

*A sobrenaturalidade da guerra em Eduardo Viveiros de Castro,
entre cosmologia e sociologia*

THE SUPERNATURALITY OF THE WAR IN EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, BETWEEN
COSMOLOGY AND SOCIOLOGY

Caio Whitaker Tosato*

Dulce Consuelo Andreatta Whitaker**

RESUMO

Pretende-se apresentar no seguinte trabalho uma reflexão sobre duas questões expostas por Eduardo Viveiros de Castro em uma conferência proferida na ocasião do concurso para Professor Titular de Antropologia da UFRJ, publicada como “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”. Essas questões dizem respeito às contribuições etnológicas do autor, mas apresentam implicações filosóficas inegáveis. A primeira questão é sobretudo cosmológica, englobando o perspectivismo e seu correlato multinaturalismo. Enquanto a segunda sobretudo sociológica, englobando reflexões sobre uma questão de parentesco: a relação entre afinidade e consanguinidade. Pretende-se mostrar como as duas questões estão profundamente relacionadas.

PALAVRAS-CHAVE: Afinidade e consanguinidade; Cosmologia indígena; Parentesco; Perspectivismo.

ABSTRACT

The following work intends to present a reflection about two questions exposed by Eduardo Viveiros de Castro in a conference uttered to apply for Full Professor of Anthropology in UFRJ, published as “‘Transformation’ in the anthropology, ‘transformation’ of the anthropology”. These questions concern about the ethnological contributions of the author, but they present undeniable philosophical implications. The first question is mainly cosmological, encompassing the perspectivism and his correlated multinaturalism. While the second one is mainly sociological, encompassing an issue of kinship: the relationship between affinity and consanguinity. It is intended to show how the two questions are deeply related.

KEYWORDS: Affinity and consanguinity; Indigenous cosmology; Kinship; Perspectivism.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar/SP, São Carlos, São Paulo, Brasil; CAPES, 33001014010P9; caio_w_t@hotmail.com

** Professora Emérita pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho – UNESP/SP, Araraquara, São Paulo, Brasil; Doutora pela Universidade de São Paulo – USP/SP, São Paulo, São Paulo, Brasil, marisaandreatta@gmail.com

Introdução

Pretende-se apresentar dois aspectos daquilo que Viveiros de Castro, em sua conferência para professor titular (publicada pela revista *Mana* em 2012), considera como sendo seu “trabalho concreto como etnólogo” que “consistiu na elaboração de duas teorias a respeito das sociedades americanas” sendo elas “uma teoria sociológica” e “uma teoria cosmológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 156). A primeira questão abordada será a cosmológica, mostrando de forma breve a delimitação de um problema metafísico. Apresentar-se-á, primeiro, o problema do antropocentrismo, mostrando algumas conexões com o pensamento de Giorgio Agamben; e, depois, a proposta alternativa, inspirada no pensamento de Gilles Deleuze. Por um lado o antropocentrismo ocidental (o estado de exceção ontológico) e por outro o antropomorfismo (o perspectivismo multinaturalista). A crítica ao antropocentrismo que resulta no antropomorfismo trata-se de uma tentativa de pensar de outra forma, a partir da relação com os indígenas. Depois, será apresentada a questão sociológica, discutindo extrapolações da teoria cosmológica do ponto de vista do parentesco. Pretende-se mostrar como a relação entre natureza e cultura, na medida em que exige um tratamento específico para lidar com as práticas dos povos indígenas, exige um outro conceito de afinidade e consanguinidade. Assim, pretende-se mostrar como as duas questões andam juntas, apesar de serem diferentes, encontram-se ambas no regime da sobrenaturalidade cosmológica e da guerra sociológica. Encontram-se juntas, dessa forma, diferentes regimes de alteridade, de antagonismo e troca de perspectiva.

1. A questão cosmológica

1.1 O estado de exceção ontológico

O livro *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (VIVEIROS DE CASTRO & DANOWSKI, 2014) apresenta uma crítica ao caráter antropocêntrico da metafísica ocidental. Tal caráter faz com que os seres humanos sejam considerados “uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador”, o antropocentrismo coloca o homem numa posição de transcendência, retirados do seio da Natureza “por uma flecha sobrenatural, marcados por um estigma, uma abertura ou uma falta privilegiada (*felix culpa*)” (2014, p. 97).

Em *Metafísicas Canibais* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009])¹ o problema do antropocentrismo aparece como um estado de exceção: “O ‘estado de exceção’ parece ser mesmo a regra em nossa metafísica, da política a epistemologia – se é que estas duas são realmente coisas muito diferentes uma da outra.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009], p. 86). A referência a Giorgio Agamben nessa passagem, suprimida na edição brasileira, mas está presente na edição francesa. Outra formulação interessante, apresenta o antropocentrismo a partir “[d]a forma de uma Grande Partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico e vice-versa” (2015 [2009] p.26). Nesse momento, o autor cita (inclusive na

¹ Indicar-se-á a primeira edição em língua estrangeira (quando houver) em colchetes depois do ano da edição utilizada, para fins de esclarecimento quanto as datas originais de publicação.

versão brasileira) a análise de Giorgio Agamben sobre o pensamento de Heidegger, na medida em que este atribui aos animais uma “pobreza de mundo” em contraponto ao caráter de “formador de mundo” atribuído ao homem (Agamben, 2017 [2002], p.80). Nas teses sobre a antropogênese² Agamben desenvolve o conceito de máquina antropológica que se caracteriza por uma suspensão da animalidade do homem, abrindo “uma zona ‘livre e vazia’ na qual a vida é capturada e abandonada em uma zona de exceção”(2017 [2002], p. 124). Pode-se dizer que a Grande Partilha forma uma zona de exceção ontológica que tem como complemento dois tipos de colonialismo “interno (interespecífico)” e “externo (entre-específico)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009], p.27). Portanto, de acordo com a perspectiva antropocêntrica, não apenas o homem é configurador de mundo, mas especialmente o homem europeu, o colonizador, enquanto os “não-ocidentais, é-se discretamente levado a suspeitar que, em matéria de mundo, eles são, na melhor das hipóteses, apenas modestamente aquinhoados” (2015 [2009] p. 27).

1.2 A divergência de perspectiva

O perspectivismo ameríndio (e seu correlato multinaturalismo) propõe pensar a antropologia como um processo de transformação, como um desenvolvimento de virtualidades do pensamento ocidental. Inspirado na leitura que faz Patrice Maniglier do pensamento de Levi-Strauss, Viveiros de Castro apresenta uma reflexão sobre a relação de conheci-

2 Conjunto de seis teses sobre a máquina antropológica. Trata-se de um resumo do projeto arqueológico do livro, que vai de Aristóteles a Heidegger.

mento antropológico entre indígenas e ocidentais como um procedimento que “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (MANIGLIER 2005b, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2015 [2009], p. 21). Apresenta, pois, uma distorção da ideia do pensamento selvagem: “A profunda ideia lévi-straussiana de um *pensamento selvagem* deveria ser tomada como projetando uma outra imagem do pensamento, muito mais que uma outra *imagem do selvagem*” (2015 [2009], p. 74-75³).

Pode-se pensar tal procedimento antropológico a partir da leitura que Deleuze faz de *Diferença e repetição* (DELEUZE, 2018 [1968]) no prefácio à edição americana, comentando o terceiro capítulo do livro: “Uma nova imagem do pensamento, ou antes uma liberação do pensamento relativamente às imagens que o aprisionam” (2016 [2003], p. 323). Trata-se, pois, de um experimento com nosso pensamento, liberando-o das imagens que o aprisionam através de uma proposta de uma outra imagem. Mas o movimento de liberação se dá pela relação estabelecida etnograficamente com outros povos.

Como contraposto ao antropocentrismo, em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (VIVEIROS DE CASTRO & DAINOWSKI, 2014), apresenta-se o empreendimento do perspectivismo como um antropomorfismo. O que implica a humanidade como um fundo comum a todos os seres, mas não significa que tudo seja animado. Ao contrário, como coloca Viveiros de Castro em *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco*, trata-se de uma inversão entre o dado e o construído, entre natureza e cultura. O que implica que o fundo

3 Manter-se-á os grifos originais em todas as citações.

de humanidade comum é estabilizado pelo parentesco, gerando um sistema de englobamento dos contrários no nível da relação entre natureza e cultura, tomados em um sentido anacrônico. Discutir-se-á com mais detalhes as implicações dessa teoria para o parentesco na segunda seção (sobre a questão sociológica). Esse anacronismo deriva-se, justamente, do perspectivismo como um processo de transformação do nosso pensamento. A proposta é apresentar os conceitos de natureza e cultura a partir de uma tentativa de abalar o antropocentrismo presente em nossa metafísica.

Os textos inaugurais do perspectivismo ameríndio são dois artigos, um escrito por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e o outro por Tânia Stolze Lima (LIMA, 1996). Nesses dois artigos, as noções de humanidade e animalidade são apresentadas como dotadas de uma característica paradoxal. Como explica Lima, em relação aos Juruna, “uma proposição como ‘os Juruna pensam que os animais são humanos’, além de destoar sensivelmente de seu estilo discursivo, é falsa, etnograficamente falando”, por outro lado os informantes da pesquisadora “dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos’”. (1996, p. 26). Pode-se notar a expressão desse caráter paradoxal a formulação de Viveiros de Castro:

o modo como os humanos vêem [sic] os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, as vezes mesmo objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres *os* vêem e *se* vêem (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Esse caráter paradoxal é resolvido nos dois textos pela ideia de ponto de vista. Uma das inspirações para lidar com essa ideia vem de uma passagem do livro de Deleuze sobre Leibniz⁴:

Esse lugar é chamado *ponto de vista*, na medida em que representa a variação ou inflexão. É esse o fundamento do perspectivismo. Este não significa uma dependência em face de um sujeito definido previamente: ao contrário, será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista. (DELEUZE, 2012 [1988], p. 40)

Sabe-se a partir da interpretação de David Lapujade a importância do conceito de fundamento na filosofia de Deleuze. Ou ainda, o movimento que se dá entre o fundamento e um sem-fundo. Sendo que este atua quase como um outro fundamento, de forma paradoxal, pois trata-se antes de um a-fundamento primordial. O conceito de plano de imanência assim como o de intensidade, aproveitados fortemente por Viveiros de Castro⁵, são apresentados por Lapujade em relação ao sem-fundo:

“Abstratamente, sabemos o que é um plano: é um corte do sem-fundo diferencial [...]. Nesse nível, só se está lidando com partículas loucas, movimentos intensivos e conjunções de fluxos que acarretam uns aos outros – e que constituem a matéria ideal do plano. Para que a percepção trace o plano, ‘basta’ que siga os movimentos aberrantes que escapam das matérias formadas, das formas estruturadas, organizadas. Tal descrição não quer dizer que a questão do fundamento não se coloca

⁴ Livro citado por ambos autores (LIMA, 1996, p. 40; VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 138), mas citam apenas uma parte, estende-se a citação aqui recorrendo ao texto de Deleuze.

⁵ Nas discussões sobre o parentesco, o que aparece como aliança potencial e depois como virtual, em *Metafísicas canibais* (2015) torna-se intensiva, relacionada com um plano de imanência que o autor caracteriza com o mitológico.

mais. Muito pelo contrário, ela está mais presente do que nunca, como é corroborado pela oposição entre os dois planos sobre a qual Mil platôs se volta continuamente. (LAPOUJADE, p. 192, 195).

Em *A dobra: Leibniz e o barroco*, Deleuze retoma uma formulação sobre a obra de arte moderna, que corrobora com o “profundo perspectivismo” (LAPOUJADE, p. 194) de Deleuze. Tal formulação já estava presente na obra do autor desde pelo menos *Diferença e repetição* (2018 [1968])⁶ a respeito da afirmação das séries divergentes, formando um caosmos. O que . Nesse livro o problema aparece a partir da questão do simulacro, a partir do platonismo. Mas em *A dobra* o mesmo problema aparece a partir de outras questões, a partir do leibnizianismo. As “veredas sempre bifurcantes” evoca um novo jogo do mundo (“o jogo que diverge”), mantendo abertos os seres “pelos séries divergentes e pelos conjuntos impossíveis que os arrastam para fora, em vez de se fecharem sobre o mundo possível e convergente que expressam de dentro” (2012, p. 143 [1988]). Em *Platão e o simulacro* fica claro que o problema diz respeito sobretudo a coexistência da divergência entre os pontos de vista: “histórias diferentes e divergentes, como se uma paisagem absolutamente distinta correspondesse a cada ponto de vista” (2011 [1969], p. 266). No verbete *síntese disjuntiva d’O vocabulário de Deleuze* de François Zourabichvili, apresenta-se uma discussão a respeito do estatuto da disjunção: a partir do perspectivismo nietzschiano seria possível estabelecer uma “consistência positiva à disjunção: distância entre pontos de vista, 6 Poder-se-ia dizer que remete, antes, ao “artigo de 1967 “Reverter o platonismo”, retomado no apêndice a *Lógica do sens*” (LAPOUJADE, 2017 [2014], em nota, p. 49). A referência comum aos três textos são os autores James Joyce e Witold Gombrowicz (2018 [1968]), p. 98, 162, 164; 2011 [1969], p. 266; 2012 [1988], p. 143).

ao mesmo tempo indecomponível e desigual a si, já que o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (ZOURABICHVILI, 2009 [2003] p. 104). Para o comentador “[a] síntese disjuntiva (ou disjunção inclusiva) é o operador principal da filosofia de Deleuze” (2009 [2003], p. 106)⁷.

Pode-se dizer que o perspectivismo ameríndio traz para o terreno etnológico esse aspecto de afirmação das séries divergentes, mas de uma forma peculiar, o que é possível graças as narrativas mitológicas indígenas. Assim, a afirmação radical da diferença das perspectivas implica que aquilo que é visto como não-humano pode guardar um fundo de humanidade. O que deve ser compreendido literalmente, trata-se de um compartilhamento da forma humana (como sugere o antropomorfismo). Tal compartilhamento remete a uma condição ancestral, como atesta o uso que o antropólogo brasileiro faz da entrevista de Lévi-Strauss à Didier Eribon, quando este sugere que o mito seria “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss & Eribon apud VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas canibais*, p. 56). Daí emerge a formulação do plano de imanência mitológico como uma “transparência originária ou *complicatio* infinita” bifurcada ou explicada “na invisibilidade (as almas humanas e os espíritos animais) e na opacidade (o corpo humano e as ‘roupas’ somáticas animais) que marcam a constituição de todos os seres mundanos” (2015 [2009], p. 57). Essa condição das roupas corporais opacas que tornam invisível a transparência mitológica, depende da reversão perspectivista dos conceitos de natureza e cultura.

⁷ Ambas passagens do comentador são citadas por Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* (2015 [2009], p. 119, 125).

1.3 O perspectivismo

No artigo de Viveiros de Castro que inaugura o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), pode-se notar uma crítica às noções clássicas de Natureza e Cultura do multiculturalismo implicado no relativismo cultural. Essas reflexões implicam em uma cisão essencial “entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados” (1996, p. 116). Nessa cisão entre Natureza e Cultura o autor identifica duas séries paradigmáticas implicadas: “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos” (1996, p.116). Trata-se, pois, de um deslocamento dos conceitos e não uma abolição das diferenças entre natureza e cultura. Inspirado em uma formulação de Lévi-Strauss, o autor sugere um uso metodológico dos conceitos, poder-se-ia dizer, para realização de um experimento com o nosso próprio pensamento. O que se faz através da criação de uma versão antropomórfica dos conceitos, evidenciando as paradoxalidades da noção de humanidade para esses povos, o que implica um embaralhamento das colunas paradigmáticas acima mencionadas. Nessa outra versão o conceito de “gente” passa a indicar a posição de sujeito, assim, deixa de designar um substantivo passando ao estatuto de pronomine:

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam a traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das

tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como pronome coletivo ‘a gente’). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125)

Como atesta o reembaralhamento das séries paradigmáticas, o deslocamento que o perspectivismo e o multinaturalismo implicam aos conceitos de natureza e cultura reverberam para os conceitos de corpo e alma. O corpo é apresentado como a dimensão do feito (ou do construído), enquanto a alma torna-se a dimensão do fato (do dado). O corpo remete as diferenças implicadas na tomada de diferentes posições pronominais ou perspectivas. A alma é apresentada como a potência de ocupar uma perspectiva, de forma todas as perspectivas sempre veem as mesmas coisas (nesse sentido, todos os seres são humanos para si mesmos). O corpo, por sua vez, é aquilo que diferencia as perspectivas. Os modos de ser implica um “maneirismo corporal” (2015, p. 66; 2002c, p. 380), apresentando um conceito de corpo “como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (1996, p. 128; 2015, p. 66; 2002c, p. 380). Passa-se a considerar a problemática do corpo em relação às afecções e aos encontros

de ele é capaz; essas afecções e encontros é que caracterizam a perspectiva humana compartilhada pelos seres.

Natureza e cultura (e, portanto, corpo e alma) se apresentam como multiplicidades imanentes interconectadas e não como polos de uma relação de transcendência antropocêntrica. Entretanto, o compartilhamento da condição humana não significa que tudo seja sempre humano, o que remete a paradoxalidade mencionada. Os desequilíbrios de perspectiva ocorrem em determinadas situações, quando criaturas que normalmente se apresentam como não humanas aparecem como humanas (o que é muito perigoso). Esse desequilíbrio paradoxal se deve ao fato da pressuposição de que em tudo que existe há um fundo de “transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente” (2002a, p. 419). No final de *Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996, p. 135) uma formulação do autor esclarece a questão, relacionando a questão dos pronomes associada com o desequilíbrio perpétuo:

Seguindo a analogia com a série pronominal (Benveniste 1966a; 1966b), vê-se que, entre o ‘eu’ reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o ‘ele’ impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade somática), há uma posição faltante, a do ‘tu’, a segunda pessoa, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do ‘eu’. Penso que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana, a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um ‘tu’ para este Outro. O contexto ‘sobrenatural’ típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um homem — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um

mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem [...]. Esses encontros podem ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o ‘locutor’: morto, espírito ou animal. Quem responde a um ‘tu’ dito por um não-humano aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir por sua vez a posição de ‘eu’ já o fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, assim, em intuir subitamente que o outro é ‘humano’, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa, isto é, em animal.[...] No mito, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma (como humana), e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva (de animal, planta ou espírito). De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é explicitamente afirmado por algumas culturas amazônicas. Ponto de fuga universal do perspectivismo cosmológico, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, 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. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.134-5)

O estabelecimento de relações sobrenaturais com esse fundo mitológico é uma atividade para os xamãs, os especialistas nas relações entre perspectivas, mas pode ser perigoso para não-xamãs. Por exemplo, se alguém começa a ver “os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco [...] significa que estamos virando urubu” (2002c, p. 378).

2. A questão sociológica

2.1 A afinidade potencial

Pode-se dizer que as questões sociológica e cosmológica (a respeito das quais fala VIVEIROS DE CASTRO, 2012) aparecem fortemente conectadas. Em *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco* (2002a), o fundo de transparência (pré-subjetivo e pré-objetivo) é apresentado como afinidade virtual, como um fundo virtual de predação, descrevendo as relações de alteridade inter e intraespecífica. Em *Esboços de cosmologia Yawalapíti* (um resumo da dissertação de mestrado do autor, como explicitado na nota 1, 2002d, p. 27) lê-se uma formulação a respeito da diferença entre os conceitos de *kumã* e *mína*: “O estado-*kumã* do mito, regime de alteridade absoluta ou de alteração perpétua, distingue-se globalmente do estado-*mína* característico do mundo histórico (a que o estado-outro dá origem e acompanha como seu fundo virtual)” (2002d, p. 42)

Em *O problema da afinidade na amazônia* (2002b), apresenta-se um resumo das discussões clássicas de parentesco, mostrando como a questão da classificação nas terras baixas da América é problemática. Para resolver isso, muitos pesquisadores tentaram aplicar esquema dravidiano de parentesco aos materiais etnográficos ameríndios. Segundo o autor, trata-se de trabalhos que repensam, à luz de etnografias mais recentes, questões colocadas por *As estruturas elementares do parentesco* de Lévi-Strauss. O esquema de classificação dravidiano remete à teoria de

Louis Dumont (1953, apud VIVEIROS DE CASTRO 2002b, p.91) sobre o sistema de parentesco na Índia. A aproximação das descrições de parentesco na Amazônia com o esquema de Dumont da aliança simétrica passa por uma diversidade de autores (2002b, p.91, 98). Sendo o trabalho desses dois últimos considerados como tentativas precursoras no trabalho de generalização dos esquemas de parentesco na América do Sul tropical. As contribuições de Joanna Overing e de Bruce Albert se aproximam das reflexões de Viveiros de Castro. Numa passagem do artigo em questão, comentando o livro *The Piaroa* da autora, a questão da afinidade aparece relacionada com a questão da diferença, apontando para as relações com o fundo mitológico:

A diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias sociológicas e escatológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 103).

Nos rituais canibais Tupinambá, os prisioneiros de guerra eram transformados em cunhados ou genros (de preferência do futuro matador ou do captor), dando-lhes irmãos ou filhas como esposas. Tal atitude cria uma dívida canibal, a qual justifica a morte do inimigo. O próprio casamento implica numa dívida canibal. Aqueles que roubam as mulheres, de seus pais ou de seus irmãos, devem quitar suas dívidas canibais seja através de um “cativo, duplo de si mesmo, ou [de] uma filha, duplo da mulher obtida, em troca desta: pessoa por pessoa e corpo por corpo” (2002b, p. 176). Um indicativo mitológico entre os sul americanos é a figura do sogro

canibal, que impõe provas ao genro sob o risco de ser devorado. Sendo assim, a dívida é apresentada como da ordem da aliança e do casamento e não da filiação e da parentalidade: “‘O caçador é por excelência um genro’ (Erikson 1984:113); com efeito, pois, em caso contrário, o genro será a caça por excelência” (2002b, p.176). A caça também gera a dívida canibal, gerando um crédito em forma de doenças mandadas pelos donos da caça. Citando Joana Overing e Aparecida Vilaça, o canibalismo aparece como uma ausência de reciprocidade latente, uma assimetria (que pode ser reduzida a um estado de energia mínima) que funda a impossibilidade de anular o potencial canibal. A troca realiza a redução desse potencial, mas não chega a um zero absoluto. Como diz Tânia Stolze Lima, citada por Viveiros de Castro: “a irmã cedida jamais poderá ser substituída perfeitamente pela outra [...] que se recebe” (LIMA, 1986 apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 178).

2.2 A reversão do englobamento

O esquema de Viveiros de Castro é resultado da utilização da teoria de Louis Dumont sobre o englobamento hierárquico contra ela mesma (o que implica inovações por parte desse antropólogo brasileiro, mas já vinha sendo desenvolvido pelos autores citados). Trata-se da aplicação do englobamento às categorias de parentesco de afinidade e consanguinidade. A forma como a antropologia clássica elaborou estes conceitos implica numa predominância do primeiro em relação ao segundo. No esquema amazônico apresentado pelo brasileiro, a predominância se inverte, alian-

ça aparece como o fundo virtual de instabilidade contra o qual se deve produzir a consanguinidade. Isso significa que a alteridade (a afinidade potencial) aparece como um modo genérico em relação ao qual se produz o parentesco (a consanguinidade) como modo particular de socialidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 425). A afinidade é um estado fundamental da relação sobre o qual se deve produzir a consanguinidade, “é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada”, conclui-se daí que “ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotenciação da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento” (2002a, p.423). É justamente a isso que refere-se o plano de imanência mitológico mencionado anteriormente. O esquema de Viveiros de Castro apresenta, em suma, uma aplicação das oposições hierárquicas de Dumont às categorias de parentesco de afinidade e consanguinidade (argumento recusado por esse indologista, 2002b, p. 125-6). Como resume o antropólogo brasileiro:

Na Amazônia, enfim, não só podemos atestar o englobamento da consanguinidade pela afinidade no plano político, ritual e cosmológico (Overing Kaplan 1984: 146; Albert 1985) – ao passo que no plano local ou cotidiano é o inverso que tem lugar, como é próprio das oposições hierárquicas –, como a própria afinidade, e através dela o domínio do parentesco em seu todo, vê-se englobada pelo exterior, englobamento que se realiza no elemento simbólico da predação canibal. O valor ambíguo, estratégico e problemático da afinidade nas sociedades da região derivaria assim da posição mediadora dessa categoria dentro de uma estrutura hierárquica complexa, cujo movimento de totalização é eminentemente paradoxal. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 142)

No fim de *O problema da afinidade na amazônia* (2002b), o autor sugere que “[a] troca amazônica é predação ontológica: é constituição imanente e subversão intrínseca, do interior pelo exterior. A ordem à parte é a parte da contra-ordem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 180), concluindo, pois, que talvez não se trataria mais de uma questão de interior e exterior. Em *Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco* (2002a) a questão da relação entre interioridade e exterioridade é retomada, mas o autor adiciona nuances em direção a um englobamento do exterior pelo interior:

É justamente porque, na Amazônica, a alteridade é uma relação interna que se pode afirmar, sem pretender ao paradoxo, que algumas sociedades da região não têm interior. Assim, dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) dentro do primeiro, como um peixe dentro do oceano em que nada, mas sim que o exterior é *imane*nte ao interior, como o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do (e apenas no) oceano. O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: Não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível: em cada gota do oceano nada um peixe virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 a, p. 430).

2.3 A guerra sobrenatural

Assim, as relações com a exterioridade (as relações entre afins) se dá como uma comunicação generalizada de perspectivas. Mas essa comunicação não se dá de forma pacífica. Antes, é o antagonismo que define a afinidade. Portanto, a comunicação é também um antagonismo, a experiência sobrenatural é também guerreira. A relação entre o sacrifício dos pri-

sioneiros de guerra e as entidades sobrenaturais remete, antes, ao estudo de Florestan Fernandes (VIVEIROS DE CASTRO 2015 [2009], p.158). Mas, é a partir da experiência de Viveiros de Castro com os Araweté que é apresentada uma relação entre canibalismo e xamanismo (o que já estava implícito no trabalho de Pierre Clastres e Hélène Clastres, 2015 [2009], p.161). É a ideia de uma autodeterminação pelo ponto de vista do outro que permite relacionar o canibalismo escatológico Araweté com o canibalismo guerreiro Tupi do materiais quinhentistas. Após a morte, segundo os Araweté, entidades canibais (*Mai*) são responsáveis por devorar os seres humanos. Entre os Tupi, por outro lado, os prisioneiros de guerra é que são devorados. Portanto o lugar que o inimigo intersocietário ocupa enquanto devorador é ocupado pelas entidades *Mai* dos Araweté.

Mas, assim como no canibalismo, no xamanismo há uma comunicação antagônica de perspectiva. Enquanto o canibalismo promove a relação entre perspectivas entre as sociedades, o xamanismo promove a comunicação perspectiva entre as espécies. E, como os seres guardam uma essência humana invisível, pode-se notar que a diferença entre os dois tipos de comunicação se confundem. Mas o fato é que há uma diferença, o xamanismo é um fenômeno e a guerra é outro. De forma mais precisa, o xamanismo é uma continuação da guerra por outros meios, sendo assim, “o xamanismo é violento tanto quanto a guerra é sobrenatural” (2015 [2009], p.172). Tanto o canibalismo quanto o xamanismo atualizam as potências das diferenças virtuais da alteridade (a afinidade virtual, como é formulada especialmente em 2002a) para promover algum tipo de guerra.

Essa atualização implica em um processo de instabilidade perspectiva, um perpétuo desequilíbrio entre as perspectivas da relação, mobilizando as paradoxalidades das diferentes perspectivas humanas. Tal condição cria uma disputa pela posição de humanidade, uma comunicação conflituosa que se dá entre as diferentes perspectivas. De fato, o xamã é o especialista em tais relações, especialização, essa, que se dá através de ritos de iniciação. Mas em diferentes intensidades, ambas práticas atualizam o fundo de afinidade virtual mítica.

Conclusão

Nota-se como a proposta de criar uma outra imagem do pensamento implica um empreendimento de repensar as categorias de pensamento ocidentais que atravessa tanto a questão cosmológica quanto a sociológica. Trata-se de dois momentos de uma metafísica experimental, como fica claro em *O nativo relativo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002e), onde se analisam os pressupostos envolvidos nessas descrições. A metafísica experimental é uma tentativa de criação de uma outra imagem do pensamento levando a sério as implicações metafísicas das narrativas indígenas. Em um primeiro momento o deslocamento das categorias se dá no plano da dualidade entre natureza e cultura, corpo e alma, universal e particular, entre outras. Isso explicaria, pois, as narrativas a respeito dos paradoxos envolvidos na noção de humano de sociedades indígenas. Projeta-se, pois, uma imagem outra, de uma cultura constituindo a ordem da universalidade e uma natureza a ordem da particularidade. Depois, em um

segundo momento, o deslocamento se dá no nível do parentesco, através de uma mudança no estatuto da afinidade e da consanguinidade, a partir de uma relação entre periferia e centro, onde o centro acaba por se apresentar como o limite de uma periferia predatória generalizada. Isso explicaria, pois, as narrativas que descrevem desequilíbrios da condição de humano, os quais se dão no próprio terreno da paradoxalidade. Por fim, os temas se encontram no canibalismo e no xamanismo, onde a sobrenaturalidade e o antagonismo sociológico coexistem em diferentes graus.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. O aberto: o homem e o animal. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2017, tradução de Pedro Mendes [L'aperto: L'uomo e l'animale. Bollati Boringhieri, Turim, 2002];

DELEUZE, Gilles. A dobra: Leibniz e o barroco. Papirus, Campinas, 2012, tradução de Luiz B. L. Orlandi [Le pli: Leibniz et le baroque. Les Éditions de Minuit, Paris, 1988];

_____. Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995). edição preparada por David Lapoujade; editora 34, 2016, tradução de Guilherme Ivo; revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi [Deux régimes de fous: textes et entretiens (1975-1995), Les Éditions de Minuit, Paris, 2003];

_____. Diferença e repetição. Paz e Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2018, tradução de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado [Différence et répétition. Presses Universitaires de France, Paris 1968];

_____. Lógica do sentido. Perspectiva, São Paulo, 2011, tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes [Logique du sens. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969];

LAPOUJADE, David. Deleuze, os movimentos aberrantes. N-1 edições, São Paulo, 2a edição, 2017 [Deleuze, les mouvements aberrants. Lés Éditions de Minuit, 2014];

LIMA, Tânia Stolze. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47, 1996;

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2(2), p. 115-144, 1996.

_____. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2002 a;

_____. O problema da afinidade na amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2002b;

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2002c;

_____. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2002d;

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n.1, p. 113-148, 2002e;

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 151-171, 2012;

_____. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Editora Cosac Naify, 2015 [Métaphysiques cannibales. Lignes d’anthropologie post-structurale. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009];

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie, Florianópolis, 2014;

Caio Whitaker Tosato
Dulce Consuelo Andreatta Whitaker

ZOURABICHVILI, François. O vocabulário de Deleuze. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2009, tradução de André Telles [Le vocabulaire de Deleuze. Ellipses Marketing, 2003].