pela vida na floresta não era de fato a motivação principal de Viveiros de Castro. O antropólogo via estas experiências como um rito de passagem, uma iniciação necessária à formação do etnólogo. Após as pesquisas de campo acima mencionadas, grande parte de suas atividades estariam ligadas à teoria. Além das

publicações de artigos e livros, o autor coordena o Núcleo de Transformações Indígenas e o Projeto AmaZone, além de ser vice-coordenador do NAnSI – Núcleo de Antropologia Simétrica⁶.

O primeiro destes projetos refere-se ao grupo de pesquisadores que debatem diversas questões relacionadas à temática que o nome do grupo revela. O segundo é um projeto, exposto na rede mundial de computadores, que procura realizar uma experiência de autoria coletiva. O sítio na web expõe parte de um livro do autor, ainda em preparação, mas com previsão de lançamento para 2012 (EVC 2010) intitulado *A Onça e a Diferença*. A proposta da web reúne também textos de outros pesquisadores, buscando possibilitar a autoria coletiva, numa experiência de composição textual online. O NAnSI, por sua vez, é um grupo que pesquisa elementos ligados a antropologia simétrica.

Os trabalhos deste antropólogo ampliaram as até então possíveis formas de escrever, refletir, olhar, observar, descrever e construir os dados antropológicos, contribuindo tanto à etnologia como à antropologia em termos mais gerais. Ao mesmo tempo, os trabalhos produzidos desafiam. O autor traz o pensar nativo por seus contrastes, sua complexidade, sua diferença. Trata-se de uma antropologia não tradicional em relação aos povos que estuda e, assim, o antropólogo não se propõe a saber mais que o nativo antes de entrar em relação com este.

⁶ Para maior detalhamento destes projetos e também da Rede Abaeté (citado na página 16, abaixo) sugere-se a consulta dos links Projeto AmaZone (http://amazone.wikia.com/wiki/P%C3%a1gina_principal - 2011b); Rede Abaeté de Antropologia Simétrica (<http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaet%C3%A9> - 2011c); TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história — PROJETO PRONEX – NUTI – Núcleo de Transformações Indígenas e “Etnologia Indígena” e “Antropologia das Sociedades Complexas”: um experimento de ontografia comparativa – NanSI – Núcleo de Antropologia Simétrica (2006) ambas em <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/nucleos.html> (2003b).

Pode-se conhecer um pouco mais sobre a trajetória do autor através do texto *O campo da selva visto da praia* (1992) no qual narra um pouco de sua história pessoal de contato e imersão na antropologia. Uma reflexão do autor sobre a própria antropologia pode ser conhecida em uma conferência intitulada *Antropologia e imaginação da indisciplinaridade* proferida na UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais–, em 2005(a).

Em seu currículo lattes (2011a) encontramos os seguintes elementos destacados: Viveiros de Castro é, desde 1978, professor de etnologia no Museu Nacional/UFRJ e coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas, grupo baseado no mesmo Museu. Desde 2001 é membro da Equipe de Recherche en Ethnologie Américaniste do C.N.R.S - Centre National de la Recherche Scientifique – e é também Simón Bolívar Professor of Latin American Studies na Universidade de Cambridge (1997-98) e Directeur de recherches no C.N.R.S. (1999-2001). Foi professor-visitante nas Universidades de Chicago (1991, 2004), Manchester (1994), USP (2003), UFMG (2005-06). Desde 1984 recebeu premiações como Médaille de la Francophonie da Academia Francesa (1998); Prêmio Erico Vanucci Mendes do CNPq (2004) e Ordem Nacional do Mérito Científico (2008) e, desde lá, orientou 34 dissertações de mestrado e dezessete de doutorado, todas no PPGAS do Museu Nacional. Publicou mais de 100 artigos ou capítulos de livros e sete livros, de 1972 ao presente momento. Coordenou também o Projeto Pronex "Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história" (2004-06) e é o co-coordenador da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica.

As proposições teóricas de EVC não se mostram simplificadas e nem simplificadoras. O autor não se arrisca pouco e opta por partir da diferença para realizar suas considerações. Ao buscar tal perspectiva EVC trabalha em parceria com Tânia

Stolze Lima, com Aparecida Vilaça e outros pesquisadores de etnologia das terras baixas sul-americanas bem como dialoga com outros autores da antropologia brasileira e internacional e também com a filosofia.

Como antes já mencionado neste trabalho, quando citamos os textos componentes da contextura deste estudo, a produção deste antropólogo é extensa e está em construção. Além dos textos mencionados que partem dos estudos que envolviam o(s) campo(s) etnográfico(s), seguindo para uma produção mais teórica, ainda que não descolada dos dados etnográficos de seus e de outros trabalhos, o autor realiza frequentemente, no plano acadêmico, conferências, debates e entrevistas (dentro e fora do Brasil) nas quais desenvolve temas que está investigando na atualidade. Além disso, leciona e orienta trabalhos de pós-graduação no Museu Nacional no Rio de Janeiro.

De suas considerações etnológicas, ressaltamos algumas dentre as quais Viveiros de Castro expõe que pensar é algo humano, comum a índios americanos e a nós. Os ameríndios pensam como nós, o que muda são os conceitos que eles se dão, as descrições que eles produzem. Diferente de nós, os ameríndios pensam que todos os humanos, e além deles, os não-humanos, pensam. O ato de pensar, no entanto, não garante que tudo seja universalmente convergente, o que se apresenta como evidente é uma divergência de perspectiva. A perspectiva é algo que percorre as instâncias do conceito aqui pesquisado: ela está entremeando as relações sociais, conceito-foco desta pesquisa e referência freqüente no pensamento deste pesquisador.

Rotina de uma pesquisa teórica

Ao fazer uma pesquisa teórica você não tem que necessariamente sair da sua casa, viajar quilômetros em avião, ônibus, barco, helicóptero, bicicleta ou mesmo a pé.

Você precisa de concentração para ler durante todo o tempo e depois escrever para contar aos outros os resultados de seu trabalho. Uma pesquisa teórica requer incessantes leituras, produções de textos, debates entre orientador e orientanda, além do cumprimento de disciplinas obrigatórias e optativas do programa do qual você faz parte. A responsabilidade dada ao pesquisador é a mesma que a de qualquer outro, ainda que sua rotina seja diferente.

O objetivo de acompanhar a trajetória de um conceito dentro de uma obra torna necessária a compreensão de muitos outros conceitos. É necessário ler e reler, é preciso ruminar junto ao autor que se estuda e ainda com muitas outras referências bibliográficas. É preciso tempo. A paciência é bem vinda. A concentração também. Por vezes se chega a achar que a exaustão permeou o pensamento e quase se acredita não ser mais possível compreender as idéias com as quais se está em contato. Em outros momentos se vibra sozinha porque, depois de dias estudando, uma idéia e/ou um conceito se torna claro a ponto de ser escrito.

Durante este tempo é possível acordar no meio da noite porque acaba de se entender um ponto que talvez seja crucial para sua pesquisa. Neste momento, acorda, levanta, anota, volta a dormir. No dia seguinte busca-se todas as referências pra saber se a questão realmente é visceral. Encontra um livro, um autor. Lê, escreve sobre o que leu. Uma idéia te leva a outra leitura, outro autor, que te leva a outro e novamente ao texto que está dissertando.

Esta rotina se repete sem ser interrompida por viagens e não inclui o encontro com nativos de carne e osso. Acontece em ritmo acelerado e um pouco caótico.

O conceito foco deste estudo parecia guiar parte desta rotina sem anunciar uma rota prévia. O registro desta trajetória mostrava-se desafiador. A trajetória se mostrou, assim, complexa seja como pesquisa, seja como rotina de trabalho.

Durante o mestrado, não realizei apenas esta atividade acadêmica. O motivo está calcado em eu não ter tido bolsa durante este período. Meu orientador e eu buscamos, desde o início, financiamento. Os resultados da Iniciação Científica haviam contemplado uma investigação teórica financiada pela FAPESP, tendo sua continuação recomendada para o mestrado. Pleiteamos então uma bolsa para prosseguir estes estudos, também teóricos, no mestrado.

Durante a análise da proposta encaminhada por nós, por mais que as pontuações dadas ao currículo de orientador e ao de orientanda tenham sido satisfatórias, bem como a questão da pesquisa tivesse sido apontada como favorável para a etapa do mestrado, possivelmente recebemos um resultado negativo na chamada análise comparativa (quando seu projeto e um outro são comparados e um é escolhido para receber a bolsa) e a bolsa foi negada. Decidimos – meu orientador e eu – reenviar o projeto, adicionando, assim, uma segunda chance à obtenção da bolsa de pesquisa.

A segunda resposta, no entanto, chegou carregada de apontamentos sobre a teoria estudada. Além de questionar a própria proposta de pesquisa, veio acompanhada de uma carta de uma página e meia, respaldada pelo anonimato do parecerista, que dissertava claramente sobre sua posição declarada e perceptivelmente ideológica, marcando uma relação de oposição até mesmo com o autor da obra do conceito a ser investigado. O parecerista, neste caso, pedia uma resposta.

Na ocasião, enviamos uma carta à FAPESP onde esclarecíamos as questões levantadas e colocávamos vários apontamentos suscitados pelo parecerista em discussão. Por vezes tivemos que responder a obscuros argumentos construídos em torno da crítica do parecerista para com o autor do conceito estudado (crítica que soou como bastante pessoal). Aguardamos a resposta e, mais uma vez, a bolsa veio negada. O PPGAS da UFSCar, apesar de oferecer algumas bolsas aos alunos, não as tinha disponíveis em número suficiente para contemplar a todos.

Diante do resultado da agência de financiamento, soube que faria mestrado sem qualquer apoio financeiro. De início, um mestrado que aborda uma questão teórica parece pressupor uma necessidade menor de recursos financeiros podendo até se fazer crer que é possível concretizá-lo com pouco ou nenhum financiamento. Não há custos com viagens, hospedagens, nem presentes a dar quando se vai a campo. Destarte, uma das primeiras dificuldades está na tarefa de deglutir e digerir todas as idéias que um texto antropológico, escrito para um público iniciado, propõe. Ruminar, neste contexto, faz-se necessário e, à revelia do que possa parecer, um mestrado que se propõe a abordar uma questão teórica requer um elemento fundamentalmente valioso: o tempo.

Enquanto se dedica o tempo que se tem a atividades acadêmicas reafirma-se o quão importante é o conhecimento. Em ciências humanas há que se ter tempo para ler durante horas e horas, para refletir e debater, além de escrever, corrigir e empenhar-se na produção de algo que venha a ser uma contribuição. As ciências sociais em geral tem uma produção vigorosa e produz inúmeros trabalhos ano a ano. Ora, há um grande número de monografias defendidas todo ano pelos formandos em ciências sociais no Brasil. Mestres defendendo dissertações, doutorandos concluindo suas teses, professores e pesquisadores publicando livros, artigos, resenhas, ensaios. Há que se ter tempo para

poder conhecer estas produções. Quando o tempo que se tem para realizar os estudos passa a ser dividido dentre outras tarefas há um comprometimento do primeiro. Neste caso, tem que se comprimir atividades, tornando veloz o ato de estudar algo que, em geral, merece cautela e cuidado.

Um projeto acadêmico é algo planejado para ser cumprido em um determinado período de tempo e para ser realizado enquanto dura uma bolsa – um tipo de financiamento concedido ao estudante durante o desenvolvimento de um projeto acadêmico. Este recurso permite ao estudante dedicar o tempo que tem a atividades acadêmicas sem ter que se preocupar com sua manutenção financeira. Quando isto deixa de ocorrer, torna-se necessário suprir a ausência da bolsa e isto se torna parte do cronograma do aluno. Assim, ao saber que não iria contar com o financiamento requerido, soube, ao mesmo tempo, que eu teria de me financiar enquanto fazia o mestrado, dividindo o tempo que tinha entre duas (ou mais) atividades.

Meu mestrado seria feito, portanto, em três anos, ainda que não tivesse todo este tempo para me dedicar a ele, exclusivamente. Diante disto, dividi-me em atividades que me financiassem e, ao mesmo tempo, me permitissem estudar.

No fim do primeiro ano eu havia cumprido todas as disciplinas requeridas (seis ao todo) e finalizado mais duas outras que colaboravam para pensar a pesquisa. No ano seguinte estudei e participei de diversos projetos de organizações não governamentais fora da universidade e de atividades de licenciatura para o segundo grau. No terceiro ano, a partir de janeiro e até a conclusão do mestrado, iniciei um estágio de meio período em outra universidade da cidade de São Carlos (a USP – Universidade de São Paulo) dando assistência a um projeto internacional e a outras atividades acadêmicas

supervisionadas por um professor titular da área de exatas daquela universidade. Um ano para as disciplinas e, na seqüência, dois outros anos que se resumiram em um.

Concluir um mestrado trabalhando em outros projetos torna tudo bastante desafiante. Eu acordava cedo, fazia as atividades do mestrado: buscava esclarecer as questões levantadas na pesquisa, lia, escrevia. A manhã acabava. A tarde caminhava até o estágio que me trazia outras questões de cunho administrativo, muito diferentes daquelas antropológicas com as quais trabalhava no começo do dia. À noite, ainda que pensasse na pesquisa, lia e escrevia, mas procurava descansar o mínimo necessário para o próximo dia.

Morando em república, fazendo estágio com profissionais de diferentes formações e inserida numa pesquisa sobre um conceito antropológico. Foi neste contexto que esta pesquisa se fez. Ainda que um estudo teórico possa remeter a conhecida antropologia de gabinete do começo do século XIX, ela está, seja em condições, seja em objetivos, bastante longe desta. Mais tempo disponível quer dizer, neste caso, menos trocas de atividades, podendo concentrar-me em um tema durante o período do mestrado. Isto é essencial para desenvolver idéias, encontrar respostas, aprofundar estudos e conferir ao ato de conhecer o lugar de importância e de destaque que este merece.

Dediquei todo tempo e esforço para concluir esta pesquisa. O tempo que faltou ficou na conta das prioridades de financiamentos para pesquisa no Brasil e do não apoio financeiro a uma proposta teórica de pesquisa em antropologia. A prioridade desta pesquisa é entender a trajetória de um conceito no pensamento de um autor que levou mais de trinta anos para construí-lo e ainda o constrói.

Possibilitar o desenvolvimento de pesquisas teóricas ressalta uma das práticas essenciais ensinada nas ciências sociais: o conhecimento dos trabalhos acadêmicos produzidos nesta ciência. A dedicação de um pesquisador, os debates, os temas, os conceitos, tudo é tido como necessário para sua formação. Inúmeros são os trabalhos que levam tempo para serem produzidos, requerem financiamentos de anos para manter pesquisadores exclusivamente nesta tarefa, que expressam o esforço para pesquisar e depois transformar dados e idéias em textos. São nossos contemporâneos dedicando-se à antropologia. Garantir a possibilidade de conhecer estes trabalhos eleva e valoriza aquilo que as ciências sociais mais produzem e ensinam: a teoria.

Os eventos teóricos

Ainda que um registro detalhado sobre este ponto não caiba a esta etnografia, aponto alguns eventos dos quais participei enquanto estava na etapa do mestrado. Minha pesquisa tem como campo a produção bibliográfica publicada por Viveiros de Castro. Os eventos que elenco a seguir fizeram parte deste período, ainda que não fossem integrar meu texto ou a exposição final (leia-se o corpo da dissertação). Entendo ser válido apontar este contato porque ele também participa do fundo virtual desta pesquisa.

Durante o mestrado, morei no município de São Carlos, interior de São Paulo. Durante a graduação em Araraquara o que pude encontrar sobre perspectivismo e relação social nas considerações de Viveiros de Castro estava na base escrita e nas aulas que assisti na disciplina que outrora mencionei. Com a entrada no mestrado, muito mais se falava sobre antropologia contemporânea na UFSCar e, por sua vez, no Programa Pós-Graduação em Antropologia Social. Muito se fala também, em antropologia, sobre Eduardo Viveiros de Castro. Neste caso, ouvir se mostrou, de forma inadvertida,

diferente de ler. Assim, ao tratar de minha pesquisa, as mais diferentes opiniões se revelavam.

Dentro do período do mestrado, além de ter contato com textos previstos ou não no recorte desta pesquisa teórica, pude assistir a seis eventos em que EVC comunicava teoria em público. Para o primeiro deles, ocorrido na CPFL – Companhia Paulista de Luz e Força -, em Campinas, fui convidada por minha irmã, Renata Massaro, que estava interessada de minha pesquisa. Fomos juntas ao evento. No segundo, incentivada pela amiga e mestranda do PPGAS/UFSCar Teresa Cristina Silveira fomos ao evento em homenagem a Claude Lévi-Strauss organizado pela USP – Universidade de São Paulo - em São Paulo capital, no qual EVC falou a um público universitário, especialmente das ciências sociais. Quanto ao terceiro evento, na companhia de Messias Basques amigo e também mestrando do mesmo programa, fui ao evento *Territórios Sensíveis* ocorrido no Rio de Janeiro, no qual Viveiros de Castro falou a um público também acadêmico, no Museu Nacional.

Assisti a um quarto evento, no SESC – Serviço Social do Comércio – em Piracicaba, motivada pelo convite da amiga e, em 2009, graduanda em ciências sociais na UFSCar Patrícia Guitti Polastri, ocasião em que o evento foi aberto ao público em geral.

Os dois outros, somando seis falas, se deram em São Carlos. Até ali eu não havia tido qualquer aproximação ou contato mais próximo com o referido autor que não houvesse sido por seus textos e/ou sendo parte da platéia dos eventos.

Convidado a falar em um evento chamado *Ciência às 19 horas*, na USP – Universidade de São Paulo, campus São Carlos, Eduardo Viveiros de Castro veio à

cidade. O debate foi aberto ao público. A estada de EVC em São Carlos possibilitou, além desta fala, uma conferência na UFSCar dirigida a um público iniciado em antropologia.

Registro que, no primeiro evento, ocorrido na CPFL, a teoria sonorizou-se através de partituras conhecidas. O que pude ouvir, desde o primeiro desses “encontros”, foi algo que antes eu lia: antes não havia som, ainda que não houvesse somente o silêncio. No último destes acontecimentos, ocorrido na UFSCar, três pontos de vista se entrecruzaram e nesta última ocasião meu orientador rapidamente me apresentou ao antropólogo.

Vale ressaltar aqui que, de início, o projeto previa uma entrevista com Viveiros de Castro. Por visar investigar a trajetória do conceito de relação social nos escritos deste autor, a entrevista estabeleceria outro contato e, certa forma, a inclusão de outro método à pesquisa incluindo a transcrição desta - tal como poderia ter sido feito com as conferências. No entanto, foquei esta investigação da trajetória do conceito de relação social nas publicações e não nas declarações deste autor. Até este momento a entrevista não aconteceu. Vindo a acontecer possibilitará uma contribuição diferente, agregando outras atualizações a este campo antropológico que, por ora, se centra na produção bibliográfica deste antropólogo.

Termos Nativos

Os termos nativos são aqueles que se encontram em campo teórico. A medida em que sigo a trajetória do conceito relação social estes termos se mostram. O que surpreendeu nessa trajetória foi encontrar a maioria destes conceitos enfeixados ao de “relação social”. As conexões também suscitaram novas - e necessárias - idas a

“campo”⁷. Além dessas, as conexões levavam a outras, situadas ou não em textos de EVC, onde esses termos e relações aparecem. Por vezes os outros textos foram adentrando a pesquisa, o que exponenciava questões, ou mesmo permitia entender mais detidamente um conceito apresentado no pensamento de Viveiros de Castro.

Os trechos e citações extraídos do campo teórico seguem *em itálico* acompanhados por *aspas* quando citados em meio a um parágrafo. Há que se destacar, no entanto, a existência de algumas ausências referentes a convenções para estes termos, como, por exemplo, amite, “outro diferente” (EVC 1986: 208) grafado na publicação de EVC com um traço que percorre o meio do i. Buscou-se, no entanto, apresentar tais convenções na medida em que a digitação permitiu. Observa-se ainda que as aspas caducam para citações situadas no meio parágrafo, já destacados por sua disposição. Nestas os grifos do autor encontram-se em itálico.

Busco explicitar, nesta dissertação, elementos que permitem observar o trajeto do conceito e também compreender as conclusões as quais este trabalho revela, visibilizando os pontos essenciais, mas não apresentando todos os pontos elencados pelo autor em cada texto. Para tanto se tornou salutar fazer uma exposição do campo teórico conhecido de forma didática. Em cada capítulo segue-se uma ordem de considerações que se inicia em *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977), segue para *Araweté: os deuses canibais* (1986) e depois para *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b). Em alguns momentos alguns textos vão ser mais detidamente explicitados que outros: tudo depende da dinâmica que o conceito de relação social exige para ser compreendida e apresentada. Além disto, outros textos vão adentrando a discussão na medida em que são enfeixados e chamados ao debate.

⁷ Utilizo “campo” entre aspas para me referir a campo teórico e diferenciá-lo do campo em que o (clássico) pesquisador (que vai a campo) entra em relação com os nativos não somente por meio da teoria.

Sobre esta dissertação

Este trabalho de mestrado pretende entender a trajetória de um conceito na obra de Eduardo Viveiros de Castro através de um recorte feito entre os anos de 1977 e 2002, considerando nestes três textos principalmente (EVC 1977, 1986 e 2002b) além de alguns artigos em que o autor desenvolve uma análise sobre este conceito (2001, 2002a e 2007). Trata-se aqui de uma espécie de etnografia que remonta a história do conceito no próprio pensamento do antropólogo em questão. Busca-se a noção de relação social tal como o próprio autor (EVC) a desenvolve.

O conceito relação social no contexto amazônico tem suas dimensões ampliadas. A relação social que conhecemos inclui humanos, em geral, restringindo-se entre estes. O social, entre os ameríndios, inclui humanos e não-humanos estendendo a estes a idéia não apenas do social, mas ainda a própria relação (social). No plano mitológico as espécies se intercomunicavam e variavam entre fundo e forma. No plano sociológico há situações em que estas transformações se mostram latentes quando, por exemplo, conhecemos as relações estabelecidas entre os Araweté (EVC 1986), seja acerca do ponto de vista do inimigo que se explicita no canto daquele que o entoia, na fronteira dos *tiwã* que podem tornar-se tanto amigos quanto inimigos e são afins potenciais, nos próprios deuses que desejam devorar os Araweté quando chegam ao céu para que estes se tornem deuses também. Predação é relação social entre os Araweté.

O ponto de vista e a translação de perspectivas se revelam no texto escrito por EVC em 1986. No entanto, é em seus trabalhos posteriores que Viveiros de Castro vai se focar em uma análise mais conceitual, dando destaque ao fato de que, na Amazônia indígena, só há relações sociais. Este percurso revela elementos dos trabalhos de

Viveiros de Castro tanto entre os Araweté (EVC 1986), quanto entre os Yawalapíti (EVC1977). Predação, afinidade potencial e perspectivismo vão ganhar dimensões teóricas ancoradas nas etnografias.

Esta dissertação trata do percurso do conceito relação social, trajeto inicialmente situado em trabalhos mais etnográficos de Viveiros de Castro e que segue para territórios mais conceituais e planos virtuais também descritos pelo mesmo autor. Relação social vai se mostrando como um conceito chave, um feixe que integra outros conceitos que, por sua vez, colocam em relação os conceitos ameríndios e os nossos.

Para tanto, esta dissertação começa tratando do contexto antropológico em que obra e autor estão inseridos. Passo depois a expor os temas que saltam aos olhos do antropólogo quando compõe os textos referentes a seus trabalhos de campo entre os Yawalapíti (EVC 1977) e os Araweté (1986). Feito isto sigo em direções que incluem definições de cunho mais teórico encontradas na coletânea *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b) e em artigos que debatem e atualizam conceitos e concepções outrora etnografados por Viveiros de Castro. Este caminho parte de etnografias chegando a postulações mais teóricas e abstratas. Esta dissertação é também um reflexo do recorte efetuado dentro da obra deste autor que procura revelar a trajetória de um conceito a partir dos primeiros trabalhos deste e chegando até o ano de 2002, ano em que o autor publica uma espécie de síntese teórica (2002b) que revisita seus próprios textos anteriores.

Esta dissertação está dividida em três capítulos, uma introdução e uma conclusão buscando melhor evidenciar o percurso do projeto estudado. Na introdução procuro explicitar a motivação desta proposta de pesquisa teórica, apresentando, em linhas gerais, o conceito, a obra e o autor pesquisados, além das condições nas quais a

pesquisa se deu, uma consideração sobre os termos nativos desta e chamo a atenção do leitor para o percurso dos capítulos. Abaixo segue um resumo de cada um dos capítulos a fim de que se tenha uma idéia mais geral sobre cada um deles e, ainda, uma visão mais panorâmica acerca da dissertação como um todo.

No primeiro capítulo abordo o contexto no qual o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro se situa quando começa seus trabalhos. Busco trazer a tona também o pensamento das populações ameríndias com as quais EVC esteve. Faço isto revisitando a tese de doutorado de Viveiros de Castro (1986) onde o autor torna visível os contrastes entre os povos Jê e os povos Tupi. O autor nos mostra este ponto de diferença através da etnografia realizada entre os Araweté, um povo Tupi-Guarani e é nesta etnografia que vou me concentrar, ainda que elementos do texto sobre os Yawalapíti, de 1977, em menor escala, também apareçam. Nestas considerações o tema do canibalismo vai se mostrar latente e vai trazer à baila a figura dos deuses canibais e as relações entre humanos e deuses, compondo assim a esfera do social que, nestes termos, já se mostra ampliada. O capítulo segue expondo as atualizações referentes a este tema em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b). O tema do canibalismo e da predação explicita que a translação de perspectivas se dá na medida em que há transformação. Neste contexto a predação é a forma prototípica da relação.

No segundo capítulo o tema da afinidade, da consangüinidade e da afinidade potencial são tratados a partir de *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977), *Araweté: os deuses canibais* (1986) e *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b). A afinidade é um caso particular do canibalismo e, portanto também uma forma de relação social. No contexto amazônico, segundo EVC (2002b), a afinidade engloba a consangüinidade. A afinidade potencial, por sua vez, se dá com aqueles com

os quais não se troca mulheres, mas outras coisas. Entre os ameríndios a ausência de relação é ausente e a afinidade potencial compõe o fundo de onde provém formas que explicitam relações sociais, seja no interior ou no exterior da esfera do parentesco, seja na relação entre humanos e não-humanos.

No terceiro capítulo o foco de atenção é a análise do conceito relação social feita pelo próprio Viveiros de Castro. Ao ter este conceito como foco, noções dos capítulos anteriores são retomadas, além de noções de ponto de vista, posição e perspectiva que compõe as relações na Amazônia, relações estas também sociais. Neste capítulo o conceito relação social toma formas mais conceituais e dimensões mais virtuais enquanto a etnografia, esta ficção não fictícia, passa a ser um fundo ficcional de onde se extrai conceitos. Os textos considerados mais atuais dentro do recorte deste projeto (2001, 2002a e 2002b) são destaques neste terceiro capítulo, enquanto os textos anteriores (1977 e 1986) aparecem na medida em que os primeiros os requerem.

A conclusão é a última parte deste trabalho e traz algumas considerações mais gerais sobre este estudo, colocando à mostra também, a partir das considerações da antropóloga brasileira Alcida Rita Ramos (2010), alguns apontamentos críticos sobre o perspectivismo e os desafios que esta teoria introduz.

Em anexo, um glossário de conceitos acompanha esta dissertação. Este é um apêndice com definições de conceitos expostos através de citações retiradas da coleção teórica *A Inconstância da Alma Selvagem*, de Eduardo Viveiros de Castro (2002b), a mais recente publicação que integra o recorte deste trabalho de mestrado e, portanto, aquela que, neste corte, inclui as definições mais atualizadas. A proposta é que este pequeno vocabulário auxilie a compreensão do texto e a busca por referências mais

amplas acerca dos conceitos. Por sua vez, a bibliografia e as referências para as conferências estão dispostas ao final das páginas que seguem.

Capítulo 1

Quando busquei entender o conceito de relação social no pensamento de Eduardo Viveiros de Castro a necessidade de compreender o contexto teórico onde este se situava se mostrou evidente desde as primeiras leituras. Seria necessário compreender minimamente o contexto no qual o autor estava quando este conceito começava a aparecer em seus escritos.

Outra tarefa essencial era compreender as lógicas que guiavam o pensamento das populações com as quais o autor havia trabalhado antes de iniciar uma exploração de cunho mais teórico dentro da antropologia. Era bem vindo, assim, entender as formulações que já acompanhavam o autor desde 1977 e que se adensaram dos anos 90 em diante.

Neste primeiro capítulo busco explicitar um pouco este contexto antropológico no qual Viveiros de Castro encontrava-se, partindo dos contextos Aruaque (1977) e Tupi-Guarani (1986) e, ao mesmo tempo, buscando apontar características destas sociedades e procurando explicitar conceitos e noções descritas por Viveiros de Castro em seus trabalhos.

Neste primeiro capítulo, além de tratar sobre o contexto histórico, os conceitos de canibalismo e predação são também foco de atenção. Por sua vez, estes são componentes do conceito relação social. Ressalta-se que os trechos destacados, citados e referenciados neste trabalho são aqueles relacionados à trajetória do conceito relação social.

Em *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977) canibalismo e predação não se mostram de forma tão evidente. Aqui me centrei em textos nos quais estes conceitos são notáveis, a ponto de se inscrever nos textos formulados pelo referido autor. Desta maneira retomo primeiro passagens de *Araweté: os deuses canibais* (1986) para tornar mais claro o modo como o canibalismo ocorre entre os Araweté. Na sequência explico pontos de *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), no qual EVC retoma a etnografia publicada em 1986 e atualiza algumas reflexões de forma condensada e marcadamente teórica.

Araweté: os deuses canibais

Até a década de 70 a maior parte dos estudos etnográficos tratavam sobre os Jê do Brasil Central⁸. Quando a antropologia volta-se aos povos Tupi-Guarani a bibliografia produzido até então falava sobre os povos Jê. Os estudos que se iniciavam e que seriam então realizados por estudiosos dos povos tupi encontrariam desafios diferentes daqueles com os quais os jê-ólogos haviam se deparado.

No caso dos estudos realizados por Eduardo Viveiros de Castro as referências bibliográficas formaram um fundo comparativo a fim de registrar a antropologia que tratasse dos Tupi-Guarani:

⁸ Em 1961 Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis criaram um projeto de pesquisa que levou o nome de Harvard-Central Brazil Research Project. Este projeto unia dois projetos originais de Roberto Cardoso de Oliveira — “Estudos de Áreas de Fricção Interétnicas” e “Estudos Comparativos da Organização Social de Grupos Indígenas Brasileiros”. Estas propostas incluíam pesquisas de Roberto DaMatta (sobre Gaviões e Apinayé), Júlio Cezar Melatti (Krahô), Roque de Barros Laraia (Suruí e Akwáwa-Asurini), Marcos Magalhães Rubinger (Maxacali) e Paulo Marcos Amorim (Potiguara), todos ex-alunos de Roberto. Do lado americano David interessou-se pelo estudo das organizações dualistas dos índios Jê do Brasil Central, tendo mobilizado os seus alunos de Harvard: Terence Turner e Joan Bamberger (Kayapó), Jean Carter e Dolores Newton (Krikrati), John Christopher Crocker (Bororo) a também fazerem parte do projeto Harvard- Central Brazil Research Project. A partir de um convênio fechado entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard e com o apoio da Fundação FORD e da Wernner Green Foundation o projeto que focava o estudo dos povos Jê do Brasil Central tornou-se possível (Laraia 2008:549).

Falando dos Yawalapíti, dirigi-me a questões da etnologia xinguana; no caso dos Araweté, tentei construir um modelo geral das cosmologias tupi-guarani (recorrendo às etnografias contemporâneas e aos materiais quinhentistas sobre os Tupinambá), bem como trabalhei sobre um fundo comparativo pan-amazônico. Adotei, em ambos os casos, as sociedades de língua Jê do Brasil Central como uma espécie de tipo-ideal contrastivo, de imagem sintética da "sociedade primitiva" ameríndia em relação à qual eu media o afastamento de meus materiais (Viveiros de Castro 1992:09).

Viveiros de Castro faz dos Jê referência exemplar para seu trabalho. Explicita ou implicitamente utiliza-se dos materiais produzidos sobre estas sociedades que, para este autor, seriam as mais bem descritas, etnográfica e teoricamente, da etnologia sulamericana (EVC 1986: 29). Estas etnografias seriam um marco de contraste.

EVC afirma que as sociedades Jê e Tupi parecem estar em oposição polar. As formas muito diversas que estas duas polaridades conformam acompanharão a composição da etnografia escrita por EVC sobre os Tupi-Guarani (ver também EVC 1986: 674 e 681 por exemplo). Dentre os trabalhos dos jê-ólogos Viveiros de Castro dialogou de forma mais intensa com o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha. Carneiro da Cunha (1978), que buscava esclarecer aspectos da noção de pessoa entre os índios Krahó, privilegiando esta variável numa *'tentativa de apreender as categorias a que uma sociedade específica recorre para elaborar sua noção de pessoa* (idem: 2)'. Manuela vai se concentrar no tema que então preponderava: a alteridade dos mortos. A

oposição vivos-mortos é relevante entre os Krahó e, segundo a autora (1978:03), transparece ao longo da análise na qual discorre sobre ‘os mortos e os outros’.

Esta relação – acerca dos ‘mortos e os outros’ - se estreita em *Araweté: os deuses canibais* (1986). Neste trabalho Viveiros de Castro busca mostrar o complexo de relações entre os humanos e os deuses como estrada real para a compreensão desta sociedade e encontra a morte como um acontecimento produtivo (EVC 1986: 28). A morte é, neste caso, o lugar em que a Pessoa Araweté se realiza.

A pessoa Araweté, por sua vez, não propriamente existe: enquanto relação entre termos ela é um ‘entre’ (EVC 1986:118). Essa diferenciação é explicitada para dissociar a Pessoa Tupi-Guarani da Pessoa Jê. Por sua vez esta última se aproxima da Identidade e do Ser como identidade-a-si. O tema da Pessoa é clássico em antropologia. O debate Jê-Tupi refere-se a um par que revela diferenças marcadas desta discussão já conhecida em antropologia.

A idéia de EVC é opor extremos para dissolvê-los. Em oposição à lógica Jê a Pessoa Araweté não está inserida na questão do Ser e sim na no Devir. O autor parte do Devir quando este se impõe como linguagem que lhe chegava diante de um repertório datado e limitado com o qual o autor operava. O Devir lhe parecia mais apropriado para uma descrição intuitiva da feição geral da cosmologia Tupi-Guarani/Araweté (EVC 1986: 124 – Nota 21).

Em *Araweté: os deuses canibais* (1986) a relação entre deuses e humanos apresenta-se pela via canibal. Quando os humanos morrerem, os deuses os devorarão. Por sua vez, os humanos almejam ser deuses e, para tanto, terão de ser devorados por estes. O canibalismo é o movimento, os deuses são os afins e, enquanto não se tornam deuses, os humanos ficam no meio: entre as camadas ou suportes que hoje compõe o

universo, ou seja, entre dois céus e um mundo subterrâneo. O meio é o lugar onde estão os humanos, os abandonados.

No início dos tempos humanos e deuses conviviam na terra em um mesmo plano. Em um determinado momento um deus, ao ouvir um insulto de sua esposa, parte da terra em direção ao plano celeste. Esta divindade carrega outros deuses e as pedras existentes na terra, formando com elas os dois céus. Para os deuses as pedras são como o barro para nós. A terra então se conforma, a partir de um dilúvio no qual os humanos Araweté se vêem abandonados (EVC 1986: 184).

A divisão implica em uma separação entre humanos e deuses. A vontade de integrar o plano celeste é latente entre os Araweté. É para o alto, para os Maï, que os olhos destes miram. No mundo celeste não há trabalho nem morte, porém, não há fogo – o fogo da cozinha foi revelado aos deuses por um humano – não há também plantas cultivadas (EVC 1986:184)⁹.

Para os Araweté, quando na terra é dia, a noite vigora no mundo dos deuses e vice-versa. Os xamãs cantam a música dos deuses durante a noite, encerrando seus cantos nas primeiras luzes da aurora. Eduardo Viveiros de Castro (1986: 50) ao buscar uma descrição significativa acerca de como os Araweté falavam de sua sociedade descobriu o ponto de partida ouvindo os xamãs que, por sua vez, situavam este lugar. Os xamãs se comunicam com os Maï e falam sobre o cosmo para os que estão na terra.

⁹ O céu Araweté, por sua vez, contrasta com o plano celeste Piaroa. Enquanto entre os Araweté o céu é povoado por uma gama de deuses que antes foram humanos, Joanna Overing (1985) registrou que, para os Piaroa, os seres imortais celestes vivem sós, tem uma existência solitária. Enquanto entre os Araweté a afinidade inclui deuses e humanos e o céu é povoado por uma gama de deuses que antes foram humanos, para os Piaroa o céu é um lugar sem afins. Enquanto EVC deve estar atento aos acontecimentos celestes, Overing deve se atentar para a terminologia da qual os Piaroa fazem uso cotidianamente, bem como para a compreensão de mundo destes (Overing 1985: 157), tal como faz EVC.

Os Maï são imortais, equivalentes celeste e destino dos bïde, humanos, estado final e ideal da pessoa humana. Os deuses são belos, perfumados, emplumados, hipérboles esplêndidas do padrão Araweté e, ao mesmo tempo, são inimigos dos Araweté. Os humanos terrestres são cópias pálidas dos Maï hete. Maï hete é equivalente celeste de bïde hete, humanos verdadeiros, e é o destino dos Araweté, e esta é a determinação máxima para aqueles que habitam o plano celeste (EVC 1986: 212-13).

O estatuto ambíguo das divindades celestes, no caso dos Araweté, é um ponto relevante (EVC 1986: 219). Deuses não são, neste caso, heróis culturais. Os Maï comem carne crua, o que remete a uma natureza selvagem que se aplica ao jaguar, canibal. O grafismo corporal dos Maï é feito de jenipapo, que é o emblema da onça, é a pintura dos mortos - ao chegar no céu- e também a dos inimigos (EVC 1986: 221).

Os Araweté usam jenipapo somente em duas situações: a de caça e a de guerra. A aparência dos deuses se dá entre uma mescla das figuras dos Araweté e dos inimigos. Os deuses são considerados inimigos por se pintarem de jenipapo e devorarem almas recém-chegadas ao céu. Após serem devoradas, os deuses recompõe as almas e as transformam em si mesmos, em deuses. O canibalismo não é considerado então algo selvagem e destruidor. Ao mesmo tempo, nem por isso os deuses deixam de ser canibais, comedores de carne crua – ainda que o morto seja cozido no céu – e ‘matadores de gente’ (EVC 1986: 221-22). Deuses primitivos – que não conhecem o fogo -; considerados inimigos – ‘matadores de gente’ - e canibais. Destarte, deuses desejados.

Entre céu, terra e subterrâneo o universo está cheio de canibais (EVC 1986: 221).

Na verdade, deuses estranhos: pois o que os Mai encarnam é a ambigüidade essencial do conceito de Outro, para os Araweté. Os Mai são o Inimigo – mas os Mai são os Araweté. Este é o problema. E o canibalismo divino é o operador central da solução (...). O céu não é nem reflexo nem o avesso da terra – é outra coisa que uma ‘imagem’ (1986: 222).

Importa dizer aqui que o autor em questão (1986: 204, 205, 223, para citar alguns momentos do texto) trabalha muito com a taxonomia, com noções e categorias que conhece em seu trabalho de campo, seja para tratar sobre os deuses, sobre humanos ou animais. As distinções encontradas não diferem muito ao passar de um a outro domínio: de certos animais a espíritos, deuses e humanos. Animais e humanos, em Araweté: os deuses canibais (1986), mantêm diferenças nada fáceis de denotar. Para além desta consideração, miticamente, no começo dos tempos, os animais foram humanos em sua maioria (EVC 1986: 225).

Uma atualização dos mitos pela via xamânica comunica entre os deuses e os Araweté que estão na terra. O que se transforma está, principalmente, no canto do xamã.

Toda informação que me era transmitida sobre os mundos não-terrestres, sobre os deuses, as almas dos mortos, era sempre garantida pelo esclarecimento: ‘assim disse fulano (um xamã, vivo ou morto), em seu canto-viagem a estes lugares’. Em certo sentido é o xamã, mais do que os ‘ancestrais’ – e portanto o ‘indivíduo’ mais do que uma tradição impessoal – o responsável pelo estado corrente da cosmologia Araweté. Os cantos xamanísticos, por isso,

são propriamente os mitos em ação e em transformação
(EVC 1986: 63-4 – grifos do autor).”

Contudo, não só os cantos estão em transformação:

Ao contrário de tantas cosmologias do continente, que concebem a Cultura e a condição humana como conquista sobre o território de uma Natureza ou animalidade originais, como um estado estável que se define como positividade negadora da Natureza (e esta como anti – e ante-Cultura), os Araweté produzem o humano como separação de uma Sobrenatureza, como ‘abandono’ de uma condição sobre-humana, extra-cultural, originária. Ao contrário assim de uma cosmologia como as Jê, que põe a Cultura como o que os animais não (mais) têm, para os Araweté os homens se definem por não (mais) serem o que os deuses são. Seu problema, então, não é distinguir-se do animal, mas transformar-se no divino. O outro do homem não é o animal, mas o deus; a Cultura não é presença, mas espera. Na verdade, os homens é que são os outros dos deuses, seu resto abandonado. Feitos entretanto de tempo, existindo no intervalo entre o já-não-mais e o ainda-não, é para este último que se voltam: a cosmogonia prepara a escatologia (EVC 1986: 229-30).

Outros acontecimentos transformam. “Assim, se a morte de um membro do grupo dispersa os viventes, como veremos, a morte de um inimigo os une, os transforma em um (EVC 1986: 299).”

Para tratar dessas e de outras transformações, Viveiros de Castro propõe o “‘Devir’, para qualificar os processos de transformação de uma série em outra e a metamorfose da morte Araweté, bem como a transubstancialização canibal (EVC 1986: 124).” O sentido de “Devir”, segundo o autor, se desdobra: o primeiro refere-se, em resumo, à oposição Ser/Devir, fundadora da metafísica ocidental e o segundo, deleuziano, sumariamente apresenta-se aquém da operação metafórico-metonímica, que gera identidades pela posição em estrutura de oposições (Idem: Ibidem). O conceito proposto fala de processos que se passam no Real, no qual o devir é Real.

Ao final do capítulo intitulado ‘Entre outros: mortos, deuses, xamãs, matadores’ (1986: 465-622) encontramos a citação de H. Staden no livro que provém da tese de EVC, Araweté: os deuses canibais (1986).

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: ‘Um animal irracional não come outro, parceiro, e um homem deve devorar um outro homem.’ Mordeu-a então e disse: ‘Jauára ichê – Sou um jaguar. Está gostoso’. (H. Staden in EVC 1986: 621).

Nesta dissertação esta passagem vem diretamente do livro de EVC – e não do de Staden – uma vez que, nesse campo teórico, encontra-se em uma linha de passagem que

marca a transição entre capítulos que tratam de corpos, deuses, conceitos. O autor comenta a passagem de H. Staden antes de citá-la:

Outra coisa disse Cunhambebe? – O chefe Tupinambá não disse que aquilo que comia não era humano, que era uma coisa, um outro que ele, um animal. Não; ele disse: eu não sou ‘Humano’ (EVC 1986: 621).

Aquele que diz, aquele que come (Cunhambebe), aquele que vê e também aquele que se nega a comer, são todos humanos, inclusive o que é comido. O observador é humano. Aquele que come carne humana também. Dois pontos de vista diferentes participam de uma mesma condição de humanidade.

O trecho do que escreveu H. Staden chega a esse trabalho via apud uma vez que interessa ao pensamento Araweté, e ao de EVC, idéias claramente evidenciadas na passagem de Staden. O jogo que Viveiros de Castro mais tarde irá propor participa desta idéia:

É justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro sujeito que ele não consegue vê-lo como um sujeito outro, como uma figura de Outrem que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível. É por não aceitar a condição de não-sujeito (no sentido de outro que o sujeito) do nativo que o antropólogo introduz, sob a capa de uma proclamada igualdade de fato com este, sua sorrateira vantagem de direito (EVC 2001: 26).

A vantagem antropológica poderia de todo negar o jaguar que come carne humana? Entre o céu e a terra, os Araweté e a devoração, os *Mai* devoram os mortos que chegam no céu. Com exceção do guerreiro, deus antecipado, todos são devorados. A transformação se dá quando, ao tornar-se divindade, esquece-se. O morto se torna um deus, como aquele que lhe devorou a memória. Ambos compartilharão da operação canibal. No céu não há aquele que não devore, todos já foram comida, passaram pelo banho de esquecimento e não recusam o canibalismo (EVC 1986:524-25).

*Estranhos deuses: primitivos, inimigos, canibais, mas desejados. Na verdade, deuses estranhos: pois o que os *Mai* encarnam é a ambigüidade essencial do conceito de Outro, para os Araweté. Este é o problema. E o canibalismo divino é o operador central da solução, conforme se verá. O que pode ser percebido desde já é que o Além da Sociedade ou Cultura não é um ‘espelho imóvel’, onde o Homem se mira tranqüilo, constituindo sua identidade (a si) como interioridade eminente e clara. O céu não é nem reflexo nem avesso da terra – é outra coisa que uma ‘imagem’. Por sua vez, clara tampouco é a diferença entre os homens e os animais; não consigo caracterizar de modo simples o espaço da ‘Natureza’ na cosmologia Araweté (EVC 1986: 222-23).”*

A posição é assegurada quando o humano se transforma em deus, o que, por sua vez, assegura a continuação da partida entre deuses e humanos por uma via que leva o nome de afinidade.

Vale salientar que, segundo Viveiros de Castro, o axioma canibal nas relações amazônicas é anterior e superior aos teoremas do parentesco; relações de predação

englobam as de produção. Os deuses são canibais. Os humanos aguardam o momento de serem deuses. Esta relação que se estende alhures amplia a relação e o social. Esta é a característica mais marcante que se mostra na sociedade Araweté. Ela tem implicações sobre a vida e o pensamento deste povo. Neste capítulo, e para o texto de 1986, ressalto este ponto em especial. As conseqüências estão mais claramente encadeadas no texto de 2002(b), o próximo que vai ser tratado aqui.

Da Inconstância da Alma Selvagem

Anos mais tarde EVC vai retomar os dados da etnografia Araweté (bem como da etnografia Yawalapíti) e apresentá-los de forma revisada em uma condensada articulação, atualizando a reflexão em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), desde as considerações mitológicas tratadas em 1986 – e acima não retomadas com profundidade -, e chegando, depois, ao axioma canibal e à predação. Para este trabalho quanto mais for possível tornar claras as noções do pensamento seja Yawalapíti, seja Araweté, seja do próprio Eduardo Viveiros de Castro, melhor se fará entender o feixe relacional ligado ao conceito estudado. Aqui trazemos estes elementos que compõe o texto anterior e que, em 2002(b), evidenciam-se de forma mais clara.

Mitologicamente, no universo Araweté, no começo dos tempos, o céu foi separado da terra. Os futuros deuses partiram levantando o firmamento e levando consigo a ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho. Os humanos (Bíde), desde

então, se entendem como “os abandonados” (heñã mi re), foram deixados pra trás pelos Maiï (divindades) (EVC 1986, Idem 2002g: 268¹⁰).

Uma minoridade ontológica se coloca daí frente às pessoas e às coisas do céu. Os viventes terrenos, estando submetidos ao tempo, são mortais. Os humanos, unicamente, em meio a todos os seres percíveis de nosso nível cósmico, ocupam um lugar à frente: eles são “aqueles que irão” (uha me’e rin) (EVC 1986, 2002g: 268).

Por ocasião da morte, uma parte da pessoa, a *in* ou ‘alma’, sobe aos céus, onde é recebida pelos Maiï-hete, os ‘deuses por excelência’, a raça divina mais diretamente interessada na humanidade (há dezenas de raças indígenas). Os Maiï-heté assemelham-se aos Araweté. No entanto, estes são mais belos, mais altos e fortes que qualquer humano, como é o caso de tudo que é celeste (EVC 1986, 2002g: 268).

Em ocasiões cerimoniais típicas a ornamentação dos deuses é uma hipérbole. O estilo característicos dos deuses se assemelha em particular aos temidos Kayapó, inimigos dos Araweté. Deuses e Kayapó utilizam para seus desenhos corporais o suco negro azulado do jenipapo; os Araweté, jamais o fazem: com esse suco –associado ao jaguar- besuntam o corpo quando vão à guerra “*Os Maiï, em suma, têm uma aparência que mistura traços araweté e inimigos* (EVC 2002g: 269)”.

Os Araweté afirmam que os Maiï, ferozes e perigosos, são antropófagos: matam e comem os mortos assim que os mortos chegam ao céu, e depois, com os ossos refazem-nos e esses ressuscitam tornando-se, assim como os Maiï, eternamente jovens e belos. Maiï e mortos casam-se e voltam a terra por ocasião dos rituais, a fim de

¹⁰ Como outrora mencionado, para facilitação da leitura e da localização dos diversos capítulos de *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), referenciamos cada seção deste com notações diferenciadas por letras, como por exemplo, 2002c, que refere-se ao ‘Prólogo’, e assim por diante. Desta maneira, 2002g refere-se ao capítulo 4, ‘Imanência do Inimigo’.

compartilhar os alimentos – alimentares e sexuais- oferecidos pelos humanos ao povo celeste. Em troca recebem o canto dos deuses e outros bens espirituais: a vida póstuma no céu, bem entendido, e a persistência no mundo uma vez que o que compartilham nas cerimônias rituais permite que o firmamento não caia, esmagando a terra (EVC 2002g: 269).

No universo Araweté há importantes diferenças para xamãs e matadores, dois modos de ser masculinos (EVC 2002g: 281). Essencialmente o xamã é um ser-para-o-grupo, função vital e social, enquanto o matador é um ser-para-si, é um deus antecipado, manifesta função vital e individual.

A figura do xamã é tida como um morto antecipado, vivente por excelência, canal de transmissão dos mortos celestes e representante dos viventes no céu; é um mediador, sua eficácia depende de estar vivo, e trazer os mortos, comunicar o que está separado (EVC 2002g: 282).

O matador encarna o inimigo, não representa ninguém; na escatologia araweté é tido como aquele que passou pro outro lado, virou inimigo e divindade; lugar de uma metamorfose complexa que beneficia a si próprio (EVC 2002g: 282). A relação entre matador e vítima, em termos indígenas, só pode ser apreendida como relação social. Há uma reciprocidade inerente à predação canibal que já sugere que se trata aqui de uma predação subjetivante, interna ao mundo das relações. A predação é uma predicação da humanidade, e seu predicamento. Ela nada tem a ver com a produção objetivante moderna que supõe uma relação neutra, impossível nas cosmologias indígenas onde se defrontam um Sujeito Humano ativo e um Outro inerte e naturalizado (EVC 2002e: 167).

Assim, interiorização do outro é inseparável da exteriorização do Eu; o domesticar-se daquele é consubstancial ao ‘enselvajar-se’. Algo é assimilado, quando se assimila o inimigo (EVC 2002g: 290). Para o trabalho feito entre os Araweté (1986), Viveiros de Castro ressalta a inimizade afirmando que esta é também uma relação social tão definida como qualquer outra na sociedade indígena amazônica e salutar entre os Araweté. A inimizade não é uma mera ausência objetiva das relações sociais, diz EVC (2002g: 292).

O protagonista dos momentos ritualmente mais elaborados e ideologicamente mais densos desta sociedade é a unidade bifronte do matador e sua vítima que se espelham e reverberam ao infinito (EVC 2002g: 291). Em última análise, segundo EVC, “o que está em jogo é a incorporação de algo eminentemente incorporal: a posição mesma do inimigo (EVC 2002g: 290)”. Vale lembrar aqui que os deuses são também considerados inimigos dos humanos.

O que se assimila da vítima são os signos de sua alteridade, e o que se visa é esta alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma relação. Mas, o que se devora, real ou imaginariamente, da pessoa do inimigo é sua relação ao grupo agressor, isto significa também que o socius se constitui precisamente na interface com seu exterior, ou, em outras palavras, que eles se põe como essencialmente determinado pela exterioridade. Ao escolher como princípio de movimento a incorporação de predicados provenientes do inimigo, a socialidade ameríndia não pode terminar senão definindo-se por esses mesmos predicados (EVC 2002g: 290-91- grifos do autor).

A sociedade seria impossível sem o peye, xamã, mas a masculinidade seria impensável sem a figura do moropi'nã [matador] (EVC 2002g: 282).

Além e aquém da civilização, os Maï dispõem de toda uma ciência xamanística absoluta: podem ressuscitar os mortos e fazer com que os instrumentos trabalhem sozinhos. No entanto, estes são entendidos pelos Araweté como primitivos: gente sem fogo e sem plantas cultivadas. As conquistas da civilização foram ensinadas aos Maï por um humano e, embora empreguem hoje uma culinária próxima à dos humanos, “*um curioso epíteto continua a marcar os deuses como selvagens: me'e wi a-re, “comedores de carne crua”, expressão que descreve exemplarmente os jaguares (EVC 2002g: 270)*”.

Os Maï são tidos como inimigos pelos Araweté, mas, segundo Viveiros de Castro,

É preciso compreender bem o que querem dizer os Araweté, quando afirmam que os Maï são “como inimigos” (awin herin). Os deuses são como inimigos porque tratam os mortos araweté como se estes fossem inimigos: eles os matam e devoram. Mas o fazem porque os mortos comportam-se como inimigos frente aos deuses: um morto recente é um ser feio, sujo e mesquinho, cheio de rancor por ter morrido. Ao chegar no céu, as almas masculinas são acolhidas pelos Maï com demandas insistentes de presentes preciosos; as almas femininas, com exigências de favores sexuais. Como os mortos são sempre muito avaros, recusando-se a estabelecer relações com os Maï, fazem-se matar. Os deuses, então, são “como inimigos”; na verdade, porém são os mortos os verdadeiros inimigos, pois os senhores da

perspectiva celeste são os deuses. O que os faz ser, finalmente, “como nós” (bïde herin): eles são os detentores legítimos da posição de sujeito em seu mundo (EVC 2002g: 270-71 grifos do autor).

Viveiros de Castro (2002e: 168) ao tratar do axioma canibal nas relações amazônicas diz que este é anterior e superior aos teoremas do parentesco; relações de predação englobam as de produção e, assim, uma economia das trocas simbólicas ligada à criação e destruição de componentes humanos circunscreve e determina a economia política do casamento e da alocação de recursos produtivos, esta devendo ser circunscrita como incidindo na ordem da socialidade¹¹ canibal, assim como entre outras. Predação é, portanto, passagem. O esquema da predação é onde a parte passa pelo todo e vice-versa. Viveiros de Castro (2002e: 175) entende a troca simétrica e a aliança reiterada como formas simétricas do potencial canibal em seu estado de energia mínima, não nula; não existe simetria absoluta, nem “ausência de relação”, não há vácuo sociológico e o canibalismo não é um resultado (Idem: 178).

Em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b) EVC trata de uma inversão muito particular do canibalismo Tupinambá. Não trata, portanto, do conteúdo simbólico dessa prática, nem de seu estatuto ontológico ou mesmo a sua função social (EVC 2002l: 461). O autor tratou de um deslocamento pragmático, “*uma translação de perspectivas que afetava os lugares-função de sujeito e de objeto, de ego e de inimigo, de si e de*

¹¹ A noção de socialidade, tratada por Strathern (2006) e inspirada em Wagner (1981), é preferida por Viveiros de Castro (2002b) em relação à sociabilidade. Esta última informa normativamente as relações e torna-as visíveis em suas formas culturalmente constituídas. A socialidade significa uma estrutura de conhecimento, maneira pela qual as pessoas impactam umas às outras. Entre os melanésios, estudados pela autora, as pessoas não são entidades singulares e sim concebidas como divídus e indivíduos, são divisíveis e contêm dentro de si uma socialidade generalizada. As ressonâncias dessa noção nas reflexões de Viveiros de Castro apontam para socialidade como um campo conceitual de outro tipo.

outrem (EVC 2002l: 461)”. O canibalismo é essencialmente social. Pode-se afinizar para incorporar, para afastar o demasiado próximo, para determinar o indeterminado ou mesmo afiniza-se para incorporar ou incorpora-se para consanguinizar. Afinizar é um caso particular de canibalismo e é essencialmente algo social, porque só há relações sociais (EVC 2002e: 167).

A ordenação concêntrica do campo social amazônico vem acompanhada de uma classificação por gradientes, que redistribui a partição diametral do arcabouço terminológico cuja relação afinidade/consangüinidade não é a de contraditórios, mas a de contrários graduáveis (EVC 2002e: 138). Na Amazônia, não só se atesta o englobamento da consangüinidade pela afinidade no campo político, ritual e cosmológico, mas averigua-se que no plano local o inverso tem lugar – como é próprio das oposições hierárquicas. A afinidade tem uma condição mediadora dentro de uma estrutura hierárquica complexa, de onde deriva o valor ambíguo, estratégico e problemático desta categoria. O domínio do parentesco, através da afinidade, vê-se englobado pelo exterior, tal englobamento se realiza no elemento simbólico da predação canibal.

Jogando o princípio do canibalismo sobre a tessitura teórica antropológica, outras vezes antropofagizando o que se conhecia com um paladar composto pelo contexto amazônico, Eduardo Viveiros de Castro descreve o outro enquanto o ruma. Digerir o Outro, entrar em contato com idéias repletas de diferença, dessemelhantes das nossas, desafiava a constituição de algo compreensível a nós e ao mesmo tempo, revelava um devir outro em potencial.

Relação é conceito que vai aparecer tanto em *Araweté: os deuses canibais* (1986) como em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), tempos depois. Tendo em

vista a questão focal deste trabalho, o acesso a ambos os textos fez vir a tona algumas questões acerca do conceito relação social. A idéia de relação (1986: 280) não estaria na passagem abaixo, tanto quanto na idéia de relação social descrita pelo autor tempos depois?

Toda unidade social Araweté – com exceção de família conjugal com filhas pequenos – é contextual, e toda regularidade depende da possibilidade de se fazer coincidir ou ressoar o maior número de relações entre um grupo de pessoas (EVC 1986: 280).

Nesta passagem nota-se a mutualidade em detrimento da reciprocidade (EVC 1986: 293). Algo de afinidade está aí em relação. Como vimos anteriormente, entre os Araweté, os viventes estão no meio. O desejo destes, no entanto, é se tornarem deuses. Esta transformação é latente e se tornou ponto central quando Eduardo Viveiros de Castro descreveu esta sociedade:

É justamente a natureza precisa da relação entre os Mai hetē e os bide o problema central desta tese. (...) Mai é uma categoria marcada pela temporalidade. Pois, para além do significado de ‘divindade’ ou ‘ser celeste’, ela possui um aspecto dinâmico. Assim, de todos os seres humanos (i. e. bide) que habitam os mundos não-terrestre, diz-se que odi moMai, ‘fizeram-se deuses’, ou odi dowã Mai mõ, transformaram-se em deuses’. A noção de Mai ganha aqui uma feição abstrata e processual: a de divinização, que incide até sobre os próprios Mai enquanto tipo de ser. (...) Divinizar-se, é separar dos humanos, sair da terra. Os deuses, portanto, foram humanos – assim como os humanos

(Araweté) serão deuses, após a morte; eles também se transformarão em M̄ḡi (EVC 1986: 214-15).

Os deuses compõem a relação social, orientando a vida, o destino e a transformação Araweté. Este ponto é saliente nas considerações que EVC faz em 1986 e é relevante para entrever a idéia de social e das relações (também sociais) que se estabelecem entre céus e terra, entre os Araweté. O canibalismo aqui continua sendo um princípio que participa do desejo araweté de ser deus. A relação social está ampliada e inclui humanos e não-humanos afetando assim a translação de perspectivas na medida em que há transformação.

Para os indígenas, como Lévi-Strauss (1992) antes já havia registrado, a ausência de relação é ausente. A aparente falta de relação familiar é caracterizada como hostilidade e, em geral, não é possível estar aquém nem além do mundo das relações. A hostilidade, por sua vez, é um limite inferior que define a ‘relação familiar’ (EVC 2002e: 166). As identidades próprias do mundo substantivista do parentesco, concebido na forma de comunidade de substância e continuamente convertendo relações em termos, se contrapõe e se sobrepõe ao mundo sintético da predação. A cópula que se anuncia é carnal ou carnívora na qual sujeito e objeto se interconstituem via predação incorporante atestando a inexistência de posições absolutas (EVC 2002e: 165). Neste mundo a heterogeneidade da substância instaura o jogo dinâmico das relações. A predação é generalizada, e não o parentesco (idem: 165-66).

A afinidade é, assim, um caso particular do canibalismo, uma vez que este é uma relação essencialmente social. A necessidade de afinidade é a necessidade do canibalismo (EVC 2002e: 164). Ambos (afinidade e canibalismo) são dois sensíveis esquematismos da predação generalizada. A predação é a modalidade prototípica da

relação nas cosmologias ameríndias e a afinidade é uma codificação específica, ainda que seja privilegiada (EVC 2002e: 164-65). Viveiros de Castro (Idem: 168) ressalta que o axioma canibal é anterior e superior ao teorema do parentesco.

Capítulo 2

Como vimos, o canibalismo é uma noção salutar. A antropofagia celeste tem reflexos no plano terreno e nas relações que se estabelecem, denotando conseqüências no mundo amazônico. No sistema de parentesco, a afinidade é um caso particular do canibalismo. Neste capítulo tratarei de afinidade, consangüinidade e afinidade potencial, elementos que contribuem para a compreensão do conceito e da trajetória da relação social na medida em que o sistema cognático também é um lugar onde estas relações se evidenciam.

A primeira parte deste capítulo se dedica a explicitar a idéia de afins e consangüíneos entre os Yawalapíti (EVC 1977). Entre estes tudo passa pelo corpo, seja por meio do tiñikiti que relaciona a Pessoa à família de procriação ou pela fala inaudita de nomes de pessoas pelas quais se tem respeito.

Segue-se depois para *Araweté: os deuses canibais* (1986). Entre os Araweté humanos e deuses se relacionam também pelo idioma da afinidade. Por último, vamos a *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), em que a afinidade é apontada como englobando a consangüidade, explicitando assim a afinidade potencial, além do fundo e da forma da relação social. Mais ao final do capítulo, segue um pouco das formulações de EVC que incluem a filosofia deleuziana, no tocante as idéias apresentadas pelo antropólogo, em 2007.

Afinidade em Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti

A humanidade xinguana se constitui de um grande grupo que evita um certo tipo de alimento chamado apapalutápa. O corpo está intimamente envolvido neste processo de tiñikiti, jejum. Corpo e estados sociais formam uma relação e aquele funciona como superfícies de incidências sociais. Mudanças corporais sempre acompanham mudanças sociais. Ambas compõe o tiñikiti que, por sua vez, transforma a alimentação em símbolo da relação entre o indivíduo e a sociedade. Existe uma restrição para cada caso, mas uma proibição geral caracteriza e define propriamente a humanidade: os xinguanos não devem comer apapalutápa-mína¹². Esta restrição não é bem um impedimento, é uma impossibilidade, pois os apapalutápa são espíritos.

Os Yawalapíti acreditam na existência de uma categoria de seres espirituais que tem influência nos negócios humanos. Sugere-se que a situação especial dos bichos deve-se ao fato de que os humanos são, na verdade, uma subcategoria dos apapalutápa-mína, bichos, e/ou vice-versa. O único apapalutápa-mína comestível é o macaco (EVC 1977: 162) e ele é comido em situações nas quais o peixe, que é o alimento humano por excelência, não pode ser o alimento a ser ingerido (Idem: 172). No entanto, e em geral, os apapalutápa são incomestíveis, eles tem o mesmo cheiro que os humanos sexualmente ativos.

Viveiros de Castro nos diz que: “*Fazer tiñikiti [jejuar] por alguém é marcar uma relação de substância; não pronunciar o nome de uma pessoa é marcar uma relação de afinidade* (EVC 1977: 176 - grifos meus).” Os que não o respeitam, correm o risco de se tornarem homens de segunda categoria, feiticeiros em potencial:

¹² O modificador *-mína* é empregado pelo Yawalapíti. Afixado a uma palavra define aquilo que existe como réplica enfraquecida de um modelo (ver EVC 1977: 157-159).

Os primeiros estão em uma relação de mutualidade, continuidade de substância; os segundos estão em uma relação de reciprocidade, descontinuidade de substância (exogamia). Até certo ponto os iwíkalaw são um caso particular da categoria mais ampla que se opõe ao grupo de substância: a comunidade da aldeia, que se relaciona com os tiñikilaw através da distribuição alimentar. O caso da doença é exemplar: o grupo de substância se abstêm, e posteriormente produz alimento que vai ser distribuído pela comunidade, na festa em honra do espírito causador da doença. Dessa comida, eles não comem: são os outros que comem (EVC 1977: 176).

As situações que exigem a abstinência são aquelas em que os indivíduos estão em contato com forças anti- ou para-sociais que constituem momentos de crise, de passagem. Abstinência é uma forma de exprimir e controlar estas crises (Idem:Ibdem). A ruptura de um jejum em prol de alguém pode causar malefícios físicos. Em caso de estar jejuando em pró de si mesmo e romper com este, o indivíduo se transforma em um homem de segunda classe, um feiticeiro em potencial.

Um feiticeiro, por sua vez, não segue as proposições alimentares e não sabe controlar suas relações com o domínio extra-social. Contrário deste, os *amulawnaw*, os chefes, são pessoas generosas e seguem as regras alimentares restritivas do *tiñikiti*. EVC nos diz que generosidade (vs. o egoísmo do feiticeiro) e abstinência são faces de uma mesma moeda. Os generosos abrem mão dos aspectos anti-sociais da individualidade. A afinidade por alguém é marcada pelo ato da abstinência (Idem: Ibidem).

Tiñikiti contribui para a formação do ethos Yawalapíti e replica respeito e generosidade (Idem: 176-177), definindo laços de substância entre as pessoas pressupondo uma continuidade e, essencialmente, indiferenciando o grupo de parentes de substância. A expressão disto vem em forma de proibições alimentares e sexuais: a substância que une os indivíduos deriva do ‘parentesco’ e se expressa pela abstinência por meio das proibições. A prática de tiñikiti parece se apoiar na idéia de que os indivíduos são feitos, são fabricados, por um grupo que exprime a unidade da família de procriação. Os que compõem esta categoria são **‘aqueles que eu respeito’, são os afins**, são aqueles que eu **não pronuncio o nome** e eu dou alimento (EVC 1977: 175-76 – grifos meus).

O idioma que relaciona e evidencia os afins entre os Yawalapíti é revelado pela abstinência alimentar e pelo não pronunciamento do nome daquele para o qual se tem respeito e, portanto, afinidade. A afinidade é revelada então em termos que começam no parentesco e ampliam-se para o grupo de substância.

As relações, entre os Yawalapíti, por sua vez, incluem os humanos, os espíritos, os apapalutápa-mína - ‘bichos’, que são “quase-espíritos”, “da espécie dos espíritos” e mantém uma relação obscura com os humanos e com os próprios os espíritos (EVC 1977: 162). Para os Yawalapíti

Todo espírito é um xamã; embora hajam espíritos que são iatamá (xamã) de certas categorias animais, todos em geral são classificados como iatamá. E todos os espíritos são feiticeiros – pois são ukú-wikiti, “donos do corpo de flecha”, como os feiticeiros; lançam estas flechas no corpo do doente. Estes dois

statuteses humanos, com efeito, mantém uma relação constitutiva com o mundo sobrenatural. Nuiatamá, literalmente, “meu xamã”, é o espírito-guia do xamã (EVC 1977: 181).

Dentre os humanos, o xamã ganha destaque ao poder perceber os espíritos e não ser acometido de mal

Os espíritos são invisíveis (manupakinári); só aparecem para o doente, o xamã em transe. Ver um espírito acidentalmente – no mato à noite – provoca por si só, doença. Ver, com efeito, é algo que define uma relação com o mundo sobrenatural: o xamã é aquele que tem uma visão poderosa (awíri nuritú – olho bom) ; quando se está morrendo, vê-se as almas dos mortos (yukulá); com febre, vê-se o espírito causador da doença; a alma do doente viaja até a aldeia dos apapalutápa, e os Yawalapíti comprazem-se em contar o que viram nessas viagens febris. O feiticeiro, igualmente, é um ser que vê demais: sabe o que se passa em casa alheia. Ver o invisível, portanto, é bordejar as fronteiras entre o social e o sobrenatural (EVC 1977: 179).

Ainda que o conceito de relação social não seja aqui mencionado, é notável sua presença no mundo social extensivo aos não-humanos; sua ação está ligada a sociologia e tem conseqüências no plano terreno. Como exemplo, uma doença gera uma festa ao espírito que a lançou e restrições alimentares ao grupo de substância do doente. Para que aquele se cure, é necessário que a relação socialmente estabelecida seja respeitada. Aqueles que não respeitam nem tiñikiti – jejum que marca uma relação de substância – feito por alguém nem o pronunciar do nome de uma pessoa – evitação que marca uma

relação de afinidade - (EVC 1977: 176), correm o risco de se tornarem homens de segunda categoria, feiticeiros em potencial:

Os primeiros estão em uma relação de mutualidade, continuidade de substância; os segundos estão em uma relação de reciprocidade, descontinuidade de substância (exogamia). Até certo ponto os iwíkalaw são um caso particular da categoria mais ampla que se opõe ao grupo de substância: a comunidade da aldeia, que se relaciona com os tiñikilaw através da distribuição alimentar. O caso da doença é exemplar: o grupo de substância se abstêm, e posteriormente produz alimento que vai ser distribuído pela comunidade, na festa em honra do espírito causador da doença. Dessa comida, eles não comem: são os outros que comem (EVC 1977: 176).

O objetivo de EVC, no texto de 1977, era “*analisar os “modelos nativos” – as categorias de pensamento Yawalapíti – sobre o lugar de sua sociedade dentro da Natureza, o papel do indivíduo dentro desta relação entre Sociedade e Natureza enquanto domínios simbólicos (EVC 1977:52)*”. Para tanto a compreensão das relações sociais, além da percepção da relação entre esses sistemas de classificação e o estatuto da pessoa humana no pensamento Yawalapíti, se mostraram essenciais (EVC 1977:101-02).

Uma vez não precisando corresponder às nossas categorias sociológicas, “*a noção de “categoria” deixou de se restringir apenas à lista aristotélica, passando a significar qualquer conceito ou conjunto de representação cuja forma (relação com*

outros conceitos) ou conteúdo pudessem mostrar-se relevantes (...) (EVC 1977: 101 sic)” para essa compreensão. Os conceitos nativos não incluem uma relação entre humanos, restritivamente. Elas se ampliam por entre as obscuras relações entre humanos e animais e também as que incluem o sobrenatural acontecendo entre humanos (xamãs) e espíritos.

Afinidade em Araweté: os deuses canibais

A cosmologia Araweté parece centralizar a difundidíssima equação morte=fim dos afins (EVC 1986: 526-27). Para se chegar a esta formulação o mote do desejo Araweté, que é de se tornar um deus, está implicado no que se define por afinidade. O exterior interfere diretamente na vida social Araweté.

Para os Araweté a morte vem de fora: das flechas inimigas, do assalto do espírito da mata ou do desejo dos deuses (EVC 1986: 466-67). Entre os Araweté (EVC 1986), assim como entre os Yawalapíti (EVC 1977), é comum fazer abstinência alimentar por si ou por um parente. Esta, bem como a psicologia da alegria, *torj*, visa a evitação das doenças e do que pode abater o vínculo entre alma e corpo (que é delicado). Porém este jejum está mais ligado ao doente e não há feitiçaria entre os Araweté.

Os deuses, Maï, encarnam a ambiguidade essencial do conceito de Outro. Para os Araweté (EVC 1986: 222) os Maï são inimigos, mas são também Araweté. O problema dos Araweté é transformar-se no divino. O outro do homem é o deus ou, como ressalta EVC (1986: 230), ‘os homens é que são os outros dos deuses’, o resto abandonado destes.

Antes de tudo os Maï são música. São cantores e também cantados, são identificados por seus cantos. Certos refrões e temas são associados aos deuses e se

repetem, com pequenas variações, de xamã a xamã. A forma de comunicação entre deuses e o vivente é essencialmente o canto. Canções xamânicas são correntes no cotidiano Araweté.

Assim como os Maï, os mortos são também música ou músicos. O xamã é um Maï de ripã – um suporte-eleito para os Maï, um Maï *deca*ka, um ‘vidente dos deuses’, um há’o we mo-nina hã, ‘o que faz cantar as almas’ e, por fim um me’e peyo hã, benzedor (EVC 1986: 549-76). Os xamãs são todos homens: as relações deuses-xamãs são construídas sob a ótica masculina. As mulheres são a comida ideal dos deuses e uma morte ideal é sempre feminina. As mulheres vivas não cantam (não são xamãs), mas as mortas sempre cantam demasiado pela boca do xamã.

O tabaco é corrente na vida social Araweté, mas somente os xamãs são ‘comedores de fumo’. A iniciação de um xamã é feita a partir da intoxicação pelo tabaco até que ele atinja a translucidez necessária à visão (EVC 1986: 531-32). Além do tabaco, o paricá, alucinógeno, misturado ao fumo dos tabacos, ainda que não tenha uso obrigatório, propicia ao homem ficar transparente e enxergar os deuses.

Os xamãs tem a fumaça como um de seus maiores instrumentos. Ela é um conversor de mão dupla das passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza- (Cultura) – Sobrenatureza (Idem: 531-33). Ao lado do fumo está o chocalho, o *aray*, que também pode ser usado por ‘não-xamãs’: todo adulto é um pouco xamã e enxerga, de vez em quando, os deuses. No entanto, apenas alguns homens realizam este potencial mais plenamente. Aqueles xamãs que cantam frequentemente e benzem os alimentos são realmente considerado um peyo, que quer dizer ventar e conduzir os deuses e os mortos à terra para comer, estes são, assim, um suporte-eleito para os Maï (Idem: 539-40).

De modo geral há uma relação genérica de todo xamã com todo o universo sobrenatural. Com o chocalho e o tabaco os xamãs curam principalmente mulheres e crianças. As primeiras tem a alma mal sustentada e o corpo aberto; as segundas são objeto focal da cobiça dos Maiï. Os xamãs ainda dispersam flechas alimentares e matam os espíritos malignos onde se encontram as carnes perigosas e os animais peçonhentos, além dos espíritos terrestres (Ñni e congêneres). Nesta empreitada o xamã nunca está sozinho: sua mulher ou o cônjuge do paciente o auxiliam (Idem: 540-1).

Com o chocalho e a fumaça o xamã está capacitado para ser suporte dos Maiï. Os deuses e os mortos cantam por sua boca toda noite. Quando estes querem vir a terra o xamã narra sua descida. A música dos deuses é o rito central da vida do grupo. Por meio deles encontra-se a única fonte de informação sobre o estado atual do cosmos (EVC 1986: 542-43).

Os xamãs são como rádios, o que eles cantam não está dentro deles: o corpo-sujeito da voz está alhures. Os deuses não estão 'dentro da carne' e quando descem à terra descem em corpo e não em seu corpo (no corpo do xamã). Um xamã torna visível deuses e mortos, mas não representa nem encena um ou outro (EVC 1986: 543-44).

As almas de mulheres e homens cantam ou são cantadas pelos xamãs e nenhum canto se refere ao processo de devoração do morto pelos deuses. Toda alma que aparece no canto já se tornou um Maiï e os xamãs só cantam os mortos que conhecem enquanto vivos. Apenas os deuses e os mortos divinizados cantam - são os mortos contemporâneos quem cantam e não os ancestrais. Um morto somente se lembra dos que se lembram dele, assim, quando seus contemporâneos vão se juntando a eles, estes se dissolvem na condição divina (EVC 1986: 566-69).

A Pessoa Araweté pertence ao Devir e à Morte; os humanos são aqueles que irão. Na morte os destinos e as vocações se separam e se realizam de modo claro diferenciando os componentes do ser humano que a vida, em sua opacidade, mistura. A alma dos Araweté deseja subir sempre, é leve e por isto corre perigo latente (EVC 1986: 481-82). A morte dispersa. A sociedade abandona a aldeia. A pessoa se fragmenta: corpos, almas, sombras explodem em diversas direções divergentes e são submetidas a processos múltiplos e novas sínteses. O canibalismo rege estas transformações (Idem: 494).

Nos cantos ouve-se o xamã ser tratado pelos Maï conforme o vocabulário da afinidade, chamando-o por cunhado, genro, marido da mãe. O morto no céu transforma os Maï em afim dos vivos. As almas se casam no céu com os Maï e isto não é motivo para se perder as vinculações efetivas e de parentesco com os humanos na terra. Os mortos estabelecem relações de aliança entre os humanos e as divindades. Os que se tornam afins propriamente são os deuses e os vivos. Os Araweté puseram o canibalismo a serviço da impossível aliança entre o céu e a terra (EVC 1986: 526-27).

(...) o que interessa são as relações entre-outros: vivos de um lado, deuses do outro, os mortos e os xamãs no meio. Os deuses Araweté são os afins – não são a comida, como os cunhados Tupinambá, mas os canibais em Pessoa, conforme a peculiar visão invertida dos Araweté, que se olham com os olhos dos deuses: ire Maï demi-do ri – ‘somos o futuro alimento dos deuses’; mas seremos os deuses. Vê-se, por fim, em que e como a ‘cosmologia’ Araweté é diretamente uma sociologia, e não um fantasma seu (EVC 1986: 529).

Para os Araweté (como nos aponta EVC 1986: 437) é na terra o lugar onde se dribla a afinidade. No entanto, para tê-la face a face, faz-se necessário olhar para o céu. É lá que a afinidade começa, por meio de uma relação canibal. A transformação de humanos em deuses ocorre no plano celeste, quando estes últimos devoram os primeiros.

Entre os Araweté os deuses são afins e os humanos, uma vez devorados, se tornarão afins. A posição é assegurada quando o humano se transforma em deus, o que, por sua vez, assegura a continuação da partida entre deuses e humanos por uma via que leva o nome de afinidade.

O que significa isso, essa multiplicidade de determinações contraditórias sobre a figura dos deuses? Se observarmos que, de todos os Tupi-Guarani, os Araweté são os únicos a claramente não situarem os Mai em posição 'paterna' – donos, criadores ou heróis culturais da raça humana -, uma hipótese se impõe: os deuses são os afins. A afinidade é a partida que se joga no tabuleiro entre o céu e a terra. Os mortos são as peças, o canibalismo o movimento (EVC 1986:261).

A afinidade que se move pela via canibal é relação. Jogo contínuo entre deuses e humanos que desejam um ao outro. Em movimento, o que é social amplia-se, relacionalmente, no contexto Araweté:

É verdade que, ao contrário de numerosas outras raças de canibais, celestes e terrestres – o universo está cheio de canibais -, os Mai hete, após devorarem os mortos, os recompõem e

ressuscitam, transformando-os, então, em si mesmos, i. e. em Mai
(EVC 1986: 221-22).

Os Araweté são misturados. A substância da pessoa provém exclusivamente do sêmen. Uma criança, em geral, não tem apenas um só genitor reconhecido. O termo genérico par ‘parente’ é anī e para ‘não parente’ é tiwã. O primeiro, em sua acepção mínima, designa os irmãos de mesmo sexo de Ego; o segundo denota os primos cruzados de mesmo sexo (EVC 1986: 391).

Tiwã é um termo ambíguo e não é utilizado em frente a quem se refere. Chamar alguém por tiwã possui uma conotação agressiva e indica ausência de relação. Um tiwã é um afim ou um apihi-pihã potencial. Ele é um termo recíproco e diz de pessoas que se tratam por seus nomes pessoais e não por termos de afinidade ou parentesco. Trata-se de um termo de relação que indica não-relação. De outro lado tiwã é como o espírito do inimigo trata seu matador e é também o vocativo que os Araweté usam para tratar os brancos, quando desconhecem seus nomes. Chamar de tiwã é criar um mínimo de relação, reconhecendo no outro a situação de humano. A partir dela ou se instaura um Araweté em potencialidade ou um inimigo da generalidade (EVC 1986: 391-92).

Apihi-pihã é uma relação que aparece quando um casal se casa. Após o casamento, o casal se aproxima de outro e os dois casais começam a sair juntos para ir a mata e vão constituir uma relação marcada pela alegria, tori, que eles se aplicam reciprocamente (EVC 1986: 422-23). Esta relação envolve, entre os homens, a caça. Entre os parceiros de sexo oposto o convite mútuo é feito para a atividade de pintura corporal (Idem: 426). Esta relação não implica nenhuma conotação agressiva nem de ciúmes – que aparece na relação entre irmãos de mesmo sexo – nem de medo-vergonha – que marca a relação entre irmãos. Ter apihi-pihã é uma conquista sobre o território

dos *tiwã*, dos não-parentes, é o estabelecimento de uma relação onde só havia diferença ou não-relação. Ter um *apihi-pihã* é ter um amigo (Idem: 425-6).

Apihi-pihã é um antídoto anti-afinidade, a síntese ideal do ‘eu-outro’, o *ani*, e do ‘outro eu’, o *tiwã*. Feita a relação faz-se ao mesmo tempo uma estratégia para permanecer ‘entre si’ mesmo quando entre outros. O par *apihi-pihã* ‘se entre come’ sexualmente falando, fato que torna plausível uma aproximação à ‘síntese canibal’ da antropofagia (EVC 1986: 427). Os *apihi-pihã*, por definição, são recrutados dos *tiwã*.

Quando um *tiwã* ou um *ani* é transformado em *apihi-pihã*, amigo, este tem acesso ilícito as respectivas esposas. O laço que os une é conjugal; a amizade é uma consequência. Esta é uma relação que difere da relação entre irmãos: a relação entre eles é anterior às mulheres e o acesso a elas é uma consequência (Idem: 430). Dos *tiwã* saem os afins e os anti-afins, mas esta noção não pode ser concebida como conotando simples afinidade potencial. Da relação entre os amigos saem as relações de mutualidade simultânea na qual se reconhece a camaradagem e a liberdade e na relação de germanidade tem-se algo seqüencial caracterizada pela solidariedade e pelo respeito (Idem: 431, 433).

O universo social Araweté apresenta uma singular característica relativa ao parentesco: o sistema da ‘amizade’, o estabelecimento de laços interpessoais ritualizados entre não-parentes. Esta amizade ‘in-formal’ inclui como traço fundamental a relação sexual ou a partilha de cônjuges. Os Araweté chamam esta relação de *apihi-pihã*, como aqui já apontado. Os Araweté subordinam a afinidade à ‘fraternidade’ e a reciprocidade à mutualidade: um cônjuge é pensado ‘como algo que se partilha’ (EVC 1986: 364-65).

O átomo de parentesco entre os Araweté incorpora ‘anti-partículas’ e um princípio de incerteza, seja ela a relação de anti-afinidade ou amizade. O sistema de afinidade e anti-afinidade resumidamente opõe “*Nós*” e “*Outro*” e, nesta base, opõe *dado* (genérico) e *construído* (particular), respectivamente, parente/não-parente e cunhado/amigo (Idem: 434). Um terceiro é encontrado nas relações de parentesco. No caso Araweté este é um terceiro incluído, o Outro miraculado em duplo, “*princípio de incerteza*”: a “*relação de anti-afinidade ou amizade*” (EVC 1986: 433-34).

Em território Araweté, obter uma esposa é um meio de conseguir um amigo, não se evita cunhados, frequenta-se os amigos (EVC 1986: 434-35) e, acrescentaria, também os *ap̄ih̄i-pih̄ã*. Isto se relaciona com o inimigo e o cativo de guerra:

Isto, se caracteriza a segunda operação como crono logicamente posterior, não a torna menos focal. E permite que percebamos que o lugar paradoxal da anti-afinidade aproxima ap̄ih̄i-pih̄ã daquilo que lhe parecia mais oposto: o cativo de guerra, o inimigo Tupinambá, que, se por um lado encarnava plenamente a essência da afinidade, por outro era um anti-afim (EVC 1986: 434-35).

Os Araweté separam afim e anti-afim. O cativo de guerra realizava uma síntese impossível entre afim e anti-afim.

A idéia de afinidade potencial encontrava-se já razoavelmente desenvolvida na tese de 1984 sobre os Araweté, publicada com o título de *Araweté: os deuses canibais* e publicada em 1986. O princípio da “afinidade potencial” é distinguido entre afinidade como valor genérico e afinidade como manifestação particular do nexos do parentesco. A

primeira não é um componente do parentesco, mas condição exterior. Este princípio é a dimensão de virtualidade do qual o parentesco é o processo de atualização.

A Afinidade em A Inconstância da Alma Selvagem

Da metade dos anos 70 até os dias atuais houve um deslocamento que abriu todo um novo horizonte de entendimento dos universos de parentesco amazônicos, permitindo assim uma reconceituação geral dos chamados sistemas de troca restrita. Os estudos de parentesco amazônico experimentaram uma expansão que prossegue ainda hoje, mas que teve seu ponto inicial em meados dos anos 70.

Em 1977 o Congresso dos Americanistas reconheceu a necessidade de forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica. O parentesco foi inserido em uma gama mais ampla de classificações sociais e concepções cosmológicas globais e disparou a possibilidade de que os trabalhos, a partir de então, tomassem rumos diferentes daqueles que trabalhavam com os modelos clássicos de descrição da estrutura social (EVC 2002e: 106).

Os trabalhos de Joana Overing, que organizara o Congresso dos Americanistas, e, antes, os de Peter Rivière, como ressalta Viveiros de Castro (2002e: 103) procuram uma generalização na América do Sul tropical confirmando uma unidade cultural do continente antes afirmada por Lévi-Strauss. EVC (2002e: 101) aponta que a trilha aberta por Rivière (1969) focava a primeira descrição etnográfica rigorosa de um sistema de parentesco amazônico, balizando depois numerosas etnografias que seguiram os estudos que este autor fez entre os Trio. Joanna Overing, nos diz EVC (2002e: 102), segue esta trilha quando publica, em 1975, seus estudos sobre os Piaroa. Este será uma contribuição decisiva para o estudo de parentesco no continente estabelecendo a feição

dravidiana no sistema piaroa e detectando a coexistência de modelos alternativos de parentesco e casamento e trazendo a afinidade como nexos críticos do sistema social (EVC 2002e: 102-03).

O deslocamento provocado pela concepção de Joanna Overing [Kaplan] traz a aliança para dentro das unidades de intercâmbio. Essas são assim transformadas em princípio de constituição e perpetuação dos grupos locais, diferente da unificação como princípio correspondente à composição interna das unidades de intercâmbio, enquanto a aliança articula conexões entre elas e assim gera a forma e a continuidade dos sistemas locais pensados pela reflexão levistraussiana (EVC 2002l: 413).

Demonstrando que nenhum grupo local de intra-aliança é uma ilha, os amazonistas partiram para uma solução cujos quadros sociológicos vão tão longe quanto a sociologias nativas. Estas mobilizam uma multidão de Outros, tanto humanos como não-humanos, multidão essa não distribuível nem totalizável de modo evidente, não limitados à morfologia social (EVC 2002l: 414-15).

Viveiros de Castro afirma que na Amazônia dravidiana “*não é a consanguinidade o pólo englobante, e sim a afinidade: a afinidade potencial, isto é, a afinidade em sua plena potência. É ela que faz a ponte entre o parentesco e o interior*” (EVC 2002e: 152).”

No interior da esfera dos cognatos (EVC 2002e: 123-24), a afinidade é dominada pela esfera da consanguinidade. Assim, um afim é uma subespécie de consangüíneo. Na extremidade distal deste gradiente, ou seja, fora da esfera dos cognatos, a afinidade domina a consanguinidade. Nesta esfera exterior, a afinidade pode incluir de modo teórico todo o grupo étnico, estes, os consangüíneos distantes, são transformados em afins potenciais. Viveiros de Castro vai dar atenção a diferentes casos encontrados na

bibliografia etnológica que tratam da Amazônia Indígena, formas diversificadas de expressões propriamente terminológicas.

A discussão mencionada fora desenvolvida durante mais de quinze anos - junto a estudantes do PPGAS - Museu Nacional e apresentada em cinco seminários (três no exterior e dois no Brasil), além de serem compiladas no ensaio apresentado em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b) com contribuições de outros colaboradores (ver 2002e: 89). Houve um adensamento do debate e o estudo de uma gama de exemplos etnológicos, permitindo, assim, dar continuidade ao debate, mas não encerrar a discussão, como atenta o próprio autor (Idem: 133). No texto de 2002(b) desenvolve-se a métrica entre o próximo e o distante, característica da socialidade amazônica, ainda que esta exija um exame aprofundado do contexto amazônico.

Viveiros de Castro (2002e: 128-29) entende que afinidade não é um conceito simples na Amazônia indígena. Assim distingue três tipos desta – distinção que não deve levar a três conjuntos de termos de relação correspondente a três aspectos da afinidade -: afinidade efetiva ou atual (cunhados, genros etc), afinidade virtual cognática (os primos cruzados, o tio materno etc); afinidade potencial ou sociopolítica (os cognatos distantes, os não-cognatos, os amigos formais etc). A afinidade potencial não é um componente do parentesco, mas sua condição exterior, como nos diz EVC (2002l: 412). A classificação mencionada simplifica uma realidade variada.

Em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b) EVC explicita, tendo Bruce Albert como referência, que um afim efetivo é assimilado aos co-residentes, ele é, antes, um consangüíneo. Um cognato distante, classificatório e não-residente, é classificado como um afim potencial. Endogamia prescritiva, aos afins efetivos reserva-se os cognatos próximos. Aqueles que não consolidam a cognação pela aliança endogâmica

transformam-se em afins potenciais (eventualmente afinizados por novos casamentos). O movimento afiniza sempre o distante e isso inclui as gerações distais. Isto, nos diz Viveiros de Castro, vale para toda a Guiana: a cognação não é impedimento à aliança; a classe dos afins ganha uma característica de expansão máxima. Em seu interior há, no entanto, uma fissão que coloca afins efetivos *versus* afins potenciais (EVC 2002e: 122-23). Esta fissão é dicotômica.

A natureza desta distinção é concêntrica e contínua contendo uma genealogia que contrasta consangüíneos e afins numa distinção terminológica, diametral e discreta, de conteúdo categorial (EVC 2002e: 123). No entanto, e mais uma vez a referida distinção é dicotômica¹³.

Voltando ao modelo da Guiana, os cognatos incluem consangüíneos e afins e ainda os não-cognatos. No interior desta esfera (dos cognatos) a consangüinidade engloba a afinidade e um afim é uma espécie de consangüíneo. Na extremidade da esfera, ou seja, na extremidade distal deste gradiente: a consangüinidade é dominada pela afinidade. Teoricamente todos são afins potenciais (EVC 2002e: 124). Teoricamente também a dicotomia está no interior desta esfera.

No domínio da afinidade encontra-se uma fratura: há afins sem afinidade de um lado e afinidade sem afins, de outro. Esta fissão separa o ato e a potência que se situam em uma mesma linha. O afim atual está contaminado virtual ou atualmente pela

¹³ Ressalto que Viveiros de Castro tratava, neste momento, sobre as Guianas (2002e: 122-23) evidenciando a distinção concêntrica que adiante em seus trabalhos vai abandonar tendo por base que esta noção inclui outra, a de totalidade. Viveiros de Castro vai dialogar com Deleuze (EVC 2007: 26) procurando uma teoria do parentesco enquanto diferença e multiplicidade, uma imaginação rizomática do parentesco segundo a qual todas as pessoas são integralmente constituídas de relações. Viveiros de Castro concorda com Deleuze: o todo não totaliza as unidades: ele é uma unidade destas partes, mas não as unifica (Idem: 13 – Nota 18). Os termos conectados são heterogêneos e cada termo capturado pelo rizoma é por si só, representante de si mesmo. Quando se escapa das totalidades orgânicas e as multiplicidades as substituem, os megaconceitos da antropologia (como Cultura e Sociedade) passam a ser vistos sob um viés completamente diferente (EVC 2007:13).

consangüinidade. O afim potencial é o afim global, no qual o parentesco conhece seus limites de totalização. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças. A estrutura estruturante da exterioridade, expressa como afinidade potencial, condiciona a estrutura estruturada, seja esta o parentesco e a aliança matrimonial (EVC 2002e: 157).

A expressão terminológica varia (ver EVC 2002e: 124-28 e 137-38). Há necessidade de distinguir diferentes aspectos da afinidade nos sistemas amazônicos (explicitada por muitos autores, referências de EVC, ver 2002e: 128), e coloca em jogo a marcação terminológica ou comportamental da diferença entre afinidade efetiva e a afinidade virtual ou potencial (Idem: *Ibidem*). Dentre diferentes terminologias que marcam a diferença entre elas na Amazônia é que Viveiros de Castro propõe distinguir três manifestações básicas (para relembrar: afinidade efetiva ou atual; afirmativa virtual ou cognática e afinidade potencial ou sociopolítica) e não três conjuntos de termos de relação que correspondem a três aspectos da afinidade. Todo este estudo tem como referência os sistemas dravidianos. Nestes últimos, EVC afirma (2002e: 128-29), estas três manifestações se confundem, no mínimo lexicalmente. Viveiros de Castro vai apontar que, em cada sistema de parentesco (2002e: 129 – 34), a noção de afinidade e a de distância se diferenciam. O autor adverte que a métrica do próximo e do distante exige, em resumo, um exame aprofundado no contexto amazônico (Idem: 133).

No que toca ao xamã, para ser passível de subjetivação a este, por exemplo, é necessário que se tenha com ele um tipo de relação social. Aquele a quem não se conhece é xamanisticamente insignificante e resistente ao conhecimento preciso (EVC 2002j: 360). Na instância do parentesco, na medida em que se passa da área proximal às regiões distais do campo relacional, afinidade e consangüinidade alteram sua relação. A

afinidade progressivamente vai prevalecendo sobre a consangüinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social (EVC 2002i: 409).

No ensaio intitulado *O problema da afinidade na Amazônia* (2002e: 89-180), Viveiros de Castro vai adensar um debate que inclui uma bibliografia etnológica e que aborda, em centralidade, a afinidade. Como aqui apontando, esta se mostra salutar a um cenário amazônico que tem inúmeras peculiaridades e repousava sob teorias dravidianas repletas de singularidades prontas a serem averiguadas em relação ao gradiente de distância que recebe em cada caso, cada sistema. EVC dialoga principalmente com o que teoricamente Luis Dumont vai examinar e reflete sobre esta forma a partir destas colocações, tendo como fundo a forma os sistemas sul-americanos e, em particular, o caso amazônico. Caso de fundo e forma que se alternam enquanto o autor discorre sobre afinidade, interior e exterior, centro e periferia.

O sistema tem um mesmo centro e é repleto de movimento. Consangüíneos e afins cognatos que residem junto encontram-se sob o signo da consangüinidade. Seu comportamento está ligado a este laço. Em nível local a afinidade esta englobada pela consangüinidade. Fora do centro estão os consangüíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios. Estes estão sob o signo da afinidade potencial. Afastado do centro, na periferia, a consangüinidade é englobada pela afinidade. Inimigos, assim como a afinidade potencial, fornecem e recebem os próprios afins potenciais. O círculo da afinidade recebe consangüíneos distantes e devolve fortuitamente afins reais (EVC 2002e: 137).

A troca é sempre desigual. O movimento é concêntrico e dinâmico. A afinidade engloba a consangüinidade, transformando afins em consangüíneos. Chegando a este ponto, binarismos aparecem. Assim torna-se quase inevitável, e ao mesmo tempo

arriscado, encontrar proximidade entre as reflexões de Viveiros de Castro e as de Gilles Deleuze. O risco se mostra na medida em que os binarismos remetem aos dualismos, às linhas de fuga e às multiplicidades - importantes aportes teóricos nas colocações deleuzianas que parecem funcionar como fundo e forma nas considerações de EVC acerca do parentesco amazônico e da afinidade evidenciados no texto de 2002e (89-180).

Consanguinidade e Afinidade compõe um par binário; seus desdobramentos compõe outros e, quando a consanguinidade é subtraída pela estrutura estruturante da afinidade, libera-se múltiplas relações, deixando de reduzir a ‘economia simbólica dos sistemas ameríndios a um efeito da ‘economia política do casamento’ que ali vige (EVC 2002e: 160-61)’. Libera-se outros tipos de troca que não a troca de mulheres. A afinidade subtrai a consangüinidade ainda que a atualize e o trajeto não seja o mesmo nos dois sentidos. Tendo em mente este mote, registro em seguida, e rapidamente, alguns apontamentos do texto de 2007, escrito por EVC, acerca dos dualismos e das multiplicidades antevistas por este antropólogo na obra de Gilles Deleuze e que, de alguma forma, se relacionam com a afinidade em potencial.

Os dualismos, explicitados no contato entre Gilles Deleuze e Viveiros de Castro, registrado no texto *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (2007), são entendidos como criados, feitos e, apesar de não se apagarem, ainda que não sejam princípios nem fins, são meios pelos quais se chega alhures (EVC 2007: 102-03). As díades se intensificam, se mostram. Os dois pólos de um dualismo se relacionam como se um pertencesse necessária e alternativamente ao regime do outro pólo. Deleuze ressalta que temos que passar por estes, mudando-os de lugar. Os dualismos são reais e não ideológicos, sendo necessário desfazê-los, sair deles calculadamente - e sair pela tangente, por uma linha de fuga (EVC 2007: 104).

De forma resumida, o que se implica assimetricamente pode apresentar também uma linha de fuga. Entre pares binários, expostos em sistemas de parentesco sul-americanos, afinidade e consangüinidade mantêm suas fissões internas e se multiplicam em pares binários de oposição (afins efetivos X afins potenciais; ato X potência; afins sem afinidade X afinidade sem afins, entre outros; ver EVC 2002e: 89-180). A estas se somam as oposições parentes X estrangeiros e escapam os ternarismos, que desempenham funções mediadoras fundamentais no contexto da socialidade amazônica. A estes ternarismos EVC dá o nome de ‘terceiros incluídos’.

Acompanhando então a reflexão de EVC exposta cinco anos mais tarde em *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (2007), texto no qual discorre acerca do parentesco multiplicado em considerações deleuzeanas, temos a evocação dos dualismos. É possível considerar que, neste caso, estamos na chave da diferença e da multiplicidade subtrativa, a qual Strathern (1988) e, por concordância EVC, ressalta que o antropólogo deve se atentar, devendo indicar uma linha de fuga entre o Um e o Múltiplo. A comparação das multiplicidades, nestes casos, é algo que deve “determinar seus modos de divergirem, suas distâncias internas e externas. Aqui a ‘análise comparativa’ é uma ‘síntese separativa’ (ou ‘disparativa’) (EVC 2007: 101 – referenciando Cesar Gordon, que por sua vez, evoca Simondon¹⁴).”

Dois pólos se pressupõe reciprocamente e ambos os pólos são necessários. O par é mutuamente condicionante, no entanto, isto não faz deles pólos simétricos ou equivalentes e o trajeto de cada um destes não é o mesmo nos dois sentidos (EVC 2007: 105). Os dualismos, no entanto, se mantêm e devemos passar por eles para seguir em linha de fuga. Os estudos de EVC sobre o parentesco e a afinidade na Amazônia

¹⁴ O trecho de Flavio Gordon encontra-se inserido no texto "*O Sexo dos Caracóis*": sugestões para uma *Antropologia Reversa, Disparativa e Contra o Estado* publicado em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos>, acessado em 04 de abril de 2011. Ver Viveiros de Castro (2011), NAnSI.

indígena sublinham as características dos terceiros incluídos que ternarizam a oposição entre consangüíneos e afins: relações rituais normalmente estabelecidas com membros da categoria dos afins potenciais (parentela distante, afins de afins, não co-residentes). Estes, vale lembrar, os terceiros incluídos não se apresentam como um terceiro ponto, que apercebe tudo de fora, contrário disto, sua terminologia revela de antemão: é um incluído, sai pela tangente.

Viveiros de Castro (2002e: 154), em suma, formula que os terceiros incluídos dão ao sistema seu dinamismo propriamente racional, são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessa categoria tipicamente amazônica. Os exemplos de atuação dos terceiros incluídos são muitos e tratam da função de mediação dinâmica; são antagonistas arquetípicos na sociedade indígena e participam efetivamente dos momentos mais críticos para a reprodução simbólica, pondo-se em cena como sujeito ou objeto (EVC 2002e: 161-62).

O terceiro incluído aparece citado ainda por EVC, em 2007 (119), quando este autor afirma que na obra de Deleuze, todo devir é uma aliança (ainda que nem toda aliança seja um devir). Para este caso, EVC explicita o exemplo do xamã que ativa um devir-onça e, no entanto, não se ‘filia’ à descendência dos jaguares, nem ‘produz’ uma onça, ele faz uma aliança. Sublinhando a aliança como elemento contra-natural e contra-social, é neste momento que o terceiro incluído é exposto como uma ‘nova aliança’.

Os terceiros incluídos, no contexto amazônico são, por sua vez, efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessa categoria tipicamente amazônica possibilitando ao sistema um dinamismo propriamente racional (EVC 2002e: 154). A mediação que estes estabelecem estaria nos termos de operação entre o mesmo e o outro. O interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o

coletivo, os vivos e os mortos e estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade (EVC 2002e: 153).

Viveiros de Castro generaliza a noção de afinidade potencial porque sua relevância tem se mostrado, em várias etnografias (ênfatiza as de Overing 1982 e 1984, Albert 1985) e porque esta atesta a limitação do paradigma indologista para o caso amazônico, permitindo uma definição de um espaço mais amplo dentro do continente. Os afins potenciais amazônicos, ainda que não sejam afins *a priori*, operam uma abertura sintética do campo social (EVC 2002e: 154). A potência determina uma potência mais geral que comanda de fora o parentesco. A afinidade potencial é, assim, lugar onde o parentesco, na medida estrutural, conhece seus limites de totalização e ecoa apenas como linguagem “(...) *como tropo que só ganha sentido pleno porque se afasta da letra* (EVC 2002e: 157)”.

O parentesco, assim como a aliança matrimonial que o cria, é estrutura estruturada que se condiciona pela estrutura estruturante da exterioridade exprimindo-se como afinidade potencial (EVC 2002e: 157). A consangüinidade parece funcionar como uma força que pretende domar a afinidade, dividindo ato e potência dentro dessa. No entanto o que cria e internaliza, na afinidade potencial, parece ser passível de retorno, reaparecendo fora o que foi abolido dentro e voltando em valor de condição.

A afinidade potencial é o modo específico de operação dessa categoria como mediadora interdimensional do *socius*, isso implica seu deslocamento do que lhe serve como substrato empírico (EVC 2002e: 160). Viveiros de Castro assinala ressalvas para redução da economia simbólica dos sistemas ameríndios a um efeito da ‘economia política do casamento’. Para ele a afinidade poderá funcionar apenas como dispositivo de subordinação hierárquica do parentesco quando deixar qualquer referência com os

conteúdos concretos ou imediatos da afinidade atual. A afinidade potencial é uma estratégia para se rediscutir o conceito de estrutura elementar à luz da paisagem amazônica uma vez que para este autor, os limites do parentesco não são postos pelo parentesco (EVC 2002e: 160-61).

Para que se possa obter uma esposa os afins são inevitáveis. Por sua vez, os inimigos são indispensáveis para a produção social dos mortos e ora também dos vivos. O problema da afinidade se liga ao problema da mortalidade. Caso os humanos fossem imortais, a autonomia em relação à morte se efetivaria, no entanto, isto tornaria a sociedade inviável. A morte sempre vem de fora, é oriunda dos inimigos, dos animais e dos espíritos e produz sempre um exterior, transformando um vivente em um ente de fora. Os Outros administram a morte (EVC 2002e: 172). Para entrevê-los é preciso olhar para os limites do grupo e ainda para aqueles que fazem a ponte entre estas duas fases de socialidade: os afins potenciais (Idem: *Ibdem*).

Capítulo 3

Os temas anteriormente debatidos nesta dissertação revelam muito dos principais textos aqui estudados, sejam eles, *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977) e de *Araweté: os deuses canibais* (1986) e *A Inconstância da Alma Selvagem*, de 2002(b), todos de Viveiros de Castro. Dentre estes, o texto mais recente (2002b) aparece na medida em que se conecta aos outros dois e, ao mesmo tempo, ao conceito relação social. Nesta última parte da dissertação a trajetória deste conceito vai ser apresentada retomando os textos de 1977 e 1986 na medida em que os textos de 2001 (*A propriedade do conceito*), 2002(a) (*O Nativo Relativo*) e 2002(b) (*A Inconstância da Selvagem*) vão sendo expostos.

O texto de 2002(b) possibilita compreender a atualização e a contra-efetuação do virtual, movimento dinâmico produtor de diferença e desigualdade e que, ao mesmo tempo nos leva a entender as noções que participam do plano virtual mítico no qual deuses, animais e humanos variavam em fundo e forma. Ponto de vista e posição que auxiliam no entendimento do perspectivismo são aqui explicitados uma vez que as relações sociais estão intensamente presentes nesta perspectiva. A discussão sobre o perspectivismo está exposta nos textos de 2002(a) e 2002(b), apesar de já aparecer em 1986 – ainda que não com este nome. Estas noções incluem e estão incluídos no conceito relação social - que vai ser analisado mais diretamente em 2001.

Note que a trajetória deste conceito (relação social) vai tornando-se cada vez mais teórica na medida em que entra em contato, cada vez mais, com o virtual.

Atualização e Contra-efetuação do virtual na Inconstância da Alma Selvagem

Viveiros de Castro nos diz que, enquanto algumas sociedades amazônicas dão ênfase ao vetor de consangüinização que guia o processo do parentesco, outras voltam seus olhos para a fonte e condição geral desse processo, a afinidade potencial. Dentre estas sociedades EVC (2002e: 141) ressalta os Jívaro, sobre os quais escreveu Philippe Descola, como exemplo que atesta a pertinência de uma relação entre as mulheres, a consangüinidade e o interior do *socius* ao passo que a afinidade e a exterioridade estão associadas aos homens.

A noção de afinidade potencial, tratada no capítulo anterior desta dissertação, é retomada aqui por integrar a atualização e a contra-efetuação do virtual. Assim, como o antes mencionado, a afinidade potencial não é um componente do parentesco, mas sua condição exterior (EVC 2002i: 412) que se explicita na floresta amazônica e no planalto central brasileiro, ou seja, nas terras baixas sul-americanas.

Estas sociedades, ainda que participem de um mesmo quadro cosmológico, apresentam uma diferença de orientação e explicitam os contrastes e confrontos imanentes na etnografia da região. Estes são contrastes superficiais e não passam de visões parciais de uma única estrutura geral que se move, necessariamente nos dois sentidos.

Nos sistemas sul-americanos – neles, pelo menos -, a oposição entre consangüinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, eventualmente no plano do uso terminológico. Os concêntricos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste

campo estão os consangüíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consangüinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consangüíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consangüinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consangüíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também, dinâmico (EVC 2002e: 136-37).

A oposição consangüinidade/afinidade “*expressa nas terminologias dravidianas, funciona então, nos sistemas amazônicos, segundo um regime concêntrico, potencialmente ternário, e graduável (EVC 2002b: 134)*”¹⁵. Por sua vez, Eduardo Viveiros de Castro lança mão das idéias de Dumont contra o modelo de dravidianato proposto pelo próprio Dumont e, assim, sobrepõe Dumont sobre Dumont.

Ao fazer este movimento, EVC propõe trazer as noções de oposição hierárquica e englobamento do contrário para dentro do dravianadato amazônico apresentando paradoxos cujo o mais evidente é a afinidade ser a relação entre a forma canônica do vínculo social e, ao mesmo tempo, estar impregnada de valores inimigos e anti-sociais. Uma vez lançada esta discussão EVC (2002e:141) ressalta o trabalho de Philippe Descola (1986) entre os Jívaro. As relações jívaro ilustram valores inimigos ou anti-sociais se manifestando numa assimetria que envolve as mulheres, a agricultura e a

¹⁵ Viveiros de Castro como em nota já mencionei vai, mais a frente (2007), deixar de lado a noção de concêntrico que aqui considera para os regimes amazônicos uma vez que esta implica a noção de totalidade.

intimidade e, de outro lado, homens, caça e antagonismo entre afins. Isto se apresenta numa complexa assimetria terminológica no registro vocativo feminino e, segundo EVC (2002e: 141), se associa a uma outra, mais geral, as relações internas entre homens e mulheres, conhecidas como *relações de produção*, e ainda as externas, entre homens, tidas como *relações de predação-troca*; ambas compreendidas como formas de intercâmbio e predação .

O englobamento que, segundo EVC se pode atestar na Amazônia é o da consanguinidade pela afinidade. Joanna Overing será também uma referência importante para este autor quando desenvolve o debate que implica na afinidade como pólo englobante, ressaltando as proposições de Dumont. Viveiros de Castro (2002e: 121-25) ressalta elementos da terminologia amazônica indígena que apresentam genealogias não-triviais. Neste sentido, o autor ressalta elementos do trabalho de Overing, além de trazer à baila outros trabalhos que reafirmam a passagem da afinidade englobando a consangüinidade. EVC (2002e: 129) expõe o caso Piaroa como um dos exemplos em que os termos de afinidade utilizados referem-se àqueles com quem não me casei, transformando afins não-aparentados em afins aparentados.

As noções de oposição hierárquica e de englobamento do contrário são proposições de Dumont sobre a Índia do Sul, uma ilha de igualdade em um oceano de castas, o lugar onde a hierarquia aparecerá em toda parte e menos no plano supraparentesco da casta, bem como não aparecerá no interior da consangüinidade, na distinção entre o nível “subordinado” da preferência e assim por diante (EVC 2002e: 140).

A ordenação concêntrica do campo social amazônico vem acompanhada de uma classificação por gradientes que redistribui a partição diametral do arcabouço

terminológico cuja relação afinidade/consangüinidade não é a de contraditórios, mas a de contrários graduáveis (EVC 2002e: 138).

No dualismo amazônico da afinidade/consangüinidade há um *desequilíbrio perpétuo* guiado por um princípio dominante de atualização e contra-efetuação. (EVC 2002i: 434). A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial. No entanto, a reconstrução do parentesco, ao fim de cada ciclo, deve apelar para esse fundo de alteridade que, por sua vez, envolve a socialidade humana (EVC 2002i: 447). Na Amazônia, não só se atesta o englobamento da consangüinidade pela afinidade no campo político, ritual e cosmológico mas averigua-se que, no plano local, o inverso tem lugar – como é próprio das oposições hierárquicas.

Dentro de um mesmo quadro cosmológico os contrastes e confrontos estão vindo à tona na etnografia da região. O que contrasta, segundo EVC (2002i: 455), só pode mesmo vir a tona, eles são superficiais, não passando de visões parciais de uma única estrutura geral que se move necessariamente nos dois sentidos. Emergem então: pacifismo ou beliculosidade, mutualidade íntima ou reciprocidade predatória, xenofobia ou abertura ao outro, visada filosófica intramundana ou extramundana, entre outras (Idem: Ibidem). A afinidade potencial aparece neste contexto amazônico repleta de pares duais e relações emergentes.

O domínio do parentesco, através da afinidade, vê-se englobado pelo exterior. Tal englobamento se realiza no elemento simbólico da predação canibal. A afinidade tem uma condição mediadora dentro de uma estrutura hierárquica complexa, de onde deriva o valor ambíguo, estratégico e problemático desta categoria.

A hipótese do presente ensaio [O Problema da Afinidade na Amazônia (2002b)], ao contrário, transporta as noções de oposição hierárquica e de englobamento para dentro do dravidiano – do amazônico, ao menos. Isso permite abordar uma série de paradoxos e questões de análise do parentesco nesta região (EVC 2002e: 140).

No dravidiano amazônico a consangüinidade, por exemplo, evidenciada pelo casamento, somente faz desdobrar o que já está lá. À afinidade potencial é reservado outro uso, o de socializar, o que está fora do Mesmo, é o lugar onde ‘algo acontece’ e é também a primeira determinação sociológica da alteridade (EVC 2002e: 161). Na Amazônia, é a afinidade potencial, ou seja, a afinidade em sua plena potência, e não a consangüinidade, o pólo englobante (EVC 2002e: 152). A oposição afinidade/consangüinidade amazônica é hierárquica, não eqüitativa ou distintiva.

Nos escritos de 1983 o próprio Dumont faz uma observação contrastante da eqüipolência das terminologias da Índia do Sul com um caso efetivo de oposição hierárquica no plano da ‘segmentaridade’ pautado no exemplo do bhai, ‘irmão’, ponte entre o parentesco e a casta que assume significados cada vez mais abrangentes à proporção que ascendemos de relações imediatas aos círculos mais amplos, englobando, assim, repetidamente, nos níveis superiores, o que era seu contrário. Dumont chama isso de ‘englobamento do contrário’ ou oposição hierárquica. Viveiros de Castro (2002e: 151, 152) formula que os termos da afinidade na Amazônia dravidiana “*englobam nos níveis superiores o que era seu contrário nos níveis inferiores*”, tratando de salientar que o que fazem os indo-europeus com ‘irmão’, os ameríndios fazem com ‘cunhado’ (EVC 2002e: 152).

Os terceiros incluídos escapam do dualismo consangüíneos *vs.* afins ou parentes *vs.* estrangeiros. No regime amazônico de socialidade, esses desempenham funções mediadoras fundamentais, sejam eles consangüíneos, afins efetivos ou aparentados, afins potenciais ou não-aparentados, cognatos, não-cognatos, inimigos, ternarismos desse regime (EVC 2002e: 152). A mediação estaria nos termos de operação entre o mesmo e o outro. O interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos, estando associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade (EVC 2002e: 153).

Viveiros de Castro, em suma, formula que os terceiros incluídos dão ao sistema seu dinamismo propriamente racional, são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessa categoria tipicamente amazônica (EVC 2002e: 154). Estas figuras escapariam à oposição afinidade/consanguinidade, definidos como exteriores ao parentesco e representando o exterior do parentesco. Quando a afinidade é o foco do investimento social, os terceiros incluídos representam a afinidade (EVC 2002i: 452).

Na Amazônia Indígena, uma pessoa viva é uma singularidade dividual de corpo e alma, um divíduo constituído internamente pela polaridade eu/outro, consangüíneo/afim (EVC 2002i: 444). Seguindo as considerações de Viveiros de Castro o divíduo amazônico não se polarizaria segundo a linha do gênero, como nos afirma Marilyn Strathern sobre a Melanésia (1988). A construção da pessoa nas terras baixas sul americanas é co-extensiva à construção da socialidade, baseando-se em um dualismo em perpétuo desequilíbrio entre os pólos da identidade consangüínea e da alteridade afim, a pessoa não é uma versão singular do coletivo mas sim parte da realidade social, há uma amplificação da pessoa; a construção da pessoa é co-extensiva à construção da

socialidade. A distinção entre parte e todo não é, portanto, pertinente; ela é fractal (EVC 2002l: 439).

Um indivíduo, na Amazônia indígena, jamais é réplica consanguínea de seus pais. Seu corpo mistura os corpos destes. Sua alma deve vir de um não-genitor, provavelmente de um anti-genitor (avós, tio materno, tia paterna). A criança, sobretudo, precisa ser feita parente de seus parentes: nos mundos indígenas as identificações substanciais são conseqüências de relações sociais, os corpos são criados pelas relações e não o contrário – as relações pelos corpos. Os corpos são as marcas deixadas no mundo quando as relações se consomem, quando estas se atualizam. As substâncias procedem das relações e não o contrário. A criança é um estranho, um hóspede a ser transformado em consubstanciado, ela precisa ser desafinizada. Este novo ser deve deixar de ser afim para ser cognato; a construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial. Não há relação sem diferenciação e, em geral, não há parentesco que não se reconstrua ao fim de cada ciclo apelando para o fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana (EVC 2002l: 446-47).

O processo de parentesco requer concreções de identidade consanguínea dentro do campo universal de afinidade potencial requerendo a progressiva particularização da diferença geral mediante a constituição de corpos de parentes no qual o coletivo é corpo de parentesco sendo construído. Este (o corpo e o parentesco), por sua vez, encontra-se construindo o corpo singular. O que é construído no processo vital de parentesco se encerra a cada ciclo com a produção de uma entidade auto-idêntica e absolutamente ímpar.

O corpo do parente, a singularidade substantiva do cadáver conecta a parentela. A alma, neste momento fúnebre, os separa. A alma assegura a conexão com a diferença infinita e interna do pré-cosmos virtual (EVC 2002I: 446).

Ao morrer, corpo e alma se separam. Esta polaridade que habita o indivíduo amazônico se decompõe e um princípio de alteridade afim, a alma, e o princípio de identidade consangüínea, o corpo, se separam. Consangüinidade pura somente pode ser conseguida na morte, conseqüência última do processo vital de parentesco. Nestes termos também se apresenta a afinidade pura, que é condição cosmológica deste processo. A morte revela uma essência dividida. Mortos são arquetipicamente afins, corpos desespiritualizados, porém supremamente consangüíneos (EVC 2002I: 444-45). A morte desfaz a tensão entre afinidade e consangüinidade, desfaz a diferença de potencial e completa a desafinização, completando também o percurso da consanguinização visada neste processo.

O dinamismo do sistema, as atualizações, os contrastes que se mostram, implicam relações entre humanos e não-humanos no contexto das sociedades que se voltam para o que é potencial no esquema da afinidade. Viveiros de Castro busca ressaltar as diferenças que estas sociedades nos revelam, apontando também elementos que destoam de boa parte dos trabalhos antropológicos com os quais EVC dialoga.

A afinidade potencial é uma condição exterior de existência do parentesco. A afinidade é um fundo virtual contra o qual é preciso aparecer uma figura particular de socialidade consangüínea. O parentesco é construído; a consangüinidade, antes de ser qualquer coisa, é não afinidade; o que é dado é a afinidade potencial (EVC 2002I: 423-25). O parentesco vem deste fundo, mas a ele não pode retornar – pelo menos a revelia do socius (Idem: 420).

A afinidade potencial remonta ao que Viveiros de Castro chama de *fundo de socialidade virtual*. Este encontra plena expressão na mitologia indígena. Neste há transparência absoluta, a indiferenciação originária tem lugar e é o fundo no qual um bloco de afecções felinas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um devir ou um acontecimento. Neste fundo não há uma transposição extensiva de estados ou um processo de mudança. Fundo e forma se indefinem na amplitude do virtual, no qual todas as relações são sociais (EVC 2002l: 419-20).

Perspectivismo

Em *Araweté: os deuses canibais* encontra-se o seguinte:

A peculiar inversão do perspectivismo Araweté, que põe os sujeitos como objeto da antropofagia divina, permite que se perceba diretamente aquilo que o exo-canibalismo ativo Tupinambá ocultava; que o canibalismo Tupi-Guarani é o contrário de uma ‘incorporação’ narcisista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise; é uma alteração, um devir-Outro, onde o que se incorpora é menos uma imaginária ‘substância’ do inimigo que sua posição – a posição de Inimigo. Identidade ‘ao contrário’, Anti-Narciso (EVC 1986: 608).

Entre os Araweté, a valorização simbólica da caça está menos para a dependência ecológica do que para o peso cosmológico conferido à predação animal. A subjetivação espiritual dos animais, o peso cosmológico conferido à predação, a teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas

próprias são traços de uma ressonância simbólica e mitológica conferida à caça (EVC 2002j: 357). Diante da teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias, plantas, meteoros e artefatos ficariam em segundo plano quando se leva em conta a espiritualização dos animais.

Na teoria proposta por Viveiros de Castro, a idéia de animal se relaciona com a de Outro: “*o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como afins* (EVC 2002j: 357)”.

O mito fundante entre os Araweté bem como a relação do mito com a predação e o xamanismo são essenciais à noção de perspectivismo. Viveiros de Castro entende o mito como discurso ‘só sujeito’, referente a seres indiferenciados, não diferindo humanos e não-humanos. A predação se relaciona com a idéia de incorporação de posição em um mundo repleto de intencionalidades. No começo de tudo, como contam os mitos todos, animais, humanos e deuses eram humanos.

Os traços que vão ser tomados como foco na teoria que vai ser conhecida por perspectivismo estão em *Araweté: os deuses canibais* (1981) e em *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti* (1977). Tudo se passa como se este fosse um fundo virtual não ficcional, um fundo etnográfico junto a outras produções antropológicas sobre a sociedade ameríndia, donde a etnologia posteriormente composta por EVC se manifesta seja em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), seja em trabalhos posteriores.

Ademais, o perspectivismo, dentre as publicações aqui consideradas, é enfatizado principalmente no sétimo capítulo de *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002j: 347-399), ainda que já esteja esboçada em *Araweté: os deuses canibais*

(1986). O ponto de vista do inimigo já mencionado em 1986, quando EVC escreve sobre os Araweté, inscreve a idéia de perspectivismo que vai ser anunciada anos depois (em 2001, 2002a e 2002b). O ponto de vista do inimigo está inscrito na posição dos deuses, nos mortos que ao chegarem ao céu – e não desejarem ser devorados – tomam os *Mai'* como inimigos, na fronteira dos *tiwã*, naquele que canta o canto do inimigo morto por um matador – canção entoada a partir do ponto de vista inimigo, assoprada por este no ouvido do cantador -, no próprio matador – que se torna perigoso por estar sob a mira do morto que, por sua vez, quer se vingar dos concidadãos daquele que o matou- (ver EVC 2002g: 267-94). Estas relações vão conformando algumas possibilidades de alternância de ponto de vista que conhecemos entre os Araweté (1986). Aquele que assume a posição de inimigo fala aos outros como tal. O ponto de vista do inimigo revela a gênese do perspectivismo.

Manifestada pelo pensamento ameríndio, a “*qualidade perspectiva*” ou “*relatividade perspectiva*”, nas palavras do autor, “(...) *trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente [americano], segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.*” (EVC 2002j: 347).

A primeira instância a qual essa intercomunicabilidade entre espécies, humanos e não-humanos, acontece são as narrativas míticas. Esse fundo mitológico define o mundo intra-humano (a humanidade) atual. O mito é lugar geométrico inerente ao perspectivismo, lugar no qual fundo e forma se alteram o tempo todo. O mito é uma história na qual animais e humanos ainda não se distinguem, onde a diferença entre os pontos de vista é concomitantemente anulada e exacerbada. Nesse discurso mitológico

absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros como aparece a si mesma (EVC 2002j: 354).

A noção de perspectivismo ameríndio é, segundo ele, posterior a averiguação, já expressa em *Araweté: os deuses canibais* (1986), que relaciona o canibalismo [tupi-guarani] com a comutação de perspectivas (EVC 2002b: 480) e encontra referência forte nos mitos.

Uma vez presente no mundo amazônico, a perspectiva não escapa a transformação nem a relação. Neste contexto, os corpos situam pontos de vista que apreendem o mundo distintamente. Os mesmos (corpos) se diferem enquanto se relacionam, podendo vir a assumir outra forma, o que compõe o pensamento ameríndio e nos conduz ao perspectivismo.

O artigo que integra a noção de perspectiva e a ressalta como uma idéia salutar nas considerações de EVC é de 1996. Em *O Nativo Relativo* (2002a) EVC ressalta este ponto:

A principal delas [das análises etnográficas esboçadas por EVC até 2002] foi um artigo publicado em Mana, “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio” (Viveiros de Castro 1996), cujos pressupostos metateóricos, digamos assim, são agora explicitados. Embora o presente texto possa ser lido sem nenhuma familiaridade prévia com o artigo de 1996, o leitor deve ter em mente que as referências a noções como ‘perspectiva’ e ‘ponto de vista’, bem como à idéia de um ‘pensamento indígena’, remetem àquele trabalho (EVC 2002a: 01).

A formulação da noção do perspectivismo, mesmo com traços já obtidos em trabalhos etnográficos do próprio Viveiros de Castro (1986, por exemplo), se dá em diálogo. Em encontros sistemáticos, em relação, com Tânia Stolze Lima e junto às leituras etnográficas como as de Lima (1995) sobre os Juruna e Aparecida Vilaça (1992), sobre o canibalismo wari’ verifica-se a ligação da questão dos pontos de vista não-humanos e da natureza relacional das categorias cosmológicas ao quadro mais amplo de uma economia geral da alteridade (EVC 2002l: 352). A passagem ao perspectivismo como um modelo mais generalizado partindo de manifestações particulares registradas em etnografias recentes é pensada e sistematizada por Viveiros de Castro.

O fenômeno é identificado por Tânia Stolze Lima entre os Juruna, conhecido também como *Yudjá*, etnônimo adotado por Lima (2005) em suas considerações:

A necessidade de ao menos três termos expressa a necessidade de errância do ponto de vista que assinalamos anteriormente, a qual aqui aparece como uma troca de perspectivas (cada uma oferecendo-se como entre-dois). (...) A proposta é temperada com a minha experiência etnográfica com um povo tupi (ver Lima 1996, 1999, 2002), cujo sistema sociocosmológico igualmente invulnerável à conceitualização hierarquizante de todo, articula perspectivas duais (em sua maioria humano-animal e vivos-mortos) em regime contra-hierárquico que subordina a hierarquia ao acontecimento. É deste que procede o caráter necessariamente assimétrico da dualidade de pontos de vista, no sistema Yudjá, sistema que não apresenta organização social

dualista no sentido tipológico do termo, (...) mas em cujo seio os processos sociais mais corriqueiros implicam de maneira fundamental uma relação assimétrica que liga ou distingue uma posição de iwa [uma dessas ‘realidades’ concretas da vida yudjá (Lima 2005)] à dos demais companheiros e companheiras (Lima 1996 : 40 – grifos da autora).

Viveiros de Castro entende tal fenômeno como comum na Amazônia, embora ressalte que os etnógrafos não tirassem conseqüências disso. A impressão de Viveiros de Castro era de que se poderia notar uma associação entre xamanismo e perspectivismo não apenas amazônico, mas também pan-amazônico. O autor observava também que o tema mitológico da separação humanos e não-humanos, era averiguável, em outros termos, como cultura e natureza, diferindo da nossa mitologia evolucionista. Viveiros de Castro sintetiza:

[Para] nós, a condição genérica é a animalidade: ‘todo mundo’ é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são menos distantes dos humanos, mas são todos, ou quase todos, na origem, humanos, o que vai ao encontro da idéia de animismo, a de que o fundo universal da realidade é o espírito (EVC 2002n: 481).

Discutindo sobre o relativismo do povo Juruna (ou, nos diz Lima (2005), *Yudjá*), delineou-se o “*complexo conceitual do perspectivismo, a concepção indígena segundo a*

qual o mundo é povoado de outros sujeitos ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferente dos seres humanos (EVC 2002n: 480)”.

O perspectivismo, no entanto, não se reduz ao conceito de relativismo, corrente na teoria clássica. O relativismo, por sua vez, implica uma resistência para com o perspectivismo ameríndio e, ao mesmo tempo, põe sob suspeita a robustez e a transportabilidade das partições ontológicas relativas à distinção Natureza e Cultura que o alimentam. O perspectivismo, ressalta Viveiros de Castro (2002n: 485), seria relativismo se os índios dissessem que para os porcos, embora as espécies pareçam jacarés, onças, humanos, no fundo todas elas são porcos. Porcos não acham que humanos sejam, no fundo, porcos; os índios estão dizendo que porcos são no fundo humanos.

Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – nós inclusive (EVC 2002n: 485- grifos do autor).

Do ponto de vista biológico, para nós, os seres humanos são animais – e isso não pressupõe chamar seu vizinho de boi (EVC 2002n: 484). A mitologia ameríndia afirma que no começo dos tempos animais e humanos eram uma coisa só; assim, animais são ex-humanos e não são os humanos que são ex-animais. Essa humanidade está lá como potencial assim como para nós o que pulsa é a animalidade passada, diz EVC (2002n: 483). Em condições normais animais são animais e humanos são humanos.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. *O relativismo cultural supõe um certo*

multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só 'cultura'; múltiplas 'naturezas'; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação (EVC 2002j: 379 – grifos do autor).

Acerca do perspectivismo, registra-se ainda que se conhece a discussão que alimenta a polêmica trajetória de construção do perspectivismo como teoria, no entanto, ainda que se tenha conhecimento de tal assunto, bem como das etnografias descritas por pesquisadores relacionados ao debate em questão (por exemplo, LIMA 2005). Eduardo Viveiros de Castro, ao fim do ano de 2010, em entrevista a uma revista (EVC 2010), afirma que a teoria do perspectivismo, que circulou o mundo tendo como referência autoral o seu nome, não fora formulada somente por ele, assim como antes já havia afirmado em nota em sua publicação de 2002(b). Em 2002, Viveiros de Castro escreve:

As páginas que seguem têm sua origem em um diálogo com Tânia Stolze Lima. A primeira versão do principal dos artigos aqui refundidos (Viveiros de Castro 1996c) foi escrita e publicada sincronicamente ao estudo sobre o perspectivismo juruna, a que remeto o leitor (Lima 1996). (...) Ao relê-lo, em 1998, percebi que assimilara alguma coisa, afinal, visto haver reinventado certos passos cruciais do argumento de Wagner [1981, segunda

edição] (...). Peter Gow, Aparecida Vilaça, Philippe Descola e Michael Houseman contribuíram, como sempre, com sugestões e comentários, em vários estágios da elaboração do texto. Por fim, os desenvolvimentos em curso das teses aqui expostas (Viveiros de Castro 2002) devem às luzes de Bruno Latour e Marilyn Strathern muito mais do que é possível registrar, por ora. (EVC 2002j: 347-48, Nota 1).

Em 2010, EVC reafirma:

De qualquer forma, não fui eu quem inventou sozinho a teoria do perspectivismo indígena; foi um trabalho de grupo, em que se destaca a colaboração formativa que mantive com minha colega Tânia Stolze Lima. Tomamos emprestado do vocabulário filosófico esse termo de perspectivismo para qualificar um aspecto marcante de várias, senão de todas, as culturas nativas do Novo Mundo. Trata-se da noção de que o mundo é povoado por um número indefinidamente indeterminado de espécies de seres dotadas de consciência e cultura (EVC 2010).

Instigante ponto de relação. Sobre ele ressalta-se que, ao se perguntar sobre quem teria formulado a teoria, teríamos um debate. Aqui apontamos, em resumo, este ponto, uma vez que ele é componente do perspectivismo.

Outro diálogo que sobressai quanto à composição da teoria do perspectivismo é aquele entre Viveiros de Castro e Philippe Descola. Num pensamento em que só há relações sociais, a humanidade é condição. Philippe Descola (1986) é referência neste

debate e é o autor com o qual EVC dialoga. Descola diz que a Amazônia Indígena está assentada sob a idéia de que o referencial comum a todos não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição. Estas definições (de espécie e condição), por sua vez, estão imbricadas no perspectivismo na medida em que este implica a idéia de roupas animais que escondem a ‘essência’ humano-espiritual comum (EVC 2002j: 356). É ainda no debate sobre o perspectivismo que EVC vai intensificar diferenças entre ele e Descola.

O perspectivismo proposto por EVC (2002j: 362) poderia evocar o animismo formulado por Descola. O totemismo e o naturalismo, segundo Descola, seriam dois modos de objetivação da natureza. O primeiro parte das espécies naturais para organizar logicamente a ordem interna ao social. O segundo marca a natureza entre o domínio da necessidade e o da cultura como o da espontaneidade. O animismo, segundo Descola (1986), é também um destes modos de objetivação que pode ser dito como ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana, no qual o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social.

Viveiros de Castro se pergunta pelo caráter sociocêntrico de uma projeção do mundo humano sobre o não-humano, como implica a definição de animismo de Descola (1986). O perspectivismo aparece como implicando diferenças. Ele não visa exprimir um antropocentrismo e coloca em questão o que significa dizer que os animais são pessoas e se a noção de roupa pode ser descrita em termos de oposição entre *aparência* e *essência* (EVC 2002j: 367). Nestes termos EVC se pergunta como se sustentaria a questão da oposição entre natureza e cultura, oposição central nas cosmologias sul-americanas, uma vez que o animismo é um modo de objetivação da natureza. E é

seguinte no debate com Descola que EVC descreve uma formulação entre animismo e perspectivismo:

Portanto, se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo -, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo. Mas então, talvez o animismo e o perspectivismo tenham uma relação com o totemismo mais profunda que a prevista no modelo de Descola (EVC 2002j: 376).

O animismo e o canibalismo são ainda alvo de investigação para Viveiros de Castro, entre eles o autor salienta diferenças e semelhanças. O canibalismo explicitado por EVC (2002m: 465) realiza uma transformação recíproca e, no entanto, irreversível entre dois termos, frente a um ato de suprema contigüidade que inclui a execução e a ingestão, implicando em uma dinâmica indiscernível entre matadores e vítimas, entre devoradores e devorados.

Por sua vez o animismo que Viveiros de Castro resume quando aborda a teoria de Descola consiste “na idéia de que o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência; vários tipos de não-humanos, assim, são concebidos como pessoas, isto é, como sujeitos potenciais de relação social (EVC 2002m: 466)”. O canibalismo tal como exposto por Viveiros de Castro (2002m: 465) não prevê necessidade de postular entidades sobrenaturais; os elementos do jogo são o grupo dos devoradores, a vítima e o grupo inimigo.

Ademais destas dessemelhanças, EVC afirma que no animismo afirma que vários não-humanos são pessoas, incluindo algumas espécies consumidas pelos

humanos (EVC 2002m: 467), uma relação entre sujeitos explicita-se como algo comum tanto ao animismo quanto ao canibalismo. Caça e guerra, antropofagia e zoologia não são distantes então. A caça é um modo da guerra, uma relação entre sujeitos. Se a guerra e o canibalismo indígena são essencialmente uma transmutação de perspectivas, então é provável que algo semelhante se passe na relação entre humanos e não-humanos. A continuidade entre caça e guerra foi recalcada durante muito tempo pelos antropólogos: EVC (2002h: 286) nos atenta para uma explicação da guerra indígena menos estranha ao pensamento ameríndio. Guerra e caça se conectam muito mais a uma humanização do animal numa Amazônia indígena que concebe relações entre humanos e não-humanos não como relações naturais, mas como relações sociais.

Foi pensando acerca das cosmologias amazônicas que EVC evidenciou que *o “modelo anímico de relações entre ‘natureza’ e ‘cultura’ recebia uma elaboração específica nas cosmologias amazônicas (2002n: 467)”*. O perspectivismo, segundo EVC, como já apontamos neste trabalho, trata-se da

(...) a concepção segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos. Tal concepção, extremamente difundida nas culturas ameríndias, sustenta que a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos, e que a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles (EVC 2002n: 467-68).

Em um território repleto de relações, nem sempre o corpo é humano. Nem sempre o humano é o caçador, o canibal. Em um contexto relacionante, as idéias e o Real podem se transformar. As idéias podem se transformar umas às outras. No

relacionismo (proposto em EVC, 2002b), o que é diverso se mantêm, no entanto, em meio a relações e não a distanciamentos, o que impacta também clássicas divisões.

Encontramos o termo relacionismo expresso nas considerações de Bruno Latour (1994) quando este mostra a diferença entre o relativismo absoluto e o relativismo relativista. O primeiro coloca as culturas no exotismo e na estranheza e, ainda que não se unissem aos universalistas, os relativistas absolutos convergiam com estes quanto ao fato de que a referência a uma medida absoluta é essencial para o debate sobre as culturas (Latour 1994: 110). De outro lado, o relativismo relativista, como nos diz Latour (1994: 111), trata-se de algo mais empírico que busca revelar as cadeias que foram usadas para criar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças, mostrando medidas medidoras - a etnologia seria uma destas - e construindo comensurabilidades que não existiam antes que fossem desenvolvidas.

Ainda seguindo Latour (1994:112) o relativismo relativista pode ser chamado, de maneira mais elegante, de relacionismo. O então relacionismo (ou o relativismo relativista) não apresenta dificuldades *a priori* e, se deixarmos de sermos modernos por completo, ele passará a ser um dos recursos essenciais para relacionar os coletivos que não tentaremos mais modernizar e servirá também à negociação planetária sobre os universais relativos em construção.

As cosmologias modernas ‘multiculturalista[s]’ se apoiam na unicidade da natureza e na multiplicidade das culturas, ou seja, na universalidade objetiva dos corpos e das substâncias e da particularidade subjetiva dos espíritos e do significado. Na concepção ameríndia, há como pressupostos a unidade do espírito e diversidade dos corpos. Esses traços contrastivos são assinalados por EVC como o termo multinaturalismo (ECV 2002j: 348-49).

Um compasso deve ter uma de suas pernas fixas, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a perna correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a perna do compasso cósmico correspondente ao que chamamos ‘cultura’, submetendo assim a nossa ‘natureza’ a uma inflexão e variação contínuas. A idéia de um compasso que possa mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável (EVC 2002j: 398).

As pernas do compasso se articulam no vértice, natureza e cultura giram em torno de um ponto onde a distinção natureza e cultura ainda não existe. Enquanto esse ponto, para nós, parece manifestar-se em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, cabendo à Teoria a separação e a purificação de princípios opostos partindo do mundo do meio (como bem disse Latour -1994); o objeto da mitologia ameríndia situa-se exatamente no vértice, onde a indistinção se radica (EVC 2002j: 398). “*Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável (EVC 2002j: 398)*”. A diferença talvez seja de mundo, não de pensamento (EVC 2002j: 399). No pensamento ameríndio entende-se que há uma cultura e várias naturezas, há relações e não relativizações imanentes, configurando o que EVC (2002j: 379) chama de multinaturalismo.

Os xamãs também participam do multinaturalismo e não do multiculturalismo.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos do diálogo transespecífico; sobretudo eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (EVC 2002j: 357-58).

Entre os ameríndios, o par paradigmático Natureza e Cultura se diferencia do nosso ganhando uma dimensão de dessubstanciação configurativa de relações, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista. Essas noções cosmológicas ameríndias não assinalam regiões do ser, mas identificam uma unicidade do espírito e uma diversidade dos corpos. Viveiros de Castro (2002j: 348-49) atribui multinaturalismo como uma espécie de oposição ao “multiculturalismo” ocidental.

O modelo anímico de relações entre ‘natureza’ e ‘cultura’ recebe elaboração específicas nas cosmologias amazônicas. A caça é uma forma de guerra, antropofagia e zoofagia, caça e guerra envolvem uma relação entre sujeitos. No animismo vários não-humanos são pessoas. “*E, se a guerra e o canibalismo indígenas são essencialmente um*

processo de transmutação de perspectivas, então é provável que algo do mesmo gênero ocorra nas relações entre humanos e não-humanos (EVC 2002j: 467)”.

Viveiros de Castro apresenta um debate acerca do animismo, uma vez que sua proposta de ‘perspectivismo’ evoca a noção de ‘animismo’, recentemente recuperada por Descola (1992, 1996) para designar um modo de articulação das séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo. Viveiros de Castro se demora na explicação. Trata de explanar sobre a análise conceitual empreendida por Descola enfatizando que, para esse, a conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social. Descola distingue três modos de “objetivação da natureza”. O primeiro é o totemismo, no qual as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade – onde a relação *entre* natureza e cultura é de tipo metafórica e marcada pela descontinuidade intra- e inter-social. O animismo, aonde as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre a natureza e a cultura, atribuindo disposições humanas e características sociais aos seres naturais. Por último o naturalismo, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica (EVC 2002j: 361-62).

O comentário que permeia o texto de EVC a partir da explicitação da teoria de Descola é concentrado no contraste entre naturalismo e animismo – sistema de relações entre natureza e cultura -, para ele bom ponto de diferença para apreensão do perspectivismo ameríndio (EVC 2002j: 364).

A torção simétrica do animismo perspectivista contrasta com a simetria exibida pelo totemismo. No animismo, uma correlação de identidades reflexivas (um humano está para si mesmo como um determinado animal para si mesmo) serve de substrato à relação entre a série humana e a série animal. No totemismo, uma correlação de diferenças (um humano está para um animal como outro humano para outro animal) articula as duas séries (EVC 2002j: 377).

O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. O naturalismo está fundado no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Com efeito, se no modo anímico a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo meio sociocósmico (e neste sentido a natureza é parte de uma socialidade englobante), na ontologia naturalista a mesma distinção é interna à natureza (e neste sentido a sociedade humana é um fenômeno cultural entre outros). O animismo tem a sociedade como pólo não-marcado, o naturalismo, a natureza: esses pólos funcionam como a dimensão universal de cada modo. Animismo e naturalismo são, portanto, estruturas assimétricas e metonímicas (o que os distingue do totemismo, estrutura metafórica e equípole) (EVC 2002j: 364).

A noção de naturalismo está ligeiramente diferente do original uma vez que, para EVC, “a descrição do naturalismo moderno exclusivamente em termos do “dualismo ontológico” é algo incompleta. Quanto ao totemismo ele me parece um

fenômeno heterogêneo, antes classificatório que ontológico (...) de correlações puramente lógicas e diferentes (EVC 2002j: 364)”.

Em nossa ontologia naturalista, a interface sociedade/natureza é natural: os humanos são organismos como outros, cosmo-objetos em interação ‘ecológica’ com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física; as ‘forças produtivas’ aplicam forças naturais. Relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir entre sujeitos da sociedade humana (EVC 2002j:365).

O ponto de vista, segundo Viveiros de Castro, está no corpo; assim uma perspectiva não é uma representação (EVC 2002j: 379-80). A diferença está na especificidade dos corpos; assim, o que difere humanos e animais é que vêem coisas diversas porque os corpos de ambos são diferentes (EVC 2002j: 380). Expressão importante na noção de multinaturalismo ameríndio que prevê a unidade do espírito e a diversidade dos corpos seriam pressupostos da concepção ameríndia (EVC 2002j: 349).

O corpo é constituído e requerido no processo do parentesco, uma vez que nele se constituem “corpos de parentes” que formam as concreções de identidade consangüínea dentro do campo universal da afinidade potencial. O corpo de parentes é formado pelo corpo singular construído pelo coletivo de parentesco e o coletivo construído como corpo de parentesco.

A “sociedade indígena” é um corpo distributivamente coletivo; na socialidade amazônica, o coletivo é algo orgânico, corporal: o organismo é uma sociedade, o processo de parentesco como ‘construção’ da socialidade exprime essa “imaginação corporal do coletivo” (EVC 2002i: 445-46).

Um dos fios condutores da reflexão, intitulado “predação ontológica”, tematiza a pessoa e a corporalidade e parece constituir, segundo Viveiros de Castro, o regime geral de subjetivação ou personificação na maioria das culturas da Amazônia indígena (EVC 2002c: 14). Em debate com Philippe Descola a distinção entre espécie e condição humanas é sublinhada por Viveiros de Castro (2002j: 356) diante das considerações daquele autor sobre o referencial comum a todos os seres da natureza que Descola afirma não ser o homem enquanto espécie, mas humanidade enquanto condição. EVC nos diz que ela tem conexão evidente com a idéia das roupas animais que escondem a ‘essência’ humano-espiritual comum, e com o problema do sentido geral do perspectivismo.

Viveiros de Castro se põe em diálogo também com Gilles Deleuze. Deleuze produzira uma imagem do pensamento na qual pensar não é reconhecer, classificar, ou julgar e Viveiros de Castro inclui estas reflexões ao debate antropológico. A redução do pensamento a taxonomias, ao elencamento de categorias não ocupava mais um lugar privilegiado que descrevesse as noções de outros mundos diferentes dos nossos. A aliança com Gilles Deleuze libera uma multiplicidade de possibilidades e de abordagem. Não interessava mais descrever categoricamente o pensamento, importava o esforço para exprimir uma realidade que incluísse o devir, a aliança imprevista (EVC 2007c).

A aliança, nas formulações de Gilles Deleuze, não mais dá destaque a filiação – e isso ocorre diante de uma refutação do estruturalismo na França. EVC (2007c) nos aponta que não se trata de uma aliança repressiva, como aquela que conhecemos no *Anti-Édipo* (2010) e sim daquela que se encontra em *Mil Platôs* (1997), ambos escritos por Deleuze e Guattari. A aliança é anti-natural e se busca produzir uma teoria da

aliança onde a fronteira com as espécies se dissolve, imersa em uma máquina social que existe para diferenciar corpos.

As relações sociais ampliadas a seres não-humanos desenvolvem-se também a partir da idéia de devir. O mundo habitado por humanos e não-humanos que convivem se relacionando e potencialmente podendo alterar fundo e forma conforme suas interações, localiza um regime de alteridade.

A perspectiva, situada no corpo (ponto de vista); os corpos relacionando sujeitos e pessoas, humanos e não-humanos em relação e, esta, se formando, gerando disparidade entre os termos e constituindo e ocupando o lugar da substância (EVC 2002j: 347 e 2001: 09, respectivamente). O termo relacionismo amplia, à medida que transforma, concepções duais que parecem imobilizadas. Ainda que possa ter ares de imaginação e ficção, ele é parte do Real, concebido por solos férteis de relações, não custa salientar, sociais.

Em 2002(b) EVC expõe a idéia de que a relação, entre os ameríndios, é sempre relação social. Nas terras baixas sul-americanas, entre os ameríndios, a relação social é ampliada a seres que a nós não consideramos como humanos.

Para dizê-lo rapidamente: na Amazônia indígena, as relações entre humanos e não-humanos, 'sociedade' e 'natureza', não são concebidas como relações naturais, mas como relações, elas mesmas sociais. Guerra e caça são, literalmente, um mesmo combate entre seres sociais, isto é, entre 'sujeitos'. (...) O caráter integralmente subjetivo da relação entre predador e presa, humana ou animal, é a meu ver a dimensão crucial do fenômeno, respondendo pela reversibilidade latente nesta relação: a

recíproca pressuposição, ou determinação, entre matador e vítima (EVC 2002g: 286).

A perspectiva destes sujeitos, os efeitos e consequências são potencialmente capazes de afetar e gerar conseqüências para a própria relação social e para antropologia, propulsionando uma busca incessante, uma vez que não cessam as relações, elas se ampliam.

A predação é uma predicação da humanidade, e seu predicamento. A afinidade é um caso particular do canibalismo porque o canibalismo é uma relação essencialmente social – porque só há relações sociais. Ela é, em verdade, sua determinação social máxima, a tal ponto que é preciso afinizar para poder incorporar: seja porque é preciso afastar o demasiado próximo (...), seja porque é preciso determinar o indeterminado (...). Mais ainda, às vezes é preciso afinizar para incorporar, e é preciso incorporar para consanguinizar (EVC 2002e: 167).

Em *A propriedade do conceito* (2001) o conceito relação social vai ser o ponto focal de análise do autor. Trata-se de um artigo que reflete parte de um livro em preparação. Em outro artigo, *O Nativo Relativo*, publicado em 2002(a), a idéia de relação social se explicita quando EVC fala sobre o perspectivismo, teoria já exposta na presente dissertação. Ambos vão registrar, de forma mais nítida e condensada, a idéia de relação social.

No texto de 2001 encontramos o seguinte:

Este livro [em preparação] não trata as relações sociais como causa ou sujeito da imaginação amazônica, menos ainda como seu objeto ou efeito; isto é, ele não distingue entre ‘sociedade’ e ‘cultura’, e assim não as ordena causalmente. As relações sociais são tomadas como dimensão intrínseca ao exercício dessa imaginação, o espaço implícito que ela percorre. Dito de outro modo, elas não são uma ordem transcendente ao pensamento, mas seu elemento imanente: nem contexto, nem texto, formam a contextura própria do pensamento indígena (EVC 2001: 07).

Os extratos deste texto explicitam mais detalhadamente o entendimento do conceito relação social no pensamento do autor em formulações feitas pelo próprio Eduardo Viveiros de Castro. Trata-se de um termo que não pretende ser ordenado causalmente entre Natureza e Cultura, é sim um termo que forma a contextura própria do pensamento ameríndio. Nesse pensamento, relação social não pretende participar de uma construção plena de nossas convenções cosmológicas.

Enquanto para nós não são todas as relações que podem ser consideradas sociais, na concepção dos povos ameríndios, a humanidade e o social não diz respeito apenas aqueles com forma humana, estendendo-se também aos animais. Em outro texto *O Nativo Relativo* (2002a), o autor coloca o termo em forma de questão e no texto de 2001 esmiúça este ponto.

Em seguida, tais relações vão qualificadas de ‘sociais’ somente em atenção preliminar às nossas convenções cosmológicas, pois o que se tenciona apreender é o conceito geral deste pensamento como imaginação relacional. O esquema ou figura de tal conceito

radica-se, decerto, em uma intuição da socialidade como implicada na própria trama dos cosmos; mas é por isso mesmo que a expressão 'relação social' é, a rigor, um pleonasmo, de utilidade apenas temporária. As concepções indígenas sugerem, ademais, uma idéia da relação como consistindo em um tipo de dinamismo mais que um tipo de atributo. As relações são aqui virtualidades relacionantes, relações que acionam e diferenciam relações, mais precisamente elas envolvem a existência de uma diferença de potencial que se atualiza em seus termos, ou relações relacionadas. Os termos (substâncias e propriedades) serão interpretados como resíduos das relações que os constituem, aquilo que surge e sobra quando estas se consomem e se consomem. Mas resta sempre, como veremos, uma virtualidade relacional irreduzível nesse resíduo, algo que ele não pode utilizar (EVC 2001: 07).

Um ano antes da publicação de *A Inconstância da alma Selvagem* (2002b), EVC trazia uma reflexão conceitual. Apontava que a relação de alteridade é uma relação particular situada na terceira margem de um rio formado por dualidades amazônicas, cujas margens são desfeitas e refeitas incessantemente (EVC 2001: 08). A idéia de terceira margem do rio que o antropólogo enuncia citando Guimarães Rosa, vem composta num entre dois, entre os quais a relação se altera: “*Aqui, é o ser que teria o estatuto da relação em seu estado explicado, e a relação é a diferença ou disparidade entre os termos em que ela se desenvolve* (EVC 2001: 09).”

Na terceira margem está a alteração, a relação entre dois, necessária a fundo e forma e que desemboca em resíduos de relação que, por sua vez, se consuma e se consome, ainda que se sustente “*uma virtualidade relacional irreduzível nesse resíduo, algo que ele não pôde utilizar*”, como nos diz EVC (2001:07). Assim, se há o irreduzível e a virtualidade, o rio não cessa. A relação entre dois termos altera outros: “*A relação entre figura e fundo, por exemplo, será útil para a reconceitualização da diferença entre a ‘alma’ e o ‘corpo’ amazônicos* (EVC 2001:14).”

Esta condição de percepção, como nos afirma o mesmo autor (EVC 2001), é que introduz o que eu não percebo naquilo que percebo, e faz com que eu apreenda o que não percebo como algo perceptível para Outrem. A relação de percepção introduz um termo exterior, um terceiro elemento em uma percepção. Outrem segue existindo e as relações se dão. A existência possibilita um mais que dois, e há sempre um terceiro que se move entre-dois.

Nesse sentido, o perspectivismo amazônico poderia ser descrito como uma ontologia relacional, isto é, como uma imagem do ser na qual a relação ocupa o lugar da substância enquanto ‘categoria’ primeira. Uma ontologia relacional, ademais, onde a relação primeira é o nexo de alteridade, a diferença ou o ponto de vista implicado em Outrem. (...) Aqui é o ser que teria o estatuto de relação: a substância é uma modalidade de relação no ser, os termos são a relação em seu estado explicado, e a relação é a diferença ou disparidade entre os termos em que ela se desenvolve (EVC 2001: 09).

O que altera, impacta. Em termos relacionais, transforma-se o que o pensamento ameríndio expressa e, conseqüentemente, o que nos diz o antropólogo. Alteração e Alteridade apresentam transformações, se metamorfoseam nos textos do autor a fim de se aproximar de conceitualizações que expressem o pensamento ameríndio, esse que não é sempre o mesmo, é outro - na medida em que os conceitos passam e não permanecem na cabeça - num pensamento que não congela (ver EVC 2001: 11).

A alteridade amazônica tem o Eu e o Outro como parte da relação. Importa notar que a alteração altera a construção do conceito de alteridade. Essa alteração, essa transformação, exprime um conceito do pensamento indígena na própria modificação do conceito.

O conceito que se modifica é alteridade. Antes de ser notabilizada sua transformação, o conceito, por si, não possibilitava a distinção entre outro (que pode ser o inimigo) e Outrem (condição de mundo possível). Essa indistinção dos elementos imbricados no conceito não participa das proposições do pensamento ameríndio (ver EVC 2001:45). Tal como o conceito de alteridade, a relação social passa por algo semelhante. Desde o início não tem a mesma definição. Enquanto se define, se transforma. Neste processo a filosofia ameríndia e também a deleuziana tem, então, o centro do palco, são parte de uma relação conceitual.

Como aponta a etnografia, nas palavras de EVC, a perspectiva do Outro contém uma alteridade interna. O sufixo que o conceito de alteridade carrega aponta estado ou atributo. Essa formulação sugere uma imagem finalizada (encerrada) da relação. A partir de seus termos a relação está relacionada e não relacionante, e é em termos relacionantes que ela vai aparecer no pensamento amazônico (EVC 2001: 16).

A fim de colocar o pensamento indígena em termos que não recolorem a “oposição extensiva antes que a diferença intensiva”, EVC (2001:16) coloca-se a tarefa de encontrar outra palavra para exprimir a relação proposta, seja ela a de alteridade. Nesta saga, o termo “alienação” é referido como “termo que melhor caberia”, mas, o autor adverte, por já ter uso conhecido, utilizar o mesmo termo com outra definição poderia vir a causar mal-entendidos. A proposta segue referindo-se então à palavra supracitada: alteração.

Assim proponho que se distinga entre a alteridade, oposição extensiva entre Eu e não-Eu, e a alteração, diferenciação intensiva característica da estrutura-Outrem. (...) A alteração está para a alteridade como uma relação virtual implicada está para os termos atuais em que ela se explica. A alteração não é dada; o dado é a alteridade: mas a alteração é aquilo pelo qual o dado se dá como alteridade (EVC 2001: 16-7).

O esforço por encontrar conceitos que estejam à altura do pensamento ameríndio incorre aos perigos que Lévi-Strauss enunciara e que se faz necessário relembrar: tratar do pensamento dos outros os fazendo dizer mais ou outra coisa que aquilo que eles pensam. A questão que se coloca é o quanto as formulações perspectivistas dissolvem a vantagem epistemológica partindo de bases etnográficas, colocando a figura de Outrem como condição para que a alteridade exista, enquanto existe alteração.

A busca por explicitar o pensamento do outro em bases que nós também possamos estar a par, inclui que essa relação relacionante do pensamento ameríndio esteja alterando o nosso pensamento. É em relação que se torna possível o entendimento dos conceitos de outrem.

Alteração, então, designaria o ‘processo’ de atualização da alteridade que é o efeito próprio de Outrem como relação a priori. Escrevo ‘processo’ entre aspas porque se trata, a rigor, de um processo, ou não se trata apenas disso: o processo de atualização da alteridade se dobra de um contra-processo involutivo, um devir, que contra-efetua a alteração por outros caminhos (...).

Alteração, enfim, porque essa palavra evoca uma noção capital da metafísica ameríndia, a de transformação intensiva ou metamorfose (...). A real relação entre Eu e Outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica. Tensão, predação, alteração (EVC 2001: 17).

Num processo transformacional, cabe lembrar o modo como o autor descreveu o que são os conceitos (além da referência abaixo, ver 2001: 32) “*objetos ou eventos intelectuais, não estados ou atributos mentais*”, são idéias que “*passam pela cabeça*”, “*não ficam lá, e sobretudo, não estão lá prontos — eles são inventados* (EVC 2002a: 124)”.

Ao entrarmos em contato com o pensamento de Viveiros de Castro nos relacionamos com o pensamento ameríndio. Estando em meio a este:

Há bem mais sujeitos, no mundo amazônico, que os sujeitos humanos, em certo sentido há mais humanos nesse mundo que os membros da espécie epônima; mas isso só faz tornar as

concepções indígenas de sujeito e de humanidade ainda mais avessas a qualquer interpretação em termos de razão comunicacional ou de consenso dialógico (EVC 2001: 12).

Buscar o que é uma relação social no pensamento de Eduardo Viveiros de Castro relaciona conceitos que se ampliam em meio a termos em plena transformação.

Conclusão

Nesta dissertação procurei entender o que é uma relação social no pensamento do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro através de suas publicações (1977, 1986, 2002(b), principalmente). Lembro que não pretendi aqui esgotar a análise deste conceito. Procuo explicitar a trajetória do conceito relação social, que é ainda objeto de análise e atualização nas próprias proposições do autor. O referido conceito ganha definições em cada etapa dos trabalhos de EVC e destaco estas neste trabalho. Assim, ao decidir tratar deste conceito no pensamento deste autor sabia que havia entrado em um jogo proposto por ele, no qual o investigador não deve se considerar conhecedor de seu objeto antes do início da partida.

Partindo deste pressuposto, salutar às considerações do próprio Eduardo Viveiros de Castro, coloco em voga sua própria proposição a fim de analisar um dos conceitos por ele tratado em seus trabalhos antropológicos. Viveiros de Castro quando trata de afinidade na Amazônia (falando sobre o dravianato) joga Dumont sobre o próprio Dumont, e, talvez aqui, em alguma instância, possa dizer que me propus a jogar a própria proposição do autor (a do jogo proposto) sobre suas considerações, acompanhando a trajetória de um conceito formulado por ele (EVC) nestes termos.

A Amazônia que Viveiros de Castro conhece e registra em seus trabalhos de mestrado (1977) e doutorado (1986) não dá mostras de pinturas corporais que identificam os indivíduos pertencentes a suas metades, como uma gama de jê-ólogos

havia encontrado. A cosmologia de povos que desejam tornar-se deuses, de caçadores que podem, eventualmente, tornar-se caça e passar a integrar o grupo de animais caçadores, de deuses que são canibais e de alianças que deslocam pontos de vista, formam uma síntese que descentraliza o que era conhecido sobre povos amazônicos até ali. A etnografia é o lugar de onde vão emanar exemplos concretos de algo virtual.

O conceito relação social, na obra deste antropólogo, conecta outros conceitos, todos concernentes ao entendimento dos termos que compõe uma relação nas terras baixas da América do Sul (que etnograficamente compreendem a floresta amazônica e o planalto central brasileiro). Para chegar à relação social, tal como vai sendo construída nas reflexões e, por consequência, nos textos de Viveiros de Castro, é preciso passar por estes conceitos, por estes termos.

Apesar de não estar situado apenas em alguns textos do trabalho de Viveiros de Castro, relação social é um conceito melhor desenvolvido em algumas publicações que especificam as tramas nas quais ele está inserido e que o explicitam mais detidamente. No recorte proposto para este trabalho me detive em textos nos quais o conceito está mais focado, e, portanto, melhor explicitado e desenvolvido. Para apresentar a trajetória do conceito referido, remontei a trajetória deste, voltando ao texto de 1977, *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*, passando depois ao de 1986, *Araweté: os deuses canibais* e aquele(s) publicados 2002, seja(m) ele(s) *A Inconstância da Alma Selvagem* (2002b), *A propriedade do conceito* (2001) e *O Nativo Relativo* (2002a).

Relação social é um conceito que prescreve um trajeto repleto de possíveis conexões e transformações, a começar pela própria noção que explicita o conceito. A própria noção de relação social inclui uma problemática explicitada pelo próprio Viveiros de Castro. Relação social, como nos diz o autor (EVC 2001:07), é uma noção

provisória. Enquanto enunciado como relação social, o conceito exige, para mais, outros termos. Nessa busca é necessário conhecer os feixes, bem como o que estes enfeixam para se chegar à relação.

A cosmologia ameríndia traz a baila um mundo em que humanos e animais carregam uma essência humana e foram todos humanos, no início dos tempos. As relações sociais estão implicadas nesta alternância, em um mundo no qual são as variações que relacionam e não as relações que variam. As relações criam os corpos e os corpos são as marcas deixadas no mundo quando as relações se consomem.

A relação social canibaliza ocupando outro ponto de vista, o que possibilita ocupar uma outra posição, uma outra perspectiva. O social repleto de humanos, pode variar em pele animal e pele humana. Uma gradação, variando menos constantemente – diferente dos mitos –, guarda um fundo humano vivo, imanente, e passível de troca de perspectivas. O social permanece em ampliação e a relação social se mostra abrangente. O canibalismo possibilita alternância de posições, de pontos de vista.

Além de sua relevância no pensamento ameríndio, relação social é ainda algo que o autor em questão (Viveiros de Castro) entende como sendo central para a antropologia. A variação das relações sociais seria então o objeto privilegiado da antropologia, observando-se que todos os fenômenos são possíveis como sociais enquanto implicam relações sociais. As relações seriam então entendidas como sociais e lançariam (ou lançam) uma visada que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais. Tratando todas as relações como sociais, ampliando nossa perspectiva, estaríamos também prontos a poder levar a sério uma reconceituação radical do que seja ‘o social’.

Alcida Rita Ramos ao tratar sobre o perspectivismo, teoria que ficou conhecida nas publicações de EVC (ademais de ter sido formulada junto a outros, ver Cap. 3), ressalva que, '[C]omo proposta filosófica, isto traz uma mudança louvável à prática antropológica que quase sempre se abstém de se encarar essa questão (Idem: 36)'. Ramos (2010: 31-2) assinala, no entanto, que o perspectivismo sofre algo parecido com o que se passou com os marxismo: 'muito bom na cabeça de Marx, mas nem tanto nas mãos de seus discípulos.(...) Em suma, tornou-se uma receita fácil para produzir cópias sem o brilho do original.'

A antropologia varia naquilo que precisará formular quando em relação com nativos. Tal exposição inclui os não-humanos. Seja a antropologia uma ciência em que uma boa descrição caracteriza boa antropologia, a expressão dos conceitos nativos - que não são os mesmos que os nossos - guardam o desafio de descrever, em linguagem antropológica, um mundo mais povoado que o nosso, donde os não-humanos, por sua vez, também traçam o mundo humano.

O trabalho do antropólogo é também constituído por uma relação social. Desta relação entre antropólogo e nativo nasce aquilo que vamos conhecer do outro através de alguém de nossa cultura que entra em contato com o diferente e que irá explicitar estas diferenças, as relações, comunicando-as a nós. O nativo que conversa com o antropólogo inventa para este algo que possa ser compreendido. Entre diferenças que se mostram, estas não serão absorvidas por completo. O antropólogo descreverá a invenção nos termos da relação que estabeleceu.

Há que se contar sobre deuses que não conhecemos, sobre seres não-humanos que, em fundo, são humanos, mas, em forma, não. Há ainda que ser convincente aos outros, que pertencem à sua própria cultura, para que possam ser levados a compreender

o outro através das palavras do antropólogo. Este outro, por sua vez, não é o seu mesmo, mas, se sabe, deve ser levado a sério.

GLOSSÁRIO DE CONCEITOS

(ordem alfabética)

Afinidade potencial

“Este, em suma, é o sentido do conceito de afinidade potencial: a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular da socialidade consangüínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002i: 423-24)

Alma

“A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de corpos, ao passo que as almas não são feitas, mas dadas: ora absolutamente durante a concepção, ora transmitidas junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturadas ‘prontas para usar’ do exterior. A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica. Dada, pode ser tomada.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002i: 443)

“Mas a alma, essa ‘radiação de fundo’ deixada pelo *big bang* mítico, testemunha da transparência primeva entre os seres, impede, por sua alteridade residual mas irredutível, uma diferenciação completa das exterioridades corporais. A alma assegura a conexão com a diferença infinita e interna do pré-cosmos virtual. Ou, para dizê-lo como Nelson Rodrigues, sem alma não se chupa nem um chica-bom.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002i: 446)

Animismo

“O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 364)

Canibalismo

“No canibalismo amazônico, o que se visa é precisamente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo, que é, por isso, hiper-subjetivado, e não sua dessubjetivação, como é o caso dos corpos dos animais (...).”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 392)

Corpo

“O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 380)

Mito

“Discurso sem sujeito, disse Lévi-Strauss do mito (1964: 19); discurso ‘só sujeito’, poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não de enunciação de discurso, mas de seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 355)

Natureza e Cultura

“Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão *pouco* humanos somos *nós*, que opomos humanos e não-humanos; eles nunca assim o fizeram: natureza e cultura são, para eles, parte de um mesmo campo sociocósmico.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 369-70)

Perspectiva

“O tema deste ensaio é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua ‘qualidade perspectiva’ (...) ou ‘relatividade perspectiva’: trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 347)

Predação

“As relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, são intrinsecamente relações sociais. A reciprocidade inerente à predação canibal já sugere que se trata aqui de uma *predação subjetivante* interna ao mundo das relações de que fala Lévi-Strauss[em *O Pensamento Selvagem*, 1962]. Ela nada tem a ver com a *produção objetivante* moderna, que supõe um relação neutra, impossível nas cosmologias ameríndias, onde se defrontam Sujeito humano ativo e um Outro inerte e naturalizado.(...) Diga-se isto de toda forma de predação na Amazônia, e diga-se, sobretudo, que o universo é ainda mais verdadeiro: que troca, a começar pela troca matrimonial, é uma forma de predação (...).”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002e: 167)

Relação social

“As relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, são intrinsecamente relações sociais.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002e: 167)

“Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante – é um resíduo epistêmico, um ‘fator pessoal’ resistente ao conhecimento preciso. (...) Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é contra- interpretação do objeto. Pois este deve, ou ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana-, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe (...).”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 360)

“O padrão concêntrico das classificações sociopolíticas amazônicas, e da linguagem cognática em que elas são usualmente expressas, influte um arranjo diametral da terminologia, criando um desequilíbrio pragmático e ideológico – por vezes mesmo terminológico – entre as duas categorias. À medida em que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consangüinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002i: 409)

Roupa

“A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais -, processo onipresente no mundo ‘altamente transformacional’ (Rivière 1994) proposto pelas culturas amazônicas.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 351)

Troca

“A afinidade reduz-se aos afins. Do outro lado, a afinidade potencial, coletiva ou genérica, abre a introversão localista do parentesco ao comércio com a exterioridade: no mito e na escatologia, na guerra e no rito funerário, nos mundos imaginários do sexo sem afinidade ou da afinidade sem sexo. Ela se ‘reduz’ a uma pura relação, que articula termos justamente não-ligados por casamento. O verdadeiro afim é aquele com quem não se trocam mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes, bens, almas e cabeças.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002e: 157)

“A aliança reiterada e a troca simétrica são formas de estabilização do potencial canibal em seu estado de energia mínima. Percebe-se então porque a afinidade potencial, concebida do ponto de vista masculino, onde as mulheres exteriores são um alvo, é especificada nos mitos como afinidade efetiva mas unilateral, onde os doadores de mulheres são canibais por excelência. Quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e só uma vale pela outra), abre um crédito canibal contra os tomadores. A mitologia sul-americana tem como uma de suas figuras típicas o sogro antropófago, que impõe ao genro provas perigosas onde o fracasso é sancionado pela devoração, e de quem se obtêm os bens culturais.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002e: 175)

Xamã

“O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico amaeríndio é o multinaturalismo como política cósmica.”

(EVC A Inconstância da Alma Selvagem 2002j: 357-58)

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. A etnografia em tempos de guerra: contextos temporais e nacionais do objeto da antropologia. In: PEIXOTO, Fernanda Áreas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Orgs.) *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 61-77.
- BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. In Obras escolhidas. Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás. *Anuário Antropológico* 85. Editora Tempo Brasileiro, 1985.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Visitando Lévi-Strauss. *Le Nouvel Observateur*. Edição no. 1979. Paris: 2002o.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- DELEUZE, Gilles, Guattari, Félix. *O Anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Ed.34, 2010.
- DELEUZE, Gilles, Guattari, Félix. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Ed.34, 19977.
- DELEUZE, Gilles. Michel Tournier e o mundo sem outrem. *A Lógica do sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles, Guattari, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jívaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.
- DESCOLA, Philippe et alii. L'explication causale in Les idées de l'anthropologie. Paris: Armand Colin, p. 12-59, 1988.
- DUMONT, Louis. *O Individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarquicus – o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.
- FERNANDES, Florestan. *A função da Guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Editora da Universidade de S. Paulo/Pioneira Editora, 1970.
- GOLDMAN, Márcio, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (entrevista). Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. *Cadernos de Campo*. Nº 14/15. São Paulo: 2006.

- ISA – Instituto Sócioambiental. Povos Indígenas do Brasil. In <http://www.socioambiental.org/> (acesso em 28 de março de 2011).
- LARAIA, Roque de Barros. Dossiê Trajetórias Convergentes: Cardoso de Oliveira e Maybury-Lewis. *Mana*, 14 (2). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2008.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido (Mitológicas v.1) (Abertura)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Postface. *L'Homme*. N° 154-155: 713-720. In <http://lhomme.revues.org/index57.html> (acesso em 22/08/2010), abril-setembro de 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do perentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/Instituto Socioambiental/NUTI, 2005.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, (2) 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.
- LIMA, Tania Stolze. A parte do Cauim: etnografia Juruna. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, 1995.
- MELATTI, Julio Cezar. Vingança e canibalismo. Folha de São Paulo. Jornal de Resenhas. 12/10/2002p.
- OVERING, Joanna (org). *Reason and Morality* (ASA monographs; 24). London: Routledge, 1985.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa: a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- RAMOS, Alcida Rita. Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia. Coordenador geral: Carlos Benedito Martins. Coordenador de área: Luiz Fernando Dias Duarte. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- RIVIERE, Peter. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift.: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TARDE, Gabriel. *Monodologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- TOURNIER, Michel. *Sexta-feira ou os Limbos do Pacífico*. São Paulo: Difel, 1985.

- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente: formas de Canibalismo wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1992.
- VELHO, Gilberto, Viveiros de Castro, E. B. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica. *Artefato*. Jornal de Cultura. Ano I, nº 1, janeiro, 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Currículo Lattes*. In <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id=K4783546H3> (Acesso em 09 de março de 2011a).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Projeto AmaZone* In http://amazone.wikia.com/wiki/P%c3%a1gina_principal (Acesso em 09 de março de 2011b).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo et all. Rede Abaeté de Antropologia Simétrica (<http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaet%C3%A9>) (Acesso em 09 de março de 2011c).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Antropologia Renovada – Entrevista. Revista CULT. Dezembro de 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphisiques Cannibales. Lignes d'anthropologie post-estruturale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A identidade na era de sua reprodutibilidade técnica. *NADA*. Maio, nº 11. Lisboa: UR- Urbanidade Real ltda, maio de 2008a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Org. Renato Sztutman. Eduardo Viveiros de Castro (Encontros). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In QUEIROZ, Ruben Caixeta e NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008c.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Ásia – Special Issue: Perspectivism*. Vol. 9, nº 2. England: TJ Internacional Ltd, 2007a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista. *Revista e. SESCSP*. Ano 13, nº 9. São Paulo: março de 2007b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos estudos - CEBRAP*. Nº 77. São Paulo: março de 2007c.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exceto quem não é. Entrevista publicada no Instituto Socioambiental – Povos Indígenas do Brasil (site): agosto, 2006a. (Acesso em 10/03/2006).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Indígena” e “Antropologia das Sociedades Complexas”: um experimento de ontografia comparativa – NanSI –

- Núcleo de Antropologia Simétrica, 2006b. In <http://nansi.abaetenet.net/> (Acesso em 28 de março de 2011).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Conferência “Antropologia e Imaginação da Interdisciplinaridade”. UFMG. Belo Horizonte: maio de 2005a (mimeo).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A onça na rede. In *Folha de São Paulo, Folha Mais!*. São Paulo: 21 de agosto de 2005b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *AND*. Manchester: ASA after-dinner spiel, 2003a (mimeo).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS — os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história — PROJETO PRONEX – NUTI – Núcleo de Transformações Indígenas, 2003b. In <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/nucleos.html#NUTI> (Acesso em 28 de março de 2011).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nativo Relativo. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Vol. 8, nº 1. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Contra Capa, abril de 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Prólogo*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002c, p. 11-23.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Esboço de cosmologia yawalapítí*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002d, p. 25-86.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O problema da afinidade na Amazônia*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002e, p.87-180.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002f, 181-264.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Imanência do Inimigo*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002g, p. 265-294.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O conceito de sociedade em antropologia*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002h, p. 295-316.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Imagens da natureza e da sociedade*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002i, p. 317-344.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002j, p. 345-400.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002l, p. 401-456.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Xamanismo e sacrifício*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002m, p. 457-472.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Entrevista*. In Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2002n, p. 473-492.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Los pronombres cosmológicos y él perspectivismo ameríndio*. In Alliez, E. Gilles Deleuze, uma vida filosófica. Revista Euphorium, Colômbia, 2002q.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A propriedade do conceito*. Caxambu: ANPOCS ST23, 2001 (mimeo).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality*. In: Laura Rival & Neil Whitehead (ed.). *Beyond Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: o Povo do Ipixuna*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Etnologia Brasileira*. In *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Vol. 1 – Antropologia. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Vol. 2, nº 2. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Contra Capa, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*. In *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O campo da selva visto da praia*. *Estudos Históricos*. Vol. 5, no. 10. Rio de Janeiro: 1992.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Princípios e Parâmetros: um comentário a *l'exercice de la parente*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Comunicação nº 17. Rio de Janeiro: Convênio FINEP, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Escatologia pessoal e poder entre os Araweté. *Religião e Sociedade*. Vol. 13, nº 3. Rio de Janeiro: novembro de 1986b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Dualismo. In SILVA, Benedicto. Dicionário de Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986c.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os deuses canibais – A morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*. Vol. 27/28. São Paulo, 1984/1985.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional*, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas. 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos do pensamento yawalapiti (Alto Xingu): classificações e transformações. Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional*, 1978.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Romeu e Julieta e a Origem do Estado. 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS, 1977.
- SEEGER, Anthony, Da Matta, Roberto, Viveiros de Castro, E. B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*. Nº 32. Rio de Janeiro: maio de 1979.
- SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Conferências

(ordem cronológica)

Tempo de buscar. *A Identidade na era de sua reprodutibilidade técnica*. Eduardo Viveiros de Castro (Doutor em Antropologia Social pela UFRJ, professor no Museu Nacional/UFRJ). In http://www.secsp.org.br/secc/download/tempo_buscar.pdf (Acesso em 20 de setembro de 2010). SESCSP/Piracicaba: 24 de outubro de 2009.

Quarta Indomável. Convidado: Eduardo Viveiros de Castro. PPGAS/UFSCar: 17 de julho de 2009.

Ciência às 19h. *O pensamento ameríndio amazônico*. Eduardo Viveiros de Castro (Departamento de Antropologia – Museu Nacional – Rio de Janeiro). In <http://www.ciencia19h.ifsc.usp.br/pal2009.htm> (acesso em 20 de setembro de 2010). USP/SC: 16 de julho de 2009.

Seminário Territórios Sensíveis: diferença, agência e transgressão. *Do animismo ao inimismo: o inimigo como perspectiva e como determinação transcendental*. Eduardo Viveiros de Castro (PPGAS-MN-UFRJ). In <http://lah.ppgasmuseu.etc.br/TSaideia.html> (Acesso em 20 de setembro de 2010). Museu Nacional/RJ: 15 de junho de 2009.

Café Filosófico. *A morte como quase acontecimento*. Eduardo Viveiros de Castro (Etnólogo, professor do Museu Nacional da UFRJ). In <http://www.cpfcultura.com.br/site/2009/10/16/integra-a-morte-como-quase-acontecimento-eduardo-viveiros-de-castro/> (Acesso em 20 de setembro de 2010). CPFL Cultura Campinas/SP: 10 de outubro de 2008.

Sentidos de Lévi-Strauss. *Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo*. Eduardo Viveiros de Castro (professor de antropologia, Museu Nacional/ UFRJ). In <http://www.ieb.usp.br/cursos/index.asp?tipo=seminario> (Acesso em 20 de setembro de 2010) USP/SP: 09 de outubro de 2008.