

## As relações entre os guerreiros Arawté

SOUZA, Julielza Batalha de<sup>1</sup>

*Faculdade Integrada do Brasil*

### Resumo

Este presente artigo discute as relações entre os guerreiros Arawté um povo de língua Tupi Guarani da Amazônia Oriental. São sociedades Ameríndias retomada de perspectiva comparativa que contribui para o melhor entendimento de um regime simbólico de ampla difusão na Amazônia Indígena. Sendo que o foco desta análise é a pratica do parentesco ocidental, no qual é atribuída a função do dado na matriz cósmica, daquilo que toca a intenção e ação humanas, de modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo. Trata-se de concepções comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas humanas e não humanas. Essas discussões são ligadas ao processo de sistemas sociais e sua relação com a Natureza e Cultura.

**Palavras – chaves:** Guerreiros Arawaté, Sociedades Ameríndias, Processo do Parentesco, Estruturalismo, Perspectivismo e Multinaturalismo, Natureza e Cultura.

### Abstract

This present article discusses the relationship between the warriors Arawté a language Tupi Guarani people of the Eastern Amazon. Are Amerindian societies resume comparative perspective that contributes to better understanding of a symbolic system for wide dissemination in the Indigenous Amazon. Since the focus of this analysis is the practice of western kinship, which is assigned the function of the data in the cosmic matrix, what touches the human intention and action, of how humans see animals and other subjectivities that inhabit the universe . It is common concepts to many people on the continent, according to which the world is inhabited by different species of subjects or human and nonhuman persons. These discussions are linked to the process of social systems and their relationship with Nature and Culture.

**Keywords:** Arawaté Warriors, Amerindian Societies Kinship Process, structuralism, Perspectivism and multinaturalism, Nature and Culture.

### Introdução

A discussão do presente artigo trata das relações entre os guerreiros e sua vítima concebidas pelos Arawé, um povo de língua tupi-guarani da Amazônia oriental. Segundo o autor a questão da discussão é sobre a dinâmica identitária, onde diz menos respeito às funções políticas, ideológicas ou outras, sobretudo são associadas à sua

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade do Estado do Amazonas-UEA. Professora. Pós-graduanda em História e Geografia pela Faculdade Integrada do Brasil-FAIBRA: julielza.batalha@gmail.com.

constituição mesma através de processos rituais. Contribui para o melhor entendimento de um regime simbólico de ampla difusão na Amazônia indígena. Mesmo sendo como nós, mas ao mesmo tempo sendo inimigos, porque são ferozes e perigosos. Podem-se ver pessoas ligadas por uma variedade de laços de parentesco prévios que excluem dois tipos de laço: entre cunhado e entre germano. Sendo, que antigamente, todos os homens eram matadores, uma situação em que só as mulheres seriam devoradas pelos deuses. Essa importância referencial dos dois modos tem um fundamento estrutural. É possível, também, que a predação ontológica do exterior como condição da produção social, tema característico de muitas sociedades amazônicas, desempenhe um papel menos importante entre os Arawté ou entre os Tupinambás, os Jívaro ou Munduruku: Os conteúdos simbólicos em outras sociedades amazônicas são veiculados pelo complexo guerreiro, em grande parte deslocada para a relação entre os deuses e os homens. Uma comparação com os Tupis quinhentistas reforçada tal interpretação (Viveiros de Castro 1992; ver cap.3 supra).

Todas essas ideias vale observar, a humanidade integral do inimigo pode acarretar identificações místicas e fusões rituais. Por outro lado a definição ou produção ritual do inimigo como sujeito, onde o matador apreende-se como sujeito a partir do momento em que vê a si mesmo pelos olhos de sua vítima, ou antes, em que diz sua própria singularidade pela boca desta última. Os etnógrafos da Amazônia mencionam recursos simbólicos muitos variados, que estão longe, de serem mutuamente exclusivos em cada configuração cultural. Essa relação entre o matador e sua vítima, pertence indubitavelmente ao “mundo do dom” (Lefort 1978). Se a síntese a priori do dom liga sujeitos que permanecem objetivamente separados, mas em sua lógica canibal produzem, ao contrario onde toda distância se anula. A relação é criada precisamente pela supressão de um de seus termos, que é introjetado pelo outro; a dependência recíproca que liga e constitui os sujeitos da troca, atingindo seu ponto de fusão sobre os pontos de vista, onde a distância extensiva e extrínseca entre as partes em diferença intensiva, imanente a uma singularidade dividida. A agressão guerreira ameríndia revela-se então em um processo de “transformação ritual do Eu”, para emprestarmos de Simon Harrison sua profunda definição da guerra melanésia. Ela nos conduz ao outro lado do pensamento selvagem, à face oculta da luta estruturalista: antes que ao totemismo, ao simbolismo e à metáfora, ela remete ao sacrifício, ao animismo e à metonímia (Lévi-Strauss 1962b: 298) se move no elemento sombrio da continuidade, da indiscernibilidade e da irreversibilidade.

Tal questão, à “antropologia procura elaborar a ciência social do observado” (Lévi-Strauss 1954:379), consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado – de fato inato que circunscreve e condiciona a agência humana. O “problema do dado” para a Amazônia Indígena apoiando no contraste proposto por Roy Wagner, em *A invenção da Cultura*, pelos quais diferentes tradições pressupõem o contraste entre o “dado” e o “construído”, os contornos do que poderia vir a ser uma teoria geral da socialidade amazônica, a partir de seu conceito de parentesco. As construções Indígenas e ocidentais do dado diferem radicalmente no contexto das transformações que uma perspectiva amazônica impõe ao dualismo natureza/cultura (Viveiros de Castro 1996c; ver cap. 7 supra) a discussão se estende ao parentesco, às categorias básicas da socialidade Indígena. Uma manifestação específica do dualismo cosmológico anteriormente analisado, o modo pelo qual ele investe e polariza o campo das relações sociais. A relação entre a abordagem do perspectivismo indígena trás ideias de pontos divergentes entre várias correntes. Tais reações reduzem-se a uma afirmação da estabilidade transcultural de categorias e experiências características da modernidade ocidental, afirmação que termina, via de regra, na restauração da velha divisão do trabalho ontológico entre natureza e cultura. Em outras palavras, o dado do melanésio é imaginário como exatamente o mesmo que o nosso, “dados” certos universais, mas não sua especificação e que haverá sempre o dado.

Os rituais guerreiros dos Tupinambás e dos Jívaros, que envolvem múltiplas divisões de pessoa em metades ego-consanguíneas e outro-afins (Viveiros de Castro 1992, 287-92; Taylor 1994). Mas geralmente, os processos amazônicos de incorporação do Outro pelo Eu. Analisados por autores como Taylor (1985, 1994), Vilaça (1992, 2000b), Fausto (2001) ou Kelly (2001), são casos particulares de nossa estrutura. Tal diferença seguindo a analogia com a serie pronominal (Benveniste 1966, b), entre o eu reflexivo da cultura que gera a alma e o espírito e o ele impessoal da natureza que são marcadores que tem relação com a alteridade corpórea, há uma posição faltante, a do tu, a segunda pessoa, ou outro tomado como sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do eu. Sendo que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. No qual o sujeito é capturado por outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é tu de uma perspectiva humana. Visto que a Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito, implicando a objetivação do eu humano como um tu para o Outro. A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta entre um humano, visto primeiramente como um mero animal revela-se como um

espírito ou um morto, e fala com o homem (a dinâmica dessa comunicação é excelentemente analisada por Taylor [1993b]). E este, enfim, seria o verdadeiro significado da inquietação ameríndia sobre o que se esconde sob as aparências. Sendo assim, nunca se pode estar certo sobre o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos. Segundo o argumento de Latour (1991), tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra- teórica, visto que Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos. Pois o objeto da mitologia está situado no vértice ente Natureza e Cultura. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo ou entre multiculturalismo e multinaturalismo forem ligados à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, é reforçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento.

### **Imanência do inimigo**

O universo dos Arawaté tem sua origem e fundamento na diferenciação entre a humanidade e a divindade. Segundo o autor da obra essa diferença foi criada pela separação entre o céu e a terra, no começo dos tempos em consequência de uma aquarela que opôs os homens aos futuros deuses, que partiram, levantando o firmamento e levando consigo a ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho. Desde então, os humanos, definem-se como “os abandonados” (heñã mi re), são os que foram deixados para trás pelo Mai. Nesse caso, tudo que existe sobre a terra compartilha de uma condição geral de minoridade ontológica frente às pessoas e coisas que passaram ao patamar celeste. Em particular, os viventes terrestres estão submetidos ao tempo, isto é, são mortais.

Os deuses Arawaté são ambíguos a mais de um título. Diferentemente do que sucede na maioria das cosmologias tupi-guarani, e dos Arawaté não concebe os Mai como heróis culturais, pais criadores, ou senhores da humanidade. Os deuses estão além da cultura ou civilização. São visto como inimigo, porém, são os mortos os verdadeiros inimigos, pois os senhores da perspectiva celeste são os deuses. Ferozes mas esplêndidos, perigosos, mas desejados pelos humanos, omófagos, mas providos de uma supercultura xamânica, inimigos, mas aliados, marcados por uma ambivalência

fundamental. Eles são ao mesmo tempo o “ideal do Ego” e o arquétipo do Outro. Olham-se com os olhos dos deuses, ao mesmo tempo em que olham os deuses do ponto de vista humano, terrestre e mortal.

Após ter matado, ou simplesmente ferido, um inimigo numa caramuça, um homem “morre”. Assim que volta à aldeia ele cai em uma espécie de estupor, permanecendo imóvel e semiconsciente por vários dias, durante os quais nada come. Seu corpo está cheio de sangue do inimigo, que ele vomita incessantemente. Está morte é um simples afastamento da alma (que sobrevém diversas vezes na vida de uma pessoa), mas um verdadeiro tornar-se cadáver. O matador ouve o barulho das asas dos urubus que se reúnem a volta de “seu” corpo morto, o corpo de seu inimigo deixado na floresta. Sente-se como seu corpo estivesse apodrecendo, seus ossos amolecem e cheira mal. Durante a dança que encerra a reclusão do moropi nã e celebra a morte do inimigo, o espírito deste é dito postar-se imediatamente às costas do matador, que é também o cantador da cerimônia. O inimigo é seu “professor de canto”, soprando-lhe ao ouvido as palavras da canção que ele deve proferir aos quais são retomadas pela comunidade masculina da aldeia reunida à sua volta. Assim, se o inimigo vinha adiante do matador durante a reclusão, o que tornava as relações sexuais perigosas, na dança guerreira ele passa a ocupar uma posição posterior.

A diferença metafísica da pessoa do matador só se revela plenamente após a morte. Ser devorado postumamente após a morte é o destino de todo indivíduo, macho ou fêmea, xamã ou homem comum. Um único estatuto põe seu titular ao abrigo do canibalismo divino. No qual o espírito de um matador sobe aos céus fundidos com o espírito de sua vítima. Diz-se de vários guerreiros da antiguidade de que eles não morrem, tendo subido aos céus em carne e osso. A ideia às vezes se exprime de modo dogmático: “um matador não morre”. Essa capacidade de se ver como o outro, ideal de visão de si mesmo – parece-me a chave da antropofagia tupi-guarani. Enfim, se é verdade que “o canibal é sempre o outro” (Clastres & Lizot 1978: 126), então o que um Irapadi; senão o Outro dos Outros, um inimigo dos deuses que, por isso mesmo, torna-se, como estes, um mestre do ponto de vista celeste.

Uma comparação com os Tupis quinhentistas reforçada tal interpretação (Viveiros de Castro 1992 a; ver cao. 3 supra). A sociologia canibal dos Tupinambás, que sustentava um sofisticado sistema ritual de captura, cativo, execução e devoção de inimigos-cunhados, transforma-se, entre os Araweté, em uma “teologia” e uma escatologia que, mesmo se sempre marcadas pela linguagem da afinidade e do

canibalismo, mostram um rendimento institucional inferior à sua riqueza ideológica. Segundo (H. Clastres 1972).

Esta combinação de uma diferença e uma semelhança cristaliza-se, frequentemente, na identificação do inimigo a afins: os cunhados-inimigos tupinambá são apenas o exemplo mais célebre de uma configuração ameríndia muito geral, em que a tensão característica da afinidade tem a semelhança como base e a diferença como princípio. É utilizada para pensar a categoria do inimigo e reciprocamente, onde os valores da exterioridade predatória formam o subtexto da aliança matrimonial. Todas essas ideias vale observar, pressupõem a humanidade integral do inimigo. Isto significa dizer que a relação entre matador e vítima só pode acarretar aquelas identificações místicas e fusões rituais se forem imediatamente apreendida como relação social.

A agressão guerreira ameríndia revela-se então um processo de “transformação ritual do Eu”, para emprestarmos de Simon Harrison sua profunda definição da guerra melanésia. Ela nos conduz ao lado do pensamento selvagem, à face oculta da lua estruturalista: antes que ao totemismo, ao simbolismo e à metonímia. Se a razão totêmica opera através da articulação reversível entre séries que permanecem distintas das relações a de uma ligarem-nas, as figuras sacrificiais, tal essa do devir matador-vítima, visam ao contrário à transformação de uma série em outra, operação “absoluta ou extrema” (Lévi-Strauss 1962 b: 298) que se move no elemento sombrio da continuidade, da indiscernibilidade e da irreversibilidade. Mesmo porque, como demonstrou sua fusão final, eles nunca tiveram tão distantes um do outro quanto imaginava o ponto de vista do Narrador.

### **Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco**

A construção indígena e ocidental do dado, diferem radicalmente no contexto das transformações que uma perspectiva amazônica impõe ao dualismo natureza/cultura (Viveiros de Castro 1996; ver cap.7 supra); a discussão se estende aqui ao parentesco e, geralmente às categorias básicas da sociedade indígena. O foco desta análise é uma dicotomia central na teoria e prática do parentesco: a distinção, consagrada por Morgan, entre consanguinidade e afinidade. O parentesco Amazônica distribui diversamente os valores que são associados a distinção, atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que o toca à intenção e ação humana atualizar.

O tratamento teórico concedido pela antropologia às noções de consanguinidade e afinidade oscila entre dois extremos bem conhecidos. Muitos antropólogos têm-nas por um dado, universal formal do parentesco, vendo, portanto sua própria tarefa como consistindo na simples determinação dos conteúdos variáveis da distinção: que tipos de parentes são definidos como consanguíneos ou afins “em tal ou tal ilha”. Outros antropólogos, em contrapartida, estimam que a distinção ela mesma seja um constructo ocidental, e, portanto inaplicável a outros mundos relacionais. A disciplina pensa eles, deveria livrar-se dessa dicotomia e da noção culturalmente específica de “parentesco” que lhe está associada. Essa torção do modelo dravidiano foi produzida ao se aplicar, a teoria de Dumont sobre si mesma, fazendo com que os conceitos de hierarquia e englobamento contrário investissem a estrutura equipolente do dravidianato. Mas Dumont estava perfeitamente ciente da possibilidade de que as duas categorias do parentesco se articulassem dessa forma. Com efeito, ele sustentava que a principal diferença entre as configurações de parentesco da Índia do Sul e do norte reside no fato de que, se a primeira não se organiza em termos de oposições hierárquicas, a segunda o faz.

Em frase de Rivière exprime um ideal de muitas comunidades amazônicas. Mas segundo Viveiros de Castro a afinidade, se não existe dentro da comunidade, deverá então existir em algum outro lugar. Dentro de uma comunidade real, com certeza; e, sobretudo fora da comunidade ideal; no exterior da comunidade, como afinidade pura. Pois, quando a perspectiva se desloca, passando das relações locais a contextos mais amplos – relações matrimoniais e rituais interaldeãs, guerra e comércio intergrupais, caça e xamanismo interespécies -, a distribuição de valor se inverte, e a afinidade torna-se o modo geral da relação. A socialidade começa onde a sociabilidade acaba. Esses coletivos são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. Esses seriam, respectivamente, os sentidos dos conceitos de afinidade e de consanguinidade no mundo amazônico. O parágrafo não faz mais que enunciar uma tese desenvolvida em Viveiros de Castro, em preparação, de fundo de sociabilidade virtual onde encontra sua plena expressão na mitologia indígena, na qual se acha registrado o processo de atualização do presente estados de coisas a partir de um pré-cosmos dotados de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente.

A relevância da ideia da afinidade como o dado não se acha em suas incidências eventuais sobre as terminologias de parentesco, mas no fato de que ela é

uma manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos. A primeira e principal dessa premissa é: a identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é ausência relativa de calor, mas não vice-versa, assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. Traduzindo-se a analogia para o domínio do parentesco e tomando-se como uma abreviação cômoda para que, na Amazônia, seria melhor chamado de teoria da relacionalidade generalizada, diríamos que a consanguinidade é um valor-limite da afinidade. Um limite no sentido estrito, visto que ele não pode ser atingido. O que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam. A rigor, sequer as pessoas individuais são idênticas a si mesmas, visto não serem realmente individuais, pelo menos enquanto estão vivas.

Mas daí não se segue que toda cosmologia pense tudo o que há sob a categoria da totalidade, que ponha um todo como correlato objetivo de sua própria exaustividade virtual. O todo é a parte que cabe ao construído, àquilo que os humanos devem lutar para trazer à luz mediante uma redução do dado: como antídoto, ou relação diferencial universal. Lévi-Strauss foi o primeiro, desde muito cedo, a apontar a natureza ilusória da simetria exibida pelas dualidades sociocosmológicas. É quase desnecessário recordar os pontos estabelecidos em seu artigo de 1956 sobre as organizações dualistas: a qualidade estática do dualismo diametral como estrutura formal; os valores assimétricos frequentemente atribuídos às partições diametrais enquanto estruturas vividas; a combinação explícita ou implícita de dualismo diametral e concêntrico; derivabilidade do primeiro a partir do segundo; a origem triádica do dualismo concêntrico, e, geralmente o estatuto derivativo das oposições binárias em relação estruturas ternárias. O tema jamais esteve ausente da obra de Lévi-Strauss; mas ele ganha seu maior destaque em *História de Lince*, o último estudo mitológico do autor, onde recebe também, uma caução filosófica nativa: “o pensamento ameríndio atribui [...] à simetria um valor negativo, maléfico mesmo” (1991:305).

Não creio que tenha sido uma coincidência o fato de que a expressão “dualismo em perpétuo desequilíbrio” tenha surgido, no curso da *História de Lince*, dentro de um argumento que dá grande atenção à dinâmica estrutural de um mito tupinambá. Ao lê-la ali, fiquei com a impressão de que já a tinha visto alhures, em um

contexto parecido. Voltando a minha monografia araweté, constatei que eu mesmo a havia empregado, ao comentar um parágrafo do estudo clássico de Florestan Fernandes sobre a guerra tupinambá: “malgrado o que [Florestan] quer demonstrar, o que aí fica claro é que o sistema tupinambá se caracterizava por um desequilíbrio perpétuo, onde a “autonomia” de uns só podia ser obtida à custa da “heteronomia” dos outros (Viveiros de Castro 1992<sup>a</sup>: 283).

Ao reler o que escrevi, porém, tive a convicção quase imediata de que eu tomara a expressão do próprio Lévi-Strauss, e que o fizera por ela remeter a um contexto, mais uma vez, pertinente. E – com efeito! -, ela está n<sup>o</sup> As estruturas elementares, onde qualifica o regime de casamento oblíquo ou avuncular: “a perspectiva oblíqua acarreta um desequilíbrio perpétuo, pois cada geração deve especular sobre a geração seguinte...” (Lévi-Strauss 1967<sup>a</sup>: 515-16). Essa forma matrimonial, desnecessário lembra, era característica dos Tupinambá.

Voltando aos exemplos etnográficos, o autor sugere que uma das aplicações mais instrutivas do diagrama é a redescrição do modelo da estrutura social kayapó elaborado por Turner (1979a, b, 1984, 1992). A figura 8.6 é uma esquematização parcial das dimensões isoladas por esse autor. Notem-se, sobre essa figura, apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que a natureza engloba a sociedade, na cosmologia jê. Com efeito, como Turner parece estar sugerindo em seus trabalhos mais recentes, a construção ritual da sociedade – sua determinação contra sua própria condição inicialmente derivativa, marcada, de não natureza – passa pelo reconhecimento e controle do potencial relacional infinito detido pela exterioridade natural. Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado como nos fez pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava. O segundo ponto é que se pode argumentar que, na cosmologia jê, as mulheres não representam o polo da natureza em nenhum sentido relevante. Ao contrário, o diagrama sugere que um estado socialmente puro só poderia ser atingido em um mundo constituído e reproduzido exclusivamente pelas mulheres. Tal é precisamente o sentido da uxorilocalidade jê pensa o autor.

### **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**

Tal crítica, no caso presente exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral,

fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse rebaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo multinaturalismo para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias multiculturalista modernas. Enquanto estas se apoiam na implicação mútua 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 do significado –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou objeto, a forma do particular.

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano, seus atributos corporais, como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas.

Essas concepções são consignadas em várias etnografias sul-americanas, mas foram, via de regra, objetos de registros sucintos, e parecem ser muito desigualmente elaboradas pelas cosmologias em pauta. Elas se acham também com um valor talvez ainda mais pregnante, nas culturas da zona setentrional da América do Norte e da Ásia, e mais raramente entre alguns caçadores-coletores tropicais de outros continentes. Na América do Sul, as sociedades do noroeste amazônico mostram os desenvolvimentos mais completos (ver Arhem 1993 e 1996, em quem a caracterização que precede foi largamente inspirada; Reichel-Dolmatoff 1985; S.Hugh-Jones 1996 a). Mas são as etnografias de Vilaça (1992) sobre o canibalismo wari e de Lima (1995) sobre a epistemologia juruna que trazem as contribuições mais diretamente afins ao presente trabalho, por ligarem a questão dos pontos de vistas não humanos e da natureza

relacional das categorias cosmológicas ao quadro mais amplo das manifestações de uma economia geral da alteridade (Viveiros de Castro 1993 a, 1996 a).

Alguns esclarecimentos são necessários. Em primeiro lugar, o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais; ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos homens, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou anta. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa.

A ontologia amazônica da predação é um contexto pragmático e teórico altamente propício ao perspectivismo. Em segundo lugar, a personitude e a perspectiva – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que prioridade diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que os outros; certo deles manifestam-nas com uma intensidade superior à nossa própria espécie, e, neste sentido são mais pessoas que os humanos (Hallowell 1960: 69). Além disso, a questão possui uma qualidade a posteriori essencial. A possibilidade de que um ser insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo.

Isto é uma prefiguração concisa do que muitos etnógrafos vieram a escrever, mais tarde, sobre o papel da afinidade como operador cosmológico na Amazônia. Ao sugerir, outrossim, a distribuição complementar desse modelo de troca entre natureza e cultura e dos sistemas totêmicos, Lévi-Strauss parece estar visando algo muito semelhante ao modelo anímico aqui discutido. Outra convergência: Descola menciona os Bororos como exemplo de coexistência entre animismo e totemismo; mas poderia ter citado também o caso dos Ojibwa, onde a coabitação dos sistemas totem e manido (Leví-Strauss 1962 a:25-33), que serviu de matriz para a oposição geral.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um 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 – perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. As representações são propriedade do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os ñões humanos são sujeitos na medida em que têm um espírito; a diferença deve ser dada pela especificidade dos corpos. Ao que o autor se refere sobre corpo, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneira ou modo de ser que constituem um hábito. 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 a origem das perspectivas. Longe do essencialíssimo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal.

A ideia de que o corpo aparece como grande diferenciador nas cosmologias amazônicas, como aquilo que só une seres do mesmo tipo na medida em que os distingue de outros e permite retomar sob nova luz algumas questões clássicas da etnologia regional. Assim, o tema já antigo da importância da corporalidade nas sociedades amazônicas (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro 1979) ganha um fundamento cosmológico. É possível, entender melhor por que as categorias de identidade individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas exprimem-se frequentemente por meio de idiomas corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal. A pregnância simbólica universal dos regimes alimentares e culinários do cru e cozido mitológico e lévi-straussiano à ideia dos Piro de que sua comida legítima é o que os outros faz, literalmente, diferente dos brancos (Gow 1991 a); das abstinências alimentares definidoras dos grupos de substância do Brasil Central (Seeger 1980) à classificação básica dos seres em termos de seu regime alimentar (Baer 1994:88); da produtividade conceitual da comensalidade, semelhança de dieta e condição relativa de presa objeto predador sujeito (Vilaça 1992) à onipresença do canibalismo como horizonte predicativo de toda relação com o outro, seja ela matrimonial, manducatória ou guerreira (Viveiros de Castro 1993 a), essa universalidade manifesta justamente a ideia de que o conjunto de maneiras e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da diferença.

### **Considerações finais**

Os textos apresentam a principal característica da cultura dos Tupis litorâneos, no qual o autor argumenta a necessidade do outro como realização plena, seja pela guerra aos inimigos nativos ou pelas novas relações com possibilidade de que as

mulheres representam um papel importante na sociedade indígena, pois as mesmas alcançam a imortalidade. Enfim, o autor através de sua etnografia mostra a principal característica da cultura dos Tupis litorâneos. Sendo que o autor encontrou pessoalmente nos Araweté, índios Tupis como os Antigos habitantes do litoral. No seu argumento menciona como são transferidos por excelência para a camada celestial. Os Araweté conduziram Viveiros de Castro para a identificação do matador com a vítima, no qual associa o exterior com a afinidade.

Contudo, se deu conta também das diferentes maneiras de termos de parentesco e da presença de grupos de afiliação por linha paterna ou materna, tendo algo em comum com os Araweté no modo de viverem e pensarem a afinidade. Sua obra ajuda a compreendermos a distinção entre vários aspectos do sistema estrutural. Os termos de parentesco se aplicam a todos os seus membros, uma característica dos sistemas chamados dravidianos, mas Viveiros de Castro não considerou, recorrendo ao conceito de oposição hierárquica, onde Louis Dumont propusera no estudo das castas indianas.

Provavelmente o estudo do parentesco conduziu Viveiros de Castro à reflexão sobre o perspectivismo, que por sua vez, se aplica a admissão, pelos povos indígenas, de cada classe dos seres que povoam o universo, principalmente cada espécie animal, sobretudo dentre aquelas mais notáveis, como predadoras. O perspectivismo complementa e ultrapassa o animismo na sua moderna acepção corresponderia a uma postura multinaturalista, em contraste com o multinaturalismo daqueles ocidentais que se conduzem pelo relativismo cultural. O perspectivismo indígena faz Viveiros de Castro reconsiderar a atividade do Xama como único capaz de comunicar-se com os animais e espíritos tal como qualquer homem podia fazer-se nos tempos míticos.

Viveiros de Castro é um crítico que nada deixa passar, porém sabe reconhecer e admirar os grandes autores em que se inspira, ao mesmo tempo reconhece a relevância dos etnólogos sobre os estudos indígenas da Amazônia. Assim, como outros estudos que contribuíram com a sua respectiva pesquisa.

## **Referências**

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1992. *A Inconstância da Alma Selvagem*.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. 5. reimp. São Paulo: Atlas, 2007.