

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ERIC SILVA MACEDO

**OUTROS OUTROS:**  
ETNOCENTRISMO E PERSPECTIVA

Niterói 2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ERIC SILVA MACEDO

**OUTROS OUTROS:  
ETNOCENTRISMO E PERSPECTIVA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre.

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói 2011

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Tânia Stolze Lima (orientadora),  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro,  
PPGAS, Museu Nacional

---

Prof. Dr. Ovídio de Abreu Filho,  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Márcio Goldman,  
PPGAS, Museu Nacional - suplente

---

Prof. Dr. Antonio Rafael Barbosa,  
Universidade Federal Fluminense - suplente

## Resumo

O trabalho explora algumas ideias em torno do conceito de *etnocentrismo* na antropologia. Trata-se de um conceito bastante recorrente na literatura da disciplina, mas que não costuma atrair muito a atenção dos antropólogos. A intenção é refletir sobre os equívocos que permeiam as diferentes maneiras como o termo é empregado: usado para caracterizar o comportamento dos povos ditos primitivos e também o dos “civilizados”, o etnocentrismo acompanha a universalidade do conceito de cultura. Mas enquanto a cultura é entendida pelos antropólogos como se manifestando numa pluralidade (a “diversidade cultural”), o etnocentrismo permanece como um conceito uno: não se fala em “*etnocentrismos*”. Tendo isso em vista, empreende-se um exame do conceito que permitirá matizar seu sentido, a partir de ideias tomadas da etnologia dos povos amazônicos, mas também daquilo que o etnocentrismo permite dizer sobre as sociedades euro-americanas. Terminaremos, enfim, com um conceito desdobrado em dois: um etnocentrismo *de Estado* e um etnocentrismo *contra o Estado*.

**Palavras-chave:** Teoria Antropológica; Etnocentrismo; Etnologia Indígena.

## Abstract

The thesis explores some ideas on the concept of *ethnocentrism*. Although it is a very common concept in literature, the definition of ethnocentrism is largely imprecise. Ethnocentrism is supposed to be universal, but there are different manifestations of the concept. The present study aimed at closing a research gap by analyzing various conceptions of ethnocentrism and pointing to its diversity. Inspired by the ethnology of Amazonian peoples, we conclude with two concepts: a State ethnocentrism and an ethnocentrism *against the State*.

**Keywords:** Anthropological Theory; Ethnocentrism; Amerindian Ethnology.

## Agradecimentos

Agradeço antes de mais nada, e sinceramente, à minha orientadora, Tânia Stolze Lima, não só pelo valioso acompanhamento neste trabalho, mas principalmente pelo estímulo que nosso convívio tem representado nestes últimos anos. Foram em grande medida os seus cursos, assistidos na graduação em Ciências Sociais da Uff, que me incentivaram nesta guinada definitiva em direção à Antropologia.

A Capes e a Faperj forneceram o apoio financeiro necessário a este trabalho e não poderiam deixar ser contempladas nestes agradecimentos.

Agradeço também aos professores Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Goldman pelas contribuições importantes motivadas pela leitura do projeto que deu origem à dissertação, e por aceitarem participar da banca examinadora. Esta é composta ainda por Ovídio de Abreu Filho e Antonio Rafael Barbosa. Aos quatro, membros oficiais e suplentes, um muito obrigado. O curso de Rafael sobre Marilyn Strathern teve grande influência no conteúdo final do trabalho, pelo que lhe dedico um agradecimento especial.

Agradeço ao meu irmão, a meus avós e a meus pais, pelo apoio incondicional às minhas escolhas por vezes tortuosas.

Alguns amigos que acompanharam de alguma maneira o processo de escrita precisam ser mencionados: Rafael Mattos, Iraman Carlier, Saulo Frauches, Karin Diniz, Lucas França e Juliana Figale; agradeço ainda aos colegas de turma do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, principalmente Leif Grunewald, Bruno Daschieri, Camila Fernandes, Pedro Freire e Mauro Pereira. Agradeço também, especialmente, a Flavia Medeiros, Romulo Labronici, Víctor Hugo Barreto e Vânia Nascimento.

E a Sabrina Magalhães, que além de tudo aceitou revisar este texto.

## SUMÁRIO

1. Introdução: um jogo de espelhos .....	1
2. Espaços antropológicos .....	25
3. Das beterrabas .....	48
4. Outros outros .....	80
5. Conclusão: perspectivas .....	107
Índice de ilustrações .....	127
Bibliografia .....	128

Neste assunto, os povos primitivos parecem ser, superficialmente, mais sofisticados do que nós. Assim como sabem que os deuses, os hábitos alimentares e os costumes de casamento da tribo vizinha diferem dos seus, e não afirmam que uma forma é verdadeira ou natural enquanto a outra é falsa ou inatural, também sabem amiúde que as tendências temperamentais que consideram naturais nos homens ou nas mulheres diferem dos temperamentos naturais masculinos e femininos entre seus vizinhos.

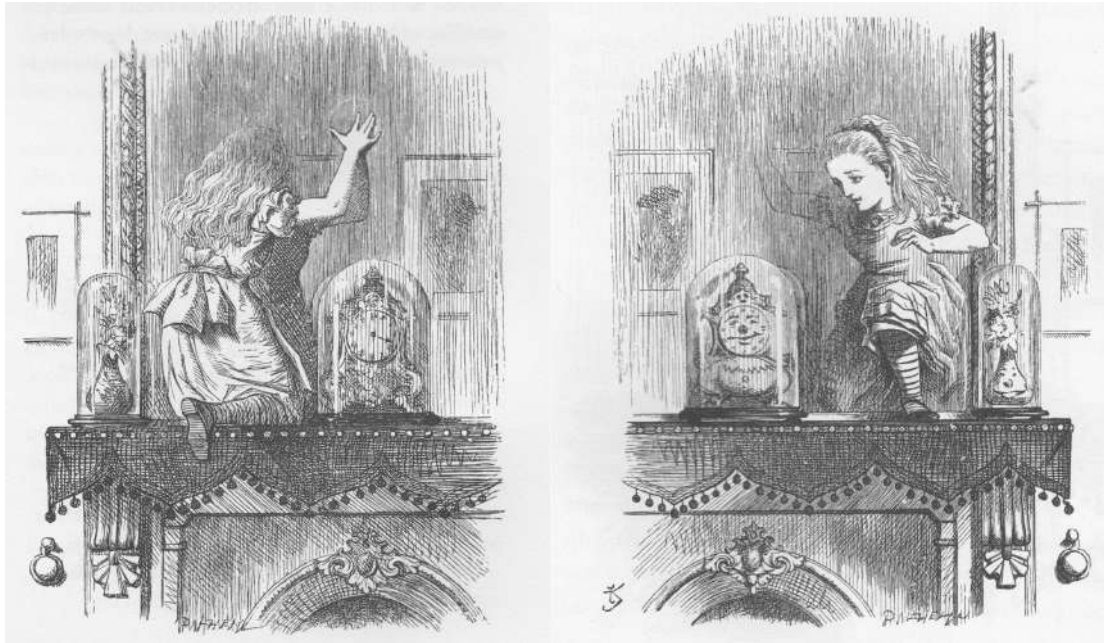
Margaret Mead, *Sexo e Temperamento*, p. 26.

[The] analysis provides a model for imagining the way people interpret one another's rituals, creating their own centers to view a world that they know consists of other people's centers. The view, those centers, is conserved. Communities are in communication with one another, but do not force their own perspectives on the perspectives of others. Each establishes its own version.

Marilyn Strathern, *Partial Connections*, p. 84.



## 1. INTRODUÇÃO: UM JOGO DE ESPELHOS



[Alice, de um lado e de outro]

*A antropologia no espelho; reflexo e reflexão. – O espelho etnocêntrico (sobre algumas definições). – Três proposições. – Etnocentrismo princípio teórico, etnocentrismo objeto empírico. – Etnocentrismo, cultura e natureza. – Lizot e os Yanomami (e o canibalismo). – O equívoco. – “O Espelho” e através dele.*

A década de 1980 talvez represente um marco de quando certos antropólogos enveredaram por um caminho “reflexivo”, empreendendo questionamentos, por diversos ângulos, de alguns pressupostos que pareciam fundamentalmente arraigados ao corpus teórico e à prática de sua disciplina. Construída principalmente ao longo do século XX, a antropologia foi alvo, nesse momento, de autores que proclamavam a necessidade de uma renovação profunda do modo como ela era feita, de seu substrato conceitual, seu escopo e objetivos, a partir de uma revisão crítica dos trabalhos produzidos até então. A antropologia olhava-se no espelho – e a imagem que contemplava não lhe parecia muito satisfatória.

É claro que ao escrever deste modo sobre tal período estamos passando por cima de uma infinidade de diferenças internas à antropologia que se fazia na época: trata-se de uma singularização artificiosa, que um ponto de vista mais aproximado poderia matizar. Numa primeira diferenciação (também inteiramente artificial, e que no entanto bastará aos nossos interesses), pode-se dizer que esta “virada reflexiva” [*reflexive turn*], para usar uma expressão de Marilyn Strathern (2004 [1991], p.46), teve pelo menos duas correntes. De um lado, havia uma série de textos que expressavam preocupação com o aspecto literário da produção antropológica, com a especificidade dos discursos veiculados pela disciplina e seus efeitos de poder, questionando frontalmente a ideia de representação na etnografia e propondo novas maneiras de escrevê-la. De outro, podemos situar a própria Strathern citada acima: embora leve em consideração os problemas postos pelos primeiros à antropologia “moderna”, ela busca responder-lhes indo além dos recursos textuais propostos em

Clifford e Marcus (1986), por exemplo. Como observa Goldman, a “reflexividade” de Strathern

é, sobretudo, de ordem etnográfica e depende de uma abertura para a palavra nativa, do reconhecimento da resistência que esta nos impõe — e não da resistência que a ela impomos. Trata-se de explorar o sentido acústico de reflexividade — “um som se reflete de corpo que vibra a corpo que vibra” (Pignarre e Stengers 2005: 178) —, não seu sentido óptico. Ou, nesse caso, reconhecer que, como escreveu Jean Cocteau, “os espelhos deveriam refletir um pouco, antes de devolver as imagens” (Goldman, 2008).

Ao contrário da ênfase nos impasses que a “representação” impõe à etnografia (na verdade, superando-os de outra maneira), a aposta de Strathern está nas possibilidades e nas resistências encontradas no trabalho antropológico de *tradução*: refletir antes de devolver uma imagem significa, aqui, ser rigoroso na utilização de conceitos na medida em que eles possam ou não dar conta daquilo para o que se olha; é antes ainda constatar que, em se tratando de antropologia, o outro lado do espelho pode ser um lugar bem diferente do que o habitado pelo observador, em que as pessoas têm outras preocupações (Strathern, 2006 [1988], pp.27-29); ou ainda assumir que as conexões entre coisas que pareciam reflexos uma da outra sejam de fato conexões parciais: que elas não se diluem num todo uno, mas funcionam como extensões umas das outras (ciborgue)<sup>1</sup>.

Este trabalho está comprometido (dir-se-ia, *parcialmente conectado*) com este modo stratherniano de reflexividade na antropologia. Vamos nos debruçar sobre um conceito – o conceito de etnocentrismo – e buscar em que medida ele é capaz de incorporar concepções não-Ocidentais – mais exatamente, ameríndias – sobre aquilo que ele pretende expressar. Para isso, devemos encarar a noção de etnocentrismo como um pacote ou uma caixa: será preciso abri-la e examinar seu conteúdo, avaliando sua carga semântica, seus pressupostos, seu uso pelos antropólogos. Por outro lado, evocaremos a etnografia dos povos indígenas da América do Sul tropical como forma de estender nossa capacidade de reflexão, alimentando-a com uma perspectiva que nos é externa: as concepções indígenas entram aqui como ferramentas

---

<sup>1</sup> A imagem do ciborgue (meio organismo, meio máquina) é tomada de Donna Haraway (1991). “I have my own interest in Haraway’s political cyborg. It carries a certain aesthetic conviction, persuades by its form. If the motive for her writings is to create networks of communication between people who do not require to be bound by appeal to common unity or origin, but who are connected as different, exterior presences to one another, she offers an imaginative entry into how we might conceive the conduct of social relationships” (Strathern, 2004 [1991], p.38).

conceituais que nos permitirão ocupar outros pontos de vista sobre o tema tratado. Conversamente, este movimento talvez possa lançar luz sobre aspectos relevantes da etnologia sul-americana.

Mas se esta proposta deve muito à obra de Strathern, ela também tem como guia a investida de Roy Wagner (2006 [1981]) sobre o conceito de *cultura*: esta é tomada aí como um termo que objetifica a diferença percebida entre o antropólogo e as pessoas que ele estuda; mas essa objetificação se dá exclusivamente no lado “antropólogo” da relação. As pessoas pesquisadas podem ter outro conceito para fazer algo parecido – o *cargo* melanésio, para citar o exemplo do próprio Wagner (p. 31-34). Da mesma forma, é provável que o que nós apontamos como “etnocentrismo” seja conceitualizado de outra maneira por formas de pensar diferentes das nossas. Notaremos adiante como a ligação entre cultura e etnocentrismo é mais profunda do que se diria à primeira vista. Mas o que convém agora afirmar é nossa adoção de um procedimento “metodológico” reflexivo, de duvidar da universalidade ou univocidade dos conceitos antropológicos – pôr a antropologia no espelho é, aqui, refletir sobre em que medida os conceitos da disciplina refletem os mundos das pessoas que ela estuda, ou em que medida eles refletem preferencialmente o mundo dos próprios antropólogos.

Nossa adoção de um vocabulário “óptico” – espelhos e reflexos – é inspirada por esse viés reflexivo da empreitada, mas principalmente pelo próprio conceito de etnocentrismo: o etnocêntrico, diríamos, tende a olhar para o *outro* (alguém que diverge “culturalmente” dele próprio) como se mirasse um espelho. Ele projeta sobre a alteridade aspectos – morais, estéticos, sociais – que dizem respeito a seu próprio modo de vida; efetua, com isso, julgamentos “equivocados” (de um ponto de vista relativista), na medida em que não leva em conta o fato de que este outro, que é olhado, se guia por valores diferentes daqueles sustentados pelo “observador”. Esta elaboração do conceito está enraizada no paradigma do relativismo cultural, como veremos mais a frente. Por ora, é preciso constatar que a noção de etnocentrismo não tem sido digna de muita atenção por parte dos antropólogos. Ela costuma aparecer com alguma frequência em seu discurso, principalmente como forma de criticar um autor ou corrente teórica adversária, mas tem seu conteúdo muito pouco remexido. Tendo isso em mente, comecemos observando o seguinte trecho de *The Mind of*

*Primitive Man*, de Franz Boas, em que a ideia inspirada pela noção de etnocentrismo aparece, sem que o termo mesmo seja mencionado<sup>2</sup>:

There are a number of primitive hordes to whom every stranger not a member of the horde is an enemy, and where it is right to damage the enemy to the best of one's power and ability, and if possible to kill him. Such behavior is founded largely on the solidarity of the horde (...). Therefore every person not a member of the horde must be considered as belonging to a class entirely distinct from the members of the horde, and is treated accordingly. We can trace the gradual broadening of the feeling of fellowship during the advance of civilization. The feeling of fellowship in the horde expands to the feeling of unity of the tribe, to a recognition of bonds established by a neighborhood of habitat, and further on to the feeling of fellowship among members of nations.

When we analyze the strong feeling of nationality which is so potent at the present time and which has superseded the local interests of lesser units, we recognize that it consists largely in the idea of the preeminence of that community whose member we happen to be in the preeminent value of its bodily build, its language, of its customs and traditions, and in the belief that all external influences that threaten these traits are hostile and must be combated, not only for the justifiable purpose of preserving its peculiarities but even with the wish to impose them upon the rest of the world (Boas, 1938, p. 224).

Boas começa com grupos primitivos e termina no sentimento de nacionalismo tão “potente” no momento em que ele escreve – e trata-se, não custa lembrar, de um autor nascido na Alemanha, de família judia, escrevendo um livro anti-racista inicialmente publicado em 1911. Nota-se uma linha de continuidade entre os dois momentos da argumentação: tanto primitivos como civilizados têm o comportamento com relação ao estrangeiro marcado por um sentimento de solidariedade do grupo. A diferença entre eles estaria no alargamento das fronteiras, que num caso estariam restritas à “horda” e, no outro, abarcariam nações; e, sem dúvida, no desejo de impor as próprias peculiaridades sobre o resto do mundo, que dificilmente poderia ser atribuído a pequenas comunidades “primitivas”.

Todo o esforço de Boas, neste livro, consiste em mostrar que o discurso racista, mesmo o pretensamente científico, está enraizado neste sentimento universal de solidariedade e de valorização de um “nós”, cuja contraparte é a rejeição e

---

<sup>2</sup> No verbete para “Etnocentrismo” do *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture* consta que o termo foi introduzido por William G. Sumner no livro *Folkways*, de 1906. A definição apresentada no dicionário começa da seguinte forma: “This term indicates the tendency of members of an ethnic group to privilege their group above all others and to judge outsiders according to the group’s own values and ideas. This term was introduced, duly illustrated by examples, by William G. Sumner (1906), who quoted several examples of its use [...]” (Bolaffi et al., 2003, p. 103). Contudo, a caracterização por Sumner do etnocentrismo como “the technical name for this view of things in which one’s own group is the center of everything...” (1906, p. 13) sugere que o termo já se prestava a algum uso anterior.

diminuição do estrangeiro, proporcional à sua diferença (quanto mais distante em aparência ou em costume ele estiver do grupo de referência, mais rejeitado ele será). Daí surge ainda outro mecanismo, que consistiria em julgar erradamente o Outro baseado em elementos tradicionais considerados verdades absolutas. Na página anterior a essa que reproduzimos acima, Boas escreve:

We are only too apt, however, to forget entirely the general, and for most of us purely traditional, theoretical basis which is the foundation of our reasoning, and to assume that the result of our reasoning is absolute truth. In this we commit the same error that is being committed, and has always been committed, by all the less educated, including members of primitive tribes. They are more easily satisfied than we are at the present time; but they also assume as true the traditional element which enters into their explanations, and therefore accept as absolute truth the conclusions based on it (*idem*, p. 223).

A nosso ver, todos os principais sentidos que o etnocentrismo incorpora estão de algum modo representados nessas passagens. São, centralmente, três ideias que podem ser daí extraídas: (1) os “primitivos” (já) apresenta(va)m uma certa aversão ao estrangeiro, caracterizada por uma diferença entre um “nós” solidário, de um lado, os estrangeiros, de outro; (2) os “civilizados” partilham do mesmo sentimento de solidariedade, ampliado ao conjunto da nação, podendo inclusive desejar a expansão de seu próprio modo de vida àqueles que não partilham dele; e (3) a valorização da própria tradição resulta no erro de considerar universalmente verdadeiras explicações que são culturalmente localizadas.

A hipótese que permeará todo este trabalho é a de que há uma continuidade entre as proposições (2) e (3), e uma descontinuidade entre a proposição (1) e as seguintes. Ou seja, nossa hipótese é a de que o etnocentrismo atribuído aos povos ditos primitivos pode ter outra consistência que a daquele mais difundido nas sociedades euro-americanas. É certo que quando a noção de etnocentrismo for empregada de modo genérico, ela sempre carregará ao menos um pouco das três proposições, o que gera alguns equívocos; nossa impressão é que um olhar mais atento sobre aquilo que se costumou chamar de etnocentrismo entre “primitivos” e “civilizados” poderá revelar mais diferenças do que similaridades em seus respectivos modos de lidar com a alteridade.

Já tendo em mãos um vocabulário culturalista mais consolidado, Melville Herskovits, aluno de Boas, definiria o etnocentrismo da seguinte maneira:

O mecanismo primário que funciona na avaliação da cultura é o *etnocentrismo*. Etnocentrismo é o ponto de vista segundo o qual o próprio modo de vida de alguém é preferível a todos os outros. Como dimana do processo inicial de endoculturação,

esse sentimento é conatural à maior parte dos indivíduos, quer o expressem quer não. Fora da corrente cultural euro-americana, particularmente entre povos ágrafos, dá-se mais por tacitamente assentado do que se expressa em termos precisos. Assim sendo, deve-se considerar o etnocentrismo como um fator que opera em favor do ajustamento individual e da integração social. Pois é muito importante o fortalecimento do *ego* identificando-o com o próprio grupo de alguém, cujos modos são implicitamente aceitos como os melhores. Só quando se racionaliza o etnocentrismo, como ocorre na cultura euro-americana, e se o apresenta como a base do programa de ação em detrimento de outros povos, dá[-se] origem a sérios problemas.

O etnocentrismo dos povos ágrafos torna-se muito evidente em seus mitos, contos populares, provérbios e hábitos linguísticos. E até no próprio nome da tribo, que amiúde equivale ao de “seres humanos”. Porém, raramente, se é que ocorre, se manifesta expressamente que os não amparados pelo nome estão fora da categoria humana. Mas de qualquer maneira, esse costume reflete muito bem a atitude profundamente arraigada que distingue o próprio grupo dos demais (Herskovits, 1963 [1948], pp. 90-91).

O autor põe a diferença entre o etnocentrismo dos “povos ágrafos” e o da cultura euro-americana como envolvendo uma “racionalização” desse sentimento por parte da última. Essa racionalização pode ser entendida como envolvendo dois fatores: de um lado, a explicitação de um sentimento que seria implícito entre os primitivos; e, por outro, aquele procedimento que invocamos na proposição (3): eleição dos próprios valores como verdade universal. Herskovits sugere que a sociedade euro-americana estenderia essa atitude a seu “campo de ação”: “entre nós”, escreve ele, “uma diferença na conduta ou nas crenças implica, com frequência, em algo pior ou menos desejável, e que precisa ser mudado” (p. 92). Por outro lado, a atitude dos “povos ágrafos” (como prefere o autor) dispensaria essa referência a padrões absolutos, ainda que mantenha a separação entre condutas estrangeiras moralmente aceitas ou rechaçadas. Herskovits convida assim os euro-americanos a mudar seu modo de pensar, tendo como referência essa postura mais “respeitadora”, digamos assim, encontrada em outros povos.

Com efeito, a proposição (3) expressa o uso do etnocentrismo que se tornou mais popular entre os antropólogos – talvez porque eles costumem com tanta frequência brandi-lo acusatoriamente entre si. Muitas definições do termo enfatizam essa atitude “errônea”, de extensão dos próprios valores a povos que se guiam por outros costumes e moralidades. É o que se vê em Bolaffi (*op. cit.*), por exemplo, que sublinha a tendência a “julgar forasteiros de acordo com os valores e ideias do próprio grupo”, ou também em Clastres, que apresenta o etnocentrismo como uma vocação para “avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura” (2004a [1974], p.85); a estes pode-se ainda juntar uma definição de Ingold, do etnocentrismo como “uma

pressuposição de que os únicos padrões verdadeiros e aplicáveis universalmente são aqueles apropriados em sua própria sociedade” (1994, p.28).

Tendo em vista estas três formulações, o que dizíamos sobre a relação entre etnocentrismo e espelho se torna mais evidente. Ao avaliar a alteridade como uma função de padrões “particulares” – tomados, contudo, sob a impressão de serem válidos “universalmente” –, o julgamento etnocêntrico procede por espelhamento, no *outro*, de características próprias ao *eu*. Trata-se de uma espécie de impressão errônea – uma ilusão de ótica – causada pelo fato de que uma pessoa sempre é criada no interior de uma cultura particular, e que esta dá inteligibilidade ao universo inteiro: ela expressa um universal. As diferenças são observadas assim de um ponto de vista que as toma como inapropriadas. Uma vez que há um fundo comum “verdadeiro” dado pela cultura do etnocêntrico, as práticas que dela diferem só podem estar “erradas”, ou na melhor das hipóteses (mas não tão melhor) “atrasadas”; eis aí o etnocentrismo evolucionista.

Esse sentido do etnocentrismo foi incorporado pelos antropólogos à prática de sua disciplina como uma espécie de controle<sup>3</sup>: um relato etnográfico, uma proposição teórica podem ser mais ou menos etnocêntricos, e isso funciona para questionar ou endossar determinada posição. Desse ponto de vista o etnocentrismo pode ser “inconsciente” ou involuntário, o sujeito contaminando seu discurso sobre o outro com suas próprias concepções sem que essa seja sua intenção consciente. Herzfeld, por exemplo, caracteriza o etnocentrismo como aquilo que sempre “ameaça seduzir novamente aqueles de nós que cresceram nos velhos países colonizadores” (2001, p. xv). Não ser etnocêntrico torna-se uma das mais pungentes preocupações dos antropólogos em seu ofício – uma preocupação que em geral nem é diretamente formulada, mas que paira no horizonte, permanecendo nos bastidores do pensamento antropológico; e estamos aqui falando daqueles antropólogos tocados em algum grau pelo relativismo cultural. Clastres sublinha a questão no contexto de sua própria crítica a uma certa antropologia política:

Ter-se-á desde há muito reconhecido o adversário sempre vivaz, o obstáculo permanentemente presente na pesquisa antropológica, o *etnocentrismo* que mediatiza todo olhar sobre as diferenças para *identificá-las* e finalmente aboli-las. Há uma espécie de ritual etnológico que consiste em denunciar com vigor os riscos dessa atitude: a intenção é louvável, mas nem sempre impede que os etnólogos, mais ou

---

<sup>3</sup> O termo é inspirado em Wagner (2010 [1981], cap. 3), mas usado aqui num sentido um tanto diferente.



menos tranquilamente ou mais ou menos distraidamente, sucumbam diante dele (2003a [1969], p. 32).

A seguir, o texto apresenta um aparte que lembra àquele de Herkovits: toda cultura é etnocêntrica, mas há, afirma Clastres, uma diferença considerável entre o etnocentrismo ocidental e seu homólogo “primitivo”; “o selvagem de qualquer tribo indígena ou australiana julga que a sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico”, escreve, enquanto a própria etnologia, mesmo tendo reconhecido o etnocentrismo como adversário, “pretende situar-se de chofre no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece sob muitos aspectos solidamente instalada em sua particularidade” (*ibidem*). A radicalidade do argumento de Clastres está em mostrar que não basta apontar o etnocentrismo como obstáculo a um conhecimento antropológico verdadeiro; é a própria verdade desse conhecimento que precisa ser examinada em função do etnocentrismo que ela pode, mesmo “distraidamente”, carregar<sup>4</sup>.

Assim, a antropologia política que Clastres critica compreenderia as diferenças como determinadas a partir da ideia de poder que é mais familiar à cultura ocidental. As sociedades seriam primeiramente recenseadas segundo a maior ou menor proximidade que seu tipo de poder detém com o nosso; em seguida, se afirmaria uma continuidade entre essas diversas formas de poder (Clastres, *idem*, p. 33). Algumas dessas sociedades manifestariam um “poder embrionário”, “nascente”, ou “pouco desenvolvido”. “O biologismo da expressão não é senão a máscara furtiva da velha convicção ocidental, muitas vezes partilhada realmente pela etnologia, ou ao menos por muitos dos seus praticantes, de que a história tem um sentido único, de que

---

<sup>4</sup> Com este mesmo sentido do etnocentrismo em mente, Geertz escreve que o “problema do etnocentrismo é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo, como o Cavafy de Forster [?], nos situamos em relação ao mundo; que tipo de morcegos somos, de fato” (2000 [1986], p.74). E, em outro momento, observa negativamente que “todo intento de formular la interpretación en términos que no sean los suyos propios es considerado una parodia o, para decirlo con la expresión más severa que usan los antropólogos para designar el abuso moral, como un intento etnocéntrico” (2003 [1973], p.35). Segundo Rocha, “etnocentrismo é uma visão do mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência” (1984, p.7). E, para Rodrigues, “[t]odos os homens vêem o mundo (aí incluídos os outros homens) também etnocentricamente, isto é, através das lentes de uma cultura específica, das lentes de sua cultura. Sem essas lentes somos inevitavelmente cegos, pois o etnocentrismo é o ponto de vista no qual nossa cultura nos coloca e a partir do qual são possíveis os nossos pensamentos, comportamentos e sentimentos” (2008 [1989], p.129).

as sociedades sem poder são a imagem daquilo que não somos mais e de que a nossa cultura é para elas a imagem do que é necessário ser” (p. 34).

Mas voltemos às nossas três proposições, extraídas da argumentação de Boas. É de um só golpe que a noção de etnocentrismo se refere, portanto, a uma atitude dos povos ditos “primitivos”, a um costume das sociedades ditas “civilizadas” e a um mau hábito ou empecilho intelectual enfrentado pelos antropólogos. Isso, claro, se deve à sua universalidade; os antropólogos, sendo humanos, não poderiam não partilhar dele, ainda que, por causa de seu trabalho, devessem tentar-lhe escapar – o que nos leva a uma espécie de paradoxo. De todo modo, o etnocentrismo é como a cultura: “a coisa mais bem distribuída do mundo”, como escreve Clastres (*idem*, p. 32). Mas se a cultura só se apresenta de fato numa variedade de formas, por que o mesmo não ocorreria com o etnocentrismo? Por que não falamos também em *etnocentrismos* tal como falamos de culturas? Vimos acima como alguns autores apontavam já para essa diferença, ainda que isso não tenha se refletido na “multiplicação” termo.

É de se esperar, portanto, que o etnocentrismo dos antropólogos difira do etnocentrismo dos povos que eles estudam. Não obstante, como formular essa diferença? Num primeiro momento, algumas atitudes podem ser distinguidas, aproveitando ainda os trechos que reproduzimos daqueles autores: de um lado, o etnocentrismo designa a marcação de uma diferença entre o grupo e estrangeiros (muitas vezes tomados imediatamente como “inimigos”), acompanhado de um sentimento de superioridade em relação a estes (etnocentrismo “primitivo”). Por outro, ele diz respeito a um julgamento dos próprios costumes como os universalmente melhores ou mais “avançados” com relação aos outros, acompanhado por um ímpeto de “conversão” desses outros a estes costumes (etnocentrismo “colonizador”). E, finalmente, o etnocentrismo é também um mecanismo de “espelhamento” do Eu no Outro, uma projeção sobre o Outro de elementos que dizem respeito apenas ao mundo do sujeito que “vê”, e não daquele que “é visto” (etnocentrismo “antropológico”); neste sentido, não se trata tanto de uma autovalorização e repúdio da diferença, mas mais fundamentalmente de uma dificuldade de “ver claramente” a alteridade, uma confusão de premissas decorrente do fato de

que estamos atados a “nossas próprias lentes”<sup>5</sup>, nossa própria maneira de ver o mundo (ver nota 5, *supra*).

Assim sendo, etnocentrismo é um termo usado para caracterizar ao mesmo tempo um fenômeno que os antropólogos encontram em campo (onde quer que eles o façam) e um princípio teórico da própria antropologia – ainda que lhe seja designado aí um papel de “vilão”. Observemos não obstante que esta distinção é puramente analítica: como sublinha Ingold (1996), a relação entre teoria e dados na antropologia, ou entre teoria e etnografia, é uma relação complexa, em que “[t]he dialogue in the field (...) is not just a source of ethnographic facts: for the fieldworker it is also an *education*” (p. 4). Nesse sentido, tanto os diálogos entre antropólogos na academia quanto seu engajamento em campo são ações de produção do conhecimento antropológico. Não se trata de formular teorias, de um lado, e aplicá-las a dados, de outro; nem, inversamente, de coletar dados apenas para formular teorias. “Seria preciso admitir que a etnografia não é um simples meio para a antropologia, uma vez que isso só lhe dá ares de ciência ao preço de uma perda etnográfica, ao preço de generalizações mais ou menos fáceis e vazias”, escrevem Goldman e Lima (1999).

Resguardada, portanto, uma indissociação fundamental entre o etnocentrismo enquanto fenômeno etnográfico e o etnocentrismo como princípio teórico, propomos tomar a distinção como uma forma de organizar nosso trabalho. Assim, exploraremos no capítulo 2 a utilização do etnocentrismo como um conceito a que os antropólogos aludem quando discutem entre si sobre sua própria atividade teórica. Concentraremos a análise em parte no culturalismo norte-americano, mas principalmente na crítica contemporânea ao relativismo cultural e em propostas mais ou menos recentes de ultrapassá-lo. Em seguida, o capítulo 3 retomará o etnocentrismo enquanto “objeto empírico”, ou seja, como nome para um fenômeno que os antropólogos percebem no encontro entre diferentes culturas. Isso será feito a partir da obra de Lévi-Strauss, mais especialmente de seu *Tristes Trópicos* e dos dois textos sobre a questão do racismo (1993 [1952], 1987 [1971]). O capítulo 4 concentrar-se-á na etnologia dos povos sul-americanos e de como sua cosmopolítica subverte as concepções mais tradicionais do etnocentrismo (e do animismo), evocando a necessidade de matizá-lo

---

<sup>5</sup> A metáfora de “lentes” aparece em Benedict (1960 [1934], p. 504), e ainda em Geertz (2000, p.66): “fomos [os antropólogos] os primeiros a insistir em que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos vêem através das deles”.

ou desdobrá-lo para dar conta de uma diferença ontológica fundamental entre os *Outros* dos euro-americanos e os *Outros* dos ameríndios. O capítulo 5 retoma a discussão dos três anteriores de modo a buscar uma diferenciação mais efetiva dos conceitos de etnocentrismo em jogo, pondo em questão mais centralmente o “modo euro-americano” de conceber relações de alteridade, em oposição ao “modo ameríndio” de fazê-lo, ao mesmo tempo em que reflete sobre as condições dessa diferenciação.

Mencionamos, de início, Wagner e Strathern como duas figuras inspiradoras deste trabalho. A elas será preciso adicionar o nome de Eduardo Viveiros de Castro, cuja presença ao longo destas páginas será ainda mais forte. Além de oferecer grande parte do substrato conceitual a que estamos remetidos, ele é também uma referência no que diz respeito à região etnográfica de que vamos tratar: os estudos sobre o perspectivismo ameríndio publicados por ele e Tânia Stolze Lima, em especial, alimentam diretamente nossa reflexão, a começar pela questão da divisão natureza/cultura e de sua relação com o etnocentrismo. Um tema será recorrente: em que medida o etnocentrismo está comprometido com este Grande Divisor? Quando se diz que o etnocêntrico reconhece apenas a sua própria cultura como verdadeira, até que ponto ele está automaticamente relegando o Outro a um estado de “natureza”? Veremos abaixo que os Yanomami são um daqueles povos que, como mencionava Herskovits, se autodenominam “os homens”, “gente” – os não-yanomami são, assim, classificados sob uma outra categoria. E, não obstante, o que a etnografia deste povo indica é uma impossibilidade de subsumir suas concepções à mesma separação entre natureza e cultura que aquela efetuada no Ocidente. Ou seja, esta oposição não parece válida para descrever as cosmologias ameríndias – pelo menos quando tomada para designar a mesma coisa que ela pretende designar no Ocidente.

É o caso de se pensar em que medida o próprio etnocentrismo, ao carregar sentidos próprios ao mundo dos antropólogos, não é ele mesmo etnocêntrico. E, no entanto, se suspendemos o uso do conceito para o caso desses povos, o que fazer com a pilha de relatos etnográficos que inicialmente motivou a proposição sobre o etnocentrismo dos “selvagens”? Nossa intenção é oferecer alguma resposta a este problema, a partir da tentativa de traduzir melhor aquilo que os índios dizem quando se referem a seus Outros. Um exemplo talvez torne as coisas um pouco mais claras.

## Um equívoco

Em 1976, Jacques Lizot, etnógrafo dos índios Yanomami, publicou um fascinante volume, chamado *O círculo dos fogos*, sobre a vida deste povo habitante do norte amazônico. Lizot demonstra-se um observador atento do cotidiano na aldeia, algo propiciado por uma extraordinariamente longa permanência em campo (no total, 22 anos, o livro sendo publicado durante o oitavo). Sua experiência resulta num relato rico em imagens belas e poderosas.

Logo nas primeiras páginas, narra-se uma história contada pelos índios sobre uma mãe e um filho, estrangeiros canibais, que são capturados e adotados por um grupo yanomami, um homem tomando a mulher por esposa. Não obstante ter sido criado entre eles, o menino devora uma das crianças do grupo, atraindo-a para a mata. Lizot não é afeito, ao longo do texto, a generalizações ou digressões teóricas. Mas eis o trecho que se segue à história:

Esse relato dá uma ideia de como os yanomami vêem os seus vizinhos e os estrangeiros em geral – índios ou brancos –, frequentemente acusados de crime de canibalismo. O etnocentrismo, tão prejudicial aos nossos estudos e tão difícil de evitar, não é de modo algum uma atitude própria das civilizações da máquina, convencidas de sua pretensa superioridade: é encontrado por toda parte, contanto que se esteja disposto a reconhecê-lo. Para se perpetuar no tempo e manter a lógica interna que lhe permite existir, toda civilização precisa se autovalorizar e, para isso, depreciar suas vizinhas, por pouco que seja. Talvez essa seja a razão desse sentimento quase universal. Na verdade, um grupo étnico que tivesse dos outros uma imagem favorável demais seria obrigado a operar as transformações necessárias para acabar com uma contradição insuportável. Às vezes essa é a origem daquilo que chamamos de aculturação.

Torna-se assim mais fácil compreender a tendência dos grupos étnicos a se autodenominarem com termos que, em sua língua, querem dizer simplesmente homem, gente, ou algo desse tipo. Este é precisamente o sentido da palavra yanomami. A etnia é o ponto central do universo humano, é a humanidade por excelência, em torno da qual tudo deve necessariamente gravitar, para onde tudo deve convergir (Lizot, 1988 [1976], p.2-3).

O comentário consiste em grande medida num jogo retórico, uma tentativa de chamar a atenção do leitor para as relações de inimizade que os índios alimentam em relação ao estrangeiro e, ao mesmo tempo, para o significado da palavra “yanomami” (homem, gente). Pretende-se fazer a ligação entre as duas coisas através do conceito de etnocentrismo. Mas essa é uma associação problemática: mais a frente, aprendemos que ao se falar de inimizade ou guerra entre os Yanomami, com frequência são os índios da própria etnia que estão em conflito – com isso,

difícilmente se poderia considerar este um caso de etnocentrismo. E mais, esta inimizade é marcada por uma relação de predação com forte conotação canibal. A associação de Lizot toma a aparência de um equívoco: exploremo-lo.

Considere-se a descrição do espaço sócio-político yanomami empreendida por Albert (1985) e retomada por Kelly (no prelo): percebemos como aqueles parecem organizar suas relações de alteridade em esferas que podem ser representadas concentricamente. Os diferentes círculos estão ligados a diferentes “poderes patogênicos”, causadores de doenças. Assim, num círculo central se situariam os grupos corresidentes, unidades endogâmicas idealmente independentes onde prevalece um sistema de reciprocidade econômica generalizada, um “self sociológico ideal”. Não se atribui agressão, na forma de doenças, a pessoas desse círculo. Na esfera seguinte, situa-se um grupo de comunidades próximas com que se tem aliança política (o inter-casamento é necessário devido à impossibilidade de manter o grupo endogâmico ideal). Às pessoas com quem se tem essa relação pode-se ligar uma espécie de feitiçaria “de aliança”: ela em geral acontece durante visitas comunitárias e envolve principalmente a manipulação de plantas, causando doenças de vários tipos, sempre não-letais. A partir do terceiro círculo, no entanto, até o quinto, têm-se os inimigos divididos em graus de proximidade e periculosidade (quanto mais distantes, mais perigosos). Eles são capazes de produzir feitiçaria de guerra, de enviar espíritos agressivos ou atacar o alter-ego animal de uma pessoa – todas essas práticas são causadoras de doenças que podem matar.

Ora, tendo esse modelo em vista, o que determina o início do etnocentrismo distinguido por Lizot? Começa a partir dos limites do grupo corresidente ou dos grupos aliados, para além dos quais só há inimigos? É no terceiro círculo que estão os inimigos “atuais” dos yanomami, aqueles com os quais se faz guerra. Eles podem ser de outra etnia, e então são denominados *yãnomamë thëbë nabë* – são gente, ainda que por sua origem estrangeira consistam numa humanidade “de segunda ordem” (Albert, 1988, p. 95). De qualquer forma, em que medida o etnocentrismo se confunde com as relações de inimizade? Um yanomami reconhece outro como tal, e por isso como “gente” tal qual a interpretação de Lizot. Mesmo entre eles, contudo, há possibilidade de feitiçaria “de aliança” ou mesmo de inimizade. Estas são marcadas por uma

relação de predação, tal qual aquelas que envolvem inimigos não-yanomami<sup>6</sup> – que, ocupando o quinto círculo na escala de alteridade, não são humanos, mas espíritos maléficos<sup>7</sup>.

O livro de Lizot está repleto de passagens que permitem relativizar a associação acima. “Vocês, gente de Hiyōmisi, *shamat<sup>h</sup>ari*, com vocês mora Breiwë, o matador. Que o raio fenda o céu, que o trovão exploda! Por mais longe que estiverem, eu irei encontrá-los, escolherei a criança mais bonita, com o sorriso doce, e a matarei. Eu também como crianças” (Lizot, 1988, p.158), diz o xamã, ameaçando vingar uma criança morta tomando outra de um grupo habitante de “rio abaixo” (*shamat<sup>h</sup>ari*) a quem se atribui responsabilidade pelos feitiços lançados contra seu próprio grupo. Transformado em *hekura* (um “ser sobrenatural”, “espírito”), ele devora uma criança do povoado inimigo. “Os acontecimentos que encenam em Karohi ocorrem realmente na casa inimiga, em Hiyōmisi, onde os xamãs acabaram de entrar sob forma imaterial”, diz Lizot (p.161).

Tanto quanto os inimigos se empenham em comer as almas das crianças de um grupo, este também se vinga capturando e comendo almas inimigas. Que se trata de canibalismo, ainda que “à distância”, fica claro pela descrição do ritual: “Koimawë chega, finalmente, com a alma e entrega a presa esperada. Então começa o horroroso banquete, acompanhado de ruídos sinistros e confusos. Quando terminam, os demônios vão titubeando até a praça; estão com soluços; despejam o sangue do menino, suas veias, seus ossos vermelhos de sangue, sua gordura, seus cabelos” (p.161).

É o mesmo na guerra. Um homem atira em alguém, corre de volta para casa, chega sem fôlego e grita: “Flechei um inimigo!” Logo depois, conta um yanomami, “ele vomitou gordura e cabelos, e concluiu que sua vítima tinha morrido e que tinha ‘comido’ a alma dela” (p.6). O matador precisa passar por um rito de purificação. É

---

<sup>6</sup> “Il nous a également été donné de constater que ces modes d'agression étaient considérés comme potentiellement réciproques et *décrits en termes de prédation symbolique*. Prédation qui s'exerce d'une façon atténuée (morbidity) au sein de l'ensemble multi-communautaire (alliés politiques) par la "sorcellerie commune" et d'une manière absolue (léthalité) au-delà (ennemis actuels, virtuels, anciens et inconnus) par la "sorcellerie par prise d'empreinte" (traitement maléfique), la "sorcellerie guerrière", le chamanisme agressif et le meurtre des doubles animaux” (Albert, 1985, p.341, grifo nosso). Ver também esquema da p.336, com a representação da matéria em esferas concêntricas.

<sup>7</sup> O quarto círculo é ocupado por “inimigos desconhecidos” que atacam o “duplo animal” de uma pessoa.

provável que os parentes do morto queiram se vingar, mais cedo ou mais tarde. As guerras então se prolongam em ciclos de vinganças sucessivas; também mortes por feitiçaria podem motivar expedições guerreiras. Os inimigos são, ao menos nessas descrições, outros grupos yanomami.

Há mais. Num texto recente, Lizot caracteriza o mundo yanomami como um “mundo imbricado onde natureza e cultura não estão separadas, senão intimamente mescladas, confundidas” (Lizot, 2007, p. 271). A cosmologia yanomami é povoada por seres canibais: Lua, Sol, Arco-íris... todos espíritos malignos que podem comer almas humanas (p. 279). Lua, masculino em yanomami, é o “protótipo do canibal macho” e está na origem da guerra (p. 271). Nesse caso, a utilização do canibalismo como acusação etnocêntrica fica ainda mais complicada. Os Yanomami seriam também etnocêntricos em relação a estes seres? A ideia do etnocentrismo parece ser extensiva apenas aos seres humanos; num mundo em que cultura e natureza não compõem domínios separados, em que medida o conceito pode ser evocado?

A respeito do rito de purificação do matador, Albert conclui que ele permite aos Yanomami distinguir o seu próprio canibalismo ritual da “figura obscura do canibalismo selvagem desses ‘outros’ – os *naikiribē* (literalmente: ‘a gente sobrenatural com fome de carne humana’)”. Estes ocupariam um grau de alteridade radical que os excluem até mesmo da classe dos inimigos, “com os quais é de bom tom se entre-devorar ritualmente, entre seres humanos (entre *Yanomamē*). Os *Yanomamē* entendem assim, tão simplesmente por seu canibalismo figurado, se distinguir meticulosamente dos canibais” (1985, p. 374, *trad. nossa*).

Portanto, os yanomami consideram seres humanos seus inimigos mais próximos (inimigos “atuais”, no vocabulário de Albert) – eles constituem o terceiro círculo naquele esquema que mencionamos acima. Com estes convém se relacionar por meio de um canibalismo ritual, um canibalismo *entre yanomami*. Por outro lado, há o canibalismo praticado por seres sobrenaturais, canibalismo que não respeita as regras implicadas no convívio yanomami e consiste numa devoração selvagem de carne humana. Os adeptos desse canibalismo são outros radicais (inclusive o Lua, o Arco-Íris, etc).

Assim, não é que Lizot esteja errado ao caracterizar a atitude yanomami como etnocêntrica. Um canibalismo que poderíamos também dizer *atual* – em que haja consumo efetivo de carne humana – pode ser algo condenado pelos yanomami e



usado como forma de expressar um desprezo por aqueles que o praticam (seres não-yanomami, “sobrenaturais”); etnocentrismo. Mas esta afirmação deixa de lado todo um canibalismo com forte presença no pensamento yanomami, e que dificilmente poderia ser usado como forma de acusação. Um canibalismo *virtual*, sem dúvida, mas não menos real, que envolve a captura “mágica” pelo xamã ou guerreiro dos princípios vitais de uma pessoa. Este discurso de uma predação canibal vai muito além de designar estritamente aqueles “festins canibais” do tipo que tanto chocou os europeus que, no século XVI, entravam em contato com os Tupi do litoral brasileiro. Elas irrigam as concepções de mundo yanomami de forma muito mais ampla. “A predação simbólica dos constituintes da pessoa se torna aqui uma predação biológica figurada: a teoria patogênica yanomami repousa sobre uma teoria da agressão canibal em que a devoração ontológica e a devoração biológica são inscritas sob a forma de um processo simbólico único” (Albert, 1985, p. 342).

O próprio Lizot diz que o pensamento yanomami tem obsessão pelo tema, com mitos que exploram suas diversas variações (comer estrangeiros, comer a si mesmo, dar-se como comida a outros, comer parentes, crus ou cozidos, etc) (2007, p. 317). Na “teoria sobre o canibalismo” que ele apresenta, há uma diferença entre condutas “repreensíveis” – “quebrar com os dentes os ossos calcinados, devorar uma pessoa qualquer, comer ruidosamente ou com avidez, comer carne crua, etc” – e as “regras de boa conduta, que invertem estes comportamentos” e dizem respeito ao endocanibalismo funerário, ritual – “beber os ossos pulverizados dos parentes numa sopa doce, sem ruído, em goles longos, em pouca quantidade, de forma fracionada” (p. 320). No entanto, o que vimos acima a respeito da predação efetuada pelo xamã e pelo guerreiro tendem a complicar a questão. Não se trata apenas de separar um exocanibalismo condenável de um endocanibalismo ritual permitido. Há muito mais se passando entre estas duas coisas.

As diversas modalidades de antropofagia concebidas pelos Yanomami poderiam, segundo Albert, se articular segundo o modelo de um “triângulo culinário” canibal. Na ponta do cru, estaria a omofagia selvagem dos espíritos maléficos (não-humanos), que devoram os humanos, assimilados à caça, à maneira de predadores; na ponta do podre, estaria a omofagia ritualizada dos inimigos (não-parentes), que devoram as carnes em putrefação de suas vítimas, de acordo com os interditos e prescrições do rito de purificação do homicida; e, enfim, na ponta do cozido estaria a osteofagia “culinária” e cerimonial dos aliados (afins potenciais), aos quais não se

imputam agressão letal, mas que estão de todo modo integrados a este modelo das alteridades canibais, sendo convidados a consumir as cinzas das ossadas dos mortos de seus anfitriões durante as cerimônias funerárias intercomunitárias (*reahu*). “Esta lógica da alteridade canibal, que estrutura um espaço político-ontológico global de onde se deduz a mônada local como paradigma da identidade e da humanidade, forma o eixo da filosofia social yanomam”, conclui o autor (Albert, 1988, pp. 92-93).

Podemos mudar de povo, e permanecer neste universo: entre os Piaroa, vizinhos dos Yanomami, a relação sogro/genro é marcada por um canibalismo virtual-potencial (Overing, 1984, p. 146). Esta relação é tomada como perigosa, assim como é perigoso se relacionar com estrangeiros; os afins são, de fato, estrangeiros: “tenha cuidado”, afirma o pensamento piaroa, “eles podem te comer”. Assim sendo, o deus Kuemoi – que nada recebera em troca pela filha dada em casamento – passa boa parte do tempo mítico piaroa tentando devorar o genro e outros membros da família deste. Nem é preciso permanecer restrito a esta região particular: a afinidade na Amazônia, escreve Viveiros de Castro, é marcada “com o selo simbólico do canibalismo” (2002a, p. 163). Em conjunto, predação e incorporação constituiriam a relação prototípica como concebida pelo pensamento ameríndio: “entre afins, entre homens e mulheres, entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos” (p. 165).

Viveiros de Castro (2004) elaborou uma espécie de “teoria do equívoco” na antropologia<sup>8</sup>. Tratar-se-ia de um modo alternativo de pensar o procedimento de “comparação” que tanto deu suporte à disciplina até hoje. A questão envolve uma torção de perspectiva: ao invés de se partir do pressuposto de que as pessoas lançam olhares diferentes sobre um mundo em comum, sustenta-se que são os mundos em que as pessoas vivem que diferem: a comunicação se daria então através de homônimos que não necessariamente dizem respeito aos mesmos referentes para os dois sujeitos em contato. O equívoco não supõe uma variedade de visões voltadas a um mesmo objeto; ele afirma a multiplicidade de referentes sob signos aparentemente semelhantes. Partindo disso, o autor propõe pensar no equívoco como “a condição-

---

<sup>8</sup> Essa “teoria” (na verdade, para o autor, um “método”) foi desenvolvida a partir do encontro com o perspectivismo ameríndio. Em oposição ao multiculturalismo e uninaturalismo típico do modo de pensar ocidental, o perspectivismo proporia uma espécie de uniculturalismo e um multinaturalismo: há uma epistemologia fixa e ontologias variáveis. Voltaremos aos fundamentos do perspectivismo mais tarde (Ver caps. 4 e 5, *infra*).

limite de toda relação social”; é possível ter em vista que as diferentes perspectivas em jogo em qualquer relação (e toda ela é social) podem gerar uma diversidade radical das coisas referidas, ainda que ela esteja escondida pelos homônimos usados entre nós e outros sujeitos. Esta condição “se torna ela própria super-objetificada no caso-limite das chamadas relações inter-étnicas ou inter-culturais, onde os jogos de linguagem divergem ao máximo” (Viveiros de Castro, 2004). Trata-se da situação antropológica por excelência. O ofício do antropólogo estaria em realizar traduções de mundos diferentes do seu, “controlando” o equívoco; esta diferença entre mundos não está numa forma específica de se relacionar com uma realidade comum, e sim na realidade mesma, cuja forma é outra.

É, de fato, um equívoco que permeia a caracterização dos Yanomami como etnocêntricos. Não que o etnocentrismo seja um termo impróprio para designar a atitude deles – num certo sentido, os Yanomami exemplificam perfeitamente a sua definição mais consagrada. O problema está naquilo que o etnocentrismo significa para além disso: sua relação com a ideia de cultura ou de etnia, por exemplo. Aos Yanomami interessa menos o fato de estrangeiros se comportarem de modo mais ou menos parecido com eles do que o grau de periculosidade que eles apresentam, grau que está relacionado a uma distância ao mesmo tempo espacial e ontológica. A alteridade radical *não é* uma alteridade cultural: os Outros são seres antropófagos sobrenaturais, não humanos com modos inferiores ou menos avançados, nem selvagens que precisam ser civilizados. Os Yanomami também não estão projetando no Outro elementos de sua própria vida: ao contrário, o Outro aí é realmente Outro, com uma existência específica que não se confunde com a humanidade da mônada local. Há humanos “de segunda ordem”, mas entre estes e os humanos “verdadeiros” não há uma diferença de etnia, mas uma inimizade dada pela sua distância. Tendo isso em mente, talvez a atribuição do etnocentrismo aos Yanomami mais confunda do que ajude a compreender o seu comportamento; no fim das contas, trata-se de um equívoco um tanto “descontrolado”.

### **Três ou quatro espelhos**

Tomemos outro livro, outro ponto de partida: *Um espelho para o homem*, de Clyde Kluckhohn, publicado originalmente em 1949. Eis um trabalho cujo intuito é

ensinar antropologia para um público leigo, montando uma espécie de panorama dos assuntos que a compunham na época. Uma preocupação cruza a obra: apresentar a antropologia como uma disciplina útil para a sociedade, e não como apenas um exercício intelectual destinado a ocupar a curiosidade alheia pelos costumes exóticos dos “primitivos”. Lança-se mão do “espelho” como metáfora para dar conta disso:

O estudo dos primitivos nos permite ver melhor a nós mesmos. Em geral, não nos damos conta das lentes especiais pelas quais olhamos a vida. Um peixe dificilmente teria descoberto a existência da água. Não se poderia esperar que os estudiosos que não passaram além do horizonte de sua própria sociedade percebessem o costume que constituía a matéria do seu próprio pensamento. O cientista interessado em questões humanas precisa conhecer, a respeito do olho que vê, tantas coisas quanto do objeto que é visto. *A antropologia ergue um grande espelho para o homem e deixa que ele se contemple a si mesmo, em sua infinita variedade.* É este, e não a satisfação de uma curiosidade ociosa nem a investigação romântica, o significado do trabalho do antropólogo nas sociedades ágrafas. (Kluckhohn, 1963 [1949], p. 22-23, grifo do autor)

Como essa metáfora do espelho se relaciona com a concepção de antropologia que se propõe aí? A ideia central parece ser a de que devemos estudar os “outros” apenas na medida em que isso resulte num aprendizado maior sobre nós mesmos enquanto humanos. Seja porque vemos sob as diferenças uma humanidade comum, seja porque só diante dessas diferenças se pode tomar consciência da nossa forma de viver. Conhecer esses outros não é exatamente algo “rentável” por si só: o importante, no fundo, é erguermos um espelho para contemplarmos nossa própria imagem refletida, seja sob o outro ou com ele, num conjunto maior. Para o relativismo cultural que então se afirmava com orgulho em oposição a um universalismo plenamente etnocêntrico, a cultura do próprio antropólogo só se revela em contraste com as outras. Sozinha, ela tende a se confundir com o universal: cada um de seus elementos parece ser a única ou melhor forma de cumprir aquilo a que se propõe. Por outro lado, quando vemos que há outras maneiras de atender aos mesmos objetivos, a cultura se “des-etnocentriza”. Assim, mesmo aquela que se considera mais avançada aparece apenas como uma entre várias: então pode-se mirar melhor no espelho, comparando aquilo que tem em comum e o que difere em relação às outras.

Mas deve-se ainda perguntar: de que serve, no fundo, esse mirar-se a si mesmo, e com olhar científico? Um conto de Guimarães Rosa, *O espelho*, é entre outras coisas uma tentativa de responder a isso. Um homem, um dia, vê-se por acaso num jogo de espelhos, sob um ângulo inesperado; acha-se feio. Desconfiando da fidelidade dos espelhos em geral, passa então a empreender experiências com o

objetivo de procurar um “eu” mais verdadeiro – “ao eu por detrás de mim” –, olhando-se com a ajuda de diversos artificios. O principal destes consiste na busca de suspender de seu olhar, ao mirar o espelho, os diferentes componentes do que ele chama de *rostro externo*, os preconceitos “subjetivos” que impediriam de alcançar as formas essenciais de si mesmo. Há o elemento animal, o elemento hereditário, o “contágio das paixões”, os “efêmeros interesses”... um a um eles vão sendo eliminados por uma maneira de olhar, um “*modus* de focar”, um “olhar não-vendo”. O procedimento evoca em certa medida o relativismo cultural: livrar-se dos próprios preconceitos para observar os outros algo objetivamente; ver a si mesmo, ou ver “o homem”, mais verdadeiro, por detrás da imagem diferente do outro. Para ver esse Homem é preciso “purificar” a imagem do outro dessas diferenças externas que os afastam de nós. E é aí que o desfecho de Rosa permite reformular o problema: o personagem, tomado de dores de cabeça, cessa com as experiências; fica meses sem se ver em qualquer espelho. Um dia, no entanto, olha-se e simplesmente não se vê. Havia perdido sua própria imagem:

E a terrível conclusão: não haveria em mim uma existência central, pessoal, autônoma? Seria eu um... des-almado? Então, o que se me fingia de um suposto *eu*, não era mais que, sobre a persistência do animal, um pouco de herança, de soltos instintos, energia passional estranha, um entrecruzar-se de influências, e tudo o mais que na impermanência se indefine? (Guimarães Rosa, 2005, p.119)

De modo semelhante a antropologia esbarra com o nada em suas experiências de pôr a humanidade ou uma sociedade (a sua própria, euro-americana) diante do espelho e indagar sobre uma imagem mais verdadeira, última. Talvez tenhamos em mente aqui as reflexões que habitam as últimas páginas de *Tristes Trópicos*: “Como as crenças e as superstições se dissolvem quando se encaram as relações reais entre os homens, a moral cede à história, as formas fluidas dão lugar às estruturas e a criação ao nada”, escrevia aí Lévi-Strauss (1957 [1955], p. 441). Uma imagem do humano – diríamos, com Rosa – é sempre indissociável das especificidades que a compõem.

Há também um conto de Machado de Assis, *O espelho*, que oferece outra proposição sobre o tema. Um homem jovem consegue um emprego concorrido de alferes da guarda nacional. Sua família está exultante, os jovens da vizinhança o invejam, seus amigos comemoram. Uma tia, em polvorosa, o convida para passar uns dias em seu sítio, onde lhe presenteia com um grande espelho. Tem um orgulho imenso de si próprio. “No fim de três semanas, era outro, totalmente outro. Era exclusivamente alferes” (Machado de Assis, [1882], p.167). Um dia a tia precisa se

ausentar; o homem fica sozinho na propriedade, acompanhado apenas dos escravos, que em seguida fogem. Em sua solidão, sem ninguém para alimentar seu ego inflado com o sucesso, cai num tédio profundo; olhando-se no espelho, só distingue algumas linhas disformes, uma imagem esfumada, difusa. Descobre então que o único modo de voltar a se ver por inteiro é vestindo a farda de alferes: “Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando; no fim de duas, três horas, despia-me outra vez. Com este regímen pude atravessar mais seis dias de solidão sem os sentir...” (p.172).

O espelho retém aqui apenas um dos componentes identificados pelo experimentador de Guimarães Rosa: elemento “encargo” de Estado, elemento função pública; os outros constituintes do jovem enquanto pessoa são ofuscados pela “grandeza” de sua conquista. Toda uma antropologia se constituiu em torno de operação semelhante: depura-se os componentes de uma dada sociedade até que reste refletida sua “estrutura social”, concebida como o conjunto de relações entre seus membros. Isola-se um certo aspecto da vida social, que passa a ser considerado sua instância mais determinante. Wagner (1974) demonstra o caráter etnocêntrico deste movimento, especialmente representado pelo estrutural-funcionalismo britânico, na medida em que a eleição do “grupo” – suas formações e características – como o aspecto determinante é originada nas preocupações da sociedade dos próprios antropólogos, não necessariamente relevantes para os povos que eles estudam.

E há ainda o filme de Tarkovsky, *O espelho*. Mirar a si próprio se torna aí uma questão de memória, o conjunto fragmentado de experiências e pensamentos que compõem uma vida, e que se dão no tempo. Um personagem que não vemos é apresentado através de passagens diversas que aos poucos ganham o status de lembranças. Este homem é em grande medida o próprio diretor; são as suas reminiscências de infância, seus sentimentos com relação a momentos históricos, suas relações pessoais que se tornam referência para as imagens. Olhar no espelho, nesta obra de Tarkovsky, é ver o próprio passado refletido:

*O Espelho* é também a história da velha casa onde o narrador passou sua infância, da fazenda onde ele nasceu e onde viveram seu pai e sua mãe. Esta casa, que com o passar dos anos se transformara em ruínas, foi reconstruída, “ressuscitada” a partir de fotografias da época e dos alicerces que ainda sobreviviam. Assim, acabou ficando exatamente como fora quarenta anos antes. Quando mais tarde levamos até lá minha mãe, que passara a infância naquele lugar e naquela casa, sua reação superou todas as minhas expectativas. O que ela experimentou foi uma volta ao seu passado, e isso me deu a certeza de que estávamos no caminho certo. A casa despertou nela os sentimentos que o filme pretendia expressar... (Tarkovsky, 1990, p.158)

Dir-se-ia que o evolucionismo social do século XIX está fundado em movimento semelhante: pensando-o segundo a lógica do “espelho para o homem”, vemos como o reflexo resultante dessa proposta é composto por uma série encadeada das sociedades humanas tomadas como lembranças, reminiscências de um momento passado da sociedade euro-americana, mais evoluída. A diferença em relação a Tarkovsky é que os antropólogos evolucionistas buscavam organizar essas lembranças numa escala temporal diacrônica, enquanto aquele busca um efeito temporal estético diferenciado, ao embaralhar os fragmentos de memória de modo a compor uma pessoa como totalidade aberta. Foi em oposição a esses evolucionistas que Boas imaginou, na virada para o século XX, o que em breve seria denominado relativismo cultural – e que, mais tarde, iria possibilitar um livro como o de Kluckhohn. Mas se o relativismo teve sucesso em romper com este escalonamento temporal absolutamente etnocêntrico, ele no entanto conserva a possibilidade de metaforizar a antropologia como “espelho para o homem”. E se há algo que se pode denominar “etnocêntrico”, é este olhar para o *outro* como quem olha a si mesmo.

Há um livro imaginário de Viveiros de Castro chamado “*O Anti-Narciso*”. Um livro nunca escrito, ele faria da figura de Narciso “um candidato ao posto de santo patrono ou demônio tutelar da antropologia” (2009a, p.7). Narciso, apaixonado até a morte por seu próprio reflexo. A eleição (servindo o personagem à disciplina como o Édipo serve à psicanálise<sup>9</sup>) só se realiza para ser negada, para ser usada contra “aqueles que ainda acreditam que a antropologia é o espelho da sociedade” (p.4). Da “nossa” sociedade, evidentemente:

On connaît la popularité dont jouit, dans certains cercles, la thèse selon laquelle l’anthropologie, exotiste et primitiviste de naissance, ne peut être qu’un théâtre pervers où l’ « autre » est toujours « représenté » ou « inventé » selon les intérêts sordides de l’Occident. Nulle histoire, nulle sociologie ne peut camoufler le paternalisme complaisant de cette thèse, qui transfigure les soi-disant autres en fictions de l’imagination occidentale n’ayant pas voix au chapitre. Doubler une telle fantasmagorie subjective d’un appel à la dialectique de la production objective de l’Autre par le système colonial, c’est tout bonnement rajouter l’insulte à l’injure, et procéder comme si tout discours « européen » sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu’à illuminer nos « représentations de l’autre », c’est faire d’un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l’ethnocentrisme. À force de voir toujours le Même dans l’Autre – de dire que sous le masque de l’autre c’est

---

<sup>9</sup> Contra quem já se escrevera um *Anti-Édipo*... As ideias não-contidas na obra inexistente de Viveiros de Castro são apresentadas em livro recente (2009).

« nous » qui nous contemplons nous mêmes –, on finit par se contenter de raccourcir le trajet qui nous conduit droit au but et ne s'intéresser qu'à ce qui « nous intéresse », à savoir : nous-mêmes. (p. 4-5)

Trata-se aqui de uma outra forma, mais recente, de fazer da antropologia um espelho: reduz-se a diferença humana (e não-humana) a uma manifestação do colonialismo ocidental, movimento que na tentativa de condenar este colonialismo só consegue mesmo reforçá-lo, transformando a alteridade numa sombra do mesmo, de “nós” mesmos. Contra isso, poder-se-ia pensar, como propõe Viveiros de Castro, numa antropologia voltada para a descrição “das condições de auto-determinação ontológica dos coletivos estudados” (p. 7), quer dizer, uma antropologia que considere as diferenças entre os coletivos não apenas como diferenças epistemológicas (na forma de conhecer ou expressar), mas também principalmente como diferenças ontológicas (na forma do próprio ser); esta é ainda uma antropologia preocupada com os conceitos que envolve e a dívida destes para com os coletivos estudados: parte-se da tese de que “as teorias antropológicas não triviais são *versões* de práticas de conhecimento indígenas” (p. 6). É com essas ideias em mente que levaremos adiante este trabalho.

A questão está em quebrar o espelho. Está em ultrapassá-lo, ou melhor, em passar *através* dele, como faz a Alice de Lewis Carroll. Então o espelho deixa mesmo de ser um espelho, faz-se dele outra coisa, janela, portal. Um portal para outro mundo, para outra “dimensão”, onde algo pode até lembrar, sob certo ângulo, o mundo que se deixou, mas onde estas similaridades são sobretudo enganosas: as coisas não são de maneira alguma as mesmas de um lado e de outro. O antropólogo se coloca assim a tarefa de passar ao outro lado, apreender as coisas que povoam este mundo outro, e retornar para o seu próprio em posse de novos instrumentos, novos conceitos, novas perspectivas. Antropólogo-Alice. “No entanto, aquilo era tudo menos uma abelha comum: na verdade era um elefante...” (Carroll, p.161). Alice sonhadora, Alice xamã: talvez esteja aí a chave para uma antropologia menos etnocêntrica.



## 2. ESPAÇOS ANTROPOLÓGICOS



["Retire o Centro e Terás um Universo" – Arthur Omar]

*"... três sociedades primitivas": contextos – Conexões parciais: "convenções em comum" das sociedades melanésias – Uma visão antropológica: subtração do etnocentrismo – Dicotomias, Grandes Divisores e o etnocentrismo – Estratégias narrativas, traduções – O liso e o estriado: espaços antropológicos – Universalismo particular, o outro nome do etnocentrismo moderno – Espaço liso lévi-straussiano.*

Este capítulo aprofunda alguns temas já abordados no anterior, em particular a ligação entre o etnocentrismo e o conceito de cultura. Trataremos principalmente do etnocentrismo encarado como um princípio teórico incorporado à antropologia moderna. Lançaremos mão, como foco de análise, de um trabalho de Margareth Mead pautado pelo relativismo cultural – mais especificamente, pela corrente antropológica norte-americana de “cultura e personalidade” –, mas também de autores contemporâneos que se situam ao largo desse paradigma, especialmente Marilyn Strathern. Tal estratégia fará com que o argumento vá e volte algumas vezes, buscando-se acrescentar camadas novas a cada retorno. De partida, a escolha dessas autoras nos obrigará a um desvio imprevisto sobre as ilhas da Melanésia.

**1.** O título em português do livro clássico de Margareth Mead, *Sexo e Temperamento*, oculta a segunda metade de seu nome original: “*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*”. Qualquer que tenha sido a motivação do tradutor para a mutilação – talvez simples economia de palavras –, o fato é que se deixou de lado o caráter situado do estudo de Mead, enfatizado no título em inglês. As três sociedades primitivas que aí apareciam fornecem com efeito a base da obra: ela está dividida em três partes, cada uma tratando de um povo diferente da Nova Guiné com quem a autora teve contato em campo. O relato é ao mesmo tempo etnográfico e comparativo: o objetivo é observar um mesmo tema em suas manifestações específicas a cada sociedade, a saber, as diferenças sexuais e a relação destas com o “temperamento”, o caráter psicológico dos sujeitos – uma estratégia típica da antropologia que se fazia no momento. Assim, descobre-se que os Arapesh “exibiam uma personalidade que (...)

chamaríamos maternal em seus aspectos parentais e feminina em seus aspectos sexuais” (2009 [1935], p. 267); já entre os Mundugumor, por outro lado, “[h]omens e mulheres aproximavam-se bastante de um tipo de personalidade que, em nossa cultura, só iríamos encontrar num homem indisciplinado e extremamente violento” (p. 268); no terceiro caso, dos Tchambuli, “deparamos verdadeira inversão das atitudes sexuais de nossa própria cultura, sendo a mulher o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente” (*idem*). Essas conclusões de Mead só ganham relevância, hoje, se remetidas à época em que foram escritas, em 1935, quando ainda engatinhava a discussão acadêmica a respeito das diferenças sexuais humanas, ou do que depois se chamou de “gênero”. É notável, por exemplo, nesse momento, o assombro da autora com a descoberta do caráter “cultural” (em oposição, aqui, a “inato”, “natural”, “determinado”) da diferença entre os sexos:

Eu compartilhava a crença geral da nossa sociedade de que havia um temperamento ligado ao sexo natural, que no máximo poderia ser distorcido ou afastado da expressão normal. Nem de leve eu suspeitava que os temperamentos que reputamos naturais a um sexo pudessem, ao invés, ser meras variações do temperamento humano a que os membros de um ou ambos os sexos pudessem, com maior ou menor sucesso no caso de indivíduos diferentes, ser aproximados através da educação (p.27).

O interesse de Mead está nas possibilidades que cada cultura teria de eleger determinadas características humanas universais e associá-las a certos padrões de comportamento específicos: por exemplo, determinando as características mais adequadas a homens e mulheres, ou o caráter mais valorizado de um modo geral pelo grupo, sendo aqueles que não partilham dele apresentados como “desviantes”, como “desajustados”. São esses padrões, compostos de traços eleitos pelas culturas como socialmente aprovados que, passados pela educação a cada indivíduo, funcionam como princípio explicativo das diferenças apresentadas no livro. É a cultura, cada uma consistindo num padrão determinado extraído de um substrato universal, que fornece a chave para o entendimento das questões tratadas: há diferença porque as culturas são diferentes.

*Sexo e Temperamento* é escrito sob o impacto da teoria dos “padrões culturais” de Ruth Benedict: é daí que se origina a ideia da cultura como uma seleção de traços institucionalizados configurando uma totalidade una. O conceito é um desdobramento do trabalho de Boas, de quem Benedict foi aluna, tal como Mead – parte-se da crítica do racismo para propor uma outra forma, não biológica, de

conceber as diferenças de comportamento entre os humanos. Na introdução de seu *Padrões de Cultura*, por exemplo, Benedict chega a propor que as nações modernas substituam em favor da ideia de cultura a ênfase na hereditariedade genética como aquilo que dá unidade a seu povo. A divisão racial seria um simbolismo ilusório; a cultura, um modo de pensar realista (Benedict, 1960 [1934], p. 29). Mead notaria, mais tarde, como esse trabalho de Benedict foi importante na popularização da ideia de cultura: se no início do século o termo ainda era restrito a alguns especialistas, expressões como “em nossa cultura...” tendiam a se tornar cada vez mais comuns “no mundo moderno” (1960, p. V).

Esse combate ao racismo que marca a antropologia norte-americana da primeira metade do século XX tem como correlata a afirmação de uma universalidade do corpo humano e de uma pluralidade dos modos de vida e dos costumes. As culturas são assim concebidas como arranjos diferenciados de traços articulados, selecionados a partir do universo de potencialidades humanas comuns. As diferenças são legadas ao domínio do construído; as semelhanças, aquilo que a humanidade partilha universalmente, pertenceriam ao reino do inato.

É com Benedict ainda que a ideia de totalidade da cultura ganhará um vínculo estreito com a noção de “personalidade”: cada cultura teria um *ethos* específico que guiaria sua seleção e rejeição de certos traços – as culturas não seriam organizações “fechadas”, como já insistia Boas; não obstante, elas ganham com Benedict uma individualidade. Uma força agiria em cada sociedade no sentido de escolher, entre a infinita variabilidade de traços que se apresentam no conjunto da humanidade, aqueles que melhor expressam seu “impulso dominante”. Isso motiva a caracterização das culturas em termos como “apolíneas” e “dionisíacas”<sup>11</sup>, mas também segundo uma terminologia psicopatológica – haveria culturas paranóicas, por exemplo. Dentre a gama de traços que caracterizam o temperamento individual dos membros de uma sociedade, apenas alguns são enfatizados coletivamente como condutas aprovadas. “It is probable”, escreve Benedict, “that there is potentially about the same range of individual temperaments and gifts, but from the point of view of the individual on the threshold of that society, each culture has already chosen certain of these traits to make its own and certain to ignore” (1932, p. 24).

---

<sup>11</sup> As primeiras privilegiariam a sobriedade, a moderação, a desconfiança em relação ao excesso; as segundas, por sua vez, valorizariam o excesso emocional, a experiência sensorial, a embriaguez e o transe. A autora toma os termos de Nietzsche.

De forma semelhante, aprendemos em Mead que cada cultura enfatiza certas características como marcadoras de diferenças entre os sexos. A diferenciação pode ser feita em termos de personalidades prescritas a homens e mulheres, mas também em termos de dominação e submissão, na divisão do trabalho, no vestuário, nas maneiras, na atividade social e religiosa; “homens e mulheres são socialmente diferenciados, e cada sexo, como sexo, é forçado a conformar-se ao papel que lhe é atribuído” (Mead, 2009 [1935], p. 25). De todo modo, o mais importante é que essa diferenciação é sempre cultural: tendo em vista que os mesmos comportamentos podem ser atribuídos a homens ou mulheres por cada povo que a autora encontra, não se poderia mais considerar tais aspectos como ligados ao sexo biológico. Assim como as raças não explicam as diferenças entre os grupos humanos, também o sexo não explica a diferença entre homens e mulheres.

**2.** Um outro livro, já uma espécie de “clássico contemporâneo”, também se debruça sobre a questão do “gênero” na Melanésia, passando por diversas sociedades. É *O Gênero da Dádiva* (1988), de Strathern. Mas aqui, por mais que se tenha diferentes culturas/sociedades em foco, isso não determina a partição do livro de acordo com os povos evocados; é antes a divisão em temas que se conjuga com os exemplos etnográficos escolhidos para compô-la. Não se trata tampouco, aqui, de comparar culturas diferentes na medida em que elas se aproximam ou se afastam com relação a um tema específico; as diferentes sociedades melanésias são tomadas como versões umas das outras, suas expressões diferenciadas em torno de formas semelhantes permitindo a composição de uma *estética* comum à região.

O empreendimento é comparativo, mas não no sentido da “medição” de acordo com um tema, da classificação com aproximações e diferenciações; a comparação se efetua a partir de analogias inesperadas, entre domínios que pouco indicaria, a princípio, estarem conectados. “Como ocorre com a distribuição de flautas através das Terras Altas, o que parece de fundamental importância numa área aparece alhures, de maneira desconcertante, num contexto trivial ou não-essencial” (Strathern, 2006 [1988], p.86). O objetivo é vislumbrar aquilo que seria próprio da criatividade melanésia: é preciso, para tanto, abstrair da análise o “recorte” do tema determinado pelo próprio antropólogo; ou, melhor, é preciso estar aberto a perceber que esse “tema”, conceitualizado diferentemente pela criatividade nativa, pode se manifestar

em aspectos pouco óbvios da vida dos povos estudados pelos antropólogos.

Recomeçamos, com mais calma. O modo de Strathern tecer comparações é bastante característico de sua antropologia; Holbraad e Pedersen (2009) o chamam de “pós-plural”. As comparações se baseiam numa percepção do universo que não se guia pela oposição um/múltiplo, ou parte/todo. As coisas/pessoas/sociedades não são tomadas aí como entidades discretas, mas como multiplicidades constituídas por relações, por diferenciações internas. A complexidade permanece constante independente do nível ou escala em que se situa a análise. A perspectiva “pluralista” estaria baseada na noção de que o mundo é composto por uma infinidade de “coisas” que se relacionam umas com as outras; já no mundo pós-plural há que se perguntar não apenas com o que as coisas se relacionam, mas “de que outras coisas elas são compostas”, o que faz com que “a própria metafísica das ‘muitas coisas’ resulte incoerente. Tudo é ao mesmo tempo mais e menos que si mesmo” (Holbraad e Pedersen, 2009, p.4).

Pensem num dos exemplos de Strathern, o feminismo: as intelectuais que se denominam feministas provêm de diferentes disciplinas acadêmicas, de diferentes pontos de vista; cada uma contribui com o movimento a partir de sua própria perspectiva, que difere das outras e pode mesmo conflitar com elas. Ao mesmo tempo, as feministas também contribuem para lançar novas ideias sobre fenômenos próprios ao seu campo de saber específico, ao passo em que adotam uma perspectiva diferenciada. Elas são ao mesmo tempo parte do movimento feminista e têm o feminismo como parte de si e de seu trabalho (note-se que, com essa afirmação, a distinção parte/todo fica inteiramente relativizada)<sup>12</sup>. O feminismo não corresponde a um ponto de vista único passível de ser ocupado por uma pessoa; ninguém pode incorporá-lo integralmente, devido aos múltiplos pontos de vista que o compõem. As feministas estão unidas por um “desafio ao poder masculino”, mas a multiplicidade de seu discurso é impossível de se reduzir a um único, devido ao modo como “estas diferenças externas estão conectadas às internas” (Strathern, 2004 [1991], p.35).

É de forma semelhante que Strathern conduz suas comparações inter-

---

<sup>12</sup> “It is those differential positions that make them [as feministas] into partial persons: there is a sense in which to be a feminist is necessarily to be someone else as well.” (...) “Feminist scholarship has an edge, so to speak, in its cultural artefacts, in its re-invention of the polyphony of social life within the confines of its own concerns. The multi-, trans- or cross-disciplinary nature of its external concerns signifies. Corresponding to no one viewpoint, ‘it’ cannot be imagined as the (collective) voice of one person, and the position it provides is the more striking for that.” (Strathern, 2004 [1991], p.34).

societárias: as sociedades melanésias estão *parcialmente conectadas*, assim como as intelectuais feministas. Ao invés de arrolar exemplos de um fenômeno (as flautas utilizadas em rituais de iniciação, por exemplo), ela toma um exemplo e busca entender como ele se expressa diferentemente em vários fenômenos, que aparecem então como versões uns dos outros. Compreendia-se assim, no *Gênero da Dádiva*, “a troca cerimonial através dos fenômenos de iniciação, e vice-versa”; e verificava-se que as sociedades nas quais esses fenômenos aparecem “mantêm suas convenções em comum” (2006 [1988], p.488), sendo a elucidação dessas convenções partilhadas o objetivo da análise:

As versões não podem ser comparadas. Mas, se é possível fazê-lo por referência ao que mantêm em comum, é precisamente por serem resultados e desenvolvimentos umas das outras. As formas específicas não provêm de formas generalizadas, mas de outras formas específicas. (p.490)

**3.** O esforço comparativo de Mead é em certa medida voltado para a compreensão (e melhoria) da sociedade norte-americana<sup>13</sup>. É que, uma vez percebido o caráter cultural, adquirido, dos comportamentos aprovados ou reprovados por uma dada sociedade, torna-se possível questionar em que medida as escolhas desta sociedade não negligenciam as personalidades ou inclinações individuais de seus membros. A concepção de cultura de Benedict e Mead está sempre acompanhada da figura do “desajustado”, do “desviante”, do “inadaptado”. Como a cultura seleciona dentre o conjunto de traços naturalmente distribuídos entre os humanos aqueles que são aprovados e aqueles que ela rejeita, resulta que alguns de seus membros terão dificuldade em atender a esses padrões: numa cultura que enfatiza a passividade e a submissão dos homens – como é, segundo a autora, o caso dos Tchambuli – um indivíduo agressivo e dominador enfrentará problemas para se ajustar à imagem que dele se espera. Algo parecido se passaria na cultura euro-americana, e Mead propõe uma outra forma de lidar com as diferenças entre as pessoas, não baseada na distinção sexual. Lê-se no último parágrafo do livro:

Historicamente, nossa própria cultura apoiou-se, para a criação de valores ricos e contrastantes, em muitas distinções artificiais das quais a mais impressionante é o sexo. Não será pela mera abolição destas distinções que os dons individuais hão de receber o seu lugar, em vez de serem forçados a um molde mal-ajustado. Se quisermos alcançar uma cultura mais rica em valores contrastantes, cumpre reconhecer toda a gama das potencialidades humanas e tecer assim uma estrutura

---

<sup>13</sup> Sobre a ideia de “antropologia aplicada” nos EUA, especialmente no “esforço de guerra” durante a 2ª Guerra Mundial, ver p. ex., Goldman e Neiburg (1999), Jackson (1986) e Yans-McLaughlin (1986).

social menos arbitrária, na qual cada dote humano diferente encontrará um lugar adequado (Mead, 2009 [1935], p. 303).

Uma questão se coloca: se a intenção era refletir sobre os problemas encontrados na sociedade da própria antropóloga, por que então lançar mão de descrições de povos com concepções e costumes em tudo diferentes de seu próprio? Por que, com efeito, seria preciso viajar à Melanésia, enfrentar a lama, os mosquitos, o calor, em meio a pessoas estranhas, a “caçadores de cabeça”?

Ora, o fato é que a própria justaposição de modos de vida diferentes criava uma “maneira de ver” especial, uma “visão antropológica”. Diante da diferença, a cultura do antropólogo aparecia como uma entre outras possibilidades: o efeito esperado era de uma “desnaturalização” da experiência pelo pesquisador em sua própria cultura: transforma-se a “Cultura” – a civilização ocidental, euro-americana, ao mesmo tempo mais avançada e única verdadeira, noção predominante até o século XIX – em “cultura” – um modo de viver, entre outros (cf. Wagner, 2010 [1981], caps. 1 e 2).

O procedimento é mais complexo do que se diria à primeira vista: o conceito de “cultura” é, como mostra Wagner, inventado a partir da extensão do conceito de “Cultura”; a metáfora resultante, no entanto (enquanto “símbolo que vale por si mesmo”), cria um outro referente, modificando aquilo que inicialmente a “Cultura” expressava. Ao menos para a antropologia, todos os humanos são indistintamente portadores de “cultura”. Como subproduto desta operação surge o conceito de etnocentrismo: é aquilo que fazia a “cultura” parecer “Cultura” antes da transformação ( $CULTURA + ETNOCENTRISMO = CULTURA$ ; ou, invertendo-se:  $CULTURA - ETNOCENTRISMO = CULTURA$ ). Da mesma forma que a “cultura”, o etnocentrismo é estendido a todos os humanos – que, então (enganosamente, do ponto de vista antropológico), sentem sua “cultura” como “Cultura”. O trabalho do antropólogo se torna, inversamente, transformar “Cultura” em “cultura”, descartando o etnocentrismo.

Vê-se aqui como o etnocentrismo adquire o status de princípio metodológico acompanhante da noção de cultura: para fazer antropologia é preciso, em primeiro lugar, afastar o etnocentrismo, para que a cultura apareça. O tratamento universal dado à equação acima faz com que o etnocentrismo impeça o sujeito (o antropólogo) de “ver” não apenas a sua própria cultura (tomada como “dado”), mas também a cultura dos outros (velada pelos preconceitos de quem concebe a sua própria cultura



como “dado”) – é preciso, abstraindo o etnocentrismo, relativizar os costumes, etc., abordados pelo antropólogo, situando-os em seu contexto, uma dada cultura: eis o movimento básico daquilo que se convencionou chamar de “relativismo cultural”.

Strathern (1987) chama atenção para as ficções persuasivas construídas pelos antropólogos para compor as ideias que eles desejam inspirar em seus leitores, mostrando que a passagem de uma antropologia como a de Frazer (em que a narrativa se organizava a partir de uma grande linha do tempo evolucionista), para a de Malinowski (organizada como monografia sobre um povo singular) está baseada em estratégias discursivas específicas conjugadas à introdução do trabalho de campo “profissional” como principal ferramenta de pesquisa. Nessa passagem, a diferença entre “nós” (no caso, europeus) e “outros” não é mais concebida como estágios diferentes numa progressão evolutiva, mas como uma diferença de perspectiva (p.259-260). “Eles” e “nós” não usariam as mesmas molduras para visualizar o mundo. “O etnocentrismo foi inventado ao mesmo tempo como princípio teórico e como uma moldura organizadora da escrita” (p.260).

Os *contextos* eram então inseridos como determinantes para a análise, como fornecedores de sentido; os costumes estranhos dos povos “selvagens” tornavam-se comuns, corriqueiros, quando situados em seu contexto nativo. A estranheza só aparecia quando os costumes eram subtraídos de sua moldura – daí a invenção desse formato característico de boa parte dos livros de antropologia, as monografias sobre um único povo. Strathern tem em vista centralmente a antropologia britânica, mas o fato é que nestas primeiras décadas do século XX esse princípio também ocupou lugar de destaque nos trabalhos produzidos nos Estados Unidos sob influência de Franz Boas – ele serve para caracterizar o que se chamaria de “antropologia moderna” de maneira geral. É o caso do exercício de Mead que tomamos como referência, ainda que este conjugue de uma vez etnografia e análise comparativa – ele é, na verdade, organizado como uma justaposição de três monografias diferentes, versando sobre um tópico em comum.

4. “O problema do relativismo”, afirma Goldman a partir de Paul Veyne, “é que acredita demais no objeto, reduzindo a diversidade a um conjunto de opiniões acerca de alguma coisa que seria única” (1994, p.342). *Sexo e Temperamento* fornece um exemplo forte desse modo de tratamento da diferença: as culturas de que ele fala,

incluindo a da própria antropóloga, representam formas diversas de lidar com algo que elas têm em comum “naturalmente”, a diferença entre os sexos. Não obstante, para além do fato de que o relativismo foi um movimento altamente produtivo para a antropologia – o próprio trabalho de Mead chegando a conclusões inovadoras se remetidas ao quadro intelectual da época –, não devemos negligenciar as complexidades envolvidas na construção do livro e nas ideias que ele veicula. Tratava-se aí especificamente de transpor um conjunto de noções – as diferenças sexuais e muito do que elas envolvem – do domínio do inato para o domínio do construído, o que, no fundo, desestabiliza esta “alguma coisa que seria única”, de que fala Goldman. Entretanto, o fato é que a própria dicotomia inato/construído implica que alguma coisa sempre habitará o domínio do inato, e isso cria o problema de quem determina, diante da diferença (“de opiniões”), o que corresponde a cada domínio. O empreendimento de Mead está inteiramente baseado nessa distinção, que no fim das contas constitui aqui um avatar daquela, mais “famosa”, entre natureza e cultura.

Muito se escreveu nas últimas duas décadas a respeito dessa divisão, à qual é comum acrescentar a companhia de outras dicotomias que dominariam a antropologia moderna, como “indivíduo/sociedade” e “nós/eles”<sup>14</sup>. A tendência geral é de desconfiança desses pares, com diferentes propostas de superação deles, melhor ou pior sucedidas (Viveiros de Castro, 2002h, pp. 307-308). Foquemos, contudo, no primeiro par, natureza/cultura, mais relevante para a nossa discussão no momento (ainda que os outros também estejam implicados em nossa problemática geral e, na verdade, permaneçam encompassados por ele). Quando Latour define a modernidade pelo esforço de separação da natureza e da cultura em domínios externos um ao outro, seu interesse é mostrar que a divisão nunca ocorreu de fato: o mundo é composto de mistos de natureza e cultura. Enquanto acreditavam separar os pólos, os modernos produziam na verdade cada vez mais desses híbridos. A questão é que a dicotomia teve efeitos concretos na vida dos modernos, permitindo essa proliferação e promovendo uma possível diferenciação destes em relação aos não-modernos (que Latour chama “pré-modernos”). Também a antropologia moderna incorporou a separação entre natureza e cultura; isso faz parte abertamente de seu discurso. Mas não só isso: dado o relativismo, haveria sempre um modelo empregado “por debaixo

---

<sup>14</sup> As dicotomias podem ser concebidas como transformações umas das outras; são os chamados “Grandes Divisores”, nome inventado por Goody. Eles repercutem numa série de outros contrastes. Cf. Goldman e Lima, 1999.

dos panos”, que Latour chama de “universalismo particular” (1994, p.103). Afinal, que natureza é aquela com as quais as culturas se relacionam? Nos porões do relativismo, uma das culturas teria o poder de determinar um *universal* – uma natureza universal. E essa cultura é, evidentemente, aquela que também inventou o relativismo cultural e, com ele, a ideia mesma de cultura: ou seja (o leitor já adivinhou), a “nossa”. Todas as culturas teriam igualmente “representações” sobre a natureza, mas esta, em última análise, só poderia ser definida por aquela que detém a Ciência, instrumento de acesso privilegiado ao domínio natural. Relativizam-se as epistemologias, mas ao Ocidente é resguardado o monopólio sobre a determinação ontológica do mundo.

Ora, nos termos do relativismo cultural, o que se dá aí, se não uma avaliação das diferenças pelo padrão da cultura do enunciador? Se não, portanto, um julgamento etnocêntrico? E, no entanto, o etnocentrismo é justamente aquilo que o relativismo acreditava descartar, aquilo contra o que ele acreditava agir.

Solapando o relativismo em seu contrário, Latour promove a sua implosão. Mas o resultado desse movimento demolidor parecem ser ruínas mais interessantes do que o edifício que antes ocupava o terreno. É que muito longe de um retorno ao universalismo etnocêntrico que tradicionalmente se opõe ao relativismo, desses escombros se extrai uma relatividade ainda maior. O desafio se torna levar mais longe a relativização: não só à cultura, mas também à natureza; ou melhor, poder-se-ia *relacionar* tudo a todo o resto, já que tudo se encontra no meio entre esses dois pólos e, o mais importante, abdicar ao mesmo tempo de encontrar equivalentes culturais de uma mesma coisa (natural) à qual a ciência teria acesso privilegiado. Um relacionismo ou um relativismo relativista, é o que propõe o autor (Latour, 1994, p. 111-112).

A ideia do universalismo particular nos parece promissora para pensar ainda outras críticas à antropologia moderna. É o caso da análise de Wagner (1974) sobre o estrutural-funcionalismo britânico. Num artigo sobre a (im)possibilidade de aplicar a noção de “grupos” aos povos das Terras Altas da Nova Guiné, Wagner (1974) aponta para um “jogo de fingimento heurístico” sobre o qual se desenvolveria a antropologia social (p.97). Esta procederia por aplicação de conceitos desenvolvidos e bem aceitos nas sociedades ocidentais, como “política”, “lei” e “direitos”, a outros povos, traduzindo costumes nativos por analogia. Haveria um “como se” implícito nas formulações. Há algo entre os Nuer que poderia ser tratado (por Evans-Pritchard)

“como se” isso fosse equivalente à nossa política. É em se manter oculto esse dispositivo que problemas começariam a aparecer.

O texto toma como alvo principal a antropologia social britânica de cunho radcliffe-browniano, apelidada aí de “ciência dos grupos de descendência”. Mostra que o vocabulário adotado ao longo do tempo por essa escola (e portanto, na verdade, por boa parte da antropologia já produzida) tem raízes em disciplinas como a sociologia e o direito. De Durkheim, por exemplo, toma-se a ideia de uma ciência do social que busca entender como se mantêm unidas as associações humanas, a sociedade sendo a mais “permanente” dessas associações. E com Radcliffe-Brown, a questão política ou político-jural assume importância – passa-se a manter o foco em *direitos* de herança e propriedade; daí toda a ênfase em grupos de descendência, organizações em linhagens, etc. Tudo isso envolvia, segundo Wagner, a invenção e projeção de uma “ordem” por parte do antropólogo, a qual é função de seu processo de entendimento – e de suas próprias preocupações enquanto parte de uma determinada visão de mundo, euro-americana. Desafiando esse modo de explicação, o autor se pergunta: há algo sobre a sociedade tribal que demanda a caracterização por grupos? Uma “ordem social” existe fora da necessidade do antropólogo de explicar as coisas nesses termos? Sua resposta, pode-se imaginar, é um sonoro “não”. Wagner demonstra que entre os Daribi, povo estudado por ele na Nova Guiné, não há o sentido de “grupos” deliberadamente organizados e ideologicamente regularizados; os termos que designariam o “clã” ou a “comunidade” denotam um contexto geral para a expressão sobre o qual as pessoas “improvisam”, e não um determinado grupo de pessoas delimitado permanentemente – eles funcionam como nomes, e não como as coisas nomeadas.

Ao empregar o seu vocabulário de “grupos” para entender os Daribi, os antropólogos encontram problemas para encaixar os dados de campo em seus modelos (e tentam resolvê-los de diversas formas, entre as quais estão as ideias de “estrutura frouxa” ou de que os dogmas “reais” são de residência e não de descendência). Para Wagner, a partir do momento em que temos consciência de que “inventamos” essas teorias, esses modelos, e ao mesmo tempo também nossa própria cultura, é preciso compreender que somos criadores tanto quanto as pessoas que nós estudamos, e devemos dar atenção à nossa própria criatividade (além de, é claro, à delas). A pressuposição dessa criatividade põe nativo e antropólogo emparelhados: “o nativo também é um ‘antropólogo’, com uma ‘hipótese de trabalho’ própria em

relação ao seu modo de vida” (p.120). Wagner trata como obrigação profissional e ética do antropólogo levar essas hipóteses em conta, independente de como ele mesmo venha a expressar a vida nativa<sup>15</sup>.

Tanto quanto Latour, Wagner busca distinguir um viés etnocêntrico por trás de um discurso antropológico que não se vê como tal. Também aqui são postos em xeque determinados conceitos não com outros conceitos que lhe façam oposição, mas sim explorando-os de dentro e expondo seus pressupostos (e os problemas que lhes são internos). No caso de Latour, a questão estava mais ligada à ciência como detentora do poder de determinar a realidade universal das coisas; no de Wagner, trata-se de pensar nos próprios termos adotados pelos antropólogos e na pertinência de seu conteúdo para os casos pesquisados. Mas é possível, com ambos, pensar o etnocentrismo dos modelos rejeitados como emergindo da aplicação de um universalismo particular: a criação de um determinado nível de análise supostamente resistente à diferença, mas que no fundo não passa de um domínio particular da vida do “observador”, universalizado. O próprio conceito de cultura, como apresentado por Wagner (2010 [1981]), se presta a uma atribuição análoga: estendida a povos que não se concebem dessa forma, a noção tende a espelhar nestes características que atribuímos a nós mesmos enquanto “portadores” de cultura. “Uma vez que a experiência do trabalhador de campo se organiza em torno da cultura e é controlada por ela, sua invenção irá conservar uma relação significativa [meaningful] com nosso próprio modo de vida e pensamento” (p. 39). A “cultura” (com “c” minúsculo), que deveria ser aquilo que se contrapõe ao etnocentrismo, que sobrevém de sua subtração, se revela então etnocêntrica em certa medida: quer dizer, talvez, que algum etnocentrismo sempre reste colado à noção de “cultura”. Esta, afinal de contas, nunca perde a ressonância de significado com a “Cultura” como sinônimo de “civilização”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Note-se abaixo como estas ideias são repercutidas no projeto intelectual de Strathern, que afinal de contas nunca escondeu a influência de Wagner sobre seu trabalho (cf. Strathern, 1999).

<sup>16</sup> Sahlins (1997, p. 46) nota como o conceito de cultura surge, na Alemanha do século XVIII, em contraposição à ideia iluminista de civilização, entendida como um universal que podia ser transferido aos outros. Mas a ênfase do autor no caráter anti-imperialista do conceito não anula o fato de que ele possui uma acepção “civilizatória”, que Wagner designa pelo “c” maiúsculo inicial (a “Cultura”). Ver também a crítica de Guattari, para quem o sentido antropológico do conceito funcionaria de modo simultâneo e complementar a outros dois: um ligado à ideia do “cultivo”, da educação (alguém tem ou não cultura), e outro ligado à mercadoria (a “cultura de massa”). “No fundo”, escreve ele, “só há uma cultura: a capitalística. É uma cultura sempre etnocêntrica e intelectocêntrica (ou logocêntrica), pois separa os universos semióticos das produções subjetivas” (2010, p. 31).

5. Tendo isso em mente, o objetivo de Strathern é justamente tomar distância de uma antropologia como a de Mead. Essa distância é obtida, entre outras coisas, por um movimento de explicitação do procedimento comparativo.

Vejam os primeiros capítulos de *O Gênero da Dádiva*. Strathern põe em evidência aqui as estratégias que mobiliza na composição do livro. A ênfase é na tentativa de fazer da análise uma espécie de “ficção conveniente ou controlada” (2006 [1988], p. 31): busca-se reconhecer os interesses de que são provenientes as molduras para a compreensão propostas pela antropologia social, ainda que essas molduras não sejam descartadas. Strathern abre o livro refletindo sobre o quão absurdo é que os antropólogos esperem encontrar nos outros soluções para os problemas metafísicos do pensamento ocidental (pp. 27-28). *As questões dos outros são outras questões*. E a questão de Strathern se torna a de como entrever, em meio ao material etnográfico disponível, essas questões outras. “O conseqüente eixo nós/eles, ao longo do qual é escrito [o] livro, é uma tentativa deliberada de conseguir esse vislumbre através de um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem” (p. 29).

Strathern quer oferecer alternativa ao método comparativo, segundo ela pouco frutífero na Melanésia. A tendência até então era explorar comparativamente tópicos individuais (as terminologias de parentesco, o *kula*, a iniciação masculina) ou realizar análises históricas. Vimos que sua intenção, por outro lado, é buscar um “contexto geral”, a natureza peculiar da socialidade melanésia (p. 36), o que implica o questionamento da adequação dos conceitos ocidentais para a descrição dessa socialidade; chegar a isso exige antes de tudo “esclarecer as ‘nossas’ próprias estratégias de autorreferência” (p. 35). Não há a ilusão de que seja possível se excluir do modo particular de conhecimento e explanação da antropologia – o que se quer, em todo caso, é tornar visível o seu funcionamento. O ímpeto é de dar conta das singularidades dos construtos nativos, fazendo que a forma analítica indique um grau de complexidade análogo ao da vida social ela mesma:

Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Conseqüentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. (p. 33)

A narrativa imaginada por Strathern opera alternando entre relações de oposição (nós/eles, dádiva/mercadoria e pontos de vista antropológico/feminista). No caso do diálogo com o feminismo, por exemplo, a intenção é explorar uma diferença ficcional entre ele e a antropologia de forma a verificar em que medida cada uma dessas perspectivas fala algo fora do alcance da outra (p. 34). O efeito disso é, como observa Viveiros de Castro (2008, p. 83), uma “desconstrução-potenciação cruzada do feminismo e da antropologia”. A desestabilização desses pensamentos se abre para uma desestabilização simultânea do Ocidente em relação a um Outro melanésio, pronto a oferecer assim uma “anti-crítica melanésia da razão ocidental” (ibid). A presença do “nós” se torna indispensável. Ele se desdobra em vários (é antropologia e é feminismo, e os dois não se confundem) – não se trata de formatá-lo como figura una. É no caráter de ficção interna à análise que esse “nós” aparece em oposição a “eles”.

O contraste é portanto interno à *nossa* linguagem (Strathern, 2006, p. 45). No fim das contas, o ponto está em buscar uma tradução “bem feita” das ideias melanésias. Como observa Viveiros de Castro (2004) parafraseando a paráfrase de Pannwitz por Benjamin, a boa tradução “traí a língua a que se destina e não a que serviu como fonte”. Strathern tenta exprimir (sua) Melanésia situando-se nos limites do que pode ser escrito em inglês. E, para isso, é indispensável tornar claras as conceitualizações originais de sua língua (cultura), uma vez que ela será torcida de modo a dizer algo que lhe é estranho. Por isso a relutância de Strathern frente a conceitos como o de “sociedade”, ou mesmo “cultura”, incapazes de traduzir a contento as preocupações melanésias (cf. Strathern et alii, 1996 e Strathern, 1999, p.165).

6. Gell (1999) identifica o pensamento de Strathern com uma postura “idealista” – sua concepção de “relação” implica que toda ela seja *interna*, que participe de um sistema/código. De certa maneira, também todas as comparações de Strathern são internas (uma vez que elas consistem também em traçar relações). As diferenças que se encontram entre os povos da Melanésia são compensadas não por similaridades pontuais, mas por se imaginar para esses povos um mesmo pano de fundo comum, um contexto significativo mais abrangente: um “sistema M”, denomina Gell. “M”, neste caso, pode valer por “Melanésia” ou por “Marilyn”: “é importante sublinhar o fato de

que “Melanésia” tem o valor de um projeto intelectual e não de uma entidade geográfica” (p.34). Da mesma forma, Hugh-Jones (2001) imagina uma “Melazônia” quando tece comparações entre Melanésia e Amazônia. É preciso situar as comparações num dado sistema, que é dado pelo antropólogo. Na antropologia moderna esse sistema podia ser imaginado como um recorte temático – descontextualizava-se em certo grau um dado fenômeno (um ritual de iniciação específico, por exemplo) para recontextualizá-lo entre outros do mesmo tipo (outros rituais de iniciação), num contexto puramente analítico; ele passava por uma abstração. Agora, contudo, a própria ideia de contexto precisa sofrer uma mutação. Ele passa a ser parte (ou melhor, atributo) dos objetos/sujeitos; não são mais os objetos/sujeitos que fazem parte de contextos. Se de um certo ponto de vista (idealista), no modo de comparação tradicional as relações traçadas podem ser vistas como internas ao recorte do antropólogo, isso coexiste com a noção de que essas comparações são, de outro ponto de vista (extensivo), externas: imagina-se comparar objetos (culturas) que existem independentemente uns dos outros (uma postura “realista” e, segundo a leitura de Strathern por Gell, tipicamente ocidental<sup>17</sup>).

Como afirmam Holbraad e Pedersen (2009, p.9), a abstração em Strathern se torna *intensiva*. Os autores baseiam-se na sugestão de Viveiros de Castro (2009a, p.71) sobre uma aproximação entre o trabalho de Strathern e a filosofia de Gilles Deleuze: conceitos como o de multiplicidade e perspectiva apontariam para uma afinidade entre eles. Este modo intensivo de conceber a antropologia pode, no entanto, resumir de certo modo essa aliança; ela consiste em afirmar uma visão das coisas como multiplicidades rizomáticas, ou como compósitos de relações:

But what we seem to be told by the Melanesians concerned, over and again, whether we look within these things or beyond them, is that the effigies, canoes, stakes or whatever are at once of the person and more than the person. It is not just that they are extensions integral to the relationships a person makes, and ‘instruments’ in that sense, but that the physical body is apprehended as composed of those instruments as it is composed of relationships. The relations (the instruments) appear intrinsic to the body. They are its features. Each example presents us with a total figuration of that statement. It is not the way anthropologists control the analogies, then, that seems at issue, but the way the actors do. (Strathern, 2004 [1991], p.76)

É interessante que essa ideia de relação seja ao mesmo tempo aquilo que Strathern aponta como característico das concepções melanésias e também o que

---

<sup>17</sup> Nesse sentido, um ponto de vista “idealista” se apresenta como “contra-intuitivo” no Ocidente (Gell, 1999:33).



compõe seu próprio procedimento enquanto antropóloga: ela está parcialmente conectada às ideias melanésias, faz delas uma extensão de seu próprio pensamento. Em todo caso, um efeito desse modo molecular de tratar as relações é justamente a possibilidade de relacionar elementos situados em contextos etnográficos diferentes (e, note-se, esta nossa formulação corresponde ao outro modo de construir relações). Os contextos não se confundem, nem são classificadas sob um rótulo que os abarquem. As coisas permanecem diferentes, mas funcionam como contrapontos umas das outras, permitindo que novas perspectivas sejam criadas. Esse procedimento aparece com clareza em alguns textos. Em Strathern (1996), por exemplo, encontramos a seguinte proposição:

Some of the transactions in persons that characterize Papua New Guinea societies offer interesting theoretical resources for thinking about recent Euro-American experiments with relationships. (...) The reverse is also pertinent, although not pursued here. Euro-American debates over transactions in human tissue (...) offer interesting theoretical resources for thinking about recent Melanesian experiments with commodities (Strathern, 1996, p. 518).

Resulta disso uma antropologia cujo intuito é – longe de “explicar”, ou “interpretar” o Outro – criar recursos teóricos interessantes através de traduções de formas de pensar distintas. Essas traduções são conscientes dos “equivocos” que as permeiam, e de fato elas enfatizam o equívoco, situam-se nele<sup>18</sup> – falar de relações [*relationships*] na Papua Nova Guiné não é a mesma coisa que falar de relações entre Euro-Americanos e é justamente por isso que elas podem servir para bem pensar sobre as últimas (ou sobre transações com tecido humano no Ocidente). Da mesma forma, a reflexão, no livro de 2005, sobre as relações envolvidas entre os povo da Nova Irlanda e as esculturas que eles produzem (as *Malanggan*) promove novas perspectivas sobre o patenteamento no Ocidente, numa analogia que, se por um lado é “impossível”, por outro permite criar um novo potencial imaginativo para as ideias Euro-americanas sobre propriedade intelectual (Strathern, 2005)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> “To translate is to situate oneself in the space of the equivocation and dwell there. Not to unmake it, since this would be to suppose it never existed, but precisely the opposite: to emphasize or potentialize it, that is, to open and widen the space imagined not to exist between the conceptual languages in contact — a space which the equivocation precisely concealed. (...) To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality — the essential similarity — between what the Other and we are saying” (Viveiros de Castro, 2004).

<sup>19</sup> “[I]mpossible as the analogy with patenting is, the comparison perhaps enables us to grasp some of the imaginative and ideological potential of Euro-American intellectual property concepts, one of the many forms modern rationalities take” (ibid: p.107).

Pensamos que há ainda outro nível em que é possível usar um conceito de Deleuze e Guattari para pensar a especificidade da obra de Strathern frente à antropologia moderna. Poder-se-ia dizer que esta promovia um *estriamento* do espaço etnográfico ao adotar o etnocentrismo e a cultura como princípios metodológicos norteadores, enquanto aquela desenvolve um espaço *liso* na medida em que se livra destes mesmos princípios. Em um exemplo: a oposição liso/estriado pode ser entendida como refletindo aquela entre tecido e feltro (dois produtos sólidos flexíveis). O tecido, espaço estriado, é constituído de elementos verticais e horizontais, os fios, que se cruzam perpendicularmente; uns elementos são fixos, outros móveis (estes passam sob e sobre os fixos); trata-se de um espaço necessariamente fechado (pode ser infinito em comprimento, mas não em largura, uma vez que esta é limitada pelo quadro da urdidura); há um avesso e um direito. O feltro, por outro lado, não implica distinção entre os fios, há apenas fibras emaranhadas por prensagem; ele é potencialmente infinito, aberto ou ilimitado em todas as direções; não tem direito, avesso ou centro; não estabelece fixos e móveis – um espaço liso (Deleuze e Guattari, 1997, pp.180-183).

A ideia de cultura e as fronteiras que a limitam – ainda que se aponte para a permeabilidade e mobilidade destas – implicam sempre um fechamento do espaço; é o etnocentrismo de seus membros que promove este fechamento, ao repelir elementos considerados externos. Também se imaginam elementos fixos e outros variáveis – aquilo que é “natural” ou comum a todas as culturas, e aquilo que é específico e sobre o que as culturas exercem sua criatividade. A cultura é compreendida como entidade discreta idêntica a si mesma, é todo, Um. Mead produz o estriamento do espaço Melanésio, procedendo por cortes e estabilizações de unidades; Strathern, por outro lado, se esforça para fazer da Melanésia um espaço liso, traçando diagonais entre os cortes da antropologia moderna – entre os domínios do ritual, da política, da economia – e comparando iniciações masculinas a trocas de dádiva, flautas e canoas, para ir ainda além e abrir um espaço liso antropológico, em que esculturas melanésias se relacionam com leis de patenteamento, em que técnicas de reprodução *in vitro* aparecem ao lado de casamentos tradicionais, inhame e porcos.

Nossa hipótese é de que o desenvolvimento de um espaço liso antropológico (por Strathern) pressupõe o abandono do etnocentrismo culturalista como princípio teórico implícito na organização do texto. A antropologia moderna se guiou, ao longo do século XX, por um espaço estriado, tomando, com efeito, os conceitos de cultura e

etnocentrismo (e sociedade, estrutura social, etc.) como régua de corte, ferramentas para este estriamento, que por sua vez se torna função central da disciplina. Colher, catalogar, contextualizar, classificar dados etnográficos, eis a receita do estriamento do espaço antropológico. O estriamento tem, com efeito, uma dimensão “externa” (a totalidade das culturas) e uma “interna” (com o funcionalismo e o estruturalismo radcliffe-browniano). Ele recorta as culturas como todos externos uns aos outros, ao mesmo tempo em que esquadrinha o interior de cada uma em domínios correspondentes fixos mais ou menos extensos: religião, parentesco, ritual, arte, relação homem/mulher, etc<sup>20</sup>.

Não é que o espaço liso de Strathern se oponha ao espaço estriado de forma excludente: este serve de alimento àquele, sustenta suas desterritorializações<sup>21</sup>. “É hoje, e nos sentidos os mais diversos, que prossegue o afrontamento entre o liso e o estriado, as passagens, alternâncias, e superposições” (Deleuze e Guattari, 1997, p.190). O esquadrinhamento efetuado pelos antropólogos modernos pode fornecer a base a partir da qual as conexões de Strathern são traçadas; a catalogação etnológica, os recortes que ela impõe, são um passo inicial; mas pode-se conceber que eles só existam para serem dissolvidos mais tarde, no âmbito das analogias intensivas que os atravessam. Entre os cortes verticais que separam as sociedades e os cortes horizontais que definem os domínios internos a cada uma delas, traçam-se linhas transversais criativas que permitem as conexões e *insights* inesperados característicos do espaço liso de que estamos tratando.

De certa maneira, a antropologia moderna partilha da ambição do detetive que, no conto de Borges (2007 [1942]), buscava uma explicação “puramente rabínica” para a morte do rabino. O trabalhador de campo, cujo protótipo é Malinowski, adentra uma cultura diferente da sua e busca demonstrar que os elementos componentes dessa totalidade fazem sentido quando situadas em seu contexto. E assim as questões

---

<sup>20</sup> Daí a crítica de Leach (2001 [1959]) ao estrutural-funcionalismo britânico como “caça às borboletas”: “As instruções de Radcliffe-Brown indicavam simplesmente que ‘é necessário comparar sociedades com referência a um aspecto particular... sistema econômico, sistema político ou sistema de parentesco’... o que equivale dizer que se pode arranjar borboletas de acordo com a sua cor, seu tamanho ou forma das asas, de acordo com o capricho do momento, mas seja o que for, será ciência. Bem, talvez de certo modo seja; mas é preciso perceber que o arranjo prévio cria uma predisposição inicial da qual, mais tarde, se tornará extremamente difícil escapar” (p.17).

<sup>21</sup> “O espaço liso dispõe sempre de uma potência de desterritorialização superior ao estriado” (Deleuze e Guattari, 1997, p.187).

trobriandesas ganhariam explicações puramente trobriandesas – uma pretensão que, temos visto, não corresponde exatamente ao que se passava, dado, já de início, o universalismo particular que permeava os domínios ou temas da análise. A peça policial de Borges é bom exemplo: ali as explicações rabínicas eram parte do problema, mas não ofereciam sua solução; ou melhor, ofereciam uma solução apenas temporária, por mais que “correta”. No fim das contas, tudo fazia parte de um grande plano de vingança perpetrado por um antigo inimigo... do detetive. O investigador seguia as pistas certas, mas o que encontra, ao fim, é a si próprio – o contexto para os problemas que ele se colocava estava nele mesmo, e não no rabino morto (que não deixava, entretanto, de ser um motor do plano). A emergência de um espaço liso implica, por sua vez, um outro modelo de trabalho, outros objetivos. Se a antropologia, hoje, tem algo de detetivesco, não é (mais) a pretensão de encontrar “soluções” definitivas para os “crimes” que investiga. E contudo há algo no percurso do detetive de Borges que e(qui)voca o que vínhamos dizendo sobre a antropologia de Strathern e de outros, como Viveiros de Castro:

To maintain the values of the Other as implicit does not mean celebrating some numinous mystery that they enclose. It means refraining from actualizing the possible expressions of alien thought, and deciding to sustain them as possibilities — neither relinquishing them as the fantasies of others, nor fantasising about them as leading to the true reality (Viveiros de Castro, 2009b).

Abandonando-se o etnocentrismo metodológico que fundava a antropologia moderna, a questão deixa de ser encontrar explicações para o mundo dos outros, seja neles mesmos ou em outro lugar. Nem se quer surpreender explicações para nós mesmos (ou para tudo) nos mundos dos outros. Trata-se, antes, segue dizendo Viveiros de Castro, de multiplicar o nosso próprio mundo, povoando-o de expressões dos mundos outros – produzindo conexões parciais. Às expressões – de fato, traduções – se empresta uma condição interna à relação antropológica, que transforma o possível em *virtual* (*ibid*).

Gostaríamos de enfatizar, entretanto, o fato daquele etnocentrismo metodológico ter como efeito uma antropologia ela mesma etnocêntrica, do ponto de vista dessa antropologia que surge posteriormente: como os povos tradicionalmente estudados pelos antropólogos em geral não partilham das ferramentas de que estes lançam mão para o estriamento do espaço, resulta que as traduções dos mundos desses povos parecem “contaminadas” – uma nova subtração de etnocentrismo precisava ocorrer.

Note-se, contudo, que essa subtração envolve um reconhecimento simultâneo da originalidade nativa: ela depende de uma nova oposição (ainda que, para Strathern, “ficcional”) entre nós e eles. Não fosse essa oposição, toda a diferença se esvairia, e com ela todo o projeto antropológico. Com efeito, o que era necessário para a subtração daquele etnocentrismo do tipo “universalismo particular” era a inserção de mais diferença na equação. Não se trata, portanto, simplesmente de rejeitar o etnocentrismo de uma maneira geral e, sim, de inserir uma nova espécie de etnocentrismo, ainda mais potente que o anterior. A abertura de um espaço liso antropológico depende do reconhecimento pleno da diferença nós/eles, que só um outro etnocentrismo poderá oferecer.

7. De maneira geral, o etnocentrismo “praticado” pelos antropólogos tem o caráter específico que apontamos mais acima: ele é um universalismo particular (ver seção 4, *supra*). O etnocentrismo metodológico culturalista dizia respeito a uma extensão inicial de valores pelos quais o antropólogo se guiava em sua própria existência a povos que não se guiavam por eles. O modo pelo qual isso era contornado consistia em remeter os costumes a um contexto que lhes dava sentido. O problema disso, como mostrariam as reflexões posteriores, é que esse contexto mesmo é também uma extensão universalizada do mundo dos antropólogos; ou seja, o próprio remédio para o etnocentrismo era também etnocêntrico. Nos dois casos, essa universalização de aspectos particulares da vida de uma sociedade depende de um gesto de transcendência, um descolamento entre determinadas noções e aquilo que elas designam, de modo que as noções possam ganhar um valor universal. É entre outras coisas por isso que seria possível designar, como o faz Gordon (s/d), a antropologia de Wagner e Strathern como uma “antropologia imanentista”<sup>22</sup>: aquela transcendência é o que abre espaço para a reintrodução do etnocentrismo; negá-la, tornando as coisas que a antropologia estuda imanentes, é também anular esta reintrodução. Para que o particular se torne universal, é preciso que ele seja transcendente (é o que acontece com as ferramentas de estriamento do espaço antropológico, enquanto no espaço liso

---

<sup>22</sup> “O que Wagner e Strathern defendem é, em última instância, a recusa da vantagem epistemológica que a antropologia costuma ter sobre seus nativos, vantagem esta garantida por uma ontologia naturalista que supõe a universalidade da ‘natureza’, da ‘matéria’ ou do ‘real’ como garantia de uma diversidade da ‘cultura’, do ‘espírito’ ou do ‘símbolo’. Eles recusam a transcendência absoluta da antropologia em relação aos seus ‘objetos’. Daí sua antropologia ser imanentista” (Gordon, s/d).

não há transcendência; pode-se dizer que ele constitui, com efeito, um plano de imanência). Mas veremos que as coisas acontecem de outro modo quando se trata do etnocentrismo dos “primitivos”, ao menos no que diz respeito aos “primitivos” que nos interessam neste trabalho, os habitantes da América do Sul tropical. O conceito de etnocentrismo precisará aí designar outra coisa. Não obstante, de nossa rápida análise das funções que o etnocentrismo tem exercido na antropologia, retenhamos ao menos esta ideia: o *universalismo particular* é o outro nome do etnocentrismo moderno.

**8.** Se enfocamos prioritariamente a obra de Strathern em nossa exemplificação de um espaço antropológico liso, isso não quer dizer que ela tenha sido a primeira a desenvolvê-lo: as interpenetrações e engendramentos diversos do liso e o estriado permitem pensar que em outros momentos da história da antropologia outros autores também se guiaram por alisamentos, ainda que fosse para restituir o estriado mais adiante ou em outro plano. Mas há ao menos um autor maior do século XX que, antes de Strathern, tomou para si, como ofício central do pensamento “comparativo”, a construção de um espaço liso – o que quer dizer que ele não partilhava dos conceitos de cultura e etnocentrismo como ferramentas de estriamento. Este autor é Claude Lévi-Strauss. O famoso movimento em “rosácea” ou em “nebulosa” de suas *Mitológicas* nada mais é do que o estabelecimento de um espaço liso de intensidade cada vez maior, os mitos de diferentes povos correspondendo a variantes uns dos outros, iluminando-se uns aos outros em diferentes pontos.

Partiremos de *um* mito, proveniente de *uma* sociedade, e o analisaremos recorrendo inicialmente ao contexto etnográfico e em seguida a outros mitos da mesma sociedade. Ampliando progressivamente o âmbito da investigação, passaremos a mitos provenientes de sociedades vizinhas, situando-os igualmente em seu contexto etnográfico particular. Pouco a pouco, chegaremos a sociedades mais afastadas, mas sempre com a condição de que ligações reais ou de ordem histórica ou geográfica possam ser verificadas ou justificadamente postuladas entre elas. [...]

De fato, o mito bororo, doravante designado pela expressão *mito de referência*, não é – como tentaremos demonstrar – senão uma transformação mais ou menos elaborada de outros mitos, provenientes da mesma sociedade ou de sociedades próximas ou afastadas. Teria sido legítimo, portanto, escolher como ponto de partida qualquer representante do grupo. (Lévi-Strauss, 2004 [1964], pp.19-20)

Assim, Lévi-Strauss não incorpora como guia para seu trabalho o etnocentrismo metodológico que caracteriza o relativismo. E, contudo, ele é com frequência tomado como antropólogo relativista – ainda que o contrário também seja verdadeiro –, seu *Raça e História* sendo usado como libelo anti-racista. Nossa

impressão é que isso se dá devido ao etnocentrismo ser, com razão, peça importante de alguns de seus trabalhos – mas não como um instrumento metodológico e, sim, na posição de objeto a ser analisado. São as controvérsias em torno do tema que o obrigam a tomar um lado e advogar pelo relativismo. Enfim, talvez o relativismo lévi-straussiano seja menos um movimento epistemológico do que uma posição política. Será este o assunto do próximo capítulo.

### 3. DAS BETERRABAS



[Pesadelo lévi-straussiano]

*Os sabores de Tristes Trópicos: beterraba européia, frutas tropicais. – Optimum de diversidade e relativismo estrutural. – Raça e História, Raça e Cultura, raça e etnocentrismo. – Lévi-Strauss, a natureza, a cultura e o signo. O Grande Divisor. – Dois modelos: estrutura e entropia. – Aparição de nossa tese principal: etnocentrismo-aparelho de captura e etnocentrismo-mecanismo conjuratório.*



O leitor de *Tristes Trópicos* se depara ao longo do livro com uma impressionante quantidade de descrições sensoriais: imagens, sons e odores emergem dos variados cantos do planeta por onde o autor passa. Lévi-Strauss está, afinal de contas, interessado em compor uma espécie de relato de viagem<sup>23</sup>: apresentar vividamente as sensações experimentadas em suas andanças é parte essencial da proposta. Os trechos desse gênero que mais chamam a atenção, contudo, talvez sejam os relacionados ao paladar: frutas e outros alimentos exóticos vêm e voltam em vários momentos da narrativa, aguçando os sentidos do leitor. Chamam atenção a quantidade e a diversidade dos sabores descritos:

Abre-se rapidamente uma pequena clareira com o auxílio do facão ou da foice; inspecionam-se as árvores agora limpas para ver se não existe entre elas nenhum pau de novato, assim chamado porque o ingênuo que aí amarrasse a sua rede veria espalhar-se sobre si um exército de formigas vermelhas; o *pau dalho*, ou ainda a *canela merda*, cujo nome basta. Talvez também, com um pouco de sorte, a *soveira*, cujo tronco incisado em círculo derrama em alguns minutos mais leite que uma vaca, cremoso e espumoso, mas que, absorvido cru, cobre insidiosamente a boca com uma película gomosa; o *araçá* de fruto violáceo, do tamanho de uma cereja, com sabor de terebentina acompanhado de uma acidez tão leve que a água onde é esmagado parece gasosa; o *ingá*, de vagens cheias de uma fina penugem doce; o *bacuri*, que é como uma pêra furtada do pomar do Paraíso; enfim, o *açaí*, suprema delícia da floresta, cuja decocção logo absorvida forma um espesso xarope aframboesado, mas que, depois de uma noite, coalha e se torna queijo com gosto de fruta e azedinho. (Lévi-Strauss, 1957 [1955], p.349)

E também:

Ali passei 15 dias em meia ociosidade, empregada em colher, mal maduros, os frutos de um pomar que se tornara selvagem: goiabas cujo acre sabor e textura pedrenta são sempre inferiores ao seu perfume; e cajus tão vivamente coloridos como papagaios, cuja polpa áspera esconde nas células esponjosas um suco adstringente e de gosto forte [...] (p.320)

---

<sup>23</sup> Ainda que um relato escrito vinte anos depois das viagens que lhe inspiram. “Não se tratava mais de transcrever uma espécie de diário de expedição. Eu deveria repensar minhas velhas aventuras; precisaria refletir e filosofar sobre elas, fazer um balanço” (Lévi-Strauss & Eribon, 2005 [1988], p.90).

As descrições são entusiasmadas, pode-se perceber. Ainda que o leitor familiarizado com as frutas evocadas não partilhe exatamente das mesmas sensações gustativas, há que se reconhecer sua criatividade e detalhismo acurado. O próprio Lévi-Strauss indicava em outro lugar a variabilidade do sabor dos alimentos de acordo com associações próprias à cultura ou mesmo à língua em que se fala: as palavras *fromage* e *cheese* lhe pareciam dotar a mesma iguaria de nuances diferentes, o primeiro evocando uma matéria pastosa de sabor denso, e o segundo algo mais leve, fresco e “um pouco ácido”<sup>24</sup>. Talvez fosse preciso entender as sensações de Lévi-Strauss ao provar as frutas tropicais levando em conta seu paladar francês, ou melhor, as associações que a língua francesa invocam em sua expressão. Mas não é isso que vamos propor aqui; nosso interesse exigirá a leitura de outra passagem de *Tristes Trópicos*, também relacionada a um artigo culinário:

Nada mais existe a fazer: a civilização já não é aquela flor frágil que se preservava, que se desenvolvia penosamente em alguns recantos abrigados dum terreno rico em espécies rústicas, ameaçadoras, sem dúvida, por sua vivacidade, mas que permitiam também variar e revigorar as sementeiras. A humanidade se instala na monocultura; ela se prepara para produzir a civilização em massa, como a beterraba. Seu trivial só apresentará esse prato (Lévi-Strauss, 1957 [1955], p.32).

A beterraba têm aqui, evidentemente, um valor metafórico. O autor talvez esteja menos interessado em suas propriedades culinárias do que em sua forma de cultivo, tomando-a como representativa de uma certa forma de vida: a da civilização “de massa”, industrial, moderna, Ocidental, euro-americana, ou seja lá que outro nome se queira dar-lhe. O fato é que, para Lévi-Strauss, esta é a civilização da monocultura: sua expansão lança o mundo numa tendência à uniformização e, portanto, a um empobrecimento. *Tristes trópicos* é, de maneira geral, um livro melancólico; ele expressa com sinceridade aquilo que Sahlins (1997) chamou de “pessimismo sentimental”. Este trecho é exemplar quanto a isso: a aposta de Lévi-Strauss é que a humanidade trilha um caminho sem volta, em direção a uma menor

---

<sup>24</sup> “Para mim, que só falei inglês em alguns períodos de minha vida, sem por isso ser bilíngue, *fromage* e *cheese* de fato querem dizer a mesma coisa, mas com nuances diferentes: *fromage* evoca certa espessura, uma matéria pastosa e pouco friável, um sabor denso. É uma palavra particularmente apropriada para designar o que os queijeiros chamam de “*pâtes grasses*” [= pastas gordas ou gordurosas]. Ao passo que *cheese*, mais leve, fresco, um pouco ácido e se escamoteando sob o dente (cf. forma do orifício bucal), me faz imediatamente pensar no queijo branco. O “queijo arquetípico” não é portanto o mesmo para mim, quando penso em francês ou em inglês” (Lévi-Strauss, 2008 [1958], p.106).

diversidade, o que significa também uma estagnação iminente, uma vez que é a pluralidade das “espécies rústicas” que permite “variar e revigorar as sementeiras”. A afirmação ganha dimensões ainda mais amplas quando confrontada com os trechos que reproduzimos acima: os trópicos oferecem uma variedade interminável de sabores – como “o genipapo, de carnadura robusta e de sabor ácido; a guavira das clareiras, que tem a reputação de, com a sua polpa eternamente fria, desalterar o viajante, ou o caju” (Lévi-Strauss, 1957 [1955], p.178) – todos eles ameaçados pela expansão avassaladora do mesmo, da monocultura: ao fim, sobrar-nos-ia apenas o doce pouco nuançado das beterrabas produzidas em grande escala.

É claro que ao pôr as coisas nesses termos corre-se o risco de soar inverossímil, e de fato trata-se de um exagero retórico. Lévi-Strauss certamente não acreditava que num futuro próximo ou distante nossa dieta seria composta apenas por beterrabas – afirmar isso seria absurdo. Sua preocupação é com a dissipação progressiva das diferenças entre as culturas, processo que estaria em curso devido ao aumento sem precedentes das trocas e da comunicação no mundo contemporâneo. Este receio fornece uma espécie de pano de fundo para suas reflexões sobre a diversidade cultural. Para compreendê-lo será preciso explorar mais detalhadamente alguns destes textos e seus pressupostos.

Stoczkowski (2007) trabalha essa questão a partir da análise de dois artigos de Lévi-Strauss sobre o tema: *Raça e História* (de 1952, originalmente) e *Raça e Cultura* (uma conferência de 1971, publicada em 1983). O recorte é particularmente interessante em função da polêmica que envolveu o segundo texto, supostamente representante de uma mudança de posição do autor frente ao problema do racismo. Stoczkowski busca refutar esta interpretação, mostrando que o Lévi-Strauss de 1971 está em continuidade direta com o de 1952. A diferença, apontada como radical pelos críticos, estaria apenas numa pequena mudança de ênfase adotada pelo autor.

Ambos os artigos foram encomendados pela Unesco, órgão que encampara, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a luta contra o racismo como uma prioridade. *Raça e História* é parte de uma série de brochuras publicadas com este fim. Com efeito, trata-se de uma refutação de teses racistas, ainda que o centro do texto consista numa tentativa de dar resposta à questão das diferenças perceptíveis entre as culturas. De início, a conjuntura política pós-nazismo tornava preciso mostrar que as diferenças biológicas entre os homens (cor da pele, tipo de cabelo, etc.) não

correspondem intrinsecamente a traços culturais, e que nada, do ponto de vista científico, justifica os preconceitos raciais. Dando um passo adiante, Lévi-Strauss mostra que a simples constatação disso não altera o fato de que se poderia usar as diferenças culturais, mesmo dissociadas do plano biológico, como pretexto para preconceitos de tipo semelhante. O fato é que não apenas as raças, mas as culturas, estiveram sujeitas a uma hierarquização, a partir do momento em que foram escalonadas segundo uma linha de progresso única, abarcando sociedades ou culturas mais e menos avançadas:

[A] simples proclamação da igualdade natural entre todos os homens, e da fraternidade que deve uni-los sem distinção de raça ou cultura, tem algo de decepcionante para o espírito, pois negligencia uma diversidade de fato que se impõe à observação, e da qual não basta dizer que não afeta o fundo do problema para que sejamos teórica e praticamente autorizados a nos comportarmos como se ela não existisse (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p.335).

O problema torna-se então pensar no que consiste a diversidade cultural, em por que ela deve ser valorizada e, por outro lado, em elucidar a própria noção de progresso. A solução de Lévi-Strauss é das coisas mais engenhosas já escritas por um antropólogo. Ela está baseada na identificação de duas forças contrárias: uma agindo em favor da manutenção e criação de particularismos, e portanto de uma maior diferenciação entre as culturas, e outra promovendo uma maior convergência e afinidade entre elas, e portanto uma maior homogeneização (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p.331, 332, 363-366). Haveria um certo *optimum* de diversidade variando “em função do número das sociedades, de sua importância numérica, de seu afastamento geográfico e dos meios de comunicação (materiais e intelectuais) de que se servem” (p.332). Para avançar, uma sociedade precisaria, antes de tudo, não estar isolada: este *optimum* precisa ser mantido. Longe de ser privilégio de uma sociedade, o progresso é função do contato e da comunicação entre diferenças.

Para sustentar esse argumento, Lévi-Strauss precisa primeiramente tornar relativo o avanço histórico, formulando uma espécie de teoria da relatividade cultural. É isso que lhe permitirá atrelar uma nova noção de progresso à manutenção da diversidade. Almeida (1990), por exemplo, caracteriza a posição de Lévi-Strauss como um “relativismo estrutural”, em contraposição ao relativismo cultural mais difundido (e desgastado): “É [relativismo] antes num sentido análogo ao que os físicos têm em mente ao falar de relatividade de uma teoria física. Pois, nesse sentido, relatividade não implica em declarar que ‘tudo é relativo’ (cada observador teria ‘suas

leis' irredutíveis), mas, ao contrário, identificar o grupo das transformações que permite expressar o que é invariante” (p. 372). Almeida sublinha o fato de que essa posição resguarda a possibilidade de tradução na medida em que reconhece invariantes interculturais. As propriedades do pensamento humano seriam fixas “ao longo das transformações que levam de uma sociedade a outra”; quer dizer, as culturas se constituiriam em transformações desta pensamento humano único. Ou, dizendo ainda de outra forma, o espírito humano consistiria justamente nesse grupo de transformações que as culturas compõem. Ao viabilizar a tradução, isso permitiria também a existência da própria antropologia. Mas convém não exagerar o papel deste elemento comum extensível à humanidade em geral. Lévi-Strauss resume assim a importância das noções de “mente humana”, ou “espírito humano”, em suas reflexões:

Ao restabelecer a velha noção de natureza humana, eu apenas lembrava que o cérebro humano, em qualquer lugar, é constituído da mesma forma, e que, portanto, coações idênticas atuam sobre o funcionamento do espírito. Mas esse espírito não trata, aqui e lá, dos mesmos problemas. Estes são levantados, sob formas extraordinariamente diversas, pelo meio geográfico, o clima, o estágio da civilização em que a consideramos, por seu passado histórico antigo e recente; e, por cada membro da sociedade, seu temperamento, sua história individual, sua posição no grupo, etc. Em toda parte o mecanismo é o mesmo; não as entradas nem as saídas (Lévi-Strauss & Eribon, 2005 [1988], p.176).

Em *Raça e história*, o autor procura mostrar como a ideia de progresso precisa levar em conta essa diversidade de entradas e saídas. Pois de nada adiantaria medir o avanço de uma sociedade num campo que não faça parte de seu repertório de problemas, ou sobre o qual ela não concentre esforços. As sociedades desenvolvem-se em múltiplas direções. Para usar uma metáfora do próprio Lévi-Strauss, diríamos que cada uma aposta suas fichas em jogos diferentes. Quando uma cultura vê que outra alcança ganhos no jogo em que ela mesma toma parte, percebe aí um avanço. Mas quando o jogo em questão é outro, não se tem parâmetros para identificar se o jogador está ganhando ou perdendo; ele parece estagnado. Por isso, quanto mais as culturas se diferenciam da civilização ocidental (concentrada num progresso quase unicamente tecnológico), mais elas lhe parecem estáticas, a-históricas ou primitivas.

Lévi-Strauss põe sua formulação em conexão direta com a teoria da relatividade. Em princípio, os físicos lembram que a dimensão e a velocidade de deslocamento dos corpos variam em função do observador, elas não são valores fixos absolutos. Assim, um exemplo usado na explicação dos rudimentos dessa teoria afirma que “para um viajante sentado junto à janela de um trem, a velocidade e o

comprimento dos outros trens variam segundo esses se desloquem no mesmo sentido ou num sentido contrário. Ora, [diz Lévi-Strauss] todo membro de uma cultura é dela tão estritamente solidário como esse viajante ideal o é de seu trem” (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p.345). O autor antevê assim a possibilidade de uma teoria da relatividade generalizada “num sentido distinto do de Einstein, isto é, aplicando-se ao mesmo tempo às ciências físicas e às ciências sociais” (p.346). Com o detalhe de que tudo parece se passar de modo inverso nos dois casos: no exemplo do viajante, é quando se deslocam no mesmo sentido que os trens parecem estáticos; com relação às culturas, é seu sentido divergente que cria a ilusão da imobilidade. Seria preciso, assim, substituir o fator velocidade pelos de informação e significação. Se um outro trem passa em direção contrária, este viajante só retém em sua visão alguns traços de sua constituição; se, por outro lado, o trem vizinho segue em paralelo ao do viajante, ele consegue perceber-lhe cada detalhe, sua capacidade de trocar informação é ampliada. “Parece que há, portanto, uma relação entre a noção física de *movimento aparente* e uma outra noção (...): a de *quantidade da informação* suscetível de ‘passar’ entre dois indivíduos ou grupos, em função da maior ou menor diversidade de suas respectivas culturas” (*idem*).

Posto isso, acrescenta-se ao problema uma outra camada: se várias culturas jogam um mesmo jogo, elas podem trocar resultados e, portanto, progredir mais facilmente. Daí resulta que algumas culturas são mais “cumulativas” que outras. A ideia de Lévi-Strauss é a de uma espécie de jogo de roleta coletivo. Imaginam-se jogadores que buscam acertar sequências numéricas. Quanto mais jogadores apostarem a mesma sequência em roletas diferentes, maior a chance de completá-la. Se queremos acertar os números 1 a 10, por exemplo, há até a possibilidade de que todas as cifras saiam numa mesma roleta, mas isso exigiria uma enorme quantidade de jogadas. Por outro lado, é muito menos improvável que, jogando em três roletas simultaneamente, numa saiam três dos números almejados (1, 3 e 8, por exemplo), em outra, mais três (digamos o 5, o 7 e o 10) e na terceira os quatro restantes. Com isso quer-se dizer que quanto mais uma cultura estabelece trocas com outras diferentes, maior é o seu acúmulo de ganhos e, portanto, mais cumulativa é sua história. Diz ele:

Ora, esta situação se parece bastante com a das culturas que chegaram a realizar as formas mais cumulativas de história. Essas formas extremas jamais foram obra de culturas isoladas, mas sim de culturas combinando voluntária ou involuntariamente seus jogos respectivos e realizando através de meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras), essas coligações cujo modelo acabamos de imaginar (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p. 359).

Toda cultura encontra-se em contato com outras, das quais assume certos traços e rejeita outros. Suas histórias são mais ou menos cumulativas não devido a propriedades inerentes a certas raças ou culturas, mas a esse contato. Elas exprimem “uma certa modalidade de existência das culturas que é apenas a sua *maneira de ser conjunta*” (p. 361). Uma história estacionária só pode ser concebida na medida em que uma dada sociedade esteja isolada – mas dificilmente se poderia afirmar que uma tal sociedade exista de fato. Tudo se passa como se Lévi-Strauss fizesse apologia de uma “civilização mundial” cosmopolita – e, como sugerem as críticas endereçadas a *Raça e cultura*, muita gente entendeu o texto dessa forma. Entretanto, o que torna realmente interessante o modelo é que esta colaboração entre as culturas depende justamente dos *afastamentos diferenciais* que se produzem entre elas (p.362). É o fato da diferença que permite a troca e, portanto, o progresso. No entanto, quanto mais as culturas trocam entre si, mais elas tendem a se uniformizar. O motor do progresso comporta, já de início, sua própria tendência ao desgaste, sua própria morte futura.

Daí a ideia de um *optimum* necessário adiantada acima: como, com efeito, seria possível manter um equilíbrio entre as forças conflitantes de homogeneização e de diferenciação? Lévi-Strauss aventa a possibilidade de que à uniformização e crescimento de uma dada forma cultural se acrescentem novos afastamentos diferenciais. As desigualdades sociais seriam o exemplo mais evidente desse tipo de diferenciação. As revoluções neolítica e industrial – os dois exemplos escolhidos por Lévi-Strauss para demonstrar avanços únicos na história ao custo de trocas e homogeneizações – foram acompanhadas da introdução de desigualdades entre os grupos, sobretudo do ponto de vista econômico, com o surgimento do capitalismo<sup>25</sup>. Outra forma de remediar a homogeneização seria introduzir na coligação novos parceiros de troca, cujas diferenças permitam aumentar e diversificar as “apostas” do grupo. Também isso se tentou, diz Lévi-Strauss: com o colonialismo e o imperialismo buscou-se alargar – quando preciso, à força – o número de jogadores coligados. Contudo, o fato é que qualquer solução que se apresente ao problema estaria fadada a

---

<sup>25</sup> “Há muito tempo observou-se que as descobertas neolíticas acarretaram rapidamente uma diferenciação social, com o nascimento, no Oriente antigo, das grandes concentrações urbanas, a aparição dos Estados, das castas e classes. Aplica-se a mesma observação à revolução industrial, condicionada pelo aparecimento de um proletariado e conduzindo a formas novas e mais extremadas de exploração do trabalho humano” (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p. 364).

uma eficácia temporária: mesmo que as diferenças sejam restituídas num dado nível, é de se esperar que elas sejam mais tarde dissolvidas conforme as trocas se acelerem:

Mas, mesmo que esta contradição seja insolúvel, o dever sagrado da humanidade é conservar em mente seus dois termos, igualmente presentes; nunca perder de vista um, em benefício exclusivo do outro; evitar, sem dúvida, um particularismo cego, que tenderia a reservar o privilégio da humanidade a uma raça, uma cultura ou uma sociedade; mas também jamais esquecer que nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto, e que uma humanidade confundida num gênero de vida único é inconcebível, pois seria uma humanidade petrificada (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p. 365).

## **Raça e etnocentrismo**

A sustentação principal de *Raça e cultura (RC)*, que causaria estranheza a muita gente duas décadas mais tarde, nada mais é do que uma reedição do argumento de *Raça e história (RH)* reproduzido acima. Mas agora Lévi-Strauss dá ainda mais ênfase à legitimidade das forças de diferenciação, ou seja, à necessidade de se compreender e proteger a diversidade cultural. O primeiro texto terminava numa invocação da tolerância, da generosidade diante da diferença, acreditando que as organizações internacionais poderiam assumir a tarefa de manter um equilíbrio entre as forças antagônicas de homogeneização e diferenciação (Stoczkowski, 2007, p. 28). Já o segundo sublinhava que “toda a verdadeira criação implica uma certa surdez ao apelo de outros valores, podendo ir até à sua negação” (Lévi-Strauss, 1986a [1983], p. 48). A esperança de que a questão fosse alvo de políticas internacionais efetivas ia pelos ares vinte anos depois.

“Foi um belo escândalo”, escreveria mais tarde o autor sobre sua apresentação (1986b [1983], p. 14). A argumentação de *RH* não parecia conflitar com as publicações oficiais sobre o tema, especialmente a *Declaração da Unesco sobre a Raça*, publicada em 1950 a partir de um encontro de especialistas no tema, que frisava a igualdade e a convivência entre as raças humanas. É claro que, como vimos, essa aceitação envolve a negligência de parte do argumento:

Selon la vision unescienne du monde, l’ouverture impérative e illimitée à l’Autre était une valeur positive, voire salvatrice; dans la cosmologie de Lévi-Strauss, elle est assimilée à l’uniformisation, à la dissipation de la diversité, à la destruction de la créativité (...) (Stoczkowski, 2007, p.42)

As delicadas pinceladas ao fim de *RH* a respeito da convivência e generosidade das culturas contribuíram para matizar o peso do quadro apresentado ao



longo do texto<sup>26</sup>. Entretanto, quando Lévi-Strauss resolveu “se exprimir com a máxima franqueza”, a recepção de suas ideias foi absolutamente negativa por parte de pessoas que admiravam o trabalho anterior (e, por isso mesmo, encomendaram a fala que deu origem a *RC*). O conteúdo da conferência, em 1971, gerou até uma manobra por parte do diretor-geral da Unesco para diminuir o tempo destinado à sua apresentação. Lévi-Strauss, contudo, leu todo o texto a toque de caixa, evitando os cortes almejados pelo órgão. Em retrospectiva, ele vê ainda outros motivos para a condenação de suas ideias na época (Lévi-Strauss, 1986b [1983], pp. 14-17):

1º) *RC* defendia que não adiantava repetir os mesmos argumentos contra a antropologia física na luta contra o racismo, e que por outro lado era preciso entrar em contato estreito com a genética das populações para entender melhor a relação entre fatores biológicos e culturais; 2º) tratava-se de restringir o sentido do racismo, para Lévi-Strauss cada vez mais confundido com determinadas atitudes legítimas e inevitáveis de indivíduos ou de grupos “cuja fidelidade a determinados valores os torna parcial ou totalmente insensíveis a outros valores” (p. 15); 3º) porque estas atitudes são inerentes à espécie humana, era preciso duvidar de um futuro em que as culturas, apaixonadas umas pelas outras, “já não aspirariam a mais do que a celebrar-se mutuamente, numa confusão em que cada uma perderia o atrativo que poderia ter para as outras, e sua própria razão de existir”; 4º) não era suficiente, para combater o racismo, repetir ensinamentos morais que buscassem mudar os homens, convencendo-os do “erro” em que consistiria o preconceito racial; e 5º) argumentava-se que a ideologia da Unesco se baseava em premissas contraditórias, como se não fosse problemático “conciliar a fidelidade a si próprio e a abertura aos outros” (p. 17).

As afirmações criaram mal-estar entre funcionários da Unesco devotos da ideias promovidas pelo órgão. Pior, elas foram assimiladas, à época de sua publicação como um dos capítulos de *O Olhar distanciado*, em 1983, ao ideário xenófobo da extrema direita francesa que surgia no período (Stoczkowski, 2007, pp. 22-23). Para ser melhor compreendido, entretanto, o texto deve ser encarado no contexto da obra

---

<sup>26</sup> Na entrevista a Didier Eribon, o autor apresenta assim o episódio: “DE: Dessa vez o senhor falava das diferenças que separam e opõem as culturas. O que ia de encontro aos seus propósitos anteriores. / LS: Absolutamente. Leram, no primeiro texto, uma frase a cada duas. Um crítico, de *L’Homme*, tentou provar que eu tinha mudado minhas intenções citando, em seu apoio, um longo trecho de ‘Raça e cultura’. Ora, esse trecho já constava de ‘Raça e história’. Como me parecera oportuno, eu o tinha reproduzido textualmente” (Lévi-Strauss & Eribon, 2005 [1988], p.210).

de Lévi-Strauss, principalmente em sua conexão com *RH*. Os mal-entendidos são gerados, em larga medida, pela opção de Lévi-Strauss de restringir o conceito de *racismo*, separando-o de um certo *etnocentrismo* que ele considera “normal”, legítimo, dada a necessidade de se manter a diversidade. Talvez, com efeito, a maior divergência entre os dois textos esteja no tratamento dado em cada um ao etnocentrismo, apresentado em ambos como uma característica marcante do comportamento humano em geral<sup>27</sup>.

Só no primeiro texto a palavra *etnocentrismo* aparece textualmente, apesar das ideias que ela comporta serem evocadas constantemente no segundo – talvez, com efeito, muito mais do que no primeiro. Lévi-Strauss parece, aqui, prescindir de um conceito para expressá-las. Em *RH*, “etnocentrismo” servia como título de uma das partes do texto; era até mesmo definido: uma atitude baseada “em fundamentos psicológicos sólidos (já que tende a reaparecer em cada um de nós quando nos situamos numa situação inesperada), [que] consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas, que são as mais afastadas daquelas com as quais nos identificamos” (Lévi-Strauss, 1993a [1952], p. 333). Tende-se assim a restringir a humanidade às fronteiras do próprio grupo, relegando os que não fazem parte deste a um estado não-humano, à natureza. Em seguida a essa apresentação, eram discutidos exemplos do fenômeno, que enfim davam lugar à introdução do “dilema do bárbaro”, raciocínio através do qual Lévi-Strauss universaliza o etnocentrismo:

Nas grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes últimos dedicavam-se a imergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação.

Esta anedota, ao mesmo tempo barroca e trágica, ilustra bem o paradoxo do relativismo cultural (que encontramos em outros lugares sob outras formas): é na medida mesmo em que se pretende estabelecer uma discriminação entre as culturas e os costumes, que nos identificamos mais completamente com os que se pretende negar. Ao recusar a humanidade aos que parecem os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ de seus representantes, apenas se toma emprestado uma de suas atitudes mais típicas. O bárbaro é inicialmente o homem que acredita na barbárie. (Lévi-Strauss, 1993a [1952], pp. 334-335).

---

<sup>27</sup> A discussão que se segue é em grande medida inspirada por Viveiros de Castro (s/d).

O exemplo ilustraria a universalidade do anti-universalismo (Viveiros de Castro, s/d). Assim, talvez sejamos todos bárbaros, o que equivaleria de certa forma a dizer que *ninguém o é*. Entretanto, Lévi-Strauss afirma antes que o etnocentrismo configura uma perspectiva ingênua, ao ponto de nem merecer que se a discuta, o próprio *RH* consistindo em sua refutação. Mas é aí que a questão se revela ainda mais complexa do que se diria à primeira vista: o contraponto ao etnocentrismo estaria ou no reconhecimento de uma humanidade única cujas diferenças seriam postas em segundo plano – estratégia dos “grandes sistemas filosóficos e religiosos da humanidade: o budismo, cristianismo e o islamismo, mas também as doutrinas estóica, kantiana ou marxista” (p. 335) –, ou na tentativa de comportar as diferenças num grande sistema evolucionista. A partir daí, e numa espécie de contraposição a essas duas estratégias, é desenrolado o modelo que explicitamos acima. Lévi-Strauss não retorna ao tema do etnocentrismo neste texto, e só ao escrever *RC* ele parece se dar conta de que é este mesmo ponto de vista ingênuo do etnocêntrico que permite a manutenção das diferenças entre as culturas, tão essenciais ao seu próprio argumento.

O retorno ao tema neste segundo texto envolve o detalhamento de atitudes possíveis perante o estrangeiro, também de modo a não se endossar qualquer tipo de repúdio à diferença – posição que, de fato, justificaria o mesmo racismo que se quer, em última instância, afastar. O que faz então Lévi-Strauss? Abstendo-se de aludir à noção de etnocentrismo, ele evoca novamente os mesmos exemplos que já usara em *RH*. Mas agora, ao invés de concluir simplesmente sobre a universalidade de uma determinada atitude, o que se quer é matizá-la:

A maior parte dos povos que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam ‘os verdadeiros’, ‘os bons’, ‘os excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como ‘macacos da terra’ ou ‘ovos de piolho’. Sem dúvida que a hostilidade, por vezes mesmo a guerra, podia também reinar entre uma cultura e outra, mas tratava-se sobretudo de vingar ofensas, de capturar vítimas destinadas a sacrifícios, de roubar mulheres ou bens: costumes que a nossa moral reprova, mas que jamais vão, ou vão-no excepcionalmente, até à destruição de uma cultura como tal, ou até à sua sujeição total, pois que não se lhe reconhece realidade positiva. (...) Esta profunda indiferença pelas culturas alheias era para eles, à sua maneira, uma garantia de poderem existir à sua vontade e do seu lado. (Lévi-Strauss, 1986a [1983], p. 26)

Eis uma atitude possível: a indiferença pelas culturas alheias. Mas ainda um outro comportamento se baseia, inversamente, na valorização do estrangeiro. Neste caso, o Outro é encarado como oportunidade de alargamento dos laços sociais. “De visita a uma família, escolhem-no para que dê o nome a um recém-nascido e as

alianças matrimoniais também terão tanto maior valor quanto mais afastados forem os grupos com que forem firmadas” (p. 26-27). Uma atitude deste tipo não se oporia à primeira; ao contrário, ela lhe seria complementar. As culturas que adotam tal comportamento manteriam suas peculiaridades por indiferença, mas isso não significaria se isolar. Laços e trocas seriam estabelecidos em momentos determinados. É contra um outro modo de se portar diante do estrangeiro que, em conjunto, essas duas atitudes se colocam.

Enquanto se consideram simplesmente diversas, as culturas podem voluntariamente ignorar-se, ou considerar-se como parceiros para um diálogo desejado. Num e noutro caso, elas ameaçam-se e atacam-se por vezes, mas sem porem verdadeiramente em perigo as suas existências respectivas. A situação torna-se completamente diferente quando, à noção de uma diversidade reconhecida por ambas as partes, se substitui, numa delas, o sentimento da sua superioridade, baseado em relações de força e quando o reconhecimento positivo ou negativo da diversidade das culturas dá lugar à afirmação da sua desigualdade. (p. 27)

O problema, para Lévi-Strauss, não está assim naquilo que ele anteriormente chamara *etnocentrismo*. Está, na verdade, num sentimento de superioridade conjugado ao estabelecimento de desigualdades: atitudes típicas não daquelas culturas que se costumam chamar “primitivas”, mas sempre melhor exemplificadas pela figura da “civilização ocidental”. Uma outra apresentação do tema se dá aqui, assim, com relação a *RH*. Trata-se agora, de certa forma, de estender ao etnocentrismo um tratamento parecido com o que Lévi-Strauss dá à cultura – tratamento que caracteriza o método estrutural, ainda que este não seja aplicado aqui com qualquer rigor. Há, com efeito, neste caso, pelo menos duas manifestações de uma “atitude comum”: se o dilema do bárbaro estabelecia um fundo similar de rejeição ao outro, vemos agora como essa rejeição se atualiza de forma diferente na realidade. Assim como a cultura é uma virtualidade humana universal que só se atualiza como pluralidade, também o etnocentrismo pode ser pensado como um conjunto de variações configurando uma estrutura subjacente – dir-se-ia, assim, que estamos diante de um etnocentrismo estrutural. O etnocentrismo não é mais apenas um empecilho epistemológico ou uma ferramenta de estriamento, como se podia dizer do relativismo cultural (ver cap. 2); o plano em que Lévi-Strauss se põe implica a observação dos efeitos (principalmente políticos) que as diferentes manifestações do etnocentrismo têm sobre a existência das sociedades humanas.

Na verdade, talvez possamos dizer que essa diferenciação é anterior a *RC* na obra de Lévi-Strauss. Em *Tristes Trópicos*, um livro publicado entre os dois textos

que viemos discutindo, evoca-se novamente a imagem que ilustra o paradoxo do bárbaro. Mas a conclusão dela extraída é outra: ao invés de se sublinhar a similaridade decorrente da incerteza sobre a humanidade do *outro*, o autor apontava a diferença no “método” usado para investigar a questão por europeus e índios. Enquanto os colonizadores enviavam comissões para averiguar sua natureza, sem muita garantia de que os ameríndios fossem “homens e não criaturas diabólicas ou animais”, estes mesmos índios afogavam os brancos e montavam guarda para saber se eles estavam ou não sujeitos à putrefação. A conclusão extraída por Lévi-Strauss da comparação entre essas duas pesquisas é dupla: de um lado, observa-se que enquanto os brancos invocavam as ciências sociais, os índios se apoiavam nas ciências naturais; de outro, que enquanto se concluía, entre os brancos, que os outros eram animais, entre os indígenas suspeitava-se que os primeiros fossem deuses. “Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens”, diz Lévi-Strauss (pp. 71-72). Que conclusão se tira dessa conclusão? Antes de tudo, que a barbaridade desses bárbaros não é, em todo caso, a mesma. Ou, como afirma Viveiros de Castro (s/d), que “apesar de uma mesma ignorância sobre o outro, o outro do outro não era exatamente o mesmo que o outro do mesmo”.

Em *RC*, o anti-universalismo dos povos chamados primitivos não corresponde simplesmente a uma atitude “ingênua”, mas a uma afirmação política do direito à diferença, do direito de resistir à submissão ou à incorporação a outrem. Num outro texto, em que explora justamente a relação entre a civilização industrial e as culturas “tradicionais”, Lévi-Strauss recorre a Marx para propor que a própria noção de *desenvolvimento* não pode ser considerada sem alusão aos povos que sucumbiram para dar combustível ao surgimento do capitalismo. A origem deste regime remontaria à descoberta das reservas de metais preciosos na América; em seguida, à escravização dos indígenas; depois, à conquista e pilhagem das Índias orientais; e, por fim, à escravidão dos africanos. “Para Marx, a relação entre o capitalismo e o proletário é, portanto, apenas um caso particular da relação entre colonizador e colonizado” (Lévi-Strauss, 1993b [1961], p. 320). Se já em *RH* apontava-se que o progresso da civilização ocidental dependia do colonialismo e imperialismo para gerar diferenças e não estagnar, aqui essa relação se demonstra ainda mais profunda. Ela é evidenciada em toda a sua perversidade.

Por outro lado, aponta o autor nesse mesmo texto, as sociedades ditas primitivas apresentam uma resistência ao desenvolvimento que poderia ser atribuída a três causas: uma vontade de unidade (ou a recusa de um espírito competitivo); um respeito profundo pela natureza; e a recusa do devir histórico. Concentremo-nos nesta última. Para falar dela, Lévi-Strauss precisa frisar que não se trata, de modo algum, de dizer que as sociedades primitivas são sociedades “fora do tempo”, ou sociedades sem história (ver Goldman, 1999, para uma discussão das ideias de Lévi-Strauss sobre o tema). Trata-se de dizer, antes, que em contraposição a nossas sociedades ocidentais, “feitas para mudar”, as sociedades ditas primitivas são concebidas por seus membros “para durar” (Lévi-Strauss, 1993b [1961], p. 326). O argumento está em continuidade com o modelo de *RH* que detalhamos acima: o motivo pelo qual essas culturas recusam a mudança estaria em sua abertura reduzida para o exterior, no que se retoma o tema do etnocentrismo. “O estrangeiro, mesmo vizinho próximo, é considerado sujo e grosseiro, frequentemente chega-se até a negar-lhe a qualidade de homem”, escreve (pp. 326-327). O etnocentrismo é aqui, portanto, aquilo que permite aos povos “primitivos” recusar a história, entendida da forma como o Ocidente em geral a entende. Inversamente, poder-se-ia dizer que é a outra forma de lidar com a diferença – a hierarquização movida por um sentimento de superioridade – que motiva a civilização ocidental em sua “abertura”, com frequência violenta, para a diferença, em sua *assimilação de Outros a si* promotora do caminhar da história.

### **Uma fronteira**

Voltemo-nos para a segunda causa da resistência ao desenvolvimento pelos povos ditos primitivos identificada por Lévi-Strauss: o respeito pela natureza. O desenvolvimento, como atesta a história da civilização industrial, implicou a concessão de uma prioridade da cultura sobre a natureza, no sentimento de dominação da primeira sobre a segunda. Bem, diz Lévi-Strauss, esta prioridade quase nunca é admitida fora desta civilização. As culturas “primitivas” – ainda que na concepção do autor sempre façam a diferença entre cultura e natureza, separando a humanidade da animalidade – conferem um caráter ambíguo à noção de natureza. Esta serve como lócus para o contato do homem com ancestrais, espíritos e deuses. “Portanto, na noção de natureza há um componente ‘sobrenatural’, e esta ‘sobrenatureza’ está tão

incontestavelmente acima da cultura como a própria natureza está abaixo dela”, conclui (p.325). Esta formulação reforça o que vimos a respeito do “outro do outro” diferir do “outro do mesmo”, ou das diferentes barbaridades perpetradas pelos diferentes bárbaros. Como a noção de natureza ela mesma varia, pode-se dizer que ao relegar aos brancos um lugar fora da humanidade, os indígenas do conto de Lévi-Strauss não conferiam aos primeiros o mesmo estatuto ontológico que estes davam aos segundos. Ainda que índios e brancos situassem uns aos outros no campo da natureza, esta não adquire o mesmo sentido nos dois casos. Os índios, afinal, suspeitavam que os brancos fossem deuses.

Por outro lado, ao emprestar à alteridade um estado de natureza, a civilização industrial se comporta frente a esses outros como o faz diante das outras espécies naturais: dominando-os. Seu desenvolvimento implica não apenas uma separação dos domínios da natureza e da cultura, mas também o privilégio absoluto da segunda sobre a primeira. Um esforço minúsculo separa isso do passo seguinte, que consistiria em estender esse privilégio, exercendo-o não só sobre outras espécies naturais, mas também sobre outras “espécies culturais”. Em sua homenagem a Rousseau, Lévi-Strauss dá a esta hipótese uma concretude iluminadora:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção (Lévi-Strauss, 1993c [1962], p. 49).

Este humanismo restrito característico da civilização industrial estaria assim ao mesmo tempo no cerne do desenvolvimento, que ela tanto valoriza, e também dos problemas que ela enfrenta. Lévi-Strauss identifica, alhures (1993d [1956], pp. 277-280), a existência de três humanismos<sup>28</sup>: um primeiro poderia ser situado no fim da Idade Média, com o Renascimento e a descoberta das civilizações clássicas, quando

---

<sup>28</sup> Como se poderá suspeitar pelas descrições que se seguem, o autor entende *humanismo* como uma espécie de sinônimo de Etnologia; ou seja, como a compreensão do fenômeno humano a partir do estudo das diferenças entre os povos. “A Etnologia não é nem uma ciência à parte, nem uma ciência nova: é a forma mais antiga e geral do que designamos como humanismo” (Lévi-Strauss, 1993d [1956], p. 277).

uma primeira forma de conhecimento baseada em costumes diferentes apareceu; o segundo adviria durante os séculos XVIII e XIX, com o progresso da exploração geográfica e a inserção da China e da Índia no panorama da humanidade; neste segundo período, o acervo cultural das sociedades ditas primitivas é apenas entrevisto, e o que caracteriza o terceiro humanismo, momento da Etnologia propriamente dita, é o alargamento do espectro humano para todas as culturas existentes. Este último representaria, frente ao humanismo aristocrático da Renascença e o humanismo burguês do século XIX, um humanismo duplamente universal (p. 279). É que não só ela incorporaria os “primitivos” no conjunto da humanidade, como também aprenderia *com eles* um novo humanismo. A saber, um *humanismo generalizado*, estendido para além do humano e clamando pela reconciliação do homem e da natureza.

A etnologia de que Lévi-Strauss faz apologia diz respeito – como, ademais, talvez não pudesse deixar de ser – ao projeto antropológico que ele mesmo representa. Sua obra é marcada por um desejo profundo de reconciliar as oposições entre sensível e inteligível, pensamento e corpo, cultura e natureza. Tal reconciliação, para manter a coerência com o postulado de que os povos ditos primitivos não deixam de separar humanidade e natureza, ou humanidade e animalidade, deve ser entendida não como resultando numa confusão desordenada entre os domínios. Poder-se-ia dizer que o problema não está exatamente na separação entre eles, e sim na assimetria que lhes é conferida pela civilização industrial, moderna.

Mas não é só isso. O que Lévi-Strauss propõe é uma continuidade real entre natureza e cultura; sua descontinuidade seria lógica, ou “sobretudo metodológica” (cf. Lévi-Strauss, 2007 [1962], p. 275, n. 80). Como observa Lima (1999a) a respeito desta descontinuidade, conferir “ao imaginário o estatuto de método é usá-lo para elucidar o próprio imaginário, sem com isso iludir-se, acreditando-se capaz de tê-lo superado”. A oposição é real, mas enquanto uma realidade *do pensamento*. Por outro lado, a reconciliação que os “primitivos” evocam consiste numa espécie de termo médio (ou mediador) entre natureza e cultura, mediação que Lévi-Strauss canibaliza para a antropologia recorrendo à noção de *signo*. Nos deteremos momentaneamente sobre esta questão, que nos parece estabelecer mais fundamentalmente certas concepções de Lévi-Strauss, traçando ainda uma ponte entre os textos que estivemos analisando e suas obras dedicadas à mitologia.



Lévi-Strauss encara o mito como uma espécie de forma cristalizada do pensamento ameríndio. Mas, na medida em que se torna objeto de análise, ele também abriga o pensamento do próprio antropólogo, sua interpretação consistindo numa nova versão do mito abordado (cf. Lévi-Strauss, 2004 [1964], pp. 32-33). É que o pensamento – ou o que Lévi-Strauss chamou de *espírito humano* – opera da mesma maneira em toda parte: ele exerce a função de constante necessária ao projeto estruturalista. Se há uma diferença entre o modo de proceder do pensamento mítico e o do pensamento científico moderno, isso não quer dizer que as pessoas criadas em meio à civilização inventora do último pensem de forma diferente das outras. Pode-se recorrer à ciência por vezes, mas esta coexiste sempre com um outro modo do pensamento, o pensamento selvagem ou mítico.

Tal era o argumento de *O pensamento selvagem*. A distinção baseava-se na ideia de que enquanto o pensamento mítico trabalha por meio dos *signos*, o pensamento domesticado o faz por meio de *conceitos*. Ao contrário dos últimos, mais “abstratos” – operadores de “uma abertura do conjunto com o qual se trabalha” (Lévi-Strauss, 2007 [1962], p. 35) – os signos operam sempre dentro de um conjunto dado, limitando-se a rearranjos que constituem grupos de transformações. O signo, diz Lévi-Strauss, tal como definido por Saussure – enquanto elo entre um significante (imagem) e um significado (conceito) – encontra-se a meio caminho entre o percepto e o conceito. Ele contém uma carga de significação primeira fundada na interseção entre sensível e inteligível.

Como forma de entender esse encontro (e por que ele representa uma reconciliação entre natureza e cultura), podemos recorrer à discussão de Lévi-Strauss sobre uma distinção efetuada pelos linguistas entre dois níveis ou modos de estudo da linguagem. O nível “ético” diria respeito ao estudo dos sons da linguagem, da forma como os percebemos auditivamente; o nível “êmico” remeteria à descrição e análise fonológica dos sons, discriminando-se suas unidades constitutivas<sup>29</sup> (Lévi-Strauss, 1986c [1983], p. 168). O primeiro corresponderia aproximadamente ao domínio da natureza – uma vez que se trataria do som bruto, enquanto fenômeno físico – enquanto o segundo se apresentaria como fenômeno cultural, dadas as variações fonêmicas encontradas entre as línguas. Tal distinção, contudo, não parece existir de fato. Lévi-Strauss recorre a um trabalho do neuropsicólogo soviético Alexander Lúria

---

<sup>29</sup> A distinção é derivada do inglês *phonetic* (fonético) e *phonemic* (fonológico).

para demonstrar que a percepção da linguagem é independente da audição de ruídos ou sons musicais: uma lesão no lobo temporal esquerdo destrói a capacidade de uma pessoa analisar fonemas, mas sua audição musical permanece. Ou seja, dirá Lévi-Strauss, o que constitui a linguagem não são sons, e sim os traços distintivos isolados pelo cérebro no reconhecimento dos fonemas: “o único verdadeiro nível ‘ético’”, conclui, “é o nível ‘étnico’ propriamente dito” (p. 168).

Ora, dar-se-ia algo parecido no que diz respeito à visão, para trazer um exemplo evocado mais de uma vez pelo autor (Lévi-Strauss, 1971, pp. 605-607, 619; 1986c [1983], pp. 168-169). O olho, diz ele, não simplesmente fotografa os objetos vistos: já de início, codifica suas características distintivas. Há células, já na retina, especializadas em reagir ao contraste entre movimento e imobilidade, presença ou ausência de cor, entre claro e escuro, contornos de tal ou qual tipo, linhas horizontais e verticais, etc. As operações dos sentidos já têm, em si, um aspecto intelectual: elas procedem por oposições tais como aquelas que Lévi-Strauss remete ao pensamento. Os dados sensíveis não correspondem a um material bruto, eles são já de início resultado de um esforço de codificação empreendido pelo pensamento/corpo humanos. Pode-se perceber a semelhança entre tal codificação e o modo como a linguística estrutural empreende o estudo dos fonemas, inspirador, por sua vez, do método estrutural em antropologia. Trabalha-se, em todos esses casos, com relações diferenciais constitutivas dos objetos: eles não têm existência concreta senão como feixes dessas relações.

Assim também deve ser compreendida a noção de *signo* invocada acima. Como o conceito, o signo se refere não só a si mesmo, mas também a outra coisa: ambos têm poder referencial (Lévi-Strauss, 2007 [1962], p. 33). Um signo, no entanto, é sempre pré-determinado pelas relações diferenciais que o ligam a outros signos: ele é, de fato, composto por elas. As relações diferenciais estão ao mesmo tempo no objeto em questão – no signo – e no “espírito” de um humano que o percebe. Elas são de uma só vez sensíveis e inteligíveis, naturais e culturais<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Vê-se como o argumento de Latour em *Jamais fomos modernos* (1994 [1991]) encontrava-se em grande medida prefigurado na obra de Lévi-Strauss, ainda que este aparecesse ali – via uma certa interpretação de *O pensamento selvagem* e sua distinção entre “ciência do concreto” e “pensamento domesticado” – como representante daquilo de que Latour gostaria justamente de se afastar. Em todo caso, pode-se dizer que o *mediador* ou *híbrido* latouriano configura em grande medida uma re-edição do *signo* em Lévi-Strauss.

Tal continuidade entre homem e mundo perseguida por Lévi-Strauss talvez encontre seu ponto máximo nas últimas páginas de seu *Finale* (1971), capítulo que encerra a tetralogia sobre os mitos ameríndios, as *Mitológicas*. Aqui, numa “*libre rêverie*” que segundo ele não aspira a tese ou filosofia, mas onde, em todo caso, encontram-se resumidas ideias que permeiam grande parte de seu trabalho, recorre-se à semelhança entre o código genético e a linguagem para reforçar essa ligação. “Na verdade, a análise estrutural, que alguns rebaixam ao nível de um jogo gratuito e decadente, só pode emergir no espírito porque seu modelo está presente já no corpo” (p. 619, *tradução nossa*). Linguagem, corpo e pensamento se revelam compostos num mesmo modelo. A atividade intelectual, seja a dos mitos, seja a da análise estrutural (esta, afinal, uma continuação ainda mais direta daqueles), é um prolongamento de processos que começam nos órgãos dos sentidos. Mais ainda: sua forma está presente na própria constituição da vida em todas as suas manifestações.

Sem dúvida há um lado relativista do trabalho de Lévi-Strauss, mas esse relativismo não se confunde com aquele que sustentava a antropologia de Mead, por exemplo. Esta baseava-se justamente naquela separação entre ético e êmico que mencionamos acima: o nível ético seria fixo e universal (natural); o nível êmico, variável e contextual (cultural). Se, contudo, tal distinção não é considerada pertinente, então ou não há variação alguma (opção inverossímil) ou tudo está “em variação”. Vimos como as diferenças culturais consistiam, para Lévi-Strauss, em transformações que compunham um pensamento humano único; vimos também que, para ele, cada pessoa é solidária de sua própria cultura, como os viajantes do exemplo einsteiniano o são de seus próprios trens. Agora vemos que essas culturas não se opõem a uma natureza externa; aquelas se dissolvem nesta.

Essa formatação específica do relativismo não impede Lévi-Strauss de usá-lo de uma maneira próxima à mais convencional: tome-se, por exemplo, a crítica a Sartre no *Pensamento Selvagem*, ou a Piaget nas *Estruturas Elementares do Parentesco* (cf. Lévi-Strauss, 2007 [1962], cap. 9; 2009 [1949], pp. 132-136). De fato, quando Sartre definia o homem pela dialética e esta pela história (excluindo as sociedades que não se guiam por esta), ou quando Piaget comparava o pensamento dos “primitivos” ao pensamento infantil, não havia outro argumento mais enfático para ser levantado contra essas proposições que o fato de elas estabelecerem um padrão universal com base em sua própria cultura (e já vimos como esta é uma

manifestação bastante típica do etnocentrismo ocidental). Em ambos os casos, Lévi-Strauss evoca transposições do “dilema do bárbaro”; a argumentação dos autores é desmontada na medida em que ele as remete àquele etnocentrismo que caracterizaria todas as sociedades humanas.

Podemos também lembrar o tratamento que o canibalismo recebe numa passagem de *Tristes Trópicos*. Discutiam-se os paradoxos em torno do relativismo cultural: o antropólogo deveria abster-se de opinar negativamente sobre aspectos de outras sociedades os quais não tolerasse? E, nesse caso, com que moral criticaria esses mesmos aspectos em sua própria casa? Para Lévi-Strauss, o problema é ilusório. Pois tome-se o exemplo do canibalismo: o autor não evoca simplesmente sua validação cultural nas sociedades que o praticam (uma explicação culturalista); ele antes se pergunta: o que *nos* faz condenar a antropofagia?

A condenação moral das formas ritualizadas de antropofagia (“tal como a ingestão de uma parcela do corpo de um ascendente ou um fragmento de um cadáver inimigo, a fim de possibilitar a incorporação de suas virtudes ou, ainda a neutralização de seu poder”), diz Lévi-Strauss, implica “ou uma crença na ressurreição corpórea que ficaria comprometida pela destruição material do cadáver, ou a afirmação de um liame entre a alma e o corpo e o dualismo correspondente, isto é, convicções da mesma natureza daquelas em cujo nome o consumo ritual é praticado, e que não temos nenhuma razão de preferir-lhe” (1957 [1955], p. 414). E eis aí, novamente, o dilema do bárbaro: aponta-se no próprio crítico o comportamento que ele critica.

Ao invés de contextualizar culturalmente o canibalismo, Lévi-Strauss busca encontrar transformações dele nas sociedades que o condenam: todas as sociedades teriam aspectos “bons” e “ruins” dado um esquema de valores qualquer. Para um observador vindo de uma sociedade praticante do canibalismo, os costumes judiciários e penitenciários da Europa se mostrariam tão aterradores quanto a antropofagia parece aos europeus, por exemplo. O autor chega a contrapor dois tipos de sociedades: aquelas que praticam a antropofagia, enxergando na absorção de certos indivíduos o único meio de neutralizar as forças tremendas que eles mobilizam; e outras que, como a nossa, adotam uma espécie de *antropoemia* (do grego *emein*,

“vomitar”) (p. 414)<sup>31</sup>. No fim das contas, bastaria, para escapar aos paradoxos do relativismo, uma certa “moderação do julgamento”:

As outras sociedades não são, talvez, melhores do que a nossa; mesmo que estejamos inclinados a crê-lo, não temos à nossa disposição nenhum método para prová-lo. Conhecendo-as melhor, ganhamos, contudo, um meio de afastar-nos da nossa, não que esta seja absolutamente ou a única má, mas porque é a única de que nos devemos libertar: por natureza, já estamos liberados das outras. Pomo-nos assim em condições de abordar a segunda etapa que consiste, sem nada reter de nenhuma sociedade, em utilizá-las todas para identificar esses princípios da vida social que nos será possível aplicar à reforma dos nossos próprios costumes, e não à de sociedades estrangeiras: por causa de um privilégio inverso ao precedente, é somente à sociedade que pertencemos que estamos em posição de transformar sem correr o risco de destruí-la; porque essas modificações que aí introduzimos vêm também dela (p. 419).

Assim sendo, embora o relativismo enquanto movimento epistemológico de diferenciação das culturas opostas a uma natureza universal seja abandonado por Lévi-Strauss, mantém-se a possibilidade de evocá-lo como posicionamento anti-etnocêntrico – algo que assume aqui mais os ares de uma posição político-teórica pressuposta pela antropologia, e menos o de um movimento teórico-metodológico central dela.

Há também duas faces da negação lévi-straussiana ao divisor natureza/cultura: uma, que se diria metodológica, reveladora do signo como objeto híbrido privilegiado na análise; e outra de cunho histórico-político, que aponta uma maneira minoritária de conceber a separação, inspirada nos povos ditos primitivos. Não obstante, aqui elas estão intrinsecamente ligadas: a primeira corresponde à busca de um ponto de vista, uma certa distância de observação, em que a diferença entre natureza e cultura deixa de fazer sentido; a segunda fornece um bom motivo para se adotar esse ponto de vista<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Vale a pena reproduzir também o seguinte trecho de uma resposta de Lévi-Strauss a um crítico de *Raça e História*: “Mais l'allusion au cannibalisme ne me trouble guère: je ne place pas la morale à la cuisine. Ne croyant pas en la résurrection corporelle, je n'attache aucun sens métaphysique au sort fait à quelques cadavres dans telle ou telle société: que ce soit l'autopsie ou la consommation alimentaire (celle-ci, en général, plus respectueuse de la mémoire du défunt que celle-là). Ce qui m'intéresse plutôt, c'est de savoir qui tue les hommes, et en quelle quantité. Sous ce rapport, nous faisons mieux que les Papous” (Lévi-Strauss, 1955, p. 1212).

<sup>32</sup> Esta ideia se vê resumida, de forma bastante explícita, no seguinte trecho: “O estruturalismo tem outras justificações, menos teóricas e mais práticas. As culturas ditas primitivas, que os etnólogos estudam, ensinam-lhes que a realidade pode ser significativa aquém do plano do conhecimento científico, sobre o da percepção pelos sentidos. Elas encorajam-nos a recusar o divórcio entre o inteligível e o sensível, decretado por um empirismo e um mecanicismo fora de moda, e a descobrir uma secreta harmonia entre esta

A ideia, apontada no capítulo anterior, de um espaço liso traçado por Lévi-Strauss – em oposição ao estriamento do espaço antropológico empreendido pela antropologia culturalista e pelo funcionalismo – é inteiramente dependente dessa negação do divisor cultura/natureza. Estamos, afinal, diante de uma mesma fronteira, “constantemente recuada”, a separar a humanidade da natureza e em seguida os humanos entre si. Eis porque é legítimo falar de *um* Grande Divisor, que se atualiza como vários.

Como indica Lima (1999a), a maneira como Lévi-Strauss concebe a cultura tem algo da fluidez descrita por Evans-Pritchard na sociedade nuer sob o nome de *segmentaridade*. Um mesmo indivíduo pertence aí a grupos de diversas ordens de grandeza, formados e dissolvidos de acordo com a conjuntura política específica num dado momento. Assim, um grupo A oposto a B numa escala “local” forma com este um grupo C em oposição a D numa instância mais ampla, e assim sucessivamente. Do mesmo modo, para Lévi-Strauss poder-se-ia considerar América do Norte e Europa duas culturas diferentes, mas num outro momento privilegiar como unidades culturais diversas as cidades de Paris e Marselha. Tudo dependeria dos afastamentos significativos que se queira levar em conta. Diz ele:

Uma mesma coleção de indivíduos, desde que ela seja objetivamente dada no tempo e no espaço, pertence simultaneamente a vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local etc; e familiar profissional, confessional, político, etc. (...) De fato o termo cultura é empregado para agrupar um *conjunto* de afastamentos significativos cujos limites, como prova a experiência, coincidem aproximadamente. Que essa coincidência não seja absoluta, e jamais se produza em todos os níveis simultaneamente, não deve nos impedir de utilizar a noção de cultura. (Lévi-Strauss, *apud* Lima, 1999a).

A antropologia, contudo, concebe ainda outro modo de pensar a cultura, que Lima chama de *imperial*. Esse uso implica a sobrecodificação ou estabilização das fronteiras entre os grupos humanos em seguida ao estabelecimento do recorte natureza/cultura. A sobrecodificação pressupõe a naturalização dessas fronteiras, sua reificação. Quando falávamos sobre a constituição de um espaço estriado pela antropologia moderna, nos referíamos a este mesmo processo. Seu resultado são

---

pesquisa do sentido, a que a humanidade se entrega desde que existe, e o mundo em que ela apareceu e onde continua a viver: mundo feito de formas, de cores, de texturas, de sabores, de odores... Nós aprendemos assim a melhor amar e a melhor respeitar a natureza e os seres vivos que a povoam, compreendendo que vegetais e animais, por muito humildes que sejam, não fornecem apenas ao homem a sua subsistência, têm sido também, desde o começo, a fonte das suas emoções estéticas mais intensas e, na ordem intelectual, das suas primeiras e já profundas especulações” (Lévi-Strauss, 1986c [1983], pp. 172-173).

culturas tomadas ao mesmo tempo como princípios explicativos e como entidades fechadas, totalidades únicas – como indivíduos.

Convém sublinhar que um espaço liso, longe de anuviar diferenças, contribui para multiplicá-las. Abandonam-se as fronteiras culturais como dadas *a priori*; os afastamentos (e aproximações) passam a ser relevantes de acordo com o momento e o interesse da investigação – eles são válidos para um tempo dado. É como o “princípio de incerteza” da física: não se pode medir de uma só vez a posição e a velocidade de uma partícula, é preciso que o observador escolha uma das duas variáveis. Do mesmo modo, o interesse do observador determina quais afastamentos serão levados em consideração no estabelecimento de contornos para seu objeto.

Na atitude estrutural, afirma Almeida (1990), é impossível distinguir entre movimentos de um objeto e movimentos do observador. Tomemos mais um exemplo das ciências naturais, uma ideia usada por Mandelbrot na formulação da teoria dos objetos fractais. Qual é, perguntava-se ele, a extensão da costa britânica? Poderíamos medi-la pelas pegadas de um andarilho com disposição suficiente para contornar suas curvas, por exemplo, e chegaríamos a um certo comprimento. Contudo, se ao invés de um homem nosso instrumento de medida fosse um lagarto, este nos forneceria sem dúvida um maior, detido a outros acidentes do percurso. O que dizer, então, do traçado de uma formiga? A conclusão de Mandelbrot é que a costa da Grã-Bretanha é infinita. De forma semelhante, as diferenças entre grupos de pessoas dependem da escala com a qual se trabalha: elas se replicam em níveis cada vez menores<sup>33</sup>, sua medida pressupondo sempre um ponto de observação.

Mais ainda: os afastamentos diferenciais entre as culturas dificilmente podem ser pensados como rígidos de fato, ao menos no que diz respeito a sociedades que se encontram em contato umas com as outras. O modelo dinâmico de diversidade de Lévi-Strauss sugere que quanto maior o contato entre duas sociedades, maior sua tendência à homogeneização. Entretanto, vimos ainda que alguns afastamentos podem

---

<sup>33</sup> Nem mesmo o “indivíduo”, para Lévi-Strauss, é a escala mínima possível, como se pode ver por esse magnífico trecho, no fechamento de *Tristes Trópicos*: “Contudo, eu existo. Não, certamente, como indivíduo; pois que sou eu, sob esse aspecto, senão a parada constantemente arriscada da luta entre outra sociedade, formada por alguns bilhões de células nervosas, abrigadas sob o cupinzeiro do crânio, e meu corpo, que lhe serve de robô? (...) O eu não é somente odioso: ele não encontra lugar entre um *nós* e um *nada*” (Lévi-Strauss, 1957 [1955], p. 443)

ser reforçados, ou até criados, como resposta a essa tendência. Decorre daí que o manejo das diferenças – seja do ponto de vista teórico ou político – é sempre circunstancial: ele se dá numa espécie de plano de imanência. Seu enrijecimento, ou sobrecodificação, é resultado de um processo empreendido *a posteriori*.

## Modelos

Temos mais ferramentas, agora, para compreender melhor a pequena profecia de Lévi-Strauss quanto às beterrabas que comporão nossas refeições futuras, ponto de onde partimos. Antes, contudo, será preciso retomar ainda uma vez isso que chamamos de *modelo dinâmico* elaborado pelo autor. O fato é que, para ele, este modelo comporta um desequilíbrio: o estado atual do mundo lhe sugere que a força de homogeneização predomina sobre a de diferenciação. Haveria, assim, uma tendência à entropia, concebida como um problema crônico a ameaçar a humanidade.

É fundamental, nesse sentido, a antinomia também apontada por Almeida (1990) entre estrutura e entropia ou entre modelo mecânico e modelo estatístico em Lévi-Strauss (o que chamamos de “modelo dinâmico” deve ser capaz de incluir estes dois simultaneamente). Um modelo mecânico, cuja inspiração está na cibernética de Norbert Wiener e na biologia de D’Arcy Thompson, trabalha com transformações reversíveis: há uma organização do sistema à qual não se pode imprimir uma direção “correta” do tempo. Trata-se, para Almeida, da ideia de estrutura propriamente. Um mito se transforma em outro que se transforma em outro; a não ser em alguns casos específicos apresentados pelo autor ao longo das *Mitológicas*, a cadeia poderia se desenvolver igualmente de modo inverso. “O tempo não tem aí direção privilegiada”, escreve Almeida. “Em termos leibnizianos, nem Deus poderia estabelecer a direção ‘correta’ do tempo em universos newtonianos e einsteinianos, assim como não poderia distinguir a esquerda da direita” (1990, p. 373).

Dá-se o contrário nos modelos estatísticos: o tempo ganha aí um sentido único, que é justamente o da perda da organização, perda da estrutura. Ou seja, ele trabalha no sentido da desagregação do outro modelo, produzindo entropia. Os dois modelos não são excludentes (e essa é, para Almeida, uma importante realização teórica de Lévi-Strauss). Eles oferecem duas maneiras de descrever uma mesma realidade, mas comportam-se, por sua própria consistência, um de maneira diferente



em relação ao outro<sup>34</sup>. Quanto ao modelo estatístico, deve-se ter em mente, em lugar da noção de estrutura (construções do pensamento), a ideia de *máquina* (que é real e, portanto, precisa obedecer às leis do mundo). É possível conceber tanto máquinas irreversíveis como máquinas reversíveis – e, no último caso, a estrutura se torna um caso particular da máquina. Mas o fato é que, ainda assim, a máquina precisa se enraizar na matéria e está sujeita a um desgaste. Lévi-Strauss não se debruçou explicitamente sobre esse modelo, como o fez no caso do modelo mecânico e da estrutura. Mas o fato é que essa outra perspectiva emerge por todos os lados: em sua obra, os mitos morrem, assim como as estruturas de parentesco. Neste ponto, diz Almeida, eles são observados sob a ótica dos modelos estatísticos, ou tendo em vista a metáfora da máquina; são, de fato, as próprias estruturas que podem, nesse sentido, ser descritas como máquinas: elas se esgotam ou morrem (1990, p. 372).

Tomemos um exemplo de Almeida, que talvez torne essas ideias mais palpáveis. Imagine-se uma caixa dividida em dois compartimentos, A e B. Há quatro objetos distribuídos entre as duas metades, que são comunicadas por uma porta. Dezesseis mundos possíveis surgem da distribuição desses objetos. Num caso apenas, todos os objetos se concentram na metade A (pppp / -), e num outro, todos na metade B (- / pppp). Em quatro mundos possíveis a distribuição é preferencial para um dos lados (ppp / p), e em outros quatro, para o outro lado (p / ppp). Outros seis mundos correspondem à distribuição que Almeida chama “anárquica” (pp / pp). Note-se que há, portanto, mais mundos possíveis desorganizados (“misturados”, digamos assim, ou “anárquicos”) do que discretos (em que há uma organização mantida “artificialmente”). O sistema tende assim a passar de estados mais improváveis para os mais prováveis, que são os de desorganização (pensar, por exemplo, num sistema composto por gases ou líquidos). Essa é a ideia de irreversibilidade do tempo – é a passagem que configura o tempo mesmo. A entropia é uma medida para a mudança: os sistemas tendem a passar de estados de baixa entropia para estados de alta entropia.

Contudo, a própria existência de entidades discretas, da vida em si, implica a presença de estruturas, ainda que passageiras. É preciso, para tanto, congelar a entropia. Se, por exemplo, algo faz as vezes de porteiro entre os dois compartimentos de nossa caixa, poder-se-ia selecionar o que passa e o que não passa de um lado para

---

<sup>34</sup> Ver, a esse propósito, a noção de *síntese disjuntiva*, trabalhada por Viveiros de Castro (2007, pp. 99-ss) a partir de Deleuze.

o outro. Talvez uma alma cristã estivesse disposta a representar tal porteiro como um anjo, mas o físico James Clerk Maxwell, que primeiro imaginou essa ideia, propôs delegar a função aos cuidados de um demônio. A entidade ficou conhecida como *demônio de Maxwell*. Guiados por informação, os demônios agem no intuito de preservar estados improváveis, discretos (e, nesse sentido, eles são máquinas de anular o tempo). Eles podem, por exemplo, impedir que objetos passem de A para B, mas permitir que o façam de B para A. Mantêm, assim, a diferença entre os dois compartimentos. Diversos mecanismos podem ser pensados como demônios de Maxwell, quando nos debruçamos sobre a questão da diversidade cultural: tradições, regras de casamento, tabus, preferências, estilos, sistemas educacionais, constituições, alfândegas. Todos são, nesse sentido, mecanismos mantenedores de diversidade.

Mesmo o demônio, no entanto, está sujeito à entropia, pois também ele é parte do sistema que controla. Com o tempo, deixa de fazer as discriminações de outrora, a não ser que seja realimentado por informação ou energia de fora. Nesse caso, a duração do demônio pode ser prolongada, mas sua manutenção depende de ações táticas ou estratégicas – em suma, políticas – tomadas localmente.

Almeida retira de tudo isso uma conclusão que parecerá surpreendente apenas àqueles que encaram o pensamento de Lévi-Strauss como avesso ao tempo, à história:

A simetria é fundamental no pensamento de Lévi-Strauss. Mas a simetria existe, por assim dizer, para ser quebrada. A simetria temporal é quebrada primeiro pela intervenção de uma flecha temporal na forma de entropia. Essa primeira quebra de simetria tem como consequência uma segunda quebra de simetria entre o global e o local. Mas é possível dizer aqui das investigações de Lévi-Strauss aquilo que ele disse da música. Onde esperamos simetria, encontramos desordem (Almeida, 1990, p. 376).

Do ponto de vista de um modelo mecânico, a estrutura pode ser encarada como comportando as diferenças entre modos de vida; vimos que as culturas aparecem como transformações umas das outras, elas compõem um grupo de transformações (reversíveis). Do ponto de vista do modelo estatístico, a entropia aumenta quando determinada informação discreta se perde, na medida em que diferenças são abolidas. Ainda que mais informação possa ser adicionada ao sistema com a criação de novas diferenças (entre classes sociais, grupos profissionais, etc), isso não parece, para Lévi-Strauss, compensar as perdas decorrentes do apagamento de outras diferenças, mais marcadas, entre os humanos. Nossos demônios estariam cada vez mais fracos, porteiros negligentes deixando de distinguir entre convidados e não-convidados. Esta entropia desmedida, contudo, teria um motivo detectável, como

sugere Stoczkowski (2007, p. 28): ela decorreria do crescimento sem precedentes da população e do aumento das comunicações. O sistema, que é fechado, cresce em número, mas a diversidade nem mesmo permanece constante (o que já a faria diminuir relativamente) como também diminui, ela mesma, com o tempo. Ter mais pessoas no sistema resulta em maior contato entre elas, e conseqüentemente em menor capacidade de diferenciação.

Contudo, a superpopulação, segundo a leitura de Lévi-Strauss por Stoczkowski, é uma causa secundária, provocada ela mesma pela separação do humano como ordem à parte, dominadora dos outros elementos existentes no mundo – o humanismo restrito a que fizemos referência acima. Alguns trechos de Lévi-Strauss (as últimas páginas dos *Tristes Trópicos* e principalmente do *Finale*) exploram o caráter passageiro da existência. Toda a obra humana e a vida em si estão destinadas a desaparecer em algum momento futuro. Tempo é entropia. O absurdo do humanismo restrito da civilização industrial é que ele se dignifique a trabalhar com fervor pela mesma entropia que engendrará seu fim (enquanto o humanismo generalizado dos “primitivos” trabalha justamente como tentativa de suprimir a entropia tanto quanto possível). Uma nova espécie de bárbaro entra em cena:

Le vrai barbare n'est pas toujours celui qui croit à la barbarie de l'Autre, comme le dit l'aphorisme que beaucoup ont retenu de *Race et histoire*; le barbare est avant tout celui qui détruit l'Autre, que cet Autre soit un humain, un animal ou une plante (Stoczkowski, 2007, p. 37).

A questão da superpopulação aparece com alguma insistência em *Tristes Trópicos*, assim como aparecem referências à expansão nociva da civilização ocidental. A noção de entropia, por outro lado, aparece num único momento, já em suas últimas páginas. Toda a ação humana é aí referida à desintegração definitiva de estruturas, à entropia portanto. Lévi-Strauss chega ao ponto de propor uma “entropologia” no lugar da antropologia:

O mundo começou sem o homem e terminará sem ele. As instituições, os costumes e os hábitos, que terei passado minha vida a inventariar e a compreender, são uma florescência passageira de uma criação com referência à qual não possuem nenhum sentido, senão, talvez, o de permitir à humanidade o desempenho do seu papel. (...) Desde que começou a respirar e a alimentar-se, até à invenção dos engenhos atômicos e termonucleares, passando pela descoberta do fogo – e salvo quando se reproduz – o homem nada mais fez do que alegremente dissociar bilhões de estruturas para reduzi-las a um estado em que já não são capazes de integração. (...) A tal ponto que a civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo prodigiosamente complexo em que estaríamos tentados a ver a possibilidade que tem o nosso universo de sobreviver, se a sua função não fosse fabricar o que os físicos chamam de entropia, isto é, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa,

estabelecem uma comunicação entre dois interlocutores, imobilizando um nível que antes se caracterizava por uma diferença de informação, logo, por uma organização maior. Mais do que ‘antropologia’, seria preciso escrever ‘entropologia’ o nome de uma disciplina votada a estudar em suas mais altas manifestações esse processo de desintegração (Lévi-Strauss, 1957 [1955], pp. 442-443).

Algumas civilizações trabalham mais arduamente a favor desse processo, enquanto outras o fazem meio que a contragosto. O problema é que as primeiras parecem ter engolido as outras, numa expansão tanto mais perseguida quanto descontrolada. Uma tal formulação lança luz também sobre a famosa distinção levi-straussiana entre sociedades “frias” e “quentes”. Com efeito, a área da física que pesquisa as temperaturas é também a responsável pelo estudo da entropia, a termodinâmica. É ela que fornece boa parte do vocabulário de Lévi-Strauss sobre o tema.

Sob essa ótica, nos parece que a diferença entre sociedades frias e quentes está no fato de que as primeiras dariam mais atenção a seus demônios de Maxwell, realimentando-os com frequência. As sociedades quentes, ao contrário, pareceriam, tal como os gases aquecidos, acelerar a entropia, relegando seus demônios, desempregados, à miséria. Mas não exatamente: pode-se dizer que nas sociedades quentes os demônios de Maxwell recebem outras funções, como o gerenciamento de alfândegas e migrações internacionais, por exemplo. Eles ganham, por um lado, uma dimensão de Estado em suas relações externas e, por outro, de administração de novas diferenças que surgem no interior do Estado mesmo – estriamento.

Num texto de 1961 em que adiantava questões que ocupariam o centro do debate antropológico décadas mais tarde (referentes ao estatuto da antropologia no pós-colonialismo), Lévi-Strauss retomava a ideia de que o mundo está se tornando menor: de um lado, pelo aumento da população e, de outro, pela aceleração das trocas e comunicações. A tendência, para ele, era que a civilização industrial absorvesse, em certo grau, a maioria das outras. Qual seria, então, o futuro da antropologia num mundo em que as diferenças fossem dissolvidas? Ele sublinhava novamente aí, contudo, que as diferenças só são apagadas para se reconstituírem num outro plano: “Qui sait si les conflits de générations, que tant de pays vérifient en ce moment dans leur sein, ne sont pas la rançon qu’ils payent, pour l’homogénéisation croissante de leur culture sociale et matérielle?” (1961, p. 17).

A antropologia não correrá perigo enquanto houver um mínimo de diferença entre os homens, diferença que é absolutamente necessária para que eles sobrevivam

(haja vista o *optimum* de diversidade sobre o qual Lévi-Strauss insiste). Ela ressurgirá na forma de classes sociais, de subgrupos os mais diversos, ou mesmo, como se aventa aí, de conflitos geracionais. Entretanto, as novas diferenças seriam, evidentemente, diferentes das velhas – estas, em grande medida, condenadas ao desaparecimento. Daí o exagero metafórico a respeito de nossa dieta de beterrabas. Talvez ela envolvesse várias formas de preparo da raiz. Poderia, inclusive, ser servida com diversos acompanhamentos. Mas, no fim das contas, cada prato consistiria numa variação em torno de um único ingrediente.

### **Dois etnocentrismos**

Nos interessa aqui, contudo, menos esse componente levemente teleológico das ideias de Lévi-Strauss – levemente, uma vez que a previsão se confirma sob certa ótica, mas é contestada sob outra (ver Sahlins, 1997) – do que o modelo que lhe dá sustentação. É a partir deste, de fato, que gostaríamos de propor dois conceitos que nortearão nosso trabalho daqui em diante. Parece-nos possível, com efeito, distinguir entre dois modos de se relacionar com a alteridade, que podemos conceber como dois modos do etnocentrismo: um que funciona como força impulsionadora da entropia e outro que funciona como demônio de Maxwell, restringindo ou limitando a homogeneização.

O primeiro modo opera a partir da criação de universalidades relativas, ou universalismos particulares: ele prepara o terreno da homogeneização a partir do reconhecimento de semelhanças que seriam primárias, mas que geralmente são originadas em aspectos do universo cultural do enunciador. Ele traça um território comum subjacente às diferenças. Tal território é sempre uma extensão do território do enunciador, que aparece como válido em toda parte, como se os outros territórios o espelhassem. Quando o Outro é confundido com o Eu, avaliado segundo critérios ou valores válidos apenas para o Eu, quando se pressupõe, enfim, equivalências entre aspectos da vida do Outro e da vida do Eu, é este etnocentrismo que se põe em operação. Dava-se mais ou menos o mesmo quando Leach (2001 [1959], p.18) falava de uma “tendência etnocêntrica” na antropologia social radcliffe-browniana, inclinada a exagerar a importância de “aspectos da organização social que sejam porventura proeminentes nas sociedades em que [o antropólogo] tem experiência direta”. Isso

inclui a sua própria sociedade, mas também aquela(s) em que ele desenvolveu trabalho de campo – caso em que o antropólogo poderia adotar um etnocentrismo de “segundo grau”, digamos assim, assumindo como sua a perspectiva dos povos com que ele tem mais familiaridade. Meyer Fortes, por exemplo, teria generalizado, por meio da fórmula “filiação complementar”, um fenômeno etnográfico que ele mesmo observara entre os Tallensi e os Ashanti. Vimos, entretanto, como Wagner (1974) demonstrava que esta antropologia estava antes de tudo ancorada em valores próprios da civilização ocidental (a formação e manutenção de grupos, a preocupação com questões jurídicas, de descendência e filiação), estendidos aos povos que ela estudava como forma de gerar alguma inteligibilidade sobre eles.

O segundo modo, por outro lado, alimenta singularidades ao pressupor a existência de manifestações diferentes da humanidade, diferenças que são entendidas aqui como constituintes de alteridades num sentido forte. Ele opera pelo reconhecimento do modo de vida estrangeiro como não-seu, pela sua rejeição “simples”, pela criação de perspectivas ou mesmo pela inimizade e pela guerra. Quando os “primitivos” de *Raça e História* negavam humanidade aos estrangeiros, ou quando os índios da América Central, nos *Tristes Trópicos*, tomavam os espanhóis como espíritos, era esse modo do etnocentrismo que estava em jogo.

Fazendo novamente eco a Deleuze e Guattari – e, por via deles, a Pierre Clastres – diríamos que há um *etnocentrismo-aparelho de captura* (um etnocentrismo de Estado) e um *etnocentrismo-mecanismo conjuratório* (um etnocentrismo contra o Estado). Voltaremos mais tarde a essa oposição. Por ora, será bastante observar que um aparelho de captura, definidor de sociedades com Estado, exerce uma potência de apropriação fundada na comparação: há comparabilidade entre culturas e apropriação da humanidade de outrem, incorporada a uma humanidade una. O Estado estabelece por isso uma certa homogeneização<sup>35</sup> necessária à captura, sucedida por uma estratificação vertical hierarquizante. As sociedades primitivas, por outro lado, seriam definidas por mecanismos de conjuração-antecipação, mecanismos coletivos que, de uma só vez, conjuram e antecipam a formação de um poder central. O Estado estaria

---

<sup>35</sup> Para Deleuze e Guattari, tratar-se-ia antes, na situação atual, de uma *isomorfia* dos Estados enquanto domínios de realização do capital num mesmo mercado mundial externo; os Estados não seriam homogêneos, eles difeririam entre si segundo certos critérios. Em todo caso, como nos situamos mais no nível da diferença entre sociedades com e sem (ou contra o) Estado – e menos na diferença entre os Estados – parece-nos que o termo homogeneização possa ser empregado com justiça.

assim presente mesmo aí, seja como vizinhança com a qual se traça uma rede complexa, mas também sempre “em função de um limiar ou de um grau tal que o que é antecipado toma consistência ou não, o que é conjurado deixa de sê-lo e acontece” (1997 [1980], p. 121). É nesse sentido que o mecanismo conjuratório exerce a função de demônio de Maxwell: ao evitar a emergência do Estado, ele evita também a onda homogeneizante – dir-se-ia (no vocabulário de Lévi-Strauss) entrópica – que dela decorre.

No limite, o discurso intercultural – a antropologia – implica sempre um certo etnocentrismo, uma vez que não se pode ocupar uma posição extra-cultural; estamos sempre limitados pela nossa própria perspectiva. Nossa suposição é, contudo, que ao nos conectarmos a um etnocentrismo-mecanismo conjuratório, um etnocentrismo “primitivo”, ao fazermos desse etnocentrismo um componente de nosso empreendimento antropológico (ao construirmos com ele um ciborgue), poderemos renovar essa nossa perspectiva. Abriríamos mão, assim, de um etnocentrismo propiciador de uma expansão do mesmo, para quem o Outro é apenas uma sombra do Eu, em prol de um etnocentrismo que reconhece o Outro como tal – como *total*. Essa proposta ressoa ideias de Viveiros de Castro em suas pesquisas sobre o perspectivismo ameríndio. Com efeito, a etnografia da região oferece um solo dos mais ricos para se pensar sobre o tema: são outras alteridades que despontam do horizonte amazônico.

#### 4. OUTROS OUTROS



[Devir. Ou: Dançarino Waiwai batendo um tambor numa paródia do “branco selvagem”, usando uma peruca e barba falsa de pele de macaco, bem como uma capa de pele de onça (Albert & Ramos, 2000, p. 60)]

*Uma abertura estrutural ao outro – Etnocentrismo, animismo, perspectivismo – Relações intersocietárias, relações interespecíficas: os Wari’ e os Yudjá – A guerra e a caça; predação. Acerca de Pierre Clastres: etnocentrismo-mecanismo conjuratório – Os Yanomami e o devir.*



Lévi-Strauss fala em *Raça e Cultura* no não reconhecimento de uma realidade positiva do Outro pelos “primitivos”. Mas essa desconsideração do Outro como *humano* ou como idêntico a si faz com que se lhe reconheça, com efeito, uma realidade positiva em outro plano. Espíritos ou inimigos, os Outros são aí alteridades num sentido radical. O preço a pagar em troca de se reconhecer a “realidade positiva” da humanidade alheia parece ser, por outro lado, justamente a sua “diminuição” (ao menos no que diz respeito ao Ocidente): ela não é reconhecida como uma alteridade de fato. Diante da evidência da diferença, tende-se a fazer do Outro uma versão empobrecida do Eu. A diferença entre uma e outra forma de encarar a alteridade está, ao mesmo tempo, na consistência que se dá ao Outro, seu estatuto, e no modo de se relacionar com ele – de certa forma, é a relação mesma quem cria esse Outro.

O mesmo Lévi-Strauss, em *História de Lince* (1991), apontaria para uma distinção na forma como os europeus e os ameríndios reagiram à sua descoberta mútua. Ao que parece, a Europa do século XVI não se viu lá muito instigada, num primeiro momento (com a notável exceção de Montaigne), pelas notícias de encontros no novo continente com seres humanos dos quais até então não tivera notícia. Lucien Febvre ressaltava a indiferença de cosmógrafos que ignoraram a América em seus livros consagrados à descrição do globo terrestre, ainda quarenta anos após a publicação em francês das viagens de Vespúcio. Por sua vez, o Frei Bartolomé de las Casas, cronista da época, se punha a catalogar os pontos de comparação entre os modos dos índios e aqueles das sociedades antigas redescobertas na Renascença. Nada além de uma pequena surpresa, observa Lévi-Strauss:

Les mœurs des habitants du Nouveau Monde n’offraient rien dont on dût particulièrement s’émouvoir. Tout cela était sinon du déjà-vu, au moins du déjà-su.

Ce repli sur soi, cette frilosité, cette cécité volontaire furent la première réplique d'une humanité qui se croyait pleine et entière, mise du jour au lendemain devant cette évidence: du genre humain, elle ne formait qu'une moitié" (Lévi-Strauss, 1991, p. 291).

Os índios, pelo contrário, pareciam guardar um lugar específico para os brancos, ainda desconhecidos, em seus sistemas de pensamento. Os espaços dessa alteridade estavam marcados de início como lacunas, facilmente preenchidas no desenrolar do encontro. Assim, sociedades indígenas longínquas, sem relação umas com as outras, integravam os brancos em sua mitologia praticamente nos mesmos termos. Lévi-Strauss explica o fenômeno pela ideia de que o mito, ou o pensamento ameríndio de um modo geral, é fundado num princípio dicotômico que desdobra os termos em cada etapa, “de sorte que la création des Indiens par le démiurge rendait du même coup nécessaire qu'il eût créé aussi des non-Indiens” (p. 292). Haveria uma abertura estrutural dos ameríndios ao Outro.

A etnografia dos coletivos indígenas sul-americanos confirma em grande medida a observação de Lévi-Strauss. O que se vê aí são sociedades inteiramente constituídas em sua relação com o exterior, para quem o Outro, enquanto tal, é imanente à posição do Eu. “O outro não era ali apenas pensável – ele era indispensável”, escreve Viveiros de Castro (2002b, p. 195) sobre os tupinambá da costa brasileira. Ou, como afirma Vilaça (2002, p. 349) a respeito do parentesco amazônico, tais relações têm a alteridade como *ponto de partida*, e por dois motivos: de um lado, há uma necessidade, afirmada em diversos relatos etnográficos, de captura de identidades e potências do exterior; mas também há o fato de que a humanidade é concebida aí “como uma posição, essencialmente transitória, continuamente produzida a partir de um amplo universo de subjetividades que inclui os animais” (*idem*, tradução nossa).

Neste capítulo, vamos explorar o modo como os povos ameríndios, e mais centralmente aqueles localizados na Amazônia, concebem suas relações de alteridade. Trata-se de uma investida modesta, que se restringirá a pinçar alguns trabalhos publicados principalmente nos últimos vinte anos. Partiremos da afirmação primeira de Lévi-Strauss sobre o etnocentrismo primitivo para repensar a ideia a partir de duas vias, que correspondem aos motivos apontados por Vilaça acima: 1) a abertura propriamente dita ao Outro, as formas de apreendê-lo e incorporá-lo; e 2) a concepção da humanidade como posição, sua relação com os animais, os espíritos, os inimigos –

em suma, como veremos, com outras espécies de humanos. Começaremos pelo segundo ponto.

Os progressos, nas últimas décadas, na etnologia dos povos da América do Sul tropical (impulsionada, em grande medida, pelo trabalho do próprio Lévi-Strauss) permitem voltar à questão mencionada em *Raça e História* com um olhar absolutamente renovado. É que a noção de *humano* que parece permear as cosmologias ameríndias ao mesmo tempo confirma e contradiz a tal restrição da humanidade “às fronteiras da tribo”. Se, de fato, com frequência o Outro é aí relegado ao exterior da humanidade (com a existência de etnônimos que significam simplesmente “gente” ou “homem”), com maior frequência ainda estende-se a humanidade a animais, plantas e espíritos.

Os Waiãpi, por exemplo, se consideram os únicos humanos verdadeiros (*Janejar reminõ wer* – “as criaturas do demiurgo”), em oposição a não-índios e mesmo às demais etnias indígenas, frutos de outro tipo de criação (Gallois, 2000, p. 220). Também os Arara se consideram os únicos *ukaraḿã* (“povo das araras”), os verdadeiros humanos, que o mito conta terem sido abandonados pelas araras após caírem do céu onde, outrora, todos eram estrelas; o mito afirma ainda que os Kayapó, os Juruna (Yudjá), os Shipaya, os Assurini e talvez os Munduruku, por outro lado, são transfigurações de espíritos maléficos que sempre habitaram o lado de fora do céu: eles parecem gente (são *udotpeem*, “gentinha”), mas só se consegue estabelecer com eles relações belicosas. Os animais *uago* (e nem todos estão situados sob essa categoria), contudo, são “gente” transformada em bicho em razão de quebrarem certas regras de bom comportamento (Teixeira Pinto, 2000, pp. 409-410, n. 6).

Há, aponta Lima (1996, p. 21), uma contradição entre duas hipóteses tradicionais da antropologia sobre os povos ditos “primitivos”: o *etnocentrismo*, de um lado e, de outro, o *animismo*. Como se poderia, com efeito, de uma só vez, afirmar a humanidade da animalidade e a animalidade da humanidade estrangeira? Uma questão como essa não tem resposta: o problema está na pergunta mesma, cujos pressupostos impedem que se reflita a contento sobre as concepções nativas. Seria preciso, antes, pôr em questão o que se quer inferir sob o signo da “humanidade” e da “animalidade”, ou da cultura e da natureza. Ou então: o que, mais precisamente, os índios estão dizendo quando afirmam que os animais são gente? A questão se insere na problemática geral do perspectivismo sociocosmológico ameríndio apresentada

primeiramente por Lima e Viveiros de Castro em meados da década de 1990. É sobre este pano de fundo que buscaremos desenvolver nossa discussão.

### **Outras humanidades**

Antes de tudo, não são apenas os animais que são gente para os índios. Deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos também são potencialmente humanos nessas cosmologias (Viveiros de Castro, 2002d, p. 350). Afirma-se, quando é o caso, que esses seres se vêem como humanos, que eles habitam aldeias como a dos humanos, cultivam roças, têm chefes, xamãs, ritos, regras de casamento como os dos humanos. Eles, enfim, possuem uma *alma* antropomórfica comum. As diferenças entre as espécies seriam resultado do corpo que essas almas habitam, corpos estes concebidos como “roupas”, envoltórios que escondem uma forma humana visível apenas para a própria espécie e para certos seres “transespecíficos”, como os xamãs (*idem*, p. 351). O corpo determina o ponto de vista, e é assim o *locus* em que a diferença se estabelece. Uma certa espécie se vê como humana, e vê as outras como não-humanas (ou como grupos humanos inimigos); o que ela vê como seus atributos e objetos culturais, outra toma como elementos naturais: um poço de lama é a casa cerimonial dos porcos, sangue é o cauim do jaguar. Vejamos o exemplo do perspectivismo paumari, relatado por Bonilla:

Como já vimos, o termo pamoari recobre dois sentidos específicos, não exclusivos: o primeiro, que acabamos de ver, é o de Paumari enquanto coletivo. O segundo, como já vimos, é o de freguês, no contexto da relação comercial. Mas ele também é usado para formar uma expressão que indica a qualidade potencial de humanidade, algo assim como a ‘pamoaritude’ ou ‘pamoaridade’ de um ser ou de um objeto. A expressão formada por um substantivo, seguido da autodenominação pamoari, precedida pelo prefixo possessivo ka- e seguida da partícula -hi, indica a forma ou a qualidade humana do substantivo que precede. Assim, todos os animais, vegetais e objetos inanimados podem ser percebidos sob sua forma/qualidade humana, social. Assim, o boto é potencialmente humano e social, pois pode aparecer sob forma humana e vive, nos rios e lagos do Purus, em sua aldeia com seu povo; faz suas festas; fala sua língua; se casa e tem filhos (2005, pp. 49-50).

A ideia suscitada pelos termos “pamoaritude” ou “pamoaridade” é essencial para compreendermos a noção de humano que está em questão aqui. Viveiros de Castro observou que as palavras indígenas normalmente traduzidas por “ser humano” não denotam a humanidade enquanto espécie natural, mas a condição social de pessoa – elas funcionam mais como *pronomes* do que como substantivos. Designam uma

posição de Sujeito, que pode ser ocupada por quaisquer coisas e seres que tenham alma. “Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito” (2002d [1996], p. 372). É possível distinguir a humanidade enquanto *espécie* (ênfaticamente pela cosmologia ocidental) da humanidade enquanto *condição*. As cosmologias indígenas trabalham com o segundo caso: “gente” vale aí pela expressão pronominal “a gente” (*idem*, p. 371).

O problema de afirmarmos ao mesmo tempo o etnocentrismo dos primitivos e seu animismo diminui diante dessa outra concepção de humano. Pode-se dizer, com razão, que ambas as afirmações (animismo e etnocentrismo) estão baseadas em observações etnográficas consistentes. O que as torna imprecisas e conflitantes é o fato de que elas normalmente pressupõem uma concepção substancialista das categorias de natureza e cultura, inaplicável às cosmologias ameríndias (*ibidem*). Perceber a incompatibilidade do perspectivismo com essa separação da natureza e cultura em *domínios* ontológicos torna pensável o ponto em que as proposições se articulam, o etnocentrismo dos (e em relação aos) não-humanos e o caráter anímico dos estrangeiros. O etnocentrismo dependia da separação natureza/cultura na medida em que os estrangeiros eram situados além (ou aquém) da cultura, no domínio da natureza. O dilema lévi-straussiano do bárbaro, ao universalizar o etnocentrismo, universalizava também essa separação (*idem*, p. 369). Contudo, o que vemos agora é uma redefinição do divisor, que de fixo passa a móvel, de delimitador de conjuntos fechados passa a marcador de posições contextuais. Os substantivos se tornam pronomes. Toda a questão passaria, assim, pela determinação de *quem* é o humano de uma relação. Se uma diversidade de seres são humanos para si mesmos e vêem as outras espécies como não-humanos, se a condição de *gente* é uma posição de Sujeito, então o etnocentrismo não só é universal entre grupos humanos (vistos como humanos pelos humanos), mas entre grupos que os humanos vêem como não-humanos, mas que são humanos para si mesmos. Assim, o etnocentrismo ameríndio é (ao menos de um ponto de vista ocidental) duplamente universal: ele não é só intercultural, mas também interespecífico (o que nos remete ao humanismo duplamente universal identificado por Lévi-Strauss entre os “primitivos”).

“Quem é o humano?” Eis a questão que se coloca no encontro entre alteridades na Amazônia. E, no caso, dá no mesmo perguntar: “Quem detém o ponto

de vista?” Tais encontros são considerados perigosos. A “antropologia” ameríndia – quaisquer contatos interculturais e interespecíficos – é tarefa arriscada: sempre há a possibilidade de que o humano da relação seja o outro; e neste caso, as consequências podem ser graves para alguém que tenha sua condição de humano “objetivada”, subjugado pelo ponto de vista do outro. É o que acontece nos relatos, recorrentes em diversas sociedades amazônicas, a respeito do encontro com espíritos na floresta. Um passageiro, sozinho na mata, acha um animal ou uma pessoa, que então se revela como um espírito ou um morto, e fala com o passageiro. Tal encontro costuma ser letal para este: tomado pelo ponto de vista do Outro, ele se torna também um Outro da mesma espécie, indo viver com o povo desta<sup>36</sup>. Não à toa, a comunicação com a alteridade exige cuidados: ela é legada ao xamã e ao guerreiro, “comutadores ou condutores de perspectivas”, nas palavras de Viveiros de Castro (2008, p. 96). O guerreiro, contudo, operaria na zona *interhumana* ou *intersocietária*, enquanto o xamã o faria na zona *interespecífica*.

Algumas perguntas se impõem: qual a relação entre as relações intersocietárias e as relações interespecíficas nas cosmologias ameríndias? Seriam as segundas moldadas à imagem das primeiras, ou vice versa? Ou são ambas concebidas de um só golpe? Ou seria possível dizer, mais radicalmente, que elas consistem aí numa mesma relação?

Uma incursão pelo xamanismo wari’ nos permite aprofundar o problema. Os Wari’, como outros povos da Amazônia, afirmam que estão “virando brancos”. Vilaça (2000) propõe uma aproximação entre as transmutações xamânicas (responsáveis pela conexão entre os Wari’ e os animais) e essa transmutação resultante do contato com os brancos. Tal aproximação teria como fundamento primeiro a equivalência entre animais (*karawa*) e inimigos (*wijam*). Os brancos foram desde o início situados nessa última categoria – como, ademais, também o fazem diversas outras sociedades da região<sup>37</sup>. Inimigos e animais mantêm com os Wari’ uma relação caracterizada pela

---

<sup>36</sup> Viveiros de Castro trata a questão dando prosseguimento a sua analogia com a série pronominal: depois do *eu* como posição da cultura, e do *ele* como posição da natureza, inclui-se o *tu* como posição da sobrenatureza, um contexto anormal em que “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” (2002d [1996], p. 397).

<sup>37</sup> Ver Albert (2000, p. 12).

guerra e pela predação. “Por meio dessas atividades”, escreve Vilaça, “produz-se uma ruptura no *continuum* de humanidade, sendo os predadores definidos como humanos, *wari*’, e as presas como não-humanas, *karawa*, posições estas essencialmente reversíveis” (p. 62).

Diz-se dos xamãs *wari*’ que eles possuem dois corpos ao mesmo tempo: um corpo humano visível pelos *Wari*’, e membro desta sociedade; e um corpo animal – que, contudo, se vê como humano – participante da sociedade animal – que é, afinal, como a sociedade *wari*’. Esta sociedade animal designa ao xamã, em sua iniciação, uma menina como esposa prometida. Morto, ele a tomará em casamento, tornando-se com isso inteiramente animal. Construirá outra vida em sua nova aldeia. Enquanto isso não acontece, contudo, o xamã precisa administrar seus dois pontos de vista (seus dois corpos). Há sempre o risco de um surto, uma “falha técnica” (na expressão de Vilaça): o xamã, numa confusão de perspectivas, assume o ponto de vista de seu corpo animal, vendo seus parentes como inimigos ou presas animais. Ele se torna inimigo, portanto, e ataca seus concidadãos, podendo causar mortes.

A impressão final é a de um jogo de espelhos, em que as imagens são refletidas ao infinito: o xamã se torna animal, e é como animal que adota a perspectiva dos seres humanos, *wari*’, passando a ver os *Wari*’ como *karawa*, não-humanos. Nesse sentido, o xamã propicia aos *Wari*’, à sociedade como um todo, a experiência, indireta, de um outro ponto de vista, o ponto de vista do inimigo: de *wari*’ passam a se ver como presas, *karawa*, porque sabem que é assim que o xamã os está vendo naquele momento. O que ocorre é uma dupla inversão: um homem destaca-se do grupo tornando-se animal e adotando um ponto de vista humano (*wari*’) para que o resto do grupo, permanecendo humano (*Wari*’), possa adotar o ponto de vista animal (p. 64).

A ressonância entre as relações intersocietárias (com os inimigos, *wijam*) e interespecíficas é atestada também pela atuação regular do xamã na cura de doenças. A situação prototípica envolve o ataque de espíritos animais a uma aldeia *wari*’, numa expedição guerreira. Alguém adoece, então, devido à investida inimiga; seu espírito foi capturado. O xamã, fazendo uso de sua dupla perspectiva, buscará retirar do corpo doente os traços deixados pelo animal agressor, resgatando o espírito da vítima. Caso ele seja mal sucedido, a morte do paciente significa sua transformação completa em animal, o espírito agredido se juntando à espécie agressora. Acrescente-se ainda que também no caso das mortes causadas por inimigos em guerra, o espírito do *Wari*’ morto vai habitar entre seus algozes, ganhando um corpo como os deles.

O fato, observa Vilaça, é que se os animais são potencialmente humanos, os *Wari*’ são potencialmente presas: há predação em mão-dupla. Isso resulta numa

situação instável, em que se vive constantemente na fronteira entre o humano e o não-humano (*idem*, p. 64). Também a relação com os brancos seria tomada por esse viés: assim como os xamãs possuem dois corpos (e duas perspectivas), os Wari' como um todo possuiriam hoje também um corpo wari' e um corpo branco. Não à toa, com o tempo o termo *wijam* se tornou, até certo ponto, sinônimo de “homem branco” (um *wijam*, contudo, com o qual seria possível viver em proximidade, sem guerra). Os povos indígenas vizinhos, que constituíam antes do contato os *wijam* propriamente, agora são assimilados aos Wari', na medida em que estabelecem com eles relações de afinidade e parentesco. *Wari'* e *wijam* são posições ocupadas por seres “que não são ontologicamente distintos”, nota Vilaça (p. 64). Os inimigos são concebidos como Wari' que sofreram um processo de “inimização”, devido a um deslocamento espacial, com a ruptura das trocas de festas e de mulheres. O processo é reversível, desde que haja uma reaproximação geográfica e que se restabeleçam os casamentos. Contudo, para que haja perspectiva outra, é preciso que a diferença seja concebida em termos de Wari' e não-Wari'. E o que os Wari' pretendem, em sua transformação em brancos, com o uso de roupas, artefatos e consumo de comida ocidentais, parece ser a manutenção das duas perspectivas, simultaneamente:

*Os Wari', pelo que entendo, não querem ser iguais aos Brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem no entanto deixar de experimentá-la. Nesse sentido, vivem hoje uma experiência análoga à de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem. São Wari' e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo, como nos surtos dos xamãs. Se antes aos Wari' cabia a experiência indireta de uma outra posição, a posição do inimigo, hoje experimentam-na em seus corpos (*idem*, p. 69, grifo nosso).*

Lima (2005, p. 215) já apontou a maneira interessante como o perspectivismo wari' difere do perspectivismo yudjá. Para este povo tupi habitante do alto Xingu, os animais se vêem como humanos e vêem os humanos também como humanos; os Wari', por outro lado, afirmam que os animais se vêem como humanos e vêem os humanos tal como estes o vêem (um porco vê um homem como porco e se vê como homem). Este espelhamento estaria ausente das concepções yudjá: vendo os Yudjá como humanos, os animais teriam até mesmo desejo de se aproximar, estabelecendo laços com eles. A relação dos animais com os humanos não é sempre a de predador/presa, como no caso wari'; ela é, do ponto de vista dos animais, uma relação política, entre humanos (intersocietária, para retomar a expressão que viemos utilizando). Do ponto de vista animal, a caça é a *guerra*.



Os Yudjá dizem que os animais deixaram de ser gente quando o demiurgo Senã'ã assoprou suas capas. Entretanto, se eles têm alma, se vêem como humanos. A atitude humana envolve apreender o animal como tal e também *como ele mesmo se vê e nos vê*. “Ou seja”, escreve Lima, “é próprio da pessoa humana ser dotada de uma perspectiva que contém outras” (2005, p. 216). Não convém tratar os animais por meio das brincadeiras verbais que caracterizam o tratamento entre primos cruzados ou pessoas de povos distintos: a afinidade potencial (Viveiros de Castro, 2002a) presente nesta relação propicia a subordinação do ponto de vista humano ao dos animais. O caçador pode deixar de ser humano e virar bicho (do ponto de vista dos bichos, é levado como cativo de guerra). “E assim a mudança de perspectiva implica necessariamente mudança de corpo”, conclui a autora (*ibidem*).

Lima (1999b) propõe que a diferença entre natureza e cultura nesta cosmologia seja compreendida por meio de três relações de oposição: humano/não-humano, animal/não-animal, espírito/não-espírito. Cada ente consistiria num feixe de oposições: por exemplo, um caititu pode não ser um caititu, não ser animal, mas espírito. As oposições permitem criar diferenças no interior de cada classe: os humanos se dividem entre humanos, animais e espíritos, e a operação se repete nos outros dois casos. Isso significa, escreve Lima, que o diferencial entre as espécies animais não é subsumido pelo seu pertencimento comum à classe animal. E o mesmo ocorre com relação à humanidade. Esta se divide entre Yudjá, povos da floresta e Brancos: “os Juruna são simplesmente humanos, os segundos apresentam valores ligados ao animal (beber apenas água, comer carne quase crua) e os últimos, por seu poderio tecnológico e viagens espaciais, valores ligados ao xamã divino que criou a humanidade” (p. 47). Isso permite uma concepção da natureza e da cultura (e da sobrenatureza) que não anula a divisão, ao mesmo tempo em que as categorias são “dessubstancializadas”.

Há uma assimetria perspectiva, ou uma teoria assimétrica do ponto de vista para o caso yudjá. A assimetria entre as classes deve ser concebida como a capacidade de um sujeito – seja ele humano, animal ou espírito – de impor seu ponto de vista a um outro. É o perigo da caça aos porcos: se o ponto de vista que prevalece é o dos animais, a ação em questão é a guerra, e o caçador se torna prisioneiro (Lima, 1996). Contudo, um ponto de vista humano tem maior probabilidade de se impor sobre o animal durante a caçada: o que constitui a sabedoria humana, em vantagem sobre mortos e animais, é o fato de que os homens vivos são capazes de perspectivar a si

mesmos. Ou seja: os vivos sabem que os mortos vêem o tucunaré como um cadáver, mas os mortos não sabem que se sabe isso, nem que os vivos vêem o tucunaré como tucunaré. Da mesma forma, os porcos não sabem que são porcos para os humanos (Lima, 1999b, p. 50).

Poderíamos conceber da seguinte maneira a diferença entre estes dois modos do perspectivismo (*wari'* e *yudjá*): no primeiro caso, tudo se passa como se houvesse um englobamento da relação intersocietária pela relação interespecífica, de modo que a relação predador/presa ganha proeminência nos diversos níveis em que se concebe a diferença. A noção de inimigo (*wijam*) é, assim, aproximada à de presa (*karawa*), e o *wari'* da relação é sempre aquele que assume a condição de predador, mesmo no caso em que apenas humanos estão envolvidos. No caso *yudjá* parece ocorrer o contrário: a relação interespecífica é englobada pela relação intersocietária. Os porcos atacados se vêem em guerra contra inimigos humanos. Caso o seu ponto de vista seja dominante, é a relação intersocietária que vem à tona; entre os *Wari'*, quando o ponto de vista dominante é o do animal, a relação predador/presa se inverte, mas não se sai dela. A diferença é dada pela assimetria que se instaura no caso *yudjá*, contraposta à simetria do outro. Com isso, a relação predador/presa perde importância para os primeiros, aparentemente mais interessados nas relações potencialmente políticas (ou seja, humanas) que permeiam o contato entre as diferentes espécies.

Uma tal formulação só pode ser provisória, e de todo modo o assunto exigiria um estudo bem mais extenso para ser minimamente contemplado. O que gostaríamos de extrair daí, contudo, é a riqueza da ressonância entre relações intersocietárias e interespecíficas no contexto amazônico. Tal riqueza é motivada pela presença da noção ameríndia de ponto de vista, que faz essas duas relações entrarem frequentemente numa espécie de variação contínua. Ganha relevância, simultaneamente, uma certa concepção de Outro (e não-Outro) que corta transversalmente as categorias (pronominais) de natureza, cultura e sobrenatureza, adicionando a um conjunto já contextualmente “organizado” novas possibilidades de configuração. O que nos faz passar ao outro ponto de nossa argumentação.

## Guerra, predação

Pierre Clastres (2004c [1977]) advogou pela dissociação entre caça e guerra nas sociedades primitivas, sob o argumento de que a caça seria movida pelo consumo alimentar, faltando-lhe o teor de agressividade que caracteriza a guerra. Tal afirmação aparece num contexto de crítica a Leroi-Gourhan, que reduziria a guerra a uma “caça ao homem”. A intenção de Clastres era afirmar a positividade e a especificidade da guerra, que consiste para ele numa estrutura do ser político dessas sociedades: a política externa dos primitivos (estes povos contra o Estado) seria definida pela guerra. Esta não poderia, assim, ser uma variante ou um análogo da caça. Fausto (2002) rebateu de modo pertinente tal dissociação, com base na literatura etnográfica de onde também retiramos os exemplos analisados acima. Escrevia Clastres, com ironia: “[s]e a guerra é a caça, então a guerra é a caça ao homem, e a caça deveria ser portanto a guerra aos bisões, por exemplo” (2004c [1977], p. 239). Já vimos que, nas cosmologias ameríndias, isso poderia ser perfeitamente verdadeiro, ao menos do ponto de vista dos bisões. Não obstante, nos parece justo retomar a argumentação de Clastres tendo em mente essa ressonância entre caça e guerra (entendidas como casos particulares das relações interespecíficas e intersocietárias, respectivamente) que viemos apontando<sup>38</sup>.

Já dissemos que Clastres tinha como objetivo investigar a especificidade da guerra para os povos primitivos de maneira geral. Ele situa sua argumentação num nível bastante alto de abstração, buscando dar conta da recorrência de relatos que apontam para a importância da guerra na maioria dessas sociedades. De início, ele rejeita interpretações anteriores, que explicavam a guerra em função de uma competição por recursos (explicação economicista), como variante da caça (explicação naturalista), ou como negativo da troca (explicação lévi-straussiana). Clastres mostra que nenhuma dessas tentativas contempla a questão, e que há algo mais na guerra que não permite simplesmente reduzi-la a outro aspecto da vida social

---

<sup>38</sup> Goldman e Lima (2003) já apontaram o fato de que inconsistências etnográficas da obra de Pierre Clastres – compreensíveis num momento em que os trabalhos a respeito das sociedades indígenas da América do Sul tropical começavam a tomar fôlego – não invalidam as pistas valiosas que ele sugere para se pensar sobre estas mesmas sociedades. Ver também Sztutman (2005) para uma revisão das críticas a Clastres, incluindo o fato de que este pouco desenvolveu a relação entre humanos e não-humanos no pensamento ameríndio, o que reduz sua antropologia política a um domínio “demasiadamente” humano (p. 41).

primitiva. Abordamos rapidamente a segunda explicação, e sobre a primeira basta dizer que ela se esvanece diante dos estudos que apontam para a abundância de recursos e para a independência econômica da maioria dessas sociedades<sup>39</sup> (ao menos em sua vida anterior ao contato com o mundo dos brancos).

Tomemos, contudo, a explicação lévi-straussiana ou “troquista”: a guerra se instalaria, para Lévi-Strauss, onde falha a troca, vista como aquilo que constitui a sociedade humana. A troca seria a relação “padrão” não só no interior de um grupo mas também entre povos estrangeiros, relação esta substituída pela guerra apenas nos casos em que a primeira não consegue se estabelecer; a guerra é resultado de transações malsucedidas. Para Clastres, no entanto, isso torna possível pensar a sociedade primitiva desconsiderando a guerra, tomada como acidental. E então como explicar, novamente, a “quase universalidade do fenômeno guerreiro” (p. 249)? O problema com o discurso lévi-straussiano sobre a guerra estaria, segundo Clastres, no fato de que ele situa a troca e a guerra num mesmo plano, como se houvesse continuidade entre ambas. Seria preciso, em lugar disso, reconhecer uma descontinuidade radical entre elas, a troca se estabelecendo *no interior* da sociedade, da comunidade ou mônada local, a guerra se estabelecendo *entre* as sociedades. A troca entre grupos diferentes teria como objetivo a *aliança*, entendida ao mesmo tempo como aquisição de cunhados e como tática guerreira<sup>40</sup> (p. 263).

Ora, Viveiros de Castro (2002a) reinseriria, mais tarde, a guerra sob uma categoria mais ampla remetida à aliança, cunhando a noção de *afinidade potencial*. A atividade guerreira é aqui novamente submetida à troca, mas desta vez inclui-se aí a violência, ou a “reciprocidade negativa” (Sahlins, 1965). A troca precisaria contudo ser repensada em termos especificamente amazônicos: termos não-contratuais e não-substancialistas (Viveiros de Castro, 2002a, p. 180). De fato, no caso da afinidade potencial, trata-se de uma relação associada intrinsecamente à predação canibal. Separada de outras manifestações, mais triviais, da afinidade enquanto peça constituinte dos sistemas de parentesco<sup>41</sup>, a afinidade potencial assumiria a posição da *Relação* prototípica na paisagem amazônica (p. 165).

---

<sup>39</sup> Especialmente Sahlins (1972); ver também o prefácio de Clastres (2004b [1976]).

<sup>40</sup> “O ponto de vista dos selvagens sobre a troca é simples: é um mal necessário; já que é preciso ter aliados, é melhor que eles sejam cunhados”, escreve Clastres (*ibidem*).

<sup>41</sup> O dravidiano, um dos dois sistemas de parentesco mais difundidos na América do Sul tropical – e predominante na Amazônia – divide seus termos diametralmente entre afins (aqueles com os quais se pode estabelecer relações de casamento) e consanguíneos. Poder-se-

Resumindo muito apressadamente um modelo complexo, pode-se dizer que o parentesco amazônico é marcado por uma espécie de mascaramento da afinidade no nível do grupo local: há ênfase na consanguinidade, as marcações da afinidade tendendo a ser embaçadas (todos os que vivem juntos são, ao menos idealmente, “parentes”). No nível supralocal, entretanto, a afinidade prevalece, ganhando um estatuto diferenciado, que transcende em absoluto o campo do parentesco:

A afinidade potencial é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco. Tudo se passa como se a dinamização (também no sentido homeopático) da afinidade, reduzindo à imaterialidade sua referência substantiva original, liberasse em estado puro os predicados dessa relação, alçados à condição de predicados universais – à condição de uma autêntica categoria (*idem*, p. 159).

Viveiros de Castro frisa, baseado numa afirmação de Lévi-Strauss, que é impossível, para ao menos parte das sociedades indígenas, conceber uma *ausência de relação*. Com qualquer ser existente no universo e dotado de subjetividade, ou bem há relação “positiva”, baseada no parentesco, ou há relação “negativa”, baseada na inimizade, na predação e na guerra. A constituição do parentesco e das relações “positivas” dependem, não obstante, da afinidade (atual e virtual) – e esta é concebida sempre como perigosa, uma vez que é englobada pela afinidade potencial (esta, ao mesmo tempo, faz a mediação entre o parentesco local, onde há identidade, e a inimizade estrangeira, onde há diferença<sup>42</sup>). A predação, repita-se, é assim a modalidade prototípica da relação. No nível local, ela tende a ser reduzida a um mínimo, ainda que permaneça como fundo relacional a emergir em momentos específicos – ver, por exemplo, o caso da cauinagem yudjá, em que a embriaguez promove um deslocamento das relações em direção à afinidade, e portanto à alteridade (Lima, 2005). A consanguinidade é o que precisa ser “construído”, a afinidade é o “dado” – o que inverte a fórmula ocidental, onde são os laços genealógicos que ocupam a última posição (Viveiros de Castro, 2002e, p. 406).

Ressalte-se que esta “economia simbólica da predação” não inclui apenas a relação com (inimigos) humanos, mas determina também a relação com mortos, animais e espíritos os mais diversos – enfim, com quaisquer *Outros*. De partida, os

---

ia, contudo, para Viveiros de Castro, desdobrar os afins em *afins atuais* (aqueles com os quais o casamento está feito – os cunhados propriamente), *afins virtuais* (aqueles que ocupam uma posição de afinidade na terminologia, mas com os quais não se efetivou casamento), e *afins potenciais*.

<sup>42</sup> Ver Overing (1984) para a ideia da diferença concebida como simultaneamente perigosa e necessária entre os Piaroa.

mortos assumem uma relação privilegiada com a afinidade: tanto esta como a mortalidade impõem uma abertura do grupo local para um fora. “[A morte] sempre vem de fora, dos inimigos, animais e espíritos, e ela sempre produz um exterior, seja quando é a feitiçaria interna que divide o grupo, seja porque toda morte transforma um vivente em ente de fora”, escreve o autor (2002a, p. 171). Não à toa o canibalismo, “regime alternativamente ou cumulativamente alimentar, sexual e funerário” (*ibidem*) assume relevância central nestas cosmologias: recorde-se que o cativo tupinambá, vítima do festim canibal, era classificatória e literalmente um cunhado, recebendo uma esposa e podendo habitar por muito tempo entre seus algozes.

Se a alma ameríndia é associada à afinidade e à alteridade, o corpo é aquilo que permite construir a consanguinidade e o parentesco. É através da convivência, da alimentação conjunta, das trocas corporais que se estabelece a identidade consanguínea. Mesmo uma pessoa deve ser concebida como “divíduo” constituído internamente por uma polaridade eu/outro, consanguíneo/afim (Viveiros de Castro, 2002e, p. 444). A morte evidencia esse caráter compósito, a alma – princípio relacional de alteridade – indo viver entre Outros, o corpo desaparecendo do convívio entre os parentes. “Assim, o corpo conecta os parentes, a alma os separa – porque a alma conecta os não-parentes (os humanos aos não-humanos), enquanto o corpo os separa” (*idem*, p. 446). Lembremos, a título de exemplo, do xamã wari’ que, morto, desposará sua noiva animal, indo habitar definitivamente a aldeia de seus parentes não-humanos.

Mas retomemos Clastres: pode-se dizer que o modelo de Viveiros de Castro permite descrever mais detalhadamente o campo de relações de alteridade na Amazônia, ao abarcar de um só golpe as relações com inimigos, mortos e outros seres da floresta; e também ao considerar de uma vez guerra, caça e canibalismo. Entretanto, há algo no modelo de Clastres que resiste a essas correções de rumo propiciadas pelo desenvolvimento da etnologia amazônica e que nos parece complementar, de certo modo, ao modelo da afinidade potencial.

A questão tem a ver com a escala: Clastres está, por assim dizer, um tom acima de Viveiros de Castro. Ou, para invocar outra imagem, ele vê a paisagem ameríndia de um ponto mais alto. Isso lhe permite inserir na questão o caráter fragmentado dessas sociedades: ora, na concepção de Clastres, a finalidade da guerra

seria justamente promover esta fragmentação. “Em seu ser, a sociedade primitiva *quer* a dispersão. (...) Em outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político”, escreve ele (2004c [1977], p. 250). Retoma-se, assim, uma filosofia política em diálogo com a socialidade ameríndia, proposta que já caracterizava sua apresentação dela como *sociedade contra o Estado* (Clastres, 2003b [1974]). A sociedade primitiva seria composta por uma multiplicidade de comunidades, cada uma constituindo uma totalidade una e indivisa, um *Nós*. Para se manter como tal, esta sociedade recusaria ativamente, por um lado, a *separação* do poder, com o surgimento da divisão entre senhores e súditos (isso caracterizaria sua política interna); e, por outro, rejeitaria qualquer *unificação*, buscando a independência das comunidades locais (isso caracterizaria sua política externa). Tal política se manifestaria numa guerra permanente e virtual, atualizada de tempos em tempos no conflito armado. Ambos os movimentos estão voltados para impedir o surgimento do Estado, figura unificadora por excelência e locus da divisão da sociedade em dominantes e dominados.

A guerra primitiva seria assim o trabalho de uma *lógica centrífuga* que permitiria a independência das comunidades enquanto totalidades unas. “Os selvagens”, diz Clastres, “querem a multiplicação do múltiplo”. A força centrífuga oporia um obstáculo, “uma barreira intransponível (...) à força inversa, à *força centrípeta*, à lógica da unificação, à lógica do Um” (2004c [1977], p. 267).

Poderíamos, num primeiro momento, superpor este jogo de forças centrípetas e centrífugas às ideias de Lévi-Strauss que exploramos no capítulo anterior sobre as forças *homogeneizantes e heterogeneizantes* implicadas na diversidade cultural. Tanto em Lévi-Strauss como em Clastres, a troca é associada à identidade, a uma certa uniformização. Já a guerra, para Clastres, seria uma máquina produtora de diferença. (Como Lévi-Strauss tratava troca e guerra em continuidade, bastava que houvesse menos troca para que a diferença se estabelecesse.) Assim, a homogeneização envolveria uma força centrípeta, correspondendo às sociedades com Estado e caracterizadora das sociedades ocidentais. Já a heterogeneização implicaria uma lógica centrífuga, associada às sociedades *contra o Estado*, às mônadas primitivas. Isso tudo seria condizente com nossa ideia a respeito de um *etnocentrismo-aparelho de captura* a caracterizar as primeiras e um *etnocentrismo-mecanismo conjuratório* a caracterizar as segundas. Parece-nos, entretanto, que a relação entre estes dois pares é mais complexa, o que nos exigirá melhor elaboração. Duas questões, principalmente, se colocam.

I. *Há necessidade de atrelar o modelo de Clastres à guerra como elemento central da política externa primitiva?* A pergunta é necessária uma vez que a guerra em Clastres parece implicar um certo fechamento da comunidade primitiva ao exterior: ao enfatizar sua vontade de independência como motor de uma força centrífuga, tudo se passa como se os grupos locais desejassem realmente viver em *isolamento*, como se os Outros tivessem aí apenas um papel “negativo”, de servir ora como adversários contra os quais se batalha, ora como aliados somente necessários em vista de um inimigo comum.

E, no entanto, começamos este capítulo lembrando a alusão de Lévi-Strauss à *abertura ao Outro* que marcaria o pensamento ameríndio. Como vimos, muito da etnologia americanista contemporânea tende a compor uma imagem da socialidade ameríndia baseada em sua constituição pelo exterior, numa imanentização da diferença, para usar outra expressão de Viveiros de Castro (2002c p. 293). Ao mesmo tempo, a associação clastriana entre guerra e fragmentação das sociedades primitivas não aparenta de forma alguma ser desprovida de razão. As duas perspectivas permaneceriam inconciliáveis, não fosse a noção de afinidade potencial, ou de predação, que invocamos acima. A predação como sinônimo da relação ameríndia expressa de uma só vez um movimento de incorporação do exterior e um movimento centrífugo de fragmentação. O interior é constituído pelo exterior necessário (o que de certa forma problematiza até mesmo essa oposição interior/exterior), mas a lógica da predação implica também ela uma separação Nós/Outros, e, de fato, um projeto guerreiro, que se reflete numa força centrífuga – passível de ser entendida, na linguagem de Clastres, como tendo por finalidade um desejo de fragmentação, de conjuração do Estado.

Sztutman escreve, sobre esse aspecto, que

[a] máquina de predação ou apropriação (...) implica a incorporação contínua das diferenças — intersubjetiva, interespecífica, inter-humana — que ameaça o projeto de Unidade, impõe um movimento incessante de buscar a matéria para a socialidade e impede a estabilização de uma interioridade e de uma identidade dos grupos como grupos (2005, p. 80).

II. *É possível, de fato, superpor as distinções em dois campos separados, correspondentes a, de um lado, sociedades ocidentais/forças centrípetas/homogeneização e, de outro, sociedades primitivas/forças centrífugas/diferenciação?*

Pensar a cosmopolítica ameríndia exige que se leve em conta a ambiguidade identificada por Clastres nas figuras do guerreiro e do chefe indígenas, uma



ambiguidade retrabalhada mais tarde por Deleuze e Guattari. Estes oferecem uma contribuição importante quando argumentam que o Estado se apresenta como limiar para a socialidade primitiva<sup>43</sup>, como um ponto de convergência a partir do qual ela se torna outra coisa, ponto este que é evitado justamente através do apelo aos mecanismos conjuratórios que a caracterizam. O Estado encontra-se mesmo ali onde não se deixa que ele emirja:

Conjurar é também antecipar. (...) Mas, para dar um sentido positivo à ideia de um “pressentimento” de algo que não existe ainda, é preciso mostrar como o que não existe já age sob uma outra forma que não aquela de sua existência. Uma vez surgido, o Estado reage sobre os coletores-caçadores, impondo-lhes a agricultura, a criação de animais, uma divisão acentuada do trabalho, etc.: portanto, sob a forma de uma onda centrífuga ou divergente. Mas, antes de aparecer, o Estado já age sob a forma de uma onda convergente ou centrípeta dos coletores-caçadores, *onda que se anula precisamente no ponto de convergência que marcaria a inversão dos signos ou a aparição do Estado* (donde a instabilidade intrínseca e funcional dessas sociedades primitivas) (Deleuze e Guattari, 1997 [1980], p. 121).

Note-se que nesta retomada do tema de Clastres por Deleuze e Guattari é o Estado, uma vez surgido, que toma a forma de uma força centrífuga; mas não se trata mais da força fragmentadora de Clastres, e sim de uma força centrífuga expansionista. Seria preciso, com isso, distinguir três vetores ou forças concorrentes neste campo político, *presentes tanto nas sociedades ditas primitivas quanto nas ditas ocidentais*:

a) uma força centrípeta atuando em direção a um ponto de convergência que marcaria o aparecimento do Estado;

b) uma força centrífuga expansionista que é prolongamento da força centrípeta (a) depois que ela passa pelo ponto de convergência (tendo seus sinais invertidos), e que corresponde à reação do Estado sobre seus “arredores”;

c) a força centrífuga de que Clastres falava precisaria ser entendida, aqui, como configurando um *mecanismo conjuratório* a bloquear o avanço da força centrípeta (a), impedindo que ela alcance o ponto de convergência. (Mas há mecanismos conjuratórios também nas sociedades de Estado<sup>44</sup>, mecanismos “contra” o Estado mesmo aí onde ele se atualiza com toda força.)

---

<sup>43</sup> Para esta noção de socialidade primitiva, motivada por um deslizamento da obra de Pierre Clastres diante das discussões recentes sobre o conceito de “sociedade”, ver Barbosa (2004).

<sup>44</sup> “É preciso, portanto, estender a hipótese de mecanismos ao mesmo tempo antecipadores e inibidores: esses mecanismos atuam nas cidades ‘contra’ o Estado e ‘contra’ o capitalismo, e não somente nas sociedades primitivas” (Deleuze e Guattari, 1997 [1980], p. 125). Os autores definem formações sociais por *processos maquínicos* a elas correspondentes. Assim, as sociedades primitivas seriam definidas por mecanismos de conjuração-antecipação; as sociedades com Estado seriam definidas por aparelhos de captura; as sociedades urbanas, por

Deste ponto de vista, tais forças coexistem em toda parte; há diferença entre primitivos e não-primitivos apenas na medida em que aqueles conseguem, através de seus mecanismos conjuratórios, impedir que as forças centrípetas atinjam o ponto de convergência (note-se que *a* e *b* são, de fato, momentos diferentes da mesma força). Isso depende de uma vontade coletiva: basta que o mecanismo falhe, e então se atinge um limiar em que o agenciamento muda, passa-se de um regime primitivo a um agenciamento de Estado. O trabalho de Sztutman citado acima busca compor este quadro com bem mais detalhes<sup>45</sup>. Estas forças e mecanismos são indissociáveis de processos de subjetivação ou personificação que eles implicam (Sztutman, 2005, p. 408): é através dos personagens do xamã, do guerreiro, do chefe, do profeta, que a máquina abstrata primitiva se põe em funcionamento.

Mas não bastaria atribuir a um ou outro personagem a incorporação desta ou daquela força: o próprio Clastres mostra que é o mesmo guerreiro que ora é expressão máxima de um mecanismo de antecipação-conjuração do Estado, ora é tomado por um desejo de glória pessoal que facilmente se transmutaria em dominação e faria surgir o Estado, não fossem outros mecanismos que coibissem sua ação. “Surpreendente paradoxo: por um lado, a guerra permite à comunidade perseverar em seu ser indiviso; por outro, revela-se como fundamento possível da divisão em Senhores e Súditos” (Clastres, 2004d [1977], p. 298). Sztutman retoma esse quadro para ressaltar que é a magnificação de certos homens através de sua ação guerreira que permite a eles assumir funções políticas de chefia. Tratar-se-ia, assim, de um mesmo movimento que faz de um chefe e de um grande guerreiro ameaças de surgimento de um poder separado. No entanto, tendo em foco o profetismo (mas incluindo aí também a guerra), Sztutman mostra como as tendências à estabilização de grupos e de diferenciações de poder que sucedem a esses processos de devir nas

---

instrumentos de polarização; as sociedades nômades, por máquinas de guerra (...) (p. 126). Haveria, contudo, não só coexistência externa das formações (sociedades primitivas e com Estado interagindo externamente), mas também coexistência intrínseca dos processos segundo potências correspondentes: aparelhos de captura se apropriando de máquinas de guerra, de mecanismos de conjuração. “É dizer inversamente que os mecanismos de antecipação-conjuração têm uma grande *potência de transferência*: eles não se exercem somente nas sociedades primitivas, mas também nas cidades que conjuram a forma-Estado, nos Estados que conjuram o capitalismo, no próprio capitalismo quando este conjura ou repele seus próprios limites” (p. 129, grifo dos autores).

<sup>45</sup> Trata-se, com efeito, de uma análise da ação política ameríndia baseada também numa retomada das teses de Pierre Clastres – e também de Hélène Clastres – e da releitura destes através da filosofia de Deleuze e Guattari.

sociedades ameríndias são acompanhadas por uma aversão a qualquer fixidez e por uma preferência pela multiplicação (2005, p. 456).

O profetismo, com efeito, se caracterizaria pela busca de um devir coletivo catalisado pela ação de líderes religiosos capazes de atrair grande número de adeptos. Ao prometer a seus seguidores conduzi-los ao paraíso na Terra, à Terra sem Mal (via purificação espiritual ou deslocamento espacial), os profetas dos antigos Tupi do litoral brasileiro criavam uma linha de fuga que desfazia grupos e contornava centros de poder, mas que necessitava se reterritorializar numa nova organização (uma vez que, ao promover um devir-deus coletivo, ele negava a própria condição humana). Esse processo de reterritorialização, encontrado também em outros casos de profetismo analisados por Sztutman, tende a fazer coincidir o religioso e o político na figura de profetas-sacerdotes, promotores da comunicação entre homens e deuses, uma função representativa que se estende ao contato com o mundo ocidental.

Em suma, o líder religioso faz-se líder político sem, no entanto, livrar-se da concorrência de outros líderes, estes configurados pela relação com uma exterioridade, o mundo não-indígena, a sociedade nacional. Entre os Amuesha do piemonte, por fim, o possível despontava na criação do sistema de templos e sacerdotes que, com a abertura da Selva Central, perdia a força, culminando numa política dividida entre o parentesco e abertura à sociedade peruana. Ora, essa notável política dos homens que então despontava, flertando com movimentos centrípetos, não se desfazia jamais de sua cosmopolítica. O representante “étnico” era ainda visto sob o modelo do sacerdote, e o faccionalismo, esse mecanismo de contra-poder, ainda movido por causas “místicas” (*ibidem*).

O “flerte com movimentos centrípetos” é, assim, inseparável de mecanismos de contra-poder, ou mecanismos conjuratórios, que impedem a centralização do poder numa figura una, neste caso através da concorrência entre várias espécies de líderes com atribuições semelhantes. O fracasso desses mecanismos significaria não só a sobreposição do poder político e da esfera religiosa: a centralização da política, com a aparição do Estado, significaria a captura do religioso, com a desaparecimento desses profetas-sacerdotes ou sua transformação em sacerdotes “clássicos”, o sacerdote de Estado (Viveiros de Castro, 2002f, p. 472). Podemos, a esse respeito, evocar outra imagem de Deleuze e Guattari, a do Estado como uma espécie de caixa de ressonância: ele consistiria num movimento de sobrecodificação a determinar que os centros de poder ressoem juntos. Os mecanismos de conjuração-antecipação podem ser entendidos sob essa chave: eles proporcionam a diversidade dos centros de poder, multiplicando-os ao mesmo tempo em que impedem que eles coincidam.

## Devir

Se assumíssemos o pressuposto lévi-straussiano de que a troca produz, em alguma medida, homogeneização, então poderíamos imaginar que a predação, enquanto manifestação particular da aliança, também a produz. Não obstante, a predação precisaria ser entendida aqui num outro registro da aliança que o estruturalista: não é exatamente à troca que ela remete, ao menos não à concepção de troca mais corrente na antropologia. De todo modo, é Clastres quem, num trecho arrebatador, rejeita a hipótese de que as comunidades primitivas estejam voltadas para uma troca generalizada:

A lógica da sociedade primitiva, que é uma lógica da diferença, entraria em contradição com a lógica da troca generalizada que é uma lógica da identidade, por ser uma lógica da identificação. Ora, é isto que a sociedade primitiva recusa acima de tudo: identificar-se aos outros, perder o que a constitui como tal, seu ser e sua diferença, a capacidade de se pensar como um Nós autônomo. Na identificação de todos a todos que a troca generalizada acarretaria, na amizade de todos com todos, cada comunidade perderia sua individualidade. A troca de todos com todos seria a destruição da sociedade primitiva: a identificação é um movimento para a morte, o ser social primitivo é uma afirmação de vida. A lógica da identidade daria lugar a uma espécie de discurso igualizador, a palavra-chave da amizade de todos com todos sendo: ‘Somos todos iguais!’ Unificação em um Meta-Nós da multiplicidade dos Nós parciais, supressão da diferença própria a cada comunidade autônoma: abolida a distinção do Nós e do Outro, é a própria sociedade primitiva que desapareceria. Aqui não se trata de psicologia primitiva mas de lógica sociológica: há, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão, de modo que cada comunidade tem necessidade, para se pensar como tal (como totalidade una), da figura oposta do estrangeiro ou do inimigo, e assim a possibilidade da violência está inscrita de antemão no ser social primitivo; (...) (Clastres, 2004c [1977] pp. 256-257).

A predação está ligada a um modo da aliança que não dissolve a distinção entre Nós e Outros; pelo contrário, ela a intensifica. Como afirma Sahlins (1968, p. 6), a reciprocidade é uma relação entre dois termos: ela não dissolve as partes separadas no seio de uma unidade superior, mas, ao contrário, conjuga sua oposição e, por isso mesmo, a perpetua. Viveiros de Castro (2007) argumenta, também a partir de Deleuze e Guattari, que seria preciso conceber duas alianças: uma extensiva, cultural e sociopolítica, a outra intensiva, anti-natural e cosmopolítica (p. 119). A primeira corresponde à aliança no sentido mais trivial de produção do parentesco e, num contexto troquista, de produção da Sociedade. A segunda, contudo, relaciona-se ao *devir*, à constituição de uma zona de indiscernibilidade entre dois termos diversos, que se avizinham e se contaminam sem que sua diferença se dissolva. Um xamã ativa

um devir-onça: ele não produz uma onça, nem se identifica a uma onça, nem a imita. Ele nem precisa produzir em si mesmo pêlos ou garras; é o próprio verbo, o *devir* que é onça: a partir do momento em que há transformação completa, não há mais devir.

Clastres, ao falar na troca como produtora de identificação, tinha em mente o primeiro modo da aliança. Se giramos a coisa de modo a observar seu outro lado, contudo, é outro tipo de troca que precisa ser imaginado, propõe Viveiros de Castro. Não mais uma troca mercantil, capitalista, mas uma troca característica do *dom* e do roubo: “Os dons podem ser recíprocos; mas isso não faz de sua troca um movimento menos violento: todo propósito do ato de doação é forçar o parceiro a agir, extrair um gesto do outro, provocar uma resposta: roubar sua alma. (A aliança como roubo recíproco de alma)” (Viveiros de Castro, 2007, p. 121). Este segundo modo da aliança está ligado à afinidade potencial ameríndia: ao contrário de produzir identificações e unidades, ela é uma máquina de produção de alteridades. A afinidade potencial, lembre-se, diz respeito àqueles com os quais não se trocam esposas, mas outra coisa: rituais, nomes, mortos, almas, cabeças... (Viveiros de Castro, 2002a, p. 157) Justamente, não é o parentesco que está em jogo. Aliança demoníaca.

Desse ponto de vista, talvez a relação de afinidade potencial designe tudo aquilo com o que se possa estabelecer um devir: animais, plantas, espíritos, inimigos; tudo aquilo, com efeito, que se concebe como Outro (o que talvez possibilite modificar, reflexivamente, a própria concepção de Outro, que se torna *aquilo com o que se pode ativar um devir*).

Para que haja devir, é necessário que haja diferença. Para que os povos ameríndios tenham o devir como coração de seu regime semiótico – o devir como conceito de relação (Viveiros de Castro, 2008, p. 104) –, é preciso que eles concebam uma separação entre um *Nós* e um *Eles*. E é essa distinção necessária entre *Nós* e *Outros*<sup>46</sup>, na qual Clastres insiste, que configura em última instância aquilo que gostaríamos de chamar etnocentrismo-mecanismo conjuratório. Essa distinção opera em conjunto com a máquina de predação (que a pressupõe) contra a identidade e a favor da “multiplicação do múltiplo”, da fragmentação, “da atomização, da dispersão, da cisão”. Enfim, é ao atuar contra o surgimento de um Meta-Nós, para continuar com

---

<sup>46</sup> É certo, não obstante, que uma série de gradações se instaura nessa categoria de Outro. Ver Lima (2005) para a ideia de um “coeficiente de alteridade” entre os Yudjá.

a linguagem de Clastres, que este etnocentrismo primitivo se revela *um etnocentrismo contra-o-Estado*.

Sigamos ainda Viveiros de Castro: em sua monografia sobre os Araweté (1986, 1992), ele apresenta a dinâmica guerreira deste povo como envolvendo uma troca de perspectivas entre matador e inimigo morto, entre *Eu* e *Outro*. O autor concluía, a partir da comparação entre a escatologia araweté e o complexo canibal Tupi do século XVI de que ela é uma transformação, que o canibalismo tupi de maneira geral pode ser definido como “um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o ‘eu’ se determina como ‘outro’ pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um ‘eu’” (Viveiros de Castro, 2002f, p. 461-462). “Canibalismo” abarca aí também o tipo de guerra a ele associado.

Dissemos anteriormente que na Amazônia a noção de humano é uma posição que pode ser assumida por atores não-humanos. Isso criava uma aproximação entre guerra e caça. Não porque a guerra é uma “caça ao homem”, mas, inversamente, porque a caça é uma modalidade da guerra; ambas são relações entre sujeitos (Viveiros de Castro, 2002f, p. 467). O xamanismo, a seu lado, pode ser concebido como a capacidade que certos atores têm de adotar perspectivas não-humanas, realizando traduções entre mundos de espécies naturais distintas (Carneiro da Cunha, 1998). O xamã é uma espécie de diplomata cosmológico. Neste sentido, ele teria função semelhante à do guerreiro, mas voltado para a relação com outras espécies. A zona intersocietária (onde atua o guerreiro) e a zona interespecífica (onde atua o xamã) “se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação de adjacência (horizontal) ou de englobamento (vertical)” (Viveiros de Castro, 2008, p. 96).

Tal *troca ou comutação de perspectivas* encampada por esses dois personagens pode ser também outra forma de conceber o devir: a pessoa como composição de certas perspectivas, a adoção de perspectivas externas como a criação de uma zona de indistinção entre ela e o Outro que ela devém. Tanto no caso do xamã quanto no do guerreiro trata-se aí de um devir “convencional” (no sentido de Wagner, 2010 [1981]): há regras, códigos que organizam a ação dos atores (e que são tomadas como o *dado*), ainda que a ação propriamente se atualize em, ou tenha como controle,

um contexto diferenciante. Não é todo mundo nem de qualquer forma que se pode entrar em devir, e os processos iniciatórios ao xamanismo estão aí para prová-lo<sup>47</sup>.

Vimos ainda, no entanto, que os Wari' dizem estar “se tornando brancos”, e que esta era uma afirmação comum na Amazônia<sup>48</sup>. Também aí é um devir que está em jogo: mas trata-se agora de um devir *coletivo*. Esse “estilo” de devir é *inventado* (e seguimos com Wagner) a partir do contexto convencional já existente: como aponta Vilaça, a transformação em branco dos Wari' é concebida à imagem da (alter)ação xamânica. Kelly (2005) desenvolve a questão por outra via, tendo em foco os Yanomami da Venezuela: ele mostra como o que chama de “eixo de transformação em branco” constitui uma inovação do espaço convencional ameríndio que retém muitas de suas características. Este espaço convencional consiste na distinção das esferas sociopolíticas que constituem a gradação de alteridades, o campo dominado pela afinidade potencial.

Detenhamo-nos um momento sobre este exemplo: os brancos são aí, logo num primeiro momento, encaixados sob a categoria *napë*, cujo campo semântico associa ideias de “diferente”, “estrangeiro” e “pessoa não-yanomami” (Lizot, 2005 *apud* Kelly, 2005). Ela conota, portanto, uma alteridade concebida como inimizade. Contudo, a extensão de seu uso aos brancos modifica o uso convencional do termo: há sempre algo de inimigo nos brancos, mas ao fazerem dos brancos a figura privilegiada do inimigo – ao mesmo tempo em que se desenvolve a relação com eles – é a própria inimizade, ou “*napë*-idade”, que se modifica. Correlativamente, também se transforma a noção de *yanomami* que lhe faz oposição.

Ora, a partir do contato, diversas mudanças no *habitus* yanomami fazem a relação com os brancos ser concebida como uma transformação, ou melhor, como um devir: agora se come comida e se veste roupas de branco; há às vezes adoção de tetos de zinco e de motores nos barcos; não se habita mais o “fundo” da floresta, mas a

---

<sup>47</sup> Viveiros de Castro ilustra bem a questão: “Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubu, o que não consta normalmente dos planos de ninguém: é sinal de doença, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas” (2002d, p. 378).

<sup>48</sup> Trabalhos como os de Gow (1993, 2001) e outros têm se debruçado sobre esse aspecto do contato entre os povos amazônicos e os brancos. Kelly (2005) observa, contudo, que apesar deste esforço os antropólogos ainda têm, em geral, dado pouca atenção a tais afirmações.

beira dos rios; há doenças epidêmicas por toda parte. Os Yanomami não dizem, no entanto, que se transmutaram em *napë*; eles dizem que estão *napëprou*, que estão “virando *napë*” (se a transformação se completasse, seria outra a partícula utilizada, o perfectivo *prariyo-*). *Napë* aparece como um limite, um ponto do qual você se aproxima, mas nunca atinge (Kelly, 2005, p. 211). Ser *napë* não significa, assim, deixar de ser *yanomami*.

Kelly demonstra, a partir daí, que o devir-branco yanomami precisaria ser entendido como a atualização contextual, alternada ou simultânea, dessas duas perspectivas: as pessoas são *yanomami* para/de alguns e *napë* para/de outros. Tal devir faz pessoas duais, enquanto fusão de perspectivas distintas (*idem*, pp. 212, 213). Os habitantes de Ocamo (exemplo prototípico de comunidade que os Yanomami dizem “civilizada”), mais próximos dos bens e dos conhecimentos dos brancos, aparecem frequentemente como *napë* para os moradores de aldeias mais afastadas, realizadoras de uma performance vista como simplesmente *yanomami* (a palavra *waikasi*, usada para designá-los, conota a ideia de “*yanomami* de verdade”, “não civilizado”, e “ser como os antigos”). Os mesmos habitantes de Ocamo, não obstante, podem produzir – e o fazem – frente aos brancos “de verdade” (os *napë yai*), performances *yanomami*, aparecendo por exemplo com pinturas de guerra diante das autoridades do Estado venezuelano, em momentos de reivindicação.

Em última instância, o eixo de transformação em branco se manifesta numa rede de relações que (tendo, aqui, Ocamo como ponto de vista) envolve as aldeias de rio acima (consideradas *waikasi*), de um lado, e os brancos *yai* (de verdade), de outro: no contexto da troca de bens, que exemplifica bem o ponto, Ocamo aparece como fornecedora de produtos manufaturados para as aldeias de rio acima (que lhe abastecem, por sua vez, de produtos indígenas, como alucinógenos, bananas da terra e tabaco), recebendo as mercadorias *napë* dos “brancos de verdade”, que as produzem. Tendo como foco os produtos manufaturados – mas também outros benefícios adquiridos do exterior, como tratamento médico –, constata-se que a posição *yanomami* é sempre receptora, enquanto a posição *napë* é sempre provedora (e, na ponta do eixo, com os *napë yai*, produtora). Qualquer um que tenha os produtos poderá, num contexto de troca, ocupar uma posição *napë*.

A noção de *yanomami* comporta um sentido de “humano/moral”, ao passo em que a de *napë* conota a ideia de “inimigo/menos moral”. Os brancos de verdade, os



*napë yai*, jamais poderiam ser *yanomami*<sup>49</sup> (a não ser no tempo mítico, já que também eles são uma transformação dos antigos). Eles podem, no entanto, aparecer como *napë* “domesticados”: falando a língua, habitando a aldeia yanomami, eles poderiam adquirir um componente (uma perspectiva) *yanomami* tanto quanto os Yanomami “civilizados” possuem um componente *napë*. Os brancos tornaram-se, com efeito, os forasteiros arquetípicos, incorporando uma síntese de poderes criativos e destrutivos. Com isso, conservam o status ambíguo de afins potenciais (p. 217): são “*Outros*, perigosos mas necessários”.

Será preciso voltar ao que dissemos sobre Lizot muitas páginas atrás. É que quando apontávamos seu equívoco em relação aos Yanomami, abríamos também espaço para nosso próprio equívoco com relação ao trabalho de Lizot. Podemos agora, informados por nosso estudo da alteridade ameríndia, trabalhar melhor ambos os equívocos de uma só vez. Com efeito, ao afirmar o etnocentrismo yanomami com base em acusações de canibalismo, Lizot permitia ao leitor, num primeiro momento, a interpretação de que os índios condenavam pura e simplesmente a prática canibal. Contudo, ao demonstrar logo em seguida como os mesmos yanomami fazem uso de uma “estética” canibal em seus rituais de purificação do matador, Lizot punha, conscientemente, pontos de interrogação na cabeça do mesmo leitor. Ora, não se opunham tais selvagens ao canibalismo um instante atrás? Algo evoca aqui, novamente, o paradoxo do bárbaro: aquele que condena o canibalismo se torna também canibal (embora não se possa dizer que o canibal seja, para todos os casos, aquele que condena o canibalismo...) – torna-se Outro, diríamos. O canibalismo talvez não seja, afinal, outra coisa que isso: um devir-Outro. Pode-se apontar, com razão, o etnocentrismo yanomami; convinha apenas nuançar que etnocentrismo era esse. Se o canibal é sempre o Outro, isso não quer dizer (muito pelo contrário) que não se possa ser Outro tampouco.

---

<sup>49</sup> A palavra, no entanto, poderia ser usada para designar índios de qualquer etnia em contextos nos quais se tenha não-índios como referência (*idem*, p. 214), num exemplo de lógica segmentar do tipo nuer. Os vizinhos Yekuana, por exemplo, seriam considerados *napë* se a referência for os Yanomami apenas, mas aparecem como *yanomami* em relação a não-índios.

## 5. CONCLUSÃO: PERSPECTIVAS



[Dersu e o capitão]

*Dois personagens, dois olhares: Dersu Uzala e a perspectiva – O Estado, o capitalismo, etnocentrismo-aparelho de captura – Monoteísmos e revoluções: o imperialismo da verdade – O racismo e o rosto – Nossas ideias combinadas em dois esquemas – Novamente, o equívoco – A diferença Nós/Outros como diferença de perspectiva – Dos conceitos antropológicos – Colombo e Marco Polo.*

1) *Erros, equívocos*. Um filme de Akira Kurosawa resume – ou, diria Wagner, *obvia* – magnificamente toda nossa discussão. É *Dersu Uzala*, de 1975. Nele acompanhamos a amizade entre o geógrafo russo Arseniev – capitão de uma expedição, em 1902, de reconhecimento do território montanhoso entre as cidades de Khabarovsk e Vladivostok, ligadas pela estrada de ferro Transiberiana – e o caçador golde Dersu Uzala, que lhe serve de guia. Descobrimos com os russos as habilidades de Dersu para se deslocar pela floresta, sua acuidade na caça, suas concepções diferentes de humanidade e moralidade: uma cabana é rapidamente reformada, abastecida de fósforos e arroz, com vista a um próximo visitante, desconhecido; os rastros de um acampamento devem levar em conta as pessoas que passarão por ali, sejam elas martinhas, texugos ou corvos.

Serge Daney (2007) escreveu sobre o filme, apontando para a diferença entre olhares explorada por Kurosawa: “O olho do geógrafo vê mais longe, mas o do caçador vê mais justo (no sentido em que uma roupa é larga ou justa)” (p. 123). Dersu desenvolverá, a certa altura, uma incapacidade de enxergar à distância; mas desde o início, é Arseniev quem têm dificuldades para ver “como se sua vida dependesse disso” (p. 126, grifo removido). Sua preocupação com o geométrico, sua incorporação da linha reta, faz com que ele veja o espaço ora como algo a ser medido, mapeado, ora como motivo de contemplação estética, objetificando uma Natureza romântica que ultrapassa o domínio humano – e isso, mesmo nos momentos em que ela aparece como mais perigosa. “Arseniev é a famosa (e obscura) comunhão com a Natureza (com “N” maiúsculo), e Dersu, a troca simbólica incessante com o meio (com “m” minúsculo). O ambiente não é a natureza” (p. 127).

Os personagens partilham um mesmo espaço, mas eles não o percebem da mesma forma; eles não veem as mesmas coisas. “Vocês são como crianças, sem olhos para ver”, diz Dersu aos soldados russos. Os rastros encontrados na mata imediatamente significam algo para o caçador: são as pegadas de um velho andarilho chinês, são bandidos que sequestraram três mulheres, é um tigre – os russos costumam acreditar na acuidade das previsões formuladas sobre índices sem significado para eles. Um episódio talvez represente melhor a questão: Dersu e Arseniev seguem sozinhos em direção ao lago Khanka, o limite do território a ser explorado. Eles percorrem uma giganteca planície gelada – em todas as direções, só há o horizonte, e algum capim. Dersu manifesta sua inquietação: iam muito longe, nada garantia que suas marcas permaneceriam indicando o caminho de volta. Mas Arseniev confia em sua bússola, eles já se aproximavam do lago buscado. Embora o destino seja atingido, os dois se perdem ao retornar. A situação caminha para a tragédia – o sol baixo, a noite fria significando a morte de ambos. É então que Dersu assume a dianteira: era preciso cortar o máximo de capim possível antes que o dia acabasse. Os homens trabalham com afinco, sob o vento implacável, juntando pilhas de capim. Arseniev desmaia, exausto, antes que o trabalho termine. E acorda abrigado numa cabana feita com uma vegetação que, anteriormente, “o espectador-Arseniev viu sem ver”. O tripé da máquina fotográfica é sua estrutura – um instrumento de contemplação da Natureza se torna objeto útil para a sobrevivência. A bricolagem de Dersu salva a vida do capitão.

Daney reconhece aí um tema central na obra de Kurosawa, o da interseção entre pontos de vista diferentes<sup>50</sup>, mas trata o caso deste filme particular como envolvendo um erro por parte de Arseniev, que assume a posição de narrador. “Entre os homens há um espaço – um ‘*no man’s land*’ – que os mantém juntos, mas não

---

<sup>50</sup> O texto de Daney começa com a seguinte ideia: “Na favela de *Dodeskaden* (1975) há o encontro furtivo de dois personagens. A criança-Dodeskaden e sua locomotiva imaginária quase atropelam um pintor amador que colocou seu cavalete perto demais dos trilhos invisíveis. Essa *gag* é a melhor introdução ao cinema de Kurosawa, encaixe impossível de espaços diversos, *no qual o espectador deve renunciar a julgar: quem, entre a criança delirante e o pintor miserabilista, é o mais ‘louco’?* Porque essa miséria, um não a vê mais (ele vê apenas a locomotiva, os trilhos ausentes, seu olhar volta-se para o interior) e o outro olha demais (a favela torna-se objeto estético). A posição de Kurosawa, seu ‘humanismo’, se precisamos continuar a usar essa palavra, consiste em encontrar o lugar onde os dois espaços (o da criança psicótica e o do pintor neurótico) poderiam *parecer* sobrepor-se um ao outro, constituindo para os dois um espaço homogêneo. Mas não exatamente, e por isso a *gag*” (p. 123, grifo nosso).

misturados; separados, mas não excluídos. O erro fundamental de Arseniev consiste em querer preencher esse espaço que ele crê vazio.” (p.125) Daney assume uma posição, que não é nem de um personagem nem de outro, mas talvez a do próprio Kurosawa, que segundo ele não se confunde com as duas anteriores – não há planos subjetivos no filme.

Diríamos, em contrapartida, que há dois modos de se pensar o problema: de um lado, há o modo do próprio Arseniev – tratar-se-ia de um espaço homogêneo sobre o qual se lançam duas perspectivas, uma mais acurada que a outra; de outro, haveria duas perspectivas que se sobrepõem, mas não se confundem – há então difração do espaço, tomado como multiplicidade: não perspectivas sobre a realidade, mas a realidade das perspectivas. Neste caso, não se pode atribuir o erro a uma das perspectivas em conflito, pois isso suporia uma realidade unitária – trata-se, neste caso, menos de um erro do que de um *equivoco* (Viveiros de Castro, 2004; ver discussão do tema no capítulo 1, *supra*). São, de fato, duas concepções do espaço, mas também da realidade e dos pontos de vista que estão em jogo. E eles se relacionam, cada um a seu modo, atuando no sentido de englobar o outro. A diferença está em que o segundo modo – do espaço como multiplicidade – afirma a possibilidade de existência e convivência de ambos em sua diferença, enquanto o primeiro modo captura o segundo transformando-o – ao homogeneizar, unificar o espaço – numa versão (uma metáfora) sobre a realidade.

Daney invoca o segundo modo de conceber a diferença, mas lança mão do erro para caracterizar a perspectiva contrária – e, com isso, ele anula em certa medida sua própria posição. Imaginar a relação entre Arseniev e Dersu desse segundo ponto de vista – que não é o de Arseniev, mas talvez, e essa é uma hipótese, o de Dersu; caso em que seria preciso reconhecer uma aliança mais profunda entre Kurosawa e seu personagem – exige que ambos os pontos de vista sejam afirmados simultaneamente. Toda sua relação só pode ser compreendida tendo em vista esse *equivoco* primordial.

2) *Olhos*. “A concepção que Arseniev tem da solidariedade é inseparável de certa forma de canibalismo visual”, escreve Daney (*idem*, p. 129). Trata-se aqui, no entanto, de outro canibalismo que aquele dos ameríndios evocados no capítulo anterior; ele justamente *não* é um devir, mas uma espécie de captura. Dersu, na cidade, torna-se animal doméstico, a interagir apenas com a mulher e o filho do

capitão, sentado horas a fio diante de uma lareira, um fogo tão capturado quanto ele – a humanidade do fogo, como a de outros fenômenos naturais (o vento, a água...) e a dos animais é insistentemente afirmada pelo caçador durante as incursões com os russos pelas montanhas.

Dersu vê-se obrigado ao exílio depois de baleiar fatalmente um tigre; o ato significa a condenação de um caçador. Com a visão fraca, e perseguido pelo espírito Kanga, a mandar tigres para matá-lo como punição, Dersu não tem outra alternativa a não ser deixar a floresta. O comentário de Arseniev (em voz *off*): “Provavelmente o que Dersu chamava de tigre era o fantasma de seu medo da floresta invocado pela imaginação de um homem envelhecido”. Um antropólogo poderia apontar seu etnocentrismo. Mas há também aí outra espécie de captura: ao traduzir as motivações do caçador substituindo-as – explicando-as – por um sentimento que lhe é externo, o russo afirma a realidade de seu próprio mundo, apropriando-se do discurso de Dersu como um ponto de vista – um delírio – sobre algo que só pode ser único.

O filme é também uma “história do olho”, diz Daney. O olho de Arseniev é “o chamado do fora de campo”: seu espaço homogêneo permite-lhe buscar o fora, conceber de antemão o que lhe espera, além. Dersu, por outro lado, é a “escavação do campo”: Daney atribui-lhe um olho “leitor”, que descreve ao redor do caçador um círculo, o limite de sua acuidade visual (por isso, quando ela declina, seu espaço se retrai). Diríamos que *Arseniev é o olho desterritorializado e sobrecodificado*, enquanto *Dersu é o olho territorializado*. A cada momento o olho de Dersu escava o entorno de modo a encontrar um sentido imanente ao que é visto, ao mesmo tempo em que rastreia tudo aquilo que pode ser útil; neste processo, afirma-se a multiplicidade intensiva de cada signo, a invocação de outras dimensões que lhe são imanentes – de outras perspectivas. O olho de Arseniev supõe conhecer tudo de antemão: basta-lhe lançar mão de seu procedimento comparativo. É por isso que, na floresta, ele passa por cima dos detalhes que fazem toda a diferença para Dersu (“Seu olho [de Arseniev] é um órgão que se mexe, mas não se fixa em nada – nada de preciso”, diz Daney [p. 126]). O olho de Dersu está fixado no detalhe, naquilo que há de secreto, de imanente às coisas e aos seres. Sua escavação (“do campo”) consiste numa busca por relacionar tais detalhes com essas outras dimensões perspectivas: aqui passará um corvo, uma martinha, este rastro é de um chinês.

(O desfecho da película é digno do pessimismo destilado nos *Tristes Trópicos*. Dersu – que outrora perdera toda a família, vítima da varíola –, é assassinado quando retornava para as montanhas: um assaltante almeja o rifle “último modelo” que acabara de lhe ser presenteado pelo capitão. A “civilização” engole o “primitivo”. O caçador é enterrado num bosque, sob o jugo de um funcionário estatal irritado com o tempo que Arseniev, abalado ao reconhecer o corpo, leva para rubricar o atestado de óbito – era um homem muito ocupado. Três anos depois, o capitão retorna ao local do túmulo para encontrar um povoado erguendo-se sobre a área, devastada. Também as árvores esvanecem diante de uma civilização em expansão.)

3) *Captura*. Ainda Daney: “O erro de Arseniev, sua deformação profissional, é que para ele existe apenas *um* espaço, aquele fornecido pela geometria, o espaço geométrico. *Ele está destinado à linha reta*” (p. 124, grifo do autor). *Um* espaço, e estriado. A tarefa de Arseniev, sua profissão, é produzir estriamento: aqui há uma montanha qualquer, ali um rio qualquer, acolá um lago desponta. Mas são todas figuras genéricas, medidas segundo um espaço homogeneizado, condição de sua apropriação pelo Estado russo. Trata-se disso, afinal: um território a ser apropriado pelo Estado. A comparação – a medição do espaço segundo os critérios da linha reta – supõe a apropriação. Retornemos, mais uma vez, a Deleuze e Guattari:

O que forma o aparelho de captura são as duas operações que se encontram a cada vez nos modos convergentes: comparação direta, apropriação monopolista. A comparação sempre supõe a apropriação: o trabalho supõe o sobretrabalho, a renda diferencial supõe a absoluta, a moeda de comércio supõe o imposto. O aparelho de captura constitui um espaço geral de comparação e um centro móvel de apropriação. Sistema muro branco-buraco negro, tal como vimos anteriormente constituindo o *rosto* do déspota. Um ponto de ressonância circula num espaço de comparação e, circulando, traça esse espaço. É bem isso que distingue o aparelho de Estado e os mecanismos primitivos, com seus territórios não coexistentes e seus centros não ressonantes. O que começa com o Estado ou aparelho de captura é uma semiologia geral, sobrecodificando as semióticas primitivas. Em vez de traços de expressão que seguem um *phylum* maquínico e o esposam numa repartição de singularidades, o Estado constitui uma forma de expressão que subjuga o *phylum*: o *phylum* ou matéria não passa de um conteúdo comparado, homogeneizado, igualizado, ao passo que a expressão se torna forma de ressonância ou de apropriação. O aparelho de captura, operação semiológica por excelência... (1997 [1980], p. 139-140)

Dersu, na cidade, não para de se revoltar contra tais exemplos de apropriação monopolista: é a água pela qual é preciso pagar, é a proibição de se acampar na rua, é a lenha que não se pode cortar de um parque público e que também necessita ser comprada. Na floresta, é o equívoco de Arseniev que vêm a tona; mas na cidade, é

Dersu quem se defronta com um meio avesso a seu modo de semantização: seus equívocos sucessivos só fazem agravar a inadaptação do caçador à vida urbana. O equívoco é sempre o mesmo, ainda que ele se manifeste a cada vez numa escala diferente – uma semiótica primitiva no embate contra o aparelho de Estado.

Já mencionamos mais de uma vez nossa intenção de formular um conceito de etnocentrismo dividido em dois modos, um dos quais gostaríamos de apelidar *etnocentrismo-aparelho de captura*. Podemos agora aprofundar a ideia.

Parece-nos recorrente um modo de lidar com a diferença intercultural que reproduz exatamente as operações características de um aparelho de captura tal como formulado no trecho acima pelos autores do *Mil Platôs*: comparação direta, apropriação monopolista; sistema muro branco-buraco negro. A terra é comparada, medida segundo sua produtividade relativa, é então apropriável. As atividades são comparadas, submetidas a uma quantidade homogênea e comum que se denomina trabalho, por sua vez apropriado (como sobretrabalho) pelo empreiteiro. A troca é medida e igualada pelo dinheiro, em função do imposto, da renda e do lucro que são apropriados (cf. Deleuze e Guattari, 1997 [1980], pp. 129-144). Os autores falam desses três aparelhos de captura especificamente. Mas, de certa maneira, é também sobre grupos humanos inteiros – melhor ainda, sobre outros coletivos de humanos e não-humanos – que tal apropriação se exerce, no movimento de expansão que também caracteriza o Estado. Há *índios brasileiros*, *índios estadunidenses*.

Se tomamos a antropologia moderna como objeto, então esta comparação toma a forma literal da comparação intercultural. É o que dizíamos lá atrás sobre o universalismo particular e o espaço antropológico estriado (ver capítulo 2): estabelece-se um espaço homogêneo a partir do qual é possível uma comparação. Dizemos agora: a comparação supõe a apropriação – ela é um procedimento de Estado, na medida em que este é definido por aparelhos de captura (da mesma forma que as sociedades primitivas eram definidas pelos mecanismos de conjuração-antecipação). A comparação direta dos modos de vida implicados nas culturas particulares supõe a apropriação da natureza como meio para esta comparação, transformando-a numa Humanidade (biológica e/ou moral) única.

Vê-se que Estado e capitalismo aparecem aqui numa relação íntima; o aparelho de Estado possibilita o capitalismo. Os autores reforçam a ideia de Clastres



de que o capitalismo não se estabeleceria sem uma relação de coerção que lhe é anterior: a dominação política torna possível a dominação econômica (o que inverte a fórmula marxista). O mesmo Clastres desenvolveu a ideia de que o caráter etnocida da civilização Ocidental tinha origem justamente na combinação de Estado e capitalismo nela realizada – o etnocídio, define Clastres, “é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (2004a [1974], p. 83). O Estado promoveria, em toda parte, a redução do Outro ao mesmo – ele só reconhece indivíduos “iguais perante a lei” –, enquanto o capitalismo impulsionaria uma expansão frenética de suas fronteiras. Tudo deve ser produtivo: de pessoas à terra, os mares, as florestas, o subsolo. Aos povos que, nas palavras de Clastres, “abandonavam o mundo à sua tranquila improdutividade originária”, um dilema era apresentado: “ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio” (p. 91).

Exemplos de etnocídio – como de genocídio – há aos montes aqui mesmo na América do Sul, e continuam a aparecer ainda hoje, num mundo pretensamente pós-colonial. A nosso ver, o etnocídio poderia ser entendido como expressão agravada do etnocentrismo-aparelho de captura, espécie de manifestação funesta da relação que ele projeta. Clastres distingue o *etnocentrismo* como um universal e o *etnocídio* como característica particular do Ocidente, mas um etnocentrismo-aparelho de captura é ele mesmo “agressivo”. Um comentário como o do capitão Arseniev sobre as motivações do exílio de Dersu Uzala já é, em si, uma forma de violência. Ao afirmar uma verdade única universal, ele põe em curso um processo de captura que, levado às últimas consequências, culmina – e conclui-se – no etnocídio.

É uma aproximação curiosa aquela sugerida por Lévi-Strauss entre o ideário da Revolução Francesa e o islamismo. Mas ela se baseia justo no que há de etnocêntrico em ambos: a dificuldade em conceber que princípios fecundos para si mesmos não sejam venerados por outros, “tão grande deveria ser, pensamos nós, sua gratidão para conosco por termos sido os primeiros a imaginá-los” (1957 [1952], p. 433). Liberdade, igualdade, tolerância: eis os grandes princípios professados pelo islã. Mas um sábio indiano observava diante de Lévi-Strauss que os muçulmanos anulam o crédito a que aspiram quando afirmam, ao mesmo tempo, que são eles os únicos a praticar esses ideais. “Assim, o islã, que no Oriente Médio foi o inventor da tolerância, não perdoa os não muçulmanos por não abjurarem a própria fé em favor da

sua, uma vez que esta tem sobre todas as outras a superioridade esmagadora de respeitá-las” (p. 434).

Ora, dá-se algo semelhante no que diz respeito ao ideal de liberdade, por exemplo, alardeado pelos franceses como um direito universal (*la liberté...*). E, neste caso, seria preciso averiguar antes o que se entende por liberdade: aquela apregoada pela Declaração dos Direitos de 1789 inseria-se num contexto histórico específico e, argumenta Lévi-Strauss, dizia respeito antes a um cerceamento da liberdade dos nobres do que a qualquer outra coisa (1986d [1976], p. 388). Apesar disso, o pensamento francês (o jurídico, ao menos) apega-se às ideias propaladas pela Revolução como se elas estivessem fundadas num absoluto. Mais ainda, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, lança mão de uma mesma ideia abstrata de liberdade, como se ela fizesse sentido em qualquer contexto, da burguesia europeia às vítimas africanas da fome.

Este etnocentrismo comum a franceses e muçulmanos tem muito do que geralmente se denomina *universalismo*, mas nossa impressão é que seu caráter distintivo está alhures. Qualquer mito cosmogônico, qualquer relato da criação do mundo – seja ele cristão ou yanomami, seja seu protagonista o Deus supremo do monoteísmo ou um demiurgo indígena entre outros – é, de certo modo, universalista, uma vez que o mundo criado é um só. A diferença está em que as mitologias indígenas – as ameríndias, pelo menos – costumam postular, de início, a partição dos seres criados entre aqueles que compõem o grupo propriamente (nós, a gente) e os Outros (organizados numa miríade de classes mais ou menos distantes, segundo uma gradação da alteridade que, como vimos, inclui humanos e não-humanos). As cosmologias ocidentais, por outro lado, tendem a subsumir toda a humanidade numa única classe, oposta à natureza. No caso do cristianismo e do islamismo supõe-se ainda, ao menos idealmente, que essa humanidade deveria se conceber como uma comunidade única referida a uma entidade superior – o que, obviamente, gera tensões no contato com outras visões de mundo, resultando no fervor missionário manifestado ocasionalmente nessas grandes religiões. O etnocentrismo a que nos referimos poderia então ser caracterizado menos pelo seu universalismo do que pelo seu proselitismo expansionista. Ou, melhor ainda, pela noção de verdade nele embutida.

Peter Sloterdijk (2009) explora a questão evocando um desajuste irremediável entre linguagem e mundo: uma sentença, por mais verdadeira que ela possa parecer ao falante ou ao ouvinte, é sempre algo a mais que se acrescenta ao cosmos e não um

reflexo ou representação dele, pelo simples fato de que ela se constitui de matéria diferente, possuidora de uma lógica própria. Certos movimentos, que o autor chama “zelóticos”<sup>51</sup> – porque envolvem a aceitação e divulgação entusiasmada de suas premissas por parte de seus seguidores –, buscam no entanto anular a possibilidade do erro aberta por essa descontinuidade:

The zealotic monotheisms (like the zealotic Enlightenment and zealotic scientism in later times) draw their momentum from the fantastic notion that they could succeed, in the face of all the delusions and confusions of our controversially lingualized and multiply pictorialized reality, in ‘reinstating’ a monovalent primal language. They want to make audible the monologue of things as they are, and reproduce the unconcealed facts, the first structures, the purest instructions of being, without having to address the intermediate world of languages, images and projections with its independent logic (*idem*, pp. 96-97)<sup>52</sup>.

Tal postura manifesta-se como um acesso privilegiado ao *ser*: ela depende da afirmação de que, entre duas alternativas, apenas uma pode ser correta. Tudo é reduzido ao número um, “que não tolera nada além de si mesmo” (*ibidem*). A verdade, contudo, é a verdade particular àqueles que aceitaram sua revelação, ainda que se apele para a predestinação dela à universalidade. Sloterdijk reconhece que esse “zelotismo” não é privilégio dos monoteísmos, e pôde se manifestar no Iluminismo, com o radicalismo dos jacobinos na Revolução Francesa, ou mais tarde, no século XX, com o comunismo.

Foucault mostra como a noção de verdade implicada aqui pode ser remetida a Platão: entre os sofistas, a verdade mais elevada residia no que o discurso *fazia*, no ato ritualizado, eficaz e justo – na enunciação; com Platão, o verdadeiro se desloca para o que o discurso *dizia*, para seu sentido, sua forma e objeto, sua relação com a referência – para o enunciado (1996 [1971], p.15). Com esses movimentos de que fala Sloterdijk, a separação entre verdadeiro e falso é elevada a uma radicalidade toda própria: o discurso verdadeiro é pré-determinado pela doutrina; qualquer proposição está de acordo ou não, dentro ou fora. Como, a propósito, afirma Paul Veyne, “não é o

---

<sup>51</sup> “*Zealotics*” na versão em inglês consultada, um neologismo a partir de “*zeal*” (“*Eifer*”, no original alemão). Em português, pode-se tomar, no mesmo sentido, a acepção de “zelo” como “forte disposição, diligência, empenho aplicado na realização de algo (tarefas, deveres, obrigações religiosas etc.)” (Dicionário Houaiss). Não obstante, talvez seja preciso observar o quanto essa ideia não seria melhor expressada, em nosso idioma, pela noção de *fé*.

<sup>52</sup> Uma discussão sobre até que ponto o estruturalismo, com sua afirmação da continuidade entre pensamento/linguagem e mundo, pode ter também uma deriva zelótica é algo que ficará para outra ocasião – nossa pista é que se possa se tratar de outra (des)continuidade em jogo neste caso; mas, por outro lado, talvez esteja aí inteiramente revelada a herança iluminista de Lévi-Strauss.

monoteísmo que pode tornar terrível uma religião, mas o imperialismo de sua verdade” (2010, p. 39).

## **Rosto**

Num certo sentido, o etnocentrismo-aparelho de captura age de modo inverso ao etnocentrismo-mecanismo conjuratório. Enquanto o segundo partia da separação dos habitantes do cosmo – humanos inclusive – entre Nós e Outros, o primeiro reunia os humanos sob uma classe única, atual ou virtualmente submetida a uma verdade comum. No entanto, não é que a diferença cultural – ou étnica, ou racial – não seja reconhecida pelas sociedades que praticam privilegiadamente esse modo do etnocentrismo. Pelo contrário, mas há um procedimento mais sutil em ação aqui: as diferenças são organizadas segundo um princípio que busca encaixá-las num quadro uniforme mais amplo – num todo unitário. Rostidade:

[O] homem amarelo, o homem negro, homens de segunda ou terceira categoria. (...) Devem ser cristianizados, isto é, rostificados. O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como Outro: seria antes nas sociedades primitivas que se apreenderia o estrangeiro como um ‘outro’. O racismo procede por determinação das variações de desvios, em função do rosto do Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc.). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. A cisão não passa mais entre um dentro e um fora, mas no interior das cadeias significantes simultâneas e das escolhas subjetivas sucessivas. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até a extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio) (Deleuze e Guattari, 1996 [1980], p. 45).

Eis uma descrição inquietante do racismo ocidental, que nos permite conciliar a afirmação de uma “ausência” de Outro no Ocidente – a função de Outro é talvez deslocada aí para Deus ou para a Natureza – com sua evidente dificuldade de lidar com a diferença. Os desvios diferenciais com relação ao homem branco (o próprio rosto, que também é o Cristo, escrevem os autores [p. 43]) são selecionados segundo uma lógica binária do tipo “sim-não”, que permite situar qualquer um sob um rótulo, por sua vez absorvido ou rejeitado: não é um homem, mas uma mulher; não é um adulto, mas uma criança... não é um homem, não é uma mulher: é um travesti... “[A] relação binária se estabelece entre o ‘não’ de primeira categoria e um ‘sim’ de

categoria seguinte que tanto pode marcar uma tolerância sob certas condições quanto indicar um inimigo que é necessário abater a qualquer preço. De qualquer modo, você foi reconhecido, a máquina abstrata inscreveu você no conjunto de seu quadriculado” (p. 45).

De um lado, o Estado captura um universalismo – religioso ou biológico (iluminista) – que o ultrapassa. Paul Veyne (*op. cit.*) mostra como o cristianismo talvez permanecesse uma seita restrita a uma minoria de seguidores romanos não fosse a conversão de Constantino no ano 312: de perseguido alguns anos antes, o movimento é transformado em religião de Estado. Nessa época, o número de cristãos em Roma girava em torno de cinco ou dez por cento da população. A conversão do imperador foi um primeiro passo para que, aos poucos, a maioria pagã trilhasse o mesmo caminho. Também era o passo inicial da expansão do cristianismo por todo o Ocidente.

Mas, por outro lado, captura-se também a divisão Nós/Outros – a mesma que, territorializada, é contra-o-Estado. A noção de *raça* na Europa, aponta Foucault (1999 [1975-1976], pp. 71-73), se refere inicialmente (no século XVII) a diferenças etno-linguísticas, diferenças entre grupos provenientes de regiões diferentes cujo contato era motivado por uma história de guerras de dominações diversas (o Estado, com a diferença de classes, surgindo a partir dessas dominações). O apelo à noção dava conta do enfrentamento de duas raças exteriores uma à outra. Tratava-se de um instrumento de luta, de resistência, num discurso que denunciava os aparelhos de Estado, a lei, as estruturas do poder, como coisas que não só não defendiam os dominados contra seus inimigos, mas que também eram instrumentos para essa mesma dominação. É só bem mais tarde que se desenvolverá um racismo biológico-social, com a ideia nova de que as raças são o desdobramento de uma raça única em sub-raça e super-raça. O discurso deixa de ser: “Temos de nos defender contra a sociedade”, para se tornar: “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça” (p. 73). Desenvolve-se um racismo de Estado, que não é mais instrumento de luta, mas algo que serve aos conservadorismos sociais: o racismo é interno, exercido pela sociedade sobre os elementos dela mesma.

A divisão Nós/Outros é assim “domesticada”, englobada pela máquina abstrata de rotação. Compare-se o trecho de Deleuze e Guattari reproduzido acima com o seguinte, que aparece algumas páginas antes:

Não há dúvida de que [nas sociedades primitivas] profundos movimentos de desterritorialização se operam, agitando as coordenadas do corpo e delineando agenciamentos particulares de poder; entretanto, colocam o corpo em conexão não com a rostidade, mas com devires animais, especialmente com o auxílio de drogas. (...) As organizações de poder do xamã, do guerreiro, do caçador, frágeis e precárias, são ainda mais espirituais porque passam pela corporeidade, pela animalidade, pela vegetabilidade. Quando dissemos que a cabeça humana pertencia ainda ao estrato do organismo, evidentemente não recusávamos a existência de uma cultura e de uma sociedade; dizíamos apenas que os códigos dessas culturas e dessas sociedades se referem aos corpos, à pertença das cabeças aos corpos, à aptidão do sistema corpo-cabeça para *devir*, para receber almas, recebê-las como amigas e repelir as almas inimigas. Os ‘primitivos’ podem ter as cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais; eles não têm um rosto e não precisam dele (p. 43).

### Combinando ideias

A antropologia tem militado contra o racismo desde fins do século XIX. Não só essa é uma bandeira consagrada da disciplina como também, de certo modo, um marco fundador da antropologia moderna, pós-evolucionista. Em linhas gerais, o que se buscava era uma forma de conceber a alteridade que não passasse pelas distinções hierárquicas do tipo *rosto*. Postulava-se assim a igualdade relativa das culturas humanas desenvolvidas por sobre um substrato biológico comum – um argumento antirracista invocado já nos tempos de Boas é o de que a variabilidade intrarracial é maior que a inter-racial (Stocking, 1968, p. 194). Há uma desbiologização da discussão sobre a diferença (descartada a ideia do “gênio” de uma raça), deslocando-a para o domínio da cultura. Vimos, contudo, que sob este movimento subsistia algo do mesmo etnocentrismo que ele denunciava (cf. capítulo 2): não bastava apontar para a relatividade das culturas, se ao mesmo tempo não se reconhecesse também a relatividade do seu contrário, a natureza.

Uma grande vantagem do modelo semiótico de Wagner (2010 [1981]) é a de deslocar a oposição natureza/cultura para uma entre *inato* e *artificial*: ao contrário da primeira, a segunda não inspira imediatamente em nosso pensamento a ideia de conjuntos substantivos mais ou menos fechados. Wagner situa a oposição no centro convencional de toda cultura: ela é, de certa maneira, aquilo que lhe dá especificidade. Toda cultura faria, como a nossa, uma separação entre aquilo que considera inato ou dado e aquilo que considera participar do domínio da ação humana, o artificial ou construído. Ou seja, o homem literalmente cria sua própria *realidade*, e o faz através da ilusão partilhada pela comunidade de que certos

contextos são mais “primários” e autoevidentes que outros – a isso Wagner chama de convenção (p. 80).

Podemos retomar esse modelo à luz do que vimos até agora, com o intuito de apresentar um resumo geral de nossa argumentação. Faremos isso com a ajuda dos diagramas reproduzidos abaixo.

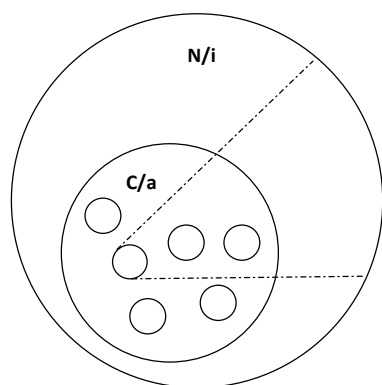


Figura 1

A Figura 1 combina algo dessa semiótica wagneriana à ideia do universalismo particular de Latour (ver imagens inspiradoras dos dois gráficos em Latour, 1994, p. 103). O círculo maior representa o domínio da Natureza, coincidente com o do *inato*. O círculo do meio corresponde ao domínio da cultura, da Humanidade, ou do artificial, que se manifesta como uma pluralidade de culturas particulares (os

círculos menores). O diagrama seria enganoso não fossem as linhas tracejadas, que marcam a operação fundamental em questão aqui: é uma dessas culturas, a ocidental, que projeta a totalidade da figura. É sua divisão particular entre inato/adquirido que é exteriorizada, universalizada. Isso permite englobar todas as outras culturas como parte de sua própria convenção. É o etnocentrismo-aparelho de captura em sua versão antropológica: há uma sobrecodificação da divisão natureza /cultura, uma homogeneização do espaço que permite a comparação e a apropriação.

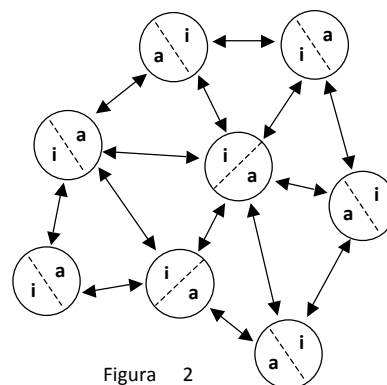


Figura 2

Observe agora a Figura 2. Os círculos representam coletivos, cada um operando sua própria divisão convencional entre inato e adquirido. Os coletivos não estão isolados, mas mostram-se em relação de exterioridade uns com os outros, relação que é entre pontos de vista e que pode ser concebida como de predação ou devir. (Seria preciso pensar, com isso, o quanto essa relação não problematiza o próprio par interior/exterior: Viveiros de Castro [2007; 2009a, p. 128] sugere pôr a questão em termos dos conceitos deleuzianos de *síntese disjuntiva* ou *exclusão imanente*, em oposição à *inclusão transcendente* que

caracterizaria bem a relação representada em nossa Figura 1.) Estamos combinando aqui o modelo sugerido por Wagner àquele inspirado pelas cosmologias perspectivistas ameríndias. Note-se assim que esses coletivos podem ser não apenas outras culturas humanas do nosso ponto de vista, mas também coletivos animais, de espíritos, etc. Se mantivemos a possibilidade de coincidir o domínio da natureza ao do inato e o da cultura ao do artificial isso se dá ao custo de uma dessubstancialização do par natureza e cultura, que passa a categoria pronominal, como vimos no capítulo anterior. Mais importante ainda é perceber que essas relações entre os coletivos configuram um etnocentrismo do tipo mecanismo-conjuratório: elas marcam diferenças expressas no fato mesmo de que cada uma encarna um determinado ponto de vista relacionado a outros.

Nosso contraste é inspirado ao mesmo tempo naquele entre multiculturalismo e multinaturalismo criado por Viveiros de Castro. A noção de multinaturalismo surge a partir da percepção de que o perspectivismo ameríndio não se reduz a uma versão do relativismo cultural. O que o perspectivismo afirma não é uma multiplicidade de pontos de vista sobre uma coisa que seria única; a coisa mesma precisa ser tomada aí como uma multiplicidade. Numa proposição do tipo “os jaguares vêem sangue como cerveja”, o que está em jogo não é uma coisa em si que seria vista por uns de um modo e por outros de outro; não se tratam de “substâncias auto-idênticas diferentemente percebidas, mas [de] multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue-cerveja” (Viveiros de Castro, 2008, p. 95). Não se trata, com isso, apenas de inverter a fórmula multiculturalista, o que equivaleria a afirmar uma multiplicidade de naturezas oposta a uma unidade da cultura. O multinaturalismo perspectivista, escreve Viveiros de Castro, “é uma transformação em dupla torção do multiculturalismo ocidental” (2008, p. 95). Se a primeira torção tira a natureza de seu *status* unitário, a segunda transforma a variedade de naturezas na *natureza como multiplicidade*.

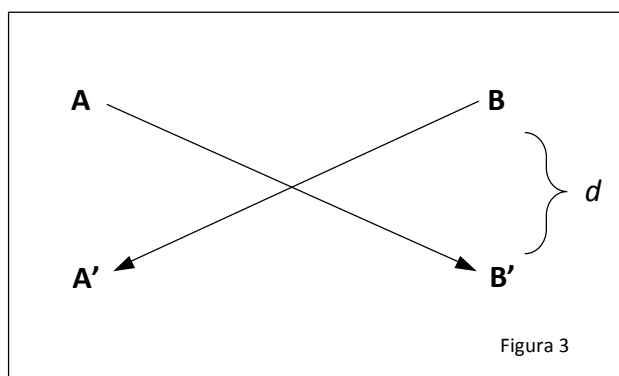
Não há, assim, natureza externa (como se observa em nosso segundo diagrama), e quaisquer objetos são imediatamente relacionados a uma multiplicidade de pontos de vista: eles fazem parte da cultura de uns e da natureza de outros (e quiçá de outras categorias cosmológicas para outros ainda...). O que, por sua vez, abre a possibilidade do equívoco: uma vez que os mesmos objetos, como multiplicidades, são diferentemente relacionados a certos pontos de vista, toda comunicação está sempre sujeita à possibilidade de que as coisas não sejam (só) o que parecem. Ou, em



outras palavras, que entre dois interlocutores os referentes não sejam os mesmos, ainda que eles pareçam falar da mesma coisa (homônima).

Retomemos ainda uma vez o segundo diagrama: as relações entre os coletivos, indicadas pelas setas duplas, são permeadas pelo equívoco, o que faz com que elas também precisem ser lidas em intensidade. O trajeto, escreve Viveiros de Castro (citando Zourabichvili), “não é o mesmo nos dois sentidos” (Zourabichvili, 2004, p. 55, *apud* Viveiros de Castro, 2007,

p. 102), pelo fato mesmo de que as coisas ou os sujeitos são “diferentes de si mesmos”. Para tornar essa ideia mais clara, imaginemos dois sujeitos hipotéticos em relação, designados pelas letras *A* e *B* (ver a Figura 3,



ao lado), numa leitura perspectivista ou multinaturalista. Dado o pressuposto perspectivista de que a forma como um sujeito se vê difere da forma como ele é visto, será preciso que os sujeitos se desdobrem: *B'* é a forma como o sujeito *A* vê *B*, e *A'* é a forma como o sujeito *B* vê *A*. *A* é a forma como o próprio *A* se vê, e o mesmo em relação a *B*. O equívoco aparece assim como a distância *d* entre *A* e *A'* e entre *B* e *B'*.

Lima (1996) ressaltou a importância do número *dois* para a interpretação das cosmologias perspectivistas. “A duplicidade”, escreve, “é a lei de todo ser e de todo acontecimento” (p. 35). Qualquer experiência, no caso yudjá, apresenta duas dimensões – um acontecimento (a caça aos porcos) se desdobra em dois para dois pontos de vista distintos (humanos caçam porcos; humanos – vistos pelos primeiros como porcos – são atacados por inimigos). Os pontos de vista atualizam um ao outro reciprocamente como o não-humano e a si mesmos como sujeitos (humanos). *A* e *B* seriam, assim, a condição de sujeito; *A'* e *B'*, a condição de objeto. “Será sujeito aquele que vier ao ponto de vista, ou sobretudo aquele que se instalar no ponto de vista” (Deleuze, *apud* Lima, 1996, p. 40).

A coincidência entre perspectivas implica a transformação do Outro no mesmo: só assume o mesmo ponto de vista quem está na mesma posição (se o ponto de vista que predomina, na caça, é o dos porcos, então os yudjá se transformam em porcos); e, assim, as perspectivas precisam ser mantidas separadas (*A* não poderia ver *B* como este se vê). O perspectivismo é avesso à visão do Todo que permeia as

cosmologias ocidentais, ele é avesso à forma Estado do pensamento (Lima, 2005, p. 213). Daí a intimidade entre o equívoco e o etnocentrismo-mecanismo conjuratório: poderíamos dizer que eles se pressupõem reciprocamente. A manutenção do Outro enquanto Outro depende da manutenção da diferença de perspectiva. Em outras palavras, a diferença nós/Outros que nós chamamos etnocentrismo-mecanismo conjuratório é uma diferença de perspectiva. Ela é uma separação entre condições (reversíveis) de sujeito e de objeto: a separação precisa ser sustentada ainda que se tenha consciência dessa reversibilidade. Essa “consciência” é a afirmação de uma humanidade “de fundo” a caracterizar todo ser dotado de subjetividade<sup>53</sup>.

Reconhecer a humanidade virtual do Outro envolve, simetricamente, o reconhecimento da alteridade virtual do Eu. Lévi-Strauss não escreveu que “[u]ma vez estabelecida a distinção entre objeto e sujeito, o próprio sujeito pode novamente desdobrar-se do mesmo modo, e assim por diante, de forma ilimitada, sem jamais reduzir-se a nada”? É uma operação fundamental para a antropologia, que o apelo ao pensamento indígena a que viemos nos referindo pode ajudar a compreender. “Teoricamente, ao menos”, continua Lévi-Strauss, “esse fracionamento não tem limite, a não ser implicar sempre a existência dos dois termos como condição de possibilidade” (2003 [1950], pp. 26-27). Um sujeito é sempre um objeto de outro sujeito; parafraseando Rimbaud, Eu é sempre um Outro de alguém. Ou, para terminar com ainda outro poeta, talvez o mais digno de ser citado aqui: “Viver é ser Outro”, escrevia, sucintamente, Fernando Pessoa (2006, p. 124)<sup>54</sup>.

### **Final: conceitos, viagens**

Nossa questão tem como pano de fundo a ideia de que uma escolha se apresentou à antropologia nas últimas décadas do século XX, dilema que de certo modo perdura até hoje: que noção de Outro adotar? Um Outro cuja atividade de semiotização é subordinada à nossa, acreditada capaz de explicar tudo? Ou um que, ao contrário, possui as mesmas condições que nós de criar sua própria realidade? Não aprofundaremos aqui os motivos que levaram a uma tal necessidade, mas temos a

---

<sup>53</sup> Um saber pré-determinado pelo mito, afinal de contas “uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem” (Lévi-Strauss & Eribon, 1988, p. 193, *apud* Viveiros de Castro, 2002d, p. 354; ver também Viveiros de Castro, 2006).

<sup>54</sup> Que afinal era, aqui, Bernardo Soares.

impressão de que ela representa um reflexo teórico-discursivo do pós-colonialismo (entendido aqui num sentido bastante amplo). No momento em que as relações entre as culturas passam a ser entre nações (supostamente) soberanas, e não mais – ao menos não abertamente – entre colonizadores e colonizados, algo nos empurra em direção, também, a uma “descolonização do pensamento”. Uma tal descolonização passa pelo abandono do espaço antropológico estriado que marcou a fase moderna da história da disciplina e do etnocentrismo-aparelho de captura que o acompanha. Como tem insistido Viveiros de Castro, o pensamento ameríndio oferece um conceito de Outro que pode ser útil a esta nova situação.

Nosso trabalho caminhou no sentido de mostrar que este outro conceito de Outro possibilita também o reexame de um conceito cuja onipresença no discurso antropológico só equivale à falta de uma reflexão rigorosa produzida sobre ele. O etnocentrismo tem permanecido aí como uma noção a que se apela de tempos em tempos, usada principalmente como instrumento de crítica, mas cujo conteúdo tornou-se óbvio, isento de debate. Quisemos então repensar o conceito, apontando para a possibilidade de sua ancoragem em dois contextos semânticos diferenciados, uma semiótica primitiva e uma semiótica de Estado. A estratégia que perseguimos foi a de relacionar esses dois contextos ao manancial de conceitos criados por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* – livro que, como deve ter notado o leitor, ofereceu inspiração para boa parte das ideias aqui trabalhadas.

Outra fonte de inspiração, Viveiros de Castro (2002g, 2003) propõe que a originalidade irreduzível da antropologia reside na sinergia entre as concepções e práticas derivadas dos mundos do “sujeito” e do “objeto”, do “antropólogo” e do “nativo”. Dessa sinergia originam-se conceitos que fazem a relação entre esses mundos: alguns deles, escreve o autor, trazem a marca dessa relação pelo simples fato de serem significados por uma palavra estranha (mana, totem, kula, potlatch...); outros evocam analogias entre a tradição cultural de onde a antropologia emergiu e essas que lhe servem de objeto (dom, sacrifício, parentesco, pessoa...); outros ainda são neologismos que buscam generalizar dispositivos das pessoas estudadas (animismo, oposição segmentar, cismogênese...); e, finalmente, alguns buscam universalizar certas noções de nossa própria tradição (proibição do incesto, símbolo, cultura...) (Viveiros de Castro, 2003, p. 126). Todos esses conceitos seriam autênticos, legítimos, ainda que o último caso seja mais problemático – justamente, ele resvala no que propusemos chamar de etnocentrismo-aparelho de captura.

Ora, o etnocentrismo ele mesmo está entre o terceiro e o quarto tipos de conceito distinguidos aí por Viveiros de Castro. Ele é um neologismo, mas parece ter sido aplicado sempre, de uma só vez, à tradição moderna e aos outros povos estudados pela antropologia. Daí sua ambiguidade, que buscamos apontar. Ainda que fosse usado para se referir alternadamente a um contexto e a outro, ele não poderia denotar a mesma coisa nos dois casos. O etnocentrismo é desde o início permeado por um equívoco, e por isso mesmo ele nos pareceu um objeto interessante de ser examinado. Por isso também nossa divisão da noção em duas leituras: uma que procede como se o etnocentrismo fosse, como no terceiro caso citado acima, a generalização de um dispositivo “primitivo”; e outra que remete o etnocentrismo à tradição conquistadora ocidental, posteriormente universalizada. É claro que na última leitura o conceito apresenta problemas no contexto atual, *se*, é claro, estamos de acordo quanto à proposta de uma antropologia descolonizada e descolonizante.

Talvez seja importante frisar que não pregamos aqui a negação da humanidade de qualquer pessoa ou grupo. Nossa “simpatia”, digamos assim, pelo etnocentrismo-mecanismo conjuratório dos ameríndios se baseia no fato de que ele permite reconhecer plenamente uma alteridade qualquer – e vimos que isso não significa negar-lhe a humanidade; aliás, muito pelo contrário, trata-se de estender a ideia de humanidade para bem além daquilo que a imaginação ocidental tem sido tradicionalmente capaz de pensar.

Também ressalve-se que nossa busca por distinguir os dois modos do etnocentrismo aqui desenvolvidos não permite atrelar cada um deles às formações sociais que as inspiram ou que os inventam. Quer dizer, a noção de etnocentrismo-aparelho de captura pode ser muito útil para caracterizar certas posturas e atos da civilização Ocidental, mas ela não lhe é de maneira alguma exclusiva. Tal como o Estado existe em toda parte, ainda que como antecipação – como mostram Deleuze e Guattari –, também este etnocentrismo existe atual ou virtualmente em toda parte. O contrário também é verdadeiro: também no Ocidente industrial seria possível identificar manifestações de um etnocentrismo-mecanismo conjuratório. O que, não obstante, gostaríamos de afirmar é que algumas sociedades parecem privilegiar um certo modo do etnocentrismo em seu trato com a diferença – de certa maneira, elas convencionalizam um dos modos do etnocentrismo. Nossa tentativa de formular os conceitos é inspirada, por sua vez, numa espécie de exageração dessas convenções.

O primeiro gesto de Colombo na América consistiu numa tomada de posse. Ele desceu à terra, conta Todorov (2010 [1982], p. 39), numa barca decorada com o estandarte real, na companhia de dois capitães e do escrivão real, munido de seu tinteiro. Um ato é então redigido diante de índios perplexos (e ignorados): “Ele lhes pediu que dessem fé e testemunho de que ele, diante de todos, tomava posse da dita ilha – como de fato tomou – em nome do Rei e da Rainha, seus Senhores...”, lê-se em seu diário de bordo. O homem que entrou para a história como o descobridor do Novo Mundo ora considerava seus habitantes apenas como parte da paisagem, da terra declarada propriedade espanhola, ora como almas a serem catequizadas. À luz do que vimos até agora, não surpreende que Todorov caracterize assim a percepção que Colombo tem dos índios:

Ou ele pensa que os índios (apesar de não utilizar estes termos) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que ele, e aí considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no caso, obviamente, são os índios os inferiores): recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo. Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu *eu* com o universo; na convicção de que o mundo é um (Todorov, 2010 [1982], p. 58).

Vimos como estas duas alternativas não se excluem: pelo contrário, elas convivem facilmente no pensamento moderno. Num só golpe, Colombo tomava posse não só das terras, como também da humanidade alheia. É interessante que Ítalo Calvino tenha posto na boca de um outro viajante, Marco Polo, a frase que reproduziremos abaixo. Ainda mais se pensarmos que Colombo era seu admirador, a ponto de o relato de Polo motivar a sua própria partida: Colombo queria chegar à China, onde encontraria o grande Khan, cujo retrato fora deixado pelo navegante veneziano – queria, segundo Todorov, cristianizá-lo, uma vez que o imperador tinha demonstrado interesse em ser instruído nesta fé (*idem*, p. 12). Chegando à América, ele espera a todo momento encontrar o Khan; num equívoco digno de nota, chega a entender as indicações de índios sobre os antropófagos Cariba como se eles dissessem *Caniba*, “gente do Can”. Mas voltemos, enfim, a Calvino, para notar como é outra a concepção de Outro de seu Marco Polo, em resposta a uma pergunta do Khan:

– Você viaja para reviver o seu passado? – era, a esta altura, a pergunta do Khan, que também podia ser formulada da seguinte maneira: – Você viaja para reencontrar o seu futuro?

E a resposta de Marco:  
– *Os outros lugares são espelhos em negativo. O viajante reconhece o pouco que é seu descobrindo o muito que não teve e o que não terá* (Calvino, 2003 [1972], p. 31, grifo nosso).

## ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

1. Gravuras de John Tenniel para “Através do Espelho”  
(em Carroll, 2002, pp. 137-138)..... 1
  
2. Fotografia de Arthur Omar (1997, p. 95), “Retire o  
Centro e Terás um Universo” ..... 25
  
3. “Campo de Beterrabas”: fotografia encontrada na  
Internet, com Google Imagens..... 48
  
4. “Dançarino waiwai [...]”, fotografia de C. V. Howard  
(Aldeia Kaxmi, Rio Novo, Roraima, Brasil – Natal de  
1984), em Albert & Ramos, 2000, p. 60..... 80
  
5. “Dersu Uzala (Maxim Munzuk) e o capitão Arseniev  
(Yuri Solomin), em cena do filme de Akira Kurosawa”,  
em Daney, 2007, p. 122..... 107

## BIBLIOGRAFIA

**ALBERT, B.** (1985). *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado, Université de Paris X.

\_\_\_\_\_. (1988). La Fumée du Metal In: *L'Homme*, 1988, tome 28 n°106-107. Le mythe et ses métamorphoses. pp. 87-119.

\_\_\_\_\_. (2000). Introdução. In B. Albert, & A. R. Ramos, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 9-21). São Paulo: UNESP.

**ALBERT, B. & RAMOS, A. R.** (2000). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: UNESP.

**ALMEIDA, M.** (1990). Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss. *Current Anthropology*, Vol. 31, Número 4, pp. 367-385.

**BARBOSA, G. B.** (2004). A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres. *Revista de Antropologia*, v. 47 (n°2), 529-576.

**BENEDICT, R.** (1932). *Configurations of Culture in North America*. *American Anthropologist*, New Series, Vol. 34, No. 1 (Jan. - Mar., 1932), pp. 1-27

\_\_\_\_\_. (1960 [1934]). *Patterns of Culture*. New York: Mentor Book.

**BOAS, F.** (1938). *The Mind of Primitive Man*. New York: The Macmillan Company.

**BONILLA, O.** (2005). O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana* (11(1)), 4-66.

**BORGES, J. L.** (2007 [1942]). A morte e a bússola. In: J. L. Borges, *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras.

**BOLAFFI et alli.** (2003). *Dictionary of Race, Ethnicity and Culture*. London: Sage Publications.

**CALVINO, I.** (2003 [1972]). *As cidades invisíveis*. Rio de Janeiro: O Globo.

**CARROLL, L.** (2002). *Alice: edição comentada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

**CLASTRES, P.** (2003a [1969]). Copérnico e os selvagens. In P. Clastres, *A sociedade contra o Estado* (pp. 21-42). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2003b [1974]). A sociedade contra o Estado. In P. Clastres, *A sociedade contra o Estado* (pp. 205-234). São Paulo: Cosac Naify.



\_\_\_\_\_. (2004a [1974]). Do Etnocídio. In P. Clastres, *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2004b [1976]). A economia primitiva. In P. Clastres, *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2004c [1977]). Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In P. Clastres, *Arqueologia da violência* (pp. 231-272). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2004d [1977]). O infortúnio do guerreiro selvagem. In P. Clastres, *Arqueologia da violência* (pp. 271-318). São Paulo: Cosac Naify.

**CLIFFORD, J. & MARCUS, G.** (1986). *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

**DANEY, S.** (2007). *A Rampa*. São Paulo: Cosac Naify.

**DELEUZE, G., & GUATTARI, F.** (1996 [1980]). *Mil Platôs Vol.3*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. (1997 [1980]). *Mil Platôs Vol.5*. São Paulo: Ed. 34.

**FOUCAULT, M.** (1996 [1971]). *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. (1999 [1975-1976]). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins.

**GALLOIS, D. T.** (2000). "Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Waiãpi. In B. Albert, & A. R. Ramos, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 205-238). São Paulo: UNESP.

**GUATTARI, F.** (2010). Cultura: Um conceito reacionário? In F. Guattari & S. Rolnik, *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

**GELL, A.** (1999). Strathernograms or the semiotics of mixed metaphors. In A. Gell, *The Art of Anthropology: Essays and Diagrams* (pp. 29-75). London/New Brunswick: The Athlone Press.

**GEERTZ, C.** (2000 [1986]). Os usos da diversidade. In C. Geertz, *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

**GOLDMAN, M.** (1994) *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy- Bruhl*, Rio de Janeiro, Grypho/Editora da UFRJ.

\_\_\_\_\_. (1999). Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Rev. Antropol.* [online], vol.42, n.1-2.

\_\_\_\_\_. (2008). Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*, ano 2, versão 3.

**GOLDMAN, M., & LIMA, T. S.** (1999). Como se faz um grande divisor? In M. Goldman, *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. (2003). Prefácio. In P. Clastres, *A sociedade contra o Estado* (pp. 7-20). São Paulo: Cosac Naify.

**GOLDMAN, M. & NEIBURG, F.** (1999). Antropologia e política nos estudos de caráter nacional. *Anuário Antropológico* 97: 103-138. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

**GORDON, F.** (s/d). Manifesto do nada. Disponível em <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/manifesto-do-nada-flávio-gordon> Acesso em 2011.

**GOW, P.** (2001). *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1993). Gringos and wild indians: images of history in western amazonian cultures. *L'Homme* (126-128), 327-347.

**GUIMARÃES ROSA, J.** (2005). *Primeiras Estórias*. São Paulo: Ediouro.

**HARAWAY, D.** (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, In *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York; Routledge, pp.149-181.

**HERSKOVITS, M.** (1963 [1948]). Antropologia Cultural: Man and his works. São Paulo: Editora Mestre Jou.

**HERZFELD, M.** (2001). *Anthropology*. Massachussets: Blackwell.

**HOLBRAAD & PEDERSEN.** (2009). Planet M: The intense abstraction of Marilyn Strathern. *Anthropological Theory*, Vol. 9(4), pp. 1–24.

**HUGH-JONES, S.** (2001). The Gender of Some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment. In T. Gregor e D. Tuzin (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia – An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California.

**INGOLD, T.** (1994). Humanity and Animality. In T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge.

\_\_\_\_\_. (1996). General introduction. In T. Ingold (ed.) *Key debates in anthropology*. London: Routledge, pp 1-14.

**JACKSON, W.** (1986). Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture. In G. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others (History of Anthropology, vol. 4)*. Madison: The University of Wisconsin Press.

**KELLY, J. A.** (2005). Notas para uma teoria do "virar branco". *Mana* 11(1), 201-234.

\_\_\_\_\_. (no prelo). *Yãnomãmi, Doctors and the State: the cosmopolitics of Indian-White relations in Venezuela*.

**KLUCKHOHN, C.** (1963 [1949]). *Antropologia: Um espelho para o homem*. Belo Horizonte: Itatiaia.

**LATOUR, B.** (1994 [1991]). *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

**LEACH, E.** (2001 [1959]). *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

**LÉVI-STRAUSS, C.** (1955). Diogène couché. In: *Les Temps Modernes*, n.110.

\_\_\_\_\_. (1957 [1955]). *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi.

\_\_\_\_\_. (1961). La crise moderne de l'anthropologie. *Le Courrier de l'Unesco* (14), 12-17.

\_\_\_\_\_. (1971). *L'Homme nu*. Paris: Plon.

\_\_\_\_\_. (1986a [1983]). Raça e Cultura. In C. Lévi-Strauss, *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1986b [1983]). Prefácio. In C. Lévi-Strauss, *O Olhar distanciado* (pp. 11-18). Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1986c [1983]). Estruturalismo e ecologia. In C. Lévi-Strauss, *O olhar distanciado* (pp. 149-173). Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. (1986d [1976]). Reflexões sobre a liberdade. In C. Lévi-Strauss, *O olhar distanciado* (pp. 387-398).

\_\_\_\_\_. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

\_\_\_\_\_. (1993a [1952]). Raça e História. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois* (pp. 328-366). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1993b [1961]). As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1993c [1962]). Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (1993d [1956]). Respostas a pesquisas jornalísticas. In C. Lévi-Strauss, *O Olhar Distanciado*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. (2003 [1950]). Introdução à obra de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2004 [1964]). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2007 [1962]). *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro: Papyrus.

\_\_\_\_\_. (2008 [1958]). *Posfácio aos capítulos III e IV*. In C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2009 [1949]). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

**LÉVI-STRAUSS, C. & ERIBON, D.** (2005 [1988]). *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.

**LIMA, T. S.** (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* (2 (2)), 21-47.

\_\_\_\_\_. (1999a). O pássaro de fogo. *Rev. Antropol. [online]*, vol. 42 (n. 1-2).

\_\_\_\_\_. (1999b). Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *RBCS*, Vol. 14 (40), 43-52.

\_\_\_\_\_. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP.

**LIZOT, J.** (1988 [1976]). *O círculo dos fogos*. Rio de Janeiro: Martins.

\_\_\_\_\_. (2005). *Diccionario enciclopedico de la lengua Yanomami*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

\_\_\_\_\_. (2007). El Mundo intelectual de los Yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte con una teoría sobre el canibalismo. In G. Freire & A. Tillet, *Salud Indígena en Venezuela*, Vol. 1. Caracas: Dirección de Salud Indígena.

**MACHADO DE ASSIS, J. M.** (1982). *Papéis Avulsos*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier.

**MEAD, M.** (2009 [1935]). *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva.

**OMAR, A.** (1997). *Antropologia da Face Gloriosa*. São Paulo: Cosac Naify.

**OVERING, J.** (1984). Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In K. M. Kensinger, *Marriage Practices in Lowland South America* (pp. 127-155). Urbana: University of Illinois Press.

**PESSOA, F.** (2006). *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras.

**PIGNARRE, P. & STENGERS, I.** (2005). *La Sorcellerie Capitaliste. Pratiques de Desenvoûtement*. Paris: La Découverte.

**ROCHA, E.** (1984). *O que é etnocentrismo?* São Paulo: Brasiliense.

**RODRIGUES, J. C.** (2008 [1989]). *Antropologia e Comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio.

**SAHLINS, M.** (1965). On the sociology of primitive exchange. In M. Banton, *The relevance of models for social anthropology* (pp. 139-236). Londres: Tavistock.

\_\_\_\_\_. (1968). Philosophie Politique de L'Essai sur le don. *L'Homme*, vol. 8 (4), pp. 5-17.

\_\_\_\_\_. (1972). *Stone age economics*. Nova York: Aldine.

\_\_\_\_\_. (1997). O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um Objeto em Via de Extinção (Parte I). *Mana*, 3 (1), pp. 41-73.

**SLOTERDIJK, P.** (2009). *God's Zeal: The battle of the three monotheisms*. Cambridge: Polity Press.

**SUMNER, W. G.** (1906). *Folkways*. Nova York: Dover Publications.

**STOCZKOWSKI, V.** (2007). *Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.

**STOCKING JR., G.** (1968). *Race, Culture and Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.

**STRATHERN, M.** (1987). Out of Context. *Current Anthropology* 28 (3) , 251-281.

\_\_\_\_\_. (1996). Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 3. pp. 517-535.

\_\_\_\_\_. (1999). No limite de uma certa linguagem. *Mana*, 5(2): 157-176.

\_\_\_\_\_. (2004 [1991]) *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press.

\_\_\_\_\_. (2005). *Kinship, Law and the Unexpected: relatives are always a surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2006 [1988]) *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Unicamp.

**STRATHERN, M.; TOREN, C.; PEEL, J.; SPENCER, J.** (1996). The concept of society is theoretically obsolete In T. Ingold, *Key Debates. In Anthropology*. London, Routledge. (pp. 55-98)

**SZTUTMAN, R.** (2005). *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

**TARKOVSKY, A.** (1990). *Esculpir o tempo*. São Paulo: Martins Fontes.

**TODOROV, A.** (2010 [1982]). *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

**TEIXEIRA PINTO, M.** (2000). História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In B. Albert, & A. R. Ramos, *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 405-430). São Paulo: UNESP.

**VEYNE, P.** (2010). *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

**VILAÇA, A.** (2002). Making kin out of others in Amazonia. *J. Roy. anthrop. Inst.* (8), 347-365.

\_\_\_\_\_. (2000). O que significa tornar-se outro? *RBCS*, Vol. 15 (44), 56-72.

**VIVEIROS DE CASTRO, E.** (1986). Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

\_\_\_\_\_. (1992). From the enemys's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society. Chicago: Chicago University Press.

\_\_\_\_\_. (2002a). O problema da afinidade na Amazônia. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 87-180). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2002b). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 181-264). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2002c). Imanência do inimigo. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 265-294). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2002d). Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 347-399). São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. (2002e). Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 401-456). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2002f). Xamanismo e sacrifício. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 457-472). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2002g). O nativo relativo. *Mana*, 8 (1), pp. 113-148.

\_\_\_\_\_. (2002h). O conceito de sociedade em antropologia. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 457-472). São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. (2003). And. *Manchester Papers in Anthropology*, 7, pp. 1-20.

\_\_\_\_\_. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2 (1), pp. 3-22.

\_\_\_\_\_. (2006). A Floresta de Cristal: nota sobre a antologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15, pp. 319-338.

\_\_\_\_\_. (2007). Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos estud. CEBRAP* (n.77), 91-126.

\_\_\_\_\_. (2008). Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In R. C. Queiroz, & R. F. Nobre, *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.

\_\_\_\_\_. (2009a). *Metaphisiques Cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.

\_\_\_\_\_. (2009b). The Nazis and the Amazonians, but then again, Zeno. Apresentado no Seminário *Comparative Relativism*. Copenhagen, 03-04 de setembro de 2009.

\_\_\_\_\_. (s/d). *Introdução ao contexto do perspectivismo*. Disponível em: A Onça e a Diferença: Projeto AmaZone: <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/a-onça-e-a-diferença-projeto-amazone/introdução-ao-contexto-do-perspectivismo>. Acessado em 2010.

**WAGNER, R.** (1974). Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In M. J. (ed.), *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking* (pp. 95-122). New York: D. Van Nostrand Company.

\_\_\_\_\_. (2010 [1981]). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

**YANS-MCLAUGHLIN, V.** (1986). Science, Democracy, and Ethics: Mobilizing Culture and Personality for the World War II. In G. Stocking Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and others (History of Anthropology, vol. 4)*. Madison: The University of Wisconsin Press.

**ZOURABICHVILI, F.** (2004). *O Vocabulário de Deleuze*. São Paulo: Ediouro.