

Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena

A relatividade do espaço e do tempo tem sido imaginada como se dependesse da escolha de um observador. É perfeitamente legítimo incluir o observador, se ele facilita as explicações. Mas é do corpo do observador que precisamos, não de sua mente.

A.N. Whitehead

Assim, a reciprocidade de perspectivas que vi como a característica própria do pensamento mítico pode reivindicar um domínio de aplicação muito mais vasto.

C. Lévi-Strauss

Introdução²

O tema deste ensaio é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua “qualidade perspectiva” (Århem 1993) ou “relatividade perspectiva” (Gray 1996): trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos. Os pressupostos e conseqüências dessa idéia são irreduzíveis (como mostrou Lima 1995:425–38) ao nosso conceito corrente de relativismo, que à primeira vista parecem evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, de modo exatamente ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos põe sob suspeita a robustez e a transportabilidade das partições ontológicas

1 Professor do Museu Nacional, UFRJ.

2 O presente texto é uma versão resumida (vários parágrafos, notas e referências bibliográficas foram suprimidos) do capítulo 8 de meu livro *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo: Cosac & Naify), publicado em 2002. Esse capítulo serviu de base para minha comunicação ao Departamento de Filosofia da PUC-RJ, feita em agosto daquele mesmo ano.

que os alimentam. Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre *Natureza* e *Cultura* não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa.

Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de ‘*Natureza*’ e ‘*Cultura*’: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo ‘*multinaturalismo*’ para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘*multiculturalistas*’ modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado³ —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular.

Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação das noções cosmológicas ameríndias capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar ‘*natureza*’ e ‘*cultura*’. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de *Natureza* e *Cultura*, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma — pontos de vista.

Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem). A florescente indústria da crítica ao caráter ocidentalizante de todo dualismo tem advogado o abandono de nossa herança intelectual dicotômica; o problema é bem real, mas as contrapropostas etnologicamente motivadas têm-se resumido, até agora, a desideratos pós-binários antes verbais que pro-

3 “Tal é a lógica de um discurso, comumente conhecido como ‘ocidental’, cujo fundamento ontológico reside em uma separação dos domínios subjetivo e objetivo, o primeiro concebido como o mundo interior da mente e do significado, o segundo, o mundo exterior da matéria e da substância” (Ingold 1991:356).

priamente conceituais. Prefiro, enquanto espero, perspectivizar nossos contrastes, contrastando-os com as distinções efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias.

Perspectivismo

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos — é profundamente diferente do modo como esses seres vêem os humanos e se vêem a si mesmos.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994:224) sobre os Matsiguenga. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse ‘ver como’ refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie

é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.

Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose — espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais —, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière 1994) proposto pelas culturas amazônicas.

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

Em segundo lugar, a ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ — a capacidade de ocupar um ponto de vista — é uma questão de grau e de situação, mais que uma propriedade diacrítica fixa desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa espécie, e, neste sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos. Além disso, a questão possui uma qualidade *a posteriori* essencial. A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, prevalece sobre qualquer dogma cosmológico substantivo.

Nem sempre é o caso, além disso, que almas ou subjetividades sejam atribuídas aos representantes individuais, empíricos, das espécies vivas; há exemplos de cosmologias que negam a todos os animais pós-míticos a capacidade de consciência, ou algum outro predicado espiritual. Entretanto, a noção de espíritos ‘senhores’ dos animais (‘Mães da caça’, ‘Mestres dos queixadas’ etc.)

é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente; de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho, revele-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente.

Recordemos por fim e sobretudo que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia:

[O que é um mito?] — Se você perguntasse a um índio americano, é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam. Esta definição me parece muito profunda (Lévi-Strauss & Eribon 1988:193).

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma — como humana —, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas. Discurso sem sujeito, disse certa vez Lévi-Strauss do mito; discurso ‘só sujeito’, poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar.

Tal fim — também no sentido de finalidade — é, como sabemos, aquela diferenciação entre ‘cultura’ e ‘natureza’ analisada nas monumentais *Mitológicas* de Lévi-Strauss (1964–1971). Tal processo, porém, e o ponto foi relativa-

mente pouco notado, não fala de uma diferenciação do humano a partir do animal, como é o caso em nossa mitologia evolucionista moderna. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.

Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente.

Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (Descola 1986:120). Essa distinção entre a espécie e a condição humanas deve ser sublinhada. Ela tem uma conexão evidente com a idéia das roupas animais a esconder uma ‘essência’ humano-espiritual comum, e com o problema do sentido geral do perspectivismo.

Xamanismo

O perspectivismo ameríndio está associado a duas características recorrentes na Amazônia: a valorização simbólica da caça, e a importância do xamanismo. No que respeita à caça, sublinhe-se que se trata de uma ressonância simbólica, não de uma dependência ecológica: horticultores aplicados como os Tukano do Vaupés ou os Juruna do Xingu — que além disso são principalmente pescadores — não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal (venatória ou haliêutica), à subjetivação espiritual dos animais, e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias. Nesse sentido, a espiritualização das plantas, meteoros e artefatos talvez pudesse ser vista como secundária ou derivada diante da espiritualização dos animais: o animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os parentes por afinidade.

Ideologia de caçadores, esta é também e sobretudo uma ideologia de xamãs. A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto fundamental de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política — uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.

O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o telos: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal. Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa.

O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa.

*Para usar um vocabulário em voga, eu diria que a personificação ou subjetivação xamânicas refletem uma propensão a universalizar a “atitude intencional” destacada por Dennett (1978) e outros filósofos da mente. Sendo mais preciso — visto que os índios são perfeitamente capazes de adotar as atitudes “física” e “funcional” (*op.cit.*) em sua vida cotidiana —, diria que estamos diante de um ideal epistemológico que, longe de buscar reduzir a*

'intencionalidade ambiente' a zero a fim de atingir uma representação absolutamente objetiva do mundo, faz a aposta oposta: o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de "abdução de agência" (Gell 1998) sistemático e deliberado. Eu disse acima que o xamanismo era uma arte política. O que estou dizendo, agora, é que ele é uma arte política.⁴ Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema.⁵ Um ente ou um estado de coisas que não se presta à subjetivação, ou seja, à determinação de sua relação social com aquele que conhece, é xamanisticamente insignificante — é um resíduo epistêmico, um 'fator impessoal' resistente ao conhecimento preciso. Nossa epistemologia objetivista, escusado dizer, toma o rumo oposto: ela considera a 'atitude intencional' do senso-comum como uma mera ficção cômoda, algo que adotamos quando o comportamento do objeto-alvo é complicado demais para ser decomposto em processos físicos elementares. Uma explicação científica exaustiva do mundo deve poder reduzir toda ação a uma cadeia de eventos causais, e estes a interações materialmente densas (nada de 'ação' à distância).

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber: o objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto. Pois este último deve, ou ser expandido até atingir sua forma intencional plena — de espírito, de animal em sua face humana —, ou, no mínimo, ter sua relação com um

4 A relação entre a experiência artística e o processo de abdução de agência foi magistralmente analisada por Alfred Gell em *Art and agency* (1998).

5 Estou-me referindo aqui ao conceito de Dennett sobre a *n*-ordinalidade dos sistemas intencionais. Um sistema intencional de segunda ordem é aquele onde o observador atribui não apenas crenças, desejos e outras intenções ao objeto (primeira ordem), mas também crenças etc. a respeito de outras crenças etc. A tese cognitivista mais aceita sustenta que apenas o *Homo sapiens* exibe intencionalidade de ordem igual ou superior a dois. Observe-se que meu princípio xamanístico de 'abdução de um máximo de agência' vai de encontro, evidentemente, aos dogmas da psicologia fiscalista: "Os psicólogos têm freqüentemente recorrido ao princípio conhecido pelo nome de 'cânon de parcimônia de Lloyd Morgan', que pode ser visto como um caso particular da navalha de Occam. Esse princípio reza que se deve atribuir a um organismo o mínimo de inteligência, ou consciência, ou racionalidade suficientes para dar conta de seu comportamento" (Dennett *op.cit.*: 274). Com efeito, o chocalho do xamã é um instrumento de tipo inteiramente diferente da navalha de Occam; esta pode servir para escrever artigos de lógica, mas não é muito boa, por exemplo, para recuperar almas perdidas.

sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe “na vizinhança” de um agente (Gell *op.cit.*). No que respeita a esta segunda opção, a idéia de que os agentes não-humanos percebem-se a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana desempenha um papel crucial. A tradução da ‘cultura’ para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos ‘naturais’ como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento antas têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros.

Etnocentrismo

Em um texto muito conhecido, Lévi-Strauss observa que, para os selvagens, a humanidade cessa nas fronteiras do grupo, concepção que se exprimiria exemplarmente na grande difusão de auto-etnônimos cujo significado é ‘os humanos verdadeiros’, e que implicam portanto uma definição dos estrangeiros como pertencentes ao domínio do extra-humano. O etnocentrismo não seria assim privilégio dos ocidentais, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos. O autor ilustra a reciprocidade universal de tal atitude com uma anedota:

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação. (Lévi-Strauss 1973 [1952]:384)

Lévi-Strauss extrai dessa parábola a lição paradoxal: “O bárbaro é, antes de mais nada, o homem que crê na existência da barbárie”. Alguns anos depois, ele iria recontar o caso das Antilhas, mas dessa vez sublinhando a assimetria

das perspectivas: em suas investigações sobre a humanidade do Outro, os brancos apelavam para as ciências sociais, os índios, para as ciências naturais; e se os primeiros concluíam que os índios eram animais, os segundos se contentavam em desconfiar que os brancos fossem divindades (*id.* 1955:82–83). “À ignorance égale”, conclui o autor, a última atitude era mais digna de seres humanos.

A anedota revela algo mais, como veremos. Por ora, observe-se que seu ‘ponto’ geral é simples: os índios, como os invasores europeus, consideravam que apenas o grupo a que pertenciam encarnava a humanidade; os estrangeiros estavam do outro lado da fronteira que separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza. Matriz e condição de possibilidade do etnocentrismo, a oposição natureza/cultura aparece como um universal da apercepção social. Em suma, a resposta à questão dos investigadores espanhóis era positiva: os selvagens, realmente, têm alma.⁶

No tempo em que Lévi-Strauss escrevia essas linhas, a estratégia para se fazer valer a plena humanidade dos selvagens, e assim indistingui-los de nós, era mostrar que eles faziam as mesmas distinções que nós: a prova de que eles eram verdadeiros humanos é que consideravam que somente eles eram humanos verdadeiros. Como nós, eles distinguiam a cultura da natureza, e também achavam que os *Naturvölker* são os outros. A universalidade da distinção cultural entre Natureza e Cultura atestava a universalidade da cultura como natureza do humano. Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Antes, ironizava-se a recusa, por parte dos índios, de conceder os predicados da humanidade a outros homens; agora se sublinha que eles estendem tais predicados muito além das fronteiras da espécie, em uma demonstração de sabedoria “ecosófica” (Árhem 1993) que devemos emular, tanto

6 Note-se que a questão quinhentista é uma espécie de versão teológica do chamado “problema das outras mentes”, que anda a ocupar várias cabeças filosóficas desde os primórdios da modernidade.

quanto permitam os limites de nosso objetivismo. Outrora, era preciso contestar a assimilação do pensamento selvagem ao *animismo* narcísico, estágio infantil do naturalismo, mostrando que o totemismo afirmava a distinção cognitiva entre o homem e a natureza. Hoje, o animismo é de novo imputado aos selvagens, mas desta vez ele é largamente proclamado como reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer perverso, de pensar por dicotomias. Da hùbris moderna, salvem-nos os híbridos primitivos e pós-modernos.

Duas antinomias, portanto, que são de fato uma só: ou os ameríndios são etnocentricamente avaros na extensão do conceito de humanidade, e opõem totemicamente natureza e cultura; ou eles são cosmocêntricos e anímicos, e não professam tal distinção, sendo mesmo modelos de tolerância relativista, ao admitir a multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo. Em suma: fechamento sobre si, ou “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss 1991:16)?

Penso que a solução para essas antinomias não está em escolher um lado, sustentando, por exemplo, que a versão mais recente é a justa e relegando a outra às trevas pré-pós-modernas. Trata-se mais bem de mostrar que tanto a ‘tese’ como a ‘antítese’ são razoáveis (ambas correspondem a intuições etnográficas sólidas), mas que elas apreendem os mesmos fenômenos sob aspectos distintos; e também de mostrar que ambas são imprecisas, por pressuporem uma concepção substantivista das categorias de Natureza e Cultura (seja para afirmá-las ou para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias.

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, ‘genuínos’, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como *substantivos* que como *pronomes*. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como a expressão pronominal ‘a gente’). Por isso, as categorias indígenas de identidade coletiva costumam mostrar aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, na maioria dos casos, um artefato

produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é, tampouco, por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas apelidos (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d)o sujeito.

Assim, as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. 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. Tais capacidades são reificadas na ‘alma’ ou ‘espírito’ de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As ‘almas’ ou ‘subjetividades’ ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas, deíticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia substancialista que uma pragmática do signo.

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: “o ponto de vista cria o objeto” — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista.⁷ É por isso que termos como *wari*’ (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) ou *masa* (Århem 1993) significam ‘gente’, mas podem ser ditos por — e portanto ditos de — classes muito diferentes de seres; ditos pelos humanos, designam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas ou castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas ou castores.

Sucedem que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas *gente*; eles se vêem morfológica e culturalmente como *hu-*

7 “Tal é o fundamento do perspectivismo. Ele não exprime uma dependência perante um sujeito definido previamente; ao contrário, será sujeito aquele que aceder ao ponto de vista...” (Deleuze 1988:27). A fórmula de Saussure (da mais pura estirpe kantiana ou ‘copernicana’), está logo no começo do *Cours* (Saussure 1981 [1916]: 23.

manos. A espiritualização simbólica dos animais implicaria sua hominização e culturalização imaginárias; o caráter antropocêntrico do pensamento indígena, assim, parece inquestionável. Mas creio que se trata de algo completamente diferente. Todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade. A forma corporal humana e a cultura — os esquemas de percepção e ação encorporados⁸ em disposições específicas — são atributos pronominais do mesmo tipo que as autodesignações acima discutidas. Esquematismos reflexivos ou aperceptivos, tais atributos são o modo mediante o qual todo agente se apreende, e não predicados literais e constitutivos da espécie humana projetados ‘metaforicamente’, ou seja, impropriamente, sobre os não-humanos. Esses atributos são imanentes ao ponto de vista, e se deslocam com ele. O ser humano — naturalmente — goza da mesma prerrogativa, e portanto, como diz a enganadora tautologia de G. Baer (ver *supra*), “vê-se a si mesmo como tal”.

Deixemos claro: os animais e outros entes dotados de alma não são sujeitos porque são humanos, mas o contrário — eles são humanos porque são sujeitos. Isto significa dizer que a *Cultura é a natureza do Sujeito*; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza. O ‘animismo’ indígena não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos: os lobos vêem os lobos como os humanos vêem os humanos — como humanos. O homem pode bem ser, como sabemos, um “lobo para o homem”; mas, em outro sentido, o lobo é um homem para o lobo. Pois se, como sugeri, a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque ‘humanidade’ é o nome da forma geral do Sujeito.⁹

Afirmar, mais acima, que o ‘animismo’ deve ser visto como exprimindo a equivalência das relações reflexivas que cada espécie, a humana inclusive,

8 Traduzo o verbo inglês *to embody* e seus derivados, que hoje gozam de uma fenomenal (e fenomenológica) popularidade no jargão de minha disciplina, pelo neologismo ‘encorporar’, visto que nem ‘encarnar’ nem ‘incorporar’, nem, a rigor, ‘corporificar’ são realmente adequados.

9 A atribuição de consciência e intencionalidade de tipo humano (para não falarmos na forma corporal e nos hábitos culturais) aos seres não-humanos costuma ser indiferentemente denominada de ‘antropocentrismo’ ou de ‘antropomorfismo’. Penso, porém, que esses dois rótulos devem ser tomados como designando atitudes cosmológicas antagônicas. O evolucionismo popular ocidental, por exemplo, é ferozmente antropocêntrico, mas não me parece ser particularmente antropomórfico. Por seu turno, o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ — então nós os humanos não somos assim tão especiais.

entretém consigo mesma. Considere-se, com efeito, este parágrafo de M.–F. Guédon sobre a cosmologia dos Tsimshiam do Canadá:

*De acordo com os mitos principais, o mundo, para o ser humano, tem o aspecto de uma comunidade humana circundada por um domínio espiritual, o que inclui um reino animal onde todos os seres levam a vida de acordo com suas características e interferem na vida dos demais seres. Contudo, se nos transformássemos em um animal — em um salmão, por exemplo —, descobriríamos que a gente salmão é, para si mesma, o que os seres humanos são para nós, e que, para os salmões, os humanos aparecemos como *naxnoq* [espíritos], ou talvez como ursos devoradores de salmões. Esse processo de tradução atravessa vários níveis. Assim, por exemplo, as folhas de choupo que caem no Rio Skeena são o salmão da gente salmão. Não sei o que os salmões seriam para as folhas, mas suspeito que são vistos por estas como o somos pelos salmões (1984:141).*

Portanto, se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos — e isto é o ‘animismo’ —, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões — e isto é o ‘perspectivismo’. O que as cosmologias indígenas afirmam, finalmente, não é tanto a idéia de que os animais são semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles — e portanto nós — são diferentes de si mesmos: a diferença é interna ou intensiva, não externa ou extensiva. Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si mesmo. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma.

Multinaturalismo

A idéia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de ‘relativismo’. E de fato, menções diretas ou indiretas ao relativismo são freqüentes nas descrições das cosmologias ameríndias. Tome-se, ao acaso, este juízo de Kaj Ârhem, etnógrafo dos Makuna. Após ter descrito com minúcia o universo perspectivo desse povo do Noroeste amazônico, Ârhem conclui: a noção de múltiplos pontos de vista sobre a realidade implica que, no que concerne aos Makuna, “qualquer perspectiva é igualmente válida e verdadeira”, e que “uma representação verdadeira e correta do mundo não existe” (1993:124).

Ârhem tem razão, por certo; mas só em certo sentido. Pois é altamente provável que, no que concerne aos humanos, os Makuna diriam, muito ao

contrário, que só existe *uma* vera e justa representação do mundo. Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, podemos estar seguros de que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubus: 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.

Mas há uma questão bem mais importante aqui. A teoria perspectivista ameríndia está de fato, como afirma Ârhem, supondo uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o exato inverso que se passa: todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da *mesma* maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. Se a lua, as cobras e as onças vêem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos vêem as coisas *como ‘a gente’ vê*. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...

A idéia, à primeira vista, soa ligeiramente contra-intuitiva, pois quando começamos a pensar sobre ela parece transformar-se em seu contrário, como naquelas ilusões de ótica figura-fundo. Gerald Weiss, por exemplo, descreve o mundo dos Campa como “um mundo de aparências relativas, onde diferentes tipos de seres vêem as mesmas coisas diferentemente” (1972:170). Mais uma vez, isso é, em certo sentido, verdadeiro. Mas o que Weiss não consegue ‘ver’ é que o fato de diferentes tipos de seres verem as mesmas coisas diferentemente é meramente uma consequência do fato de que diferentes tipos de seres vêem coisas diferentes da mesma maneira. Pois o que conta como “as mesmas coisas”? Mesmas em relação a quem, a que espécie? O espectro da coisa-em-si ronda a formulação de Weiss.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade re-

presentativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável — o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.

Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo.¹⁰ Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista — e um ponto de vista não é senão diferença — não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder a duas perguntas cruciais: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, sendo gente, não nos vêem como gente?

Os animais vêem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal.

A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal. Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e perspectivas) são diferentes. Assim, se a Cultura é a perspectiva reflexiva do

10 “O ponto de vista está no corpo, diz Leibniz...” (Deleuze 1988:16).

agente objetivada no conceito de alma, pode-se dizer que a Natureza é o ponto de vista do agente sobre os outros corpos-afecções; por outras palavras, se a Cultura é a natureza do Sujeito, a Natureza é a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para outrem. A cultura tem a forma do pronome-sujeito 'eu'; a natureza é a forma por excelência da 'não-pessoa' ou do objeto, indicada pelo pronome impessoal 'ele' (Benveniste 1966a:256).

Se o corpo é o que faz a diferença aos olhos ameríndios, então se compreende, afinal, por que os métodos espanhóis e antilhanos de averiguação da humanidade do outro, na anedota narrada por Lévi-Strauss, mostravam aquela assimetria. Para os europeus, tratava-se de decidir se os outros tinham uma alma; para os índios, de saber que tipo de corpo tinham os outros. O grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus é a alma (os índios são homens ou animais?); para os índios, é o corpo (os europeus são homens ou espíritos?). Os europeus não duvidavam que os índios tivessem corpos — animais também os têm; os índios, que os europeus tivessem almas — animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas 'almas' era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme. Em suma: o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo.

O estatuto do humano na tradição ocidental é, como sublinhou Ingold (1994, 1996), essencialmente ambíguo: por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais. Esses dois estatutos coabitam no conceito problemático e disjuntivo de 'natureza humana'.¹¹ Dito de outro modo, nossa cosmologia imagina uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, a primeira fazendo do homem objeto das ciências da natureza, a segunda, das ciências da cultura (as *Geisteswissenschaften*). O espírito é o grande diferenciador: é o que sobrepõe a humanidade aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada ser humano diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consci-

11 Para nós, a espécie humana e a condição humana coincidem necessariamente em extensão, mas a primeira tem primazia ontológica; por isso, recusar a condição humana a outrem termina, cedo ou tarde, em uma recusa de sua co-especificidade. No caso indígena, é a condição que tem primazia sobre a espécie, e a segunda é atribuída a todo ser que se postula compartilhar da primeira.

ências coletivas ou espíritos de época. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos vivos, unidos todos por um substrato universal (o ADN, a química do carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os ‘corpos’ materiais.¹² Os ameríndios, em contrapartida, imaginam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo. O espírito, que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.

O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionismo. Vejamos uma outra discussão do ‘relativismo’ amazônico: aquela feita por Renard-Casevitz (1991) em seu livro sobre a mitologia matsigena. Comentando um mito em que os protagonistas humanos visitam diversas aldeias habitadas por gentes estranhas que chamam “peixe”, “cutia” ou “arara” (comida humana) às cobras, morcegos ou bolas de fogo de que se alimentam, a autora se dá conta que o perspectivismo indígena não é exatamente um relativismo cultural:

O mito afirma que existem normas transculturais e transnacionais, em vigor em toda parte. Essas normas determinam os mesmos gostos e desgostos, os mesmos valores dietéticos e as mesmas proibições ou aversões. (...) Os mal-entendidos míticos decorrem de visões defasadas, não de gostos bárbaros ou de um uso impróprio da linguagem (op.cit.: 25–26; grifo meu).

Mas isso não impede a autora de ver aqui algo perfeitamente banal:

Essa posição em perspectiva [mise en perspective] é apenas a aplicação e transposição de práticas sociais universais, tais como o fato de que a mãe e o pai de X são os sogros de Y ... A variabilidade da denominação em função do lugar ocupado explica como A pode ser ao mesmo tempo peixe para X e cobra para Y. (op.cit.:29)

O problema é que tal generalização da relatividade posicional própria da vida em sociedade, com sua aplicação às diferenças interespecíficas ou intergenéricas, tem a consequência paradoxal de fazer da cultura humana (i.e. matsigena) algo natural, isto é, absoluto: todo mundo come ‘peixe’, ninguém come ‘cobra’.

12 A prova a contrário da função singularizadora do espírito em nossa cosmologia está em que, quando se quer universalizá-lo, não há outro recurso — a Sobrenatureza estando hoje fora do jogo — senão o de identificá-lo à estrutura e funcionamento do cérebro. O espírito só pode ser universal (natural) se for corpo.

A analogia feita por Casevitz, entre as posições de parentesco e o que passa por peixe ou cobra para diferentes tipos de ser, é entretanto muito interessante. Fazemos um experimento mental. Os termos de parentesco são relatores, ou operadores lógicos abertos; eles pertencem àquela classe de nomes que definem algo em termos de suas relações com outra coisa (os linguistas certamente têm um rótulo para essas palavras, talvez ‘predicados de dois lugares’, ou algo assim). Já conceitos como ‘peixe’ ou ‘árvore’, por outro lado, são substantivos ‘próprios’, fechados ou bem circunscritos, aplicando-se a um objeto em virtude de suas propriedades auto-subsistentes e autônomas. Ora, o que parece ocorrer no perspectivismo indígena é que substâncias nomeadas por substantivos como ‘peixe’, ‘cobra’, ‘rede’ ou ‘canoa’ são usados como se fossem relatores, algo entre o nome e o pronome, o substantivo e o deítico. (Há, supostamente, uma diferença entre nomes de *natural kinds* como ‘peixe’ e nomes de artefatos como ‘rede’ — ver adiante.) Alguém é um pai apenas porque existe outrem de quem ele é o pai: a paternidade é uma relação, ao passo que a ‘peixidade’ ou a ‘serpentine’ é uma propriedade intrínseca dos peixes e cobras. O que sucede no perspectivismo, entretanto, é que algo também só é peixe porque existe alguém de quem este algo é o ‘peixe’.

Mas se dizer que os grilos são os peixes dos mortos ou que os lameiros são a rede das antas é realmente como dizer que Nina, filha de minha irmã Isabel, é minha sobrinha — o argumento de Renard-Casevitz —, então, de fato, não há nenhum relativismo envolvido. Isabel não é uma mãe ‘para’ Nina, ‘do ponto de vista’ de Nina, no sentido usual, subjetivista, da expressão. Ela é a mãe de Nina, ela é real e objetivamente sua mãe, e eu sou de fato seu tio. A relação é interna e genitiva — minha irmã é a mãe de alguém, de quem sou o tio, exato como os grilos dos vivos são os peixes dos mortos —, e não uma conexão externa, representacional, do tipo “X é peixe para alguém”, que implica que X é apenas ‘representado’ como peixe, seja lá o que for ‘em si mesmo’. Seria absurdo dizer que, desde que Nina é filha de Isabel mas não minha, então ela não é uma ‘filha’ para mim — pois de fato ela o é, filha de minha irmã, precisamente. Em *Process & reality*, Whitehead observava: “a expressão ‘mundo real’ é como ‘ontem’ ou ‘amanhã’ — ela muda de sentido conforme o ponto de vista” (*apud* Latour 1994:197). Assim, um ponto de vista não é uma opinião subjetiva; não há nada de ‘subjetivo’ nos conceitos de ‘ontem’ e ‘amanhã’, como não há nos de ‘minha mãe’ ou ‘teu irmão’. O mundo real das diferentes espécies depende de seus pontos de vista, porque o ‘mundo’ é composto das diferentes espécies, é o espaço abstrato de divergência entre elas enquanto pontos de vista: não há pontos de vista sobre as coisas — as coisas

e os seres é que são pontos de vista (Deleuze 1988:203). A questão aqui, portanto, não é saber “como os macacos vêem o mundo” (Cheney & Seyfarth 1990), mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles são o ponto de vista.

Imagine-se que todas as ‘substâncias’ que povoam os mundos ameríndios sejam desse tipo. Suponha-se que, assim como dois indivíduos são irmãos porque têm os mesmos pais, eles sejam co-específicos porque têm o mesmo peixe, a mesma cobra, a mesma canoa e assim por diante. Tal suposição imagina, em suma, uma ontologia integralmente relacional, na qual as substâncias individuais ou as formas substanciais não são a realidade última. Aqui não haveria distinção entre qualidades primárias e secundárias — para evocarmos um tradicional contraste filosófico —, ou entre ‘fatos brutos’ e ‘fatos institucionais’ — para evocarmos a dualidade advogada em um importante livro de John Searle (1995).

Falemos um pouco desse livro de Searle. Ali, o autor opõe o que chama de fatos ou objetos brutos, cuja realidade é independente da consciência — como a gravidade, as montanhas, as árvores e os bichos (todos os *natural kinds* pertencem a esta classe) —, aos fatos e objetos ditos institucionais, cuja existência, identidade e propósito derivam de significados culturais específicos a eles atribuídos pelos humanos — coisas como o casamento, o dinheiro, os machados ou os computadores. Note-se que o livro em pauta se intitula *The construction of social reality*, e não *The social construction of reality*, como a conhecida obra de P. Berger & T. Luckmann. Os fatos brutos não são construídos, os fatos institucionais sim (as afirmações sobre os fatos brutos inclusive). Nesta versão modernizada do velho dualismo natureza/cultura, o relativismo cultural valeria para os objetos culturais, ao passo que o universalismo natural aplicar-se-ia aos objetos naturais.

Se por acaso topasse com minha exposição do perspectivismo ameríndio, Searle diria, provavelmente, que o que estou dizendo é que, para os índios, todos os fatos são do tipo mental ou institucional, e que todos os objetos, mesmo as árvores e os peixes, são como o dinheiro ou as canoas, no sentido de que sua única realidade (enquanto dinheiro ou canoas, não enquanto pedaços de papel ou de pau) se deve aos significados e usos que os humanos lhes atribuem. Isto não seria senão um relativismo — uma forma, aliás, extrema, absoluta de relativismo.

Uma das implicações da ontologia anímico-perspectiva ameríndia, com efeito, é a de que não existem fatos naturais autônomos, pois a ‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros (ver *supra*). Se a fórmula de uma regra constitutiva

ou de um fato institucional é “X conta como Y no contexto C” (Searle 1969:51-52), então os fatos indígenas que nos interessam aqui são, realmente, deste tipo: “Sangue conta como Cauim no contexto Jaguar”. Mas esses fatos institucionais (os ‘Y’ da fórmula de Searle) são aqui universais, o que escapa à alternativa de Searle, onde os fatos brutos são universais, os institucionais, particulares. É impossível reduzi-los a um tipo de relativismo construcionista (que definiria todos os fatos como de tipo institucional e concluiria que eles são culturalmente variáveis). O que temos aqui é um caso de universalismo cultural, cuja contrapartida é um relativismo natural (tomo a expressão de Latour 1991:144). É semelhante divergência face a nossa conjugação da natureza com o universal e da cultura com o particular que chamo de multinaturalismo.

Todos se recordam do dito de Wittgenstein: “se um leão pudesse falar, não seríamos capazes de entendê-lo”. Esta sentença se presta facilmente a uma interpretação relativista. Já para os índios, eu diria, os leões — no caso, os jaguares — não apenas podem falar, como somos perfeitamente capazes de entender o que eles dizem; o que eles querem dizer com isso, entretanto, é outra história. Mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas. O problema do perspectivismo multinaturalista não é, digamos assim, um problema fregeano.

Pensamento ou corpo selvagem?

A idéia de que o corpo aparece como o grande diferenciador nas cosmologias amazônicas — isto é, como aquilo que só une seres do mesmo tipo na medida em que os distingue de outros — permite retomar sob nova luz algumas questões clássicas da etnologia regional.

Assim, o tema já antigo da importância da corporalidade nas sociedades amazônicas (Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro 1979) ganha um fundamento cosmológico. É possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade — individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas — exprimem-se tão freqüentemente por meio de “idiomas” corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal. A pregnância simbólica universal dos regimes alimentares e culinários (Lévi-Strauss 1964–1971) manifesta justamente a idéia de que o conjunto de maneiras e processos que constituem os corpos é o lugar de emergência da diferença.

O mesmo se diga do intenso uso semiótico do corpo na definição da identidade pessoal e na circulação dos valores sociais (Turner 1995). A conexão

entre tal sobre-exploração do corpo (particularmente de sua superfície visível) e o recurso restrito, no *socius* amazônico, a objetos capazes de servir como suporte de relações — isto é, uma situação onde a troca social não é mediada por objetivações materiais densas como as que caracterizam as economias do dom ou da mercadoria — foi sagazmente destacada por Turner, que mostrou como o corpo humano deve então aparecer como o protótipo do objeto social. Mas a ênfase ameríndia na construção social do corpo não pode ser tomada como culturalização de um substrato natural, e sim como produção de um corpo distintivamente humano, entenda-se, naturalmente humano. Tal processo parece exprimir menos a vontade de ‘desanimalizar’ o corpo por sua marcação cultural que a de particularizar um corpo ainda demasiado genérico, diferenciando-o dos corpos de outros coletivos humanos tanto quanto de outras espécies. O corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente.

O corpo humano pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade, mas não porque carregue uma natureza animal que deve ser velada e controlada pela cultura. Ele é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Por isso, a objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização (Goldman 1975:178; S. Hugh-Jones 1979:141-142), quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras, sons e outras próteses animais. O homem ritualmente vestido de animal é a contrapartida do animal sobrenaturalmente nu: o primeiro, transformado em animal, revela para si mesmo a distintividade “natural” do seu corpo; o segundo, despido de sua forma exterior e se revelando como humano, mostra a semelhança “sobrenatural” dos espíritos. O modelo do espírito é o espírito humano, mas o modelo do corpo são os corpos animais; e se a cultura é a forma genérica do eu e a natureza a do ele, a ‘objetivação’ do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos — o que naturaliza a cultura, isto é, a incorpora —, enquanto a subjetivação do ‘objeto’ implica a comunicação dos espíritos — o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza. A problemática ameríndia da distinção natureza/cultura, nesses termos, antes de ser dissolvida em nome de uma comum socialidade anímica humano-animal, deve ser lida à luz do perspectivismo somático.

Como um argumento importante em favor da idéia de que o modelo do corpo são os corpos animais, recordaria que não há praticamente nenhum exemplo, na etnologia e na mitologia amazônicas, de animais ‘vestindo-se’ de

humanos, isto é, assumindo um corpo humano como se fora uma roupa. Todos os corpos, o humano inclusive, são concebidos como vestimentas ou envoltórios; mas jamais se vêem animais assumindo a veste humana. O que se acha são humanos vestindo roupas animais e tornando-se animais, ou animais despindo suas roupas animais e revelando-se como humanos. A forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial — a ‘alma’ do corpo.

É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989, 1991) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares — e não como herança passiva de uma essência substancial —, a teoria da memória que inscreve esta na “carne” (Viveiros de Castro 1992:201-07), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo. A *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades.

O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie ‘culturalmente’ para que ele possa diferenciar ‘naturalmente’, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias. Não devemos nos surpreender com um pensamento que põe os corpos como grandes diferenciadores e afirma ao mesmo tempo sua transformabilidade. Nossa cosmologia supõe a distintividade singular dos espíritos, mas nem por isso declara impossível a comunicação (embora o solipsismo seja um problema constante) ou desacredita da transformação espiritual induzida por processos como a educação e a conversão religiosa; na verdade, é precisamente porque os espíritos são diferentes que a conversão se faz necessária (os europeus queriam saber se os índios tinham alma para poder modificá-la). A metamorfose corporal é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão espiritual.

A metamorfose ameríndia, advirta-se, não é um processo tranqüilo, e tampouco um ideal cultural. Se o solipsismo é o fantasma que ameaça perenemente nossa cosmologia — traduzindo o medo de não nos reconhecermos em nossos ‘semelhantes’, por eles na verdade não o serem, dada a singularidade potencialmente absoluta dos espíritos — a possibilidade da metamorfose exprime o temor oposto, o de não se poder mais diferenciar o humano do animal, e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o cor-

po animal que se come.¹³ Isto se traduz em uma das recorrências etnográficas mais importantes do perspectivismo: a humanidade passada dos animais se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma, neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, ou reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano — tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contra-predação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança natural dos corpos garanta a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos, e que todo animal que se come permaneça, apesar dos esforços xamanísticos para sua dessubjetivação, humano. O que não impede, naturalmente, que tenhamos entre nós solipsistas mais ou menos radicais, como os relativistas, nem que várias sociedades ameríndias sejam deliberada e mais ou menos literalmente canibais.

A noção de metamorfose está diretamente ligada à doutrina das roupas animais, várias vezes aqui referida. Como conciliar essa idéia de que o corpo é o sítio da perspectiva diferenciante com o tema da aparência e da essência, sempre evocado para interpretar o animismo e o perspectivismo? Aqui me parece haver um equívoco importante, que é o de tomar a ‘aparência’ corporal como inerte e falsa, a ‘essência’ espiritual como ativa e verdadeira. Nada mais distante, penso, do que os índios têm em mente ao falarem dos corpos como ‘roupas’. Trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo. Não esqueçamos que nessas sociedades inscrevem-se na pele significados eficazes, e se utilizam máscaras animais (ou pelo menos conhece-se seu princípio) dotadas do poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado. Vestir uma roupa-máscara é menos ocultar uma essência humana sob uma aparência animal que ativar os poderes de um corpo outro.¹⁴ As roupas animais que

13 “O maior perigo da vida está no fato de que a comida do homem consiste quase inteiramente em almas” (Birket-Smith citando um xamã esquimó, *apud* Bodenhorn 1988:1).

14 Peter Gow (com. pess.) afirma que os Piro concebem o ato de vestir uma roupa como um *animar* a roupa. A ênfase seria menos, como entre nós, no fato de cobrir o corpo que no gesto de encher a roupa, ativá-la. Em outras palavras, vestir uma roupa modifica a roupa mais que o corpo de quem a veste.

os xamãs utilizam para se deslocar pelo cosmos não são fantasias, mas instrumentos: elas se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não às máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as roupas que, nos animais, recobrem uma ‘essência’ interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. É verdade que “as aparências enganam” (Hallowell 1960; Rivière 1994); mas minha impressão é que as narrativas ameríndias que tematizam as roupas animais mostram tanto ou mais interesse no que essas roupas fazem do que no que escondem. Além disso, entre um ser e sua aparência está o seu corpo, que é mais que esta — e as mesmas narrativas mostram como as aparências são sempre ‘desmascaradas’ por um comportamento corporal inconsistente com elas.¹⁵ Em suma: não há dúvida que os corpos são descartáveis e trocáveis, e que ‘atrás’ deles estão subjetividades formalmente idênticas à humana. Mas essa idéia não é semelhante à nossa oposição entre aparência e essência; ela manifesta apenas que a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos.

Após ter examinado o componente diferenciante do perspectivismo ameríndio, resta-me atribuir uma função cosmológica à unidade transespecífica do espírito. É aqui, penso, que se pode propor uma definição relacional de uma categoria, a de ‘Sobrenatureza’, hoje em descrédito, mas cuja utilidade me parece inquestionável. À parte seu uso muito cômodo para rotular domínios cosmográficos de tipo *hyper-ouranios*, ou para definir uma terceira categoria de entidades intencionais ou um terceiro modo da intencionalidade — pois decididamente há vários seres nas cosmologias indígenas que não são nem humanos nem animais (refiro-me aos ‘espíritos’) —, essa noção pode servir para designar um contexto relacional específico e uma qualidade fenomenológica própria, distinta tanto da intersubjetividade característica do mundo social como das relações ‘interobjetivas’ com os corpos animais.

Seguindo a analogia com a série pronominal (Benveniste 1966a,b), vê-se que, entre o *eu* reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição faltante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como

15 Como observa Fienup-Riordan (1994:50) sobre os mitos esquimó de transformação animal: “Os visitantes invariavelmente traem sua identidade animal por algum traço peculiar de seu comportamento durante a visita...”

outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do eu. Cuido que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o tu de uma perspectiva não-humana, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como Sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um tu para este Outro.

O contexto 'sobrenatural' típico no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano — sempre sozinho — e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem (a dinâmica dessa comunicação é excelentemente analisada por Taylor 1993). Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjogado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua 'segunda pessoa', e ao assumir por sua vez a posição de eu já o fará como um não-humano. (Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas agências extra-humanas sem perder sua própria condição de sujeito.) A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é 'humano', entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa — em animal. E este, enfim, seria o verdadeiro significado da inquietação ameríndia sobre o que se esconde sob as aparências. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos.

Nota final

É importante atentar para o fato de que os dois pontos de vista cosmológicos aqui contrastados — o que chamei de 'ocidental' e o que chamei de 'ameríndio' — são, do nosso ponto de vista, impossíveis. Um compasso deve ter uma de suas hastes firme, para que a outra possa girar-lhe à volta. Escolhemos a haste correspondente à natureza como nosso suporte, deixando a outra descrever o círculo da diversidade cultural. Os índios parecem ter escolhido a haste do compasso cósmico correspondente ao que chamamos 'cultura', submetendo assim a nossa 'natureza' a uma inflexão e variação contínuas. A idéia de um compasso capaz de mover as duas hastes ao mesmo tempo — um

relativismo finalizado — seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.

Mas não devemos esquecer que, se as pontas do compasso estão separadas, as hastes se articulam no vértice: a distinção entre Natureza e Cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do ‘mundo do meio’ da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio — todo pensamento mitoprático, talvez — toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável.

Em segundo lugar, e por fim: se os índios têm razão, então a diferença entre os dois pontos de vista não é uma questão cultural, e muito menos de mentalidade. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo e entre multiculturalismo e multinaturalismo forem lidos à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, é forçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento:

Talvez venhamos a descobrir, um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem. O progresso — se é que o termo poderia então se aplicar — não tivera portanto a consciência por teatro, mas o mundo, onde uma humanidade dotada de faculdades constantes encontrara-se, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos (Lévi-Strauss 1958: 255).

Referências bibliográficas

Ârhem, K. “Ecosofia makuna”. In: F. Correa (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, pp. 109–26. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, 1993.

Baer, G. *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala, 1994.

Benveniste, É. “La nature des pronoms”. In *Problèmes de linguistique générale*, pp. 251–57. Paris: Gallimard, 1966a.

———. “De la subjectivité dans le langage”. In: *Problèmes de linguistique générale*, pp. 258–66. Paris: Gallimard, 1966b.

Bodenhorn, B. “Whales, souls, children and other things that are good to share: core metaphors in a contemporary whaling society”. *Cambridge Anthropology*, 13: 1-19, 1988.

Cheney, D. & R. Seyfarth. *How monkeys see the world*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Deleuze, G. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit, 1988.

Dennett, D. *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Descola, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.

Fienup-Riordan, A. *Boundaries and passages: rule and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1994.

Gell, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

Goldman, I. *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. New York: Wiley-Interscience, 1975.

Gow, P. “The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy”. *Man*, 24 (4): 567–82, 1989.

———. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991.

Gray, A. *The Arakmbut of Amazonian Peru, vol. 1: mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.

Guédon, M.-F. “An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners”. In M. Seguin (org.), *The Tsimshian: images of the past, views for the present*, pp. 137–59. Vancouver: Univ. of British Columbia Press, 1984.

Hallowell, A.I. "Ojibwa ontology, behavior, and world view". In S. Diamond (org.), *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*, pp. 49–82. New York: Columbia Univ. Press, 1960.

Hugh-Jones, S. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.

Ingold, T. "Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution". *Cultural Dynamics*, 4 (3): 355–78, 1991.

———. "Humanity and animality". In T. Ingold (org.), *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*, pp. 14–32. Londres: Routledge.

———. "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". In R. Ellen & K. Fukui (orgs.), *Redefining nature: ecology, culture and domestication*, pp. 117–55. Londres: Berg, 1996.

Latour, B. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1991.

———. "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique". In I. Stengers (org.), *L'effet Whitehead*, pp. 197–217. Paris: Vrin, 1994.

Lévi-Strauss, C. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955a.

———. "La structure des mythes". In *Anthropologie structurale*, pp. 227–55. Paris: Plon, 1958 [1955]

———. *Mythologiques*, 4 vols. Paris: Plon, 1964–1971.

———. "Race et histoire". In *Anthropologie structurale deux*, pp. 377–422. Paris: Plon, 1973 [1952].

———. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

Lévi-Strauss, C. & D. Eribon. *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob, 1988.

Lima, T.S. *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tese de doutorado, PPGAS / Museu Nacional, 1995.

McDonnell, R. "Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene". *Canadian Journal of Anthropology*, 4 (1): 39–56, 1984.

Renard-Casevitz, F-M. *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*. Paris: Lierre & Coudrier, 1991.

Rivière, P. "WYSINWYG in Amazonia". *JASO*, 25 (3): 255–62, 1994.

Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1981 [1916].

Searle, J. *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 [1969].

———. *The construction of social reality*. New York: Free Press, 1995.

Seeger, A., R.A. DaMatta & E. Viveiros de Castro. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2–19, 1979.

Taylor, A.-C. "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar". *L'Homme* 126–128: 429–47, 1993.

Turner, T. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology* 10: 143–70, 1995.

Vilaça, A. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1992.

Viveiros de Castro, E. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2–19, 1979.

———. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992.

Wagner, R. *The invention of culture*. (2a. ed.) Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981 [1975].

Weiss, G. "Campa cosmology". *Ethnology*, 9 (2): 157–72, 1972.