

122

Uma Leitura Possível de *O nativo relativo*: Surfando na “Segunda Onda”

Danielli Vieira

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitor: Álvaro Toubes Prata
Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia: Vânia Zikán Cardoso
Sub-Chefe do Departamento: Alicia Castells
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Miriam Grossi
Vice-Coodenadora do PPGAS: Alberto Groisman

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis
Evelyn Schuler Zea
José Antonio Kelly
Rafael Devos
Scott Head

Comissão Editorial do PPGAS e do APM

Theophilos Rifiotis
Alicia Castells
Antonella Imperatriz Tassinari
Carmen Rial
Edviges Ioris
Esther Jean Langdon
Evelyn Schuler Zea
Gabriel Coutinho Barbosa
José Kelly Luciani
Maria Regina Lisboa
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Furtado Hartung
Miriam Grossi
Oscar Calávia Saez
Rafael Devos
Rafael José de Menezes Bastos
Scott Head
Sônia Weidner Maluf
Théophilos Rifiotis
Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, José Kelly Luciani, Maria Regina Lisboa, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2010

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

CopyLeft

Permitida reprodução e uso não-comercial desde que citada a fonte.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2010 - v. 122 ; 22cm
ISSN 1677-7174
1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com
www.antropologia.ufsc.br

Uma Leitura Possível de O nativo relativo: Surfando na “Segunda Onda”¹

Danielli Vieira
danivieira84@hotmail.com

RESUMO

Este ensaio trata do debate contemporâneo acerca do uso antropológico de pares conceituais dicotômicos tais como natureza/cultura, indivíduo/sociedade, bem como da questão da produção de conhecimento antropológico. Os autores citados na primeira parte do trabalho situam-se em um momento recente da história da disciplina que tem sido denominado de “antropologia pós-social”, uma “segunda onda” pós-moderna que se caracterizaria, dentre outras coisas, pela aversão e crítica em relação a algumas dicotomias. O texto “O nativo relativo”, de Eduardo Viveiros de Castro, é usado como referência principal para a discussão. Na segunda parte do ensaio, são propostos alguns questionamentos em relação ao modo como Viveiros de Castro (2002a; 2002c) equaciona a relação de sentido entre o discurso do antropólogo e o discurso nativo, particularmente a persistência da dicotomia Nós/Eles e a “impossibilidade” de mundos.

Palavras-chave: teoria antropológica; dicotomias; antropologia pós-social.

ABSTRACT

This essay discusses the contemporary debate about the use of anthropological dichotomous conceptual pairs such as nature / culture, individual / society, and the question of the production of anthropological knowledge. The authors cited in the first part are located in a recent moment in the history of the discipline that has been termed "post-social anthropology", a "second wave" of postmodernism that would be characterized, among other things, by the criticism on some dichotomies. Eduardo Viveiros de Castro's text "O nativo relativo" is used as the main reference for discussion. In the second part of the text some questions are proposed regarding how does Viveiros de Castro (2002a, 2002c) discuss the relationship of meaning between words of anthropologist and native discourse, particularly the persistent dichotomy Us / Them and the "impossibility" of worlds.

Keywords: anthropological theory, dichotomies, post-social anthropology.

¹ O presente trabalho foi elaborado a partir de algumas leituras e discussões realizadas no âmbito das disciplinas de Seminários Avançados em Teoria Antropológica I e II, ministradas pelo professor Rafael José de Menezes Bastos nos semestres 2009.2 e 2010.1 no PPGAS/UFSC. Agradeço ao professor Rafael bem como às minhas colegas da turma 2009.2 suas contribuições aos debates que tiveram lugar nas citadas disciplinas. Agradeço, também, à Fernanda Cardozo a revisão ortográfica.

“O Nativo Relativo” E Outras Questões

No artigo “O nativo relativo”, Eduardo Viveiros de Castro (2002a) discorre sobre as implicações teóricas do fato de que a antropologia não apenas estuda relações, como o conhecimento que produz é ele próprio uma relação (pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece e é a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos). Sua proposta é a de uma imagem da atividade antropológica como fundada no pressuposto de que os procedimentos que caracterizam a investigação da disciplina são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados. Uma das principais implicações dessa pressuposição é “a recusa da noção corrente de que cada cultura ou sociedade encarna uma solução específica de um problema genérico, preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular (as concepções nativas)” (Viveiros de Castro, 2002a: 148). O postulado da continuidade dos procedimentos é um imperativo epistemológico, pois caberia à antropologia determinar os problemas postos por cada cultura (que seriam eles mesmos radicalmente diversos) e não achar soluções para os problemas postos pela nossa. Trata-se de tomar o nativo não como um outro sujeito, mas como um “sujeito outro, como uma figura de Outrem², que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível” (Idem: 117).

Uma Natureza, Várias Culturas?

Enquanto Viveiros de Castro (2002a) fala em termos de forma universal como o conceito antropológico, Ingold (2000) e Wagner (1981) colocam a questão da dicotomia natureza/cultura como parte da ideologia Ocidental. No texto sobre o “perspectivismo ameríndio”, Viveiros de Castro (1996) fala a respeito do “multiculturalismo” ocidental (relativismo) ao opô-lo ao “multinaturalismo” ameríndio (perspectivismo).

Para Tim Ingold (2000), a Antropologia Cultural e a Ciência Natural possuem um vértice comum. Ambas as análises estão fundamentadas em um duplo desengajamento do observador do mundo: o primeiro relativo à divisão entre humanidade e natureza; e o segundo que estabelece uma divisão, dentro da humanidade, entre povos “nativos” ou “indígenas” – que vivem em “culturas” – e os iluministas ocidentais, que não vivem nelas. Trata-se da perspectiva soberana da razão abstrata ou universal, na qual os “lifeworlds” (mundos da vida) de povos de diferentes culturas são tratados como construções alternativas, cosmologias ou “visões de mundo”, sobrepostas à “real” realidade da natureza. O autor propõe a substituição dessa visão por uma concepção de “organismo mais ambiente”, não como um mais o outro, mas como uma totalidade indivisível, como uma “sinergia dinâmica”.

Roy Wagner (1981), ao discorrer sobre a “invenção da antropologia”, argumenta que não há e nunca houve um homem exclusivamente “natural” ou uma cultura exclusivamente “artificial”. Nós criamos a natureza e contamos a nós mesmos histórias de como ela nos criou. Na antropologia, quando estudamos outros povos, inventamos² suas culturas como análogas da Cultura (regras, normas, tecnologias), a parte coletiva, artificial de nosso mundo, em relação a uma única, universal, natural “realidade”. Assim, essas culturas não contrastam com a nossa,

² Vale ressaltar que “invenção”, para este autor, não se refere a um tipo de fantasia livre, mas está relacionada ao ato de observar e aprender (Wagner, 1981: 04).

como um sistema total de conceitualização, mas apenas como “outras maneiras” de lidar com a nossa própria realidade (Wagner, 1981: 142)³⁴.

Pensando cultura como variação relacional, Viveiros de Castro (2002a) afirma que o que varia não é o conteúdo das relações, mas a ideia mesma do que conta como relação nesta ou naquela cultura. Assim, não são as relações que variam, mas as variações que relacionam. Nesse contexto, a natureza deixaria de ser um máximo denominador comum das culturas para ser um mínimo múltiplo comum das diferenças. A natureza humana seria uma operação teórica que indicaria aquilo de que os seres humanos são virtualmente capazes, e não uma limitação que os determina a não ser outra coisa. Por fim, o objeto da antropologia seria a variação das relações sociais, de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, de todas as relações como sociais (não “o social” como província ontológica distinta) – o que implicaria uma reconceitualização do que seja “o social”.

“O Social” Em Questão

Bruno Latour (2008) questiona o uso mais disseminado nas ciências sociais acerca do termo “social” como uma entidade distinta e preestabelecida e da “explicação social” no sentido de que fatos sociais são explicados pelo social e de que haveria uma dimensão social capaz de explicar “aspectos sociais” de fenômenos não sociais. A essa “Sociologia do Social” (tradição durkheiminiana), Latour contrapõe uma “Sociologia das associações” (Gabriel Tarde como ancestral). Ele resgata o sentido etimológico latino do termo social (*socius*): seguir associações. Nessa proposta, social não designa um tipo particular de coisas, mas um estado comum de coisas cuja vinculação é o ponto crucial, um princípio de conexões, um fluido circulante apenas visível quando se estão criando novas associações.

A antropóloga melanesista Marilyn Strathern (2006) argumenta que há uma visão de sociedade vinculada com o próprio impulso para o estudo antropológico, impulso que deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo. Não se pode esperar encontrar justificção para isso nos mundos criados por todos os outros, cujos interesses são diversos. Trata-se de argumentação semelhante à de Viveiros de Castro no que toca à diversidade de problemas postos por cada cultura. No tocante à noção de sociedade, a autora defende que é preciso parar de pensar que no coração das culturas melanésias há uma antinomia entre a “sociedade” e o “indivíduo”. Strathern fala em termos de “socialidades” para referir-se à criação e à manutenção de relações. As pessoas melanésias, longe de serem vistas como entidades singulares, são concebidas tanto individualmente e contêm, dentro de si, uma socialidade generalizada (Strathern, 2006: 40)⁵.

Outro ponto importante no artigo “O nativo relativo” é que, de acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2002a), para que se concretize a continuidade dos procedimentos é preciso tomar as ideias indígenas como conceitos, ou seja, tomá-las como dotadas de significação filosófica ou como potencialmente capazes de um uso filosófico. O autor explica que seu objeto

³ Também Bruno Latour (1994) fala criticamente a respeito da dicotomia natureza/cultura como uma construção da modernidade relacionada às práticas de “purificação”, de distinção entre humanos e não humanos. Essa distinção, essa “Grande Divisão” se relaciona a outra “Grande Divisão”: Nós e Eles. Para Latour, todos os “coletivos” constituem naturezas-culturas, e o que varia é a dimensão da mobilização. Para uma apreciação da dicotomia em questão no campo do parentesco, ver Strathern (1992).

⁴

⁴ Ver também Strathern (1996).

são os conceitos indígenas, os mundos que eles constituem, o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. A antropologia estaria, assim, menos próxima da ciência – das explicações, das interpretações – e mais próxima da filosofia – da multiplicação e da experimentação de virtualidades insuspeitas do pensar, das práticas de sentido. Em síntese e nas palavras do autor: “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a de *explicar o mundo de outrem*, mas a de *multiplicar nosso mundo*, ‘povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões’” (Viveiros de Castro, 2002a: 132, *grifos e aspas do autor*)⁶.

Mundos Possíveis E A Dicotomia Nós/Eles

Em um de seus trabalhos sobre o “perspectivismo ameríndio”, Viveiros de Castro (2002c) afirma que este último é um “aspecto do pensamento ameríndio”, é um “ponto de vista cosmológico” impossível⁷ com o “ocidental”. 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” (Viveiros de Castro, 2002c: 347). Tal concepção suporia uma unidade do espírito (essência antropomorfa/ condição original comum aos humanos e aos animais é a humanidade) e uma diversidade dos corpos, daí o termo “multinaturalismo” proposto por Viveiros de Castro (uma cultura, várias naturezas). Se a diferença entre os dois pontos de vista contrastados for lida a partir da doutrina indígena, trata-se de uma diferença de mundo e não de pensamento.

Quando o autor fala em termos de “impossibilidade” entre os pontos de vista ocidental e ameríndio, ele o faz a partir de uma reificação da oposição, da dicotomia Nós/Eles em termos da constituição de mundos opostos: “nós” escolhemos como suporte fixo a natureza, e eles têm como suporte o que chamamos de cultura. Em suas reflexões sobre a “inconstância da alma selvagem”, Viveiros de Castro (2002b) também lança mão da oposição Nós/Eles ao caracterizar as sociedades ocidentais como mármore (que se fundam na exclusão da ordem alheia) e as sociedades ameríndias como murta (que não existem fora de uma relação imanente com a alteridade, especialmente a Tupinambá).

No artigo “O nativo relativo”, Viveiros de Castro argumenta que é preciso “tomar as ideias indígenas como conceitos” (descrever o mundo possível que tais conceitos projetam) e defende uma antropologia que não aplique conceitos extrínsecos aos objetos, que não antecipe os problemas postos por cada cultura. Tratar-se-ia de “experimentar uma imaginação”, colocando

⁵ Uma outra proposta recente, desenvolvida por Oscar Calavia Sáez (2009), seria a de que o objetivo da antropologia consistiria em descobrir ou inventar objetos e não tanto conceitos. O autor explica que usa “inventar” porque os objetos só se definem no diálogo entre pesquisador e nativo; fala em objetos uma vez que se trata de algo que ultrapassa tal diálogo, o seu raio de ação com frequência vai além dos limites do discurso teórico em que de direito agem os conceitos.

⁶ Nos dicionários, impossível é sinônimo de incompatível, de inconciliável. Como noção filosófica, de acordo com Marques (2004), duas substâncias são possíveis, nos termos leibnizianos, na medida em que elas não se impedem mutuamente de existir, sendo impossíveis quando o contrário se dá. Além disso, seguindo também Leibniz, por serem maximais, os mundos possíveis são, por princípio, impossíveis uns com os outros, o que equivale a dizer que as substâncias individuais pertencentes a um determinado mundo são compatíveis com todas as outras substâncias pertencentes a esse mesmo mundo e incompatíveis com todas aquelas que pertencem a outros mundos.

em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos. Uma primeira questão a se refletir no caso das considerações do autor em questão sobre o “perspectivismo” é em que medida elas se referem ao “pensamento ameríndio” apenas “em seus próprios termos” ou são construídas tendo por base de diálogo a “Filosofia da Diferença” de Deleuze, entre outras. Em certo momento do artigo, por exemplo, Viveiros de Castro (2002a: 129) coloca no mesmo pacote o perspectivismo de Deleuze, de Leibniz, de Nietzsche, dos Tucano e dos Juruna (todos seriam relacionistas). Além disso, quando define o que é um “ponto de vista” no texto sobre o “perspectivismo ameríndio”, o autor se refere à noção deleuzeana (Viveiros de Castro, 2002c: 373). Assim fazendo, o próprio Viveiros de Castro nos leva a pensar que os “mundos possíveis” expressos por “Nós” e por “Eles” talvez não sejam tão impossíveis como ele mesmo argumenta. Voltarei a esse debate mais adiante. Em relação à oposição entre “o mármore e a murta”, vale lembrar que, pelo menos desde “Raça e História” (Lévi-Strauss, 1976), sabemos que não há sociedade que exista fora de uma relação imanente com a alteridade. Dessa forma, no que toca à constância e à inconstância, não seria mais interessante pensar que as sociedades são sempre uma coisa e outra, ao invés de serem uma coisa ou outra? Talvez essas últimas considerações sirvam também para pensar no perspectivismo em sua forma mais genérica como um registro possível e disponível em vários lugares.

Outra questão passível de discussão é que Viveiros de Castro (2002c) fala em termos de impossibilidade entre pontos de vista, mas, curiosamente, ao comparar as sociedades ameríndias com as ocidentais, ele o faz via dicotomia Nós /Eles. Dessa forma, é como se essas sociedades fossem o inverso uma da outra, ao menos no tocante à mobilização do par natureza/cultura. Mas, se os pontos de vista são impossíveis (impedem-se mutuamente de existir), deveriam ser completamente diversos e não apenas opostos, não? Outro exemplo: no “perspectivismo ameríndio” descrito por Viveiros de Castro, a condição original, a cultura universal compartilhada por todos, seria a humanidade. No extremo oposto do perspectivismo, o autor coloca o “multiculturalismo ocidental”. É preciso ressaltar aqui que este ocidente é aquele do registro cartesiano, do registro kantiano – registros nos quais a humanidade é o domínio de referência. Tanto no “perspectivismo ameríndio” quanto no “multiculturalismo ocidental”, a humanidade como condição representa o patamar do sujeito. Assim, o que é possível perceber na comparação efetuada por Viveiros de Castro é muito mais uma inversão de termos do que expressões de “possíveis” diversos⁸.

Perspectivismo, Ameríndio?

No ensaio sobre o perspectivismo na “América indígena”, Viveiros de Castro argumenta que nessa teoria “todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (Viveiros de Castro, 2002c: 378, *grifos do autor*). É interessante notar que sua proposta em “O nativo relativo” é colocada em termos muito semelhantes, mas a partir da ideia de Outrem: há uma equivalência no plano dos procedimentos e uma não equivalência

⁷ Além disso, como descrito na nota número 7, a noção filosófica de impossibilidade está relacionada às ideias de Leibniz (1999) sobre os mundos possíveis. Tais ideias, por sua vez, fazem parte da proposta monadológica do filósofo. Para Leibniz, o universo seria composto por unidades de força, as mônadas. Elas não teriam portas nem janelas, não receberiam seus conhecimentos de fora, mas teriam o poder interno de exprimir o resto do universo, a partir de si mesmas. A mônada seria, então, um ponto de vista fechado em si mesmo. A partir daí, penso que em antropologia é equivocado colocar a comparação em termos de impossibilidade, pois mundos impossíveis não permitem a passagem entre eles (algo de fundamental para o estabelecimento da produção de conhecimento antropológico).

radical em tudo o mais – o nativo como um “sujeito outro”, expressão de um mundo possível. A diversidade nas duas descrições consistiria na constituição de mundos.

Viveiros de Castro (2002a) nos interpela a tomar o nativo como Outrem. Para o autor, “o que pode ser um sujeito” é a questão que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida: “Tal é ‘cogitação’ especificamente antropológica; só ela permite à antropologia assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição – a condição de passagem de um mundo possível a outro –, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto” (Viveiros de Castro, 2002a: 119, *grifos meus*). Além disso, para o autor, tal confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração de ambos os discursos, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito.

A partir das considerações expostas acima, o “perspectivismo relacionista” proposto por Viveiros de Castro no “nativo relativo” não seria ele mesmo fruto da “mútua implicação” entre os discursos produzidos a partir da relação entre o autor (mais o registro do perspectivismo deleuzeano) e o chamado “perspectivismo ameríndio”? Fica difícil saber até que ponto um determina o que é o outro, pois, como o próprio Viveiros de Castro nos lembra, o conhecimento antropológico é ele próprio uma relação na medida em que é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece e em que é a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos. E para Viveiros de Castro, como descrito acima, tal relação acontece porque, diante da cogitação a respeito da diversidade, a antropologia assume a presença virtual de Outrem como “a condição de passagem de um mundo possível a outro”. É tal possibilidade de passagem, então, que torna possível a produção de conhecimento antropológico; se assim não fosse, não haveria nem um “como” e nem um “porquê” para a antropologia.

Nesse sentido, retomo a discussão sobre a impossibilidade entre pontos de vista “ocidental” e “ameríndio” delineada por Viveiros de Castro (2002c). Em primeiro lugar, é preciso reforçar que, ao que parece, o ponto de vista englobado como “ocidental” por Viveiros de Castro é o de um registro (do multiculturalismo, do relativismo cultural) que predomina no “ocidente”, mas que não é o único. Da mesma forma, seria leviano afirmar que todos os povos ameríndios são perspectivistas. Como discutimos em disciplina ministrada por Rafael José de Menezes Bastos, aquilo que se concebe como “sistema ameríndio” é internamente diverso e plural: nele não existem apenas registros semelhantes ao perspectivismo deleuzeano, mas também registros próximos aos kantianos, aos cartesianos, aos foucaultianos. O perspectivismo proposto por Deleuze é também parte do se chama de ocidente. E Viveiros de Castro coloca em diálogo tal perspectivismo com o “ameríndio” (constitui-os mutuamente). No “nativo relativo”, ele constrói um relato no qual descreve o perspectivismo ameríndio dialogando com um dos “nossos” perspectivistas e insere sua proposta para a antropologia no domínio do perspectivismo deleuzeano. Assim fazendo, ele aplica, de certo modo, conceitos extrínsecos ao objeto que está descrevendo, no processo de tradução, de “passagem de um mundo a outro”⁹.

⁸ Nesse ponto, retomo a crítica que o professor Menezes Bastos fez em aula (semestre 2010.1) a respeito da incompatibilidade estabelecida por Viveiros de Castro entre duas concepções de antropologia: uma que aplica conceitos extrínsecos ao objeto e outra que pressupõe a igualdade epistemológica dos procedimentos que caracterizam a investigação e dos investigados. Acredito que sempre haverá em antropologia a aplicação de conceitos extrínsecos e que, ao mesmo tempo, constituem o objeto, ao menos no processo de descrição, de composição do relato antropológico. Concordo com Viveiros de Castro em relação à sua crítica ao movimento de pressupor antecipadamente quais seriam “os problemas”, “as questões” dos outros. Mas a aplicação de “conceitos extrínsecos” ao objeto, em meu entendimento, é inerente à relação de conhecimento antropológico.

Os pontos de vista “ameríndio” e “ocidental” são sempre impossíveis? Se a resposta for afirmativa, de que maneira seria “possível” um investigador “ocidental” discorrer acerca de um ponto de vista completamente diverso do seu, que constitui um mundo com as janelas fechadas para o seu?

Em primeiro lugar, a própria noção de perspectiva, por exemplo, não é exclusividade dos ameríndios. Isso fica claro quando o autor define “ponto de vista” via Deleuze e afirma que o perspectivismo – tanto o dos filósofos quanto o dos indígenas – estabelece que a verdade do relativo é a relação. Ao citar Deleuze, Nietzsche, Leibniz, Viveiros de Castro nos lembra ou nos faz conhecer que também entre nós existe a ideia do perspectivismo¹⁰. Eduardo Viana Vargas (2007), na introdução a uma coletânea de ensaios de Gabriel Tarde, afirma que são muitas as coincidências entre o “perspectivismo miriateísta” proposto por Tarde¹¹ e o “perspectivismo ameríndio” descrito por Viveiros de Castro. Entretanto, uma diferença expressiva seria que para Tarde é o mundo que é assim; já os etnólogos costumam dizer que os índios é que são assim – a metafísica de uns seria a cosmologia de outros¹². Podemos indagar, então, se para Viveiros de Castro – a partir da sua “mútua implicação” com alguns ameríndios e com a “Filosofia da diferença” – o perspectivismo não seria também uma metafísica, um registro acionável por todos nós. Do contrário, por que ele proporia uma antropologia pautada na relacionalidade, no encontro com “mundos outros” possíveis?

E, se há possibilidade de passagem de um mundo possível ao outro, como menciona Viveiros de Castro (2002a) em citação apresentada no início deste subitem, é preciso talvez pensar que diversidade de mundos não implica, necessariamente, impossibilidade entre eles¹³.

Comensurabilidade entre Mundos

A partir de minha dissertação de mestrado (Vieira, 2009), que consistiu na análise de narrativas sobre homicídios entre jovens em Santa Catarina, tenho procurado pensar a respeito do que significa “mundo do crime”. Diante da centralidade dessa ideia no âmbito da experiência dos interlocutores, mostrou-se a necessidade de repensar com cuidado a questão dos sentidos dessa categoria em termos analíticos e das implicações políticas da ênfase numa postura mais relativista (“lógicas estanques”) ou mais “englobante” (comensurabilidade e intersecções). Há um “mundo do crime”? Ele é estanque em relação ao “mundo hegemônico”? Nele se configuram valores diversos, uma moralidade própria?

Gilberto Velho (1994) define o conceito de “mundo” em termos de domínios da realidade que se distinguem através de fronteiras sociológicas e descontinuidades culturais. De acordo com

⁹ Ver, por exemplo, Nietzsche (1998).

¹⁰ Tarde propõe um perspectivismo relacionado a uma monadologia. À diferença das mônadas fechadas de Leibniz, as de Tarde possuem janelas, interpenetram-se reciprocamente.

¹¹ Outra diferença que pode ser apontada é que, no “perspectivismo/monismo” de Gabriel Tarde (2007), o humano não se define por nenhuma essência, por nenhuma condição. A qualidade de sujeito ou de objeto não pertence a nenhum domínio, mas se refere às posições: algo é objeto quando distante do ponto de observação e sujeito quando próximo.

¹² Uma sugestão em termos de fundamentação de uma afirmação como essa é a proposta monadológica de Gabriel Tarde. Como descrevi na nota 11, as mônadas de Tarde são, é claro, totalidades, mas são abertas, interpenetram-se mutuamente. Há, nesse sentido, uma renúncia da ontologia do ser (identidade, essência) em favor de uma metafísica do haver (mudança, relacionalidade). Para esse sociólogo, do princípio do ser é impossível deduzir qualquer outra existência além da própria, daí a negação da realidade exterior. Mas, se o postulado do “eu hei” [J’ai] é colocado como fato fundamental, “o *havido* [eu] e o *havendo* [ayant] são dados ao mesmo tempo como inseparáveis” (Tarde, 2007: 113).

o autor, nas “sociedades complexas”, os indivíduos transitarão entre um grande número de domínios sociais e simbólicos¹⁴. Os dados etnográficos do campo feito para a dissertação e o aporte teórico em que me tenho baseado – como Velho (1994) e Almeida (2003) – apontam no sentido da comensurabilidade entre mundos. Por exemplo, nas avaliações dos interlocutores sobre o que é o “certo”, apareceram ideias mais gerais sobre justiça, honestidade, humildade. Uma fala chave, nesse sentido, foi a seguinte: “[...] eles roubaram junto e em vez de dividir o dinheiro certinho, ser honesto, por mais que esteja no mundo do crime, mas certo é certo, né?” Além disso, em certo sentido, os jovens em questão moviam-se no “mundo do crime” não de forma a negar o “mundo hegemônico”, mas de forma a acessá-lo. O tráfico de drogas, nesse caso, funciona como uma chave que abre a porta de saída da vida pobre, da “invisibilidade”, e de entrada na vida de consumo, de “visibilidade” social (nesse sentido, o ingresso em um mundo é também o passaporte para o acesso a importantes valores materiais e simbólicos de outro mundo). E é com essas questões em mente que fiz as colocações em relação aos argumentos de Viveiros de Castro sobre impossibilidade.

Breves Considerações Finais: Surfar Sem “Levar Caldo”

Procurei demonstrar, a partir de alguns textos de Viveiros de Castro, que nem todas as dicotomias são abjetas para os autores da “segunda onda” pós-modernista, da “antropologia pós-social”. A oposição entre Nós/Eles, entre o ocidente e os outros, continua firme, mesmo se não representa exatamente a mesma coisa. Há duas dicotomias, entretanto, que todo o grupo citado rejeita: “indivíduo e sociedade”, “natureza e cultura”. A respeito dessa última, por exemplo, defendem que não se trata mais de afirmar que há uma única natureza universal (forma), uma variedade de culturas com suas “visões de mundo” (conteúdos) e o ocidente que mobiliza a natureza e estuda as culturas. O que há são naturezas-culturas, são mundos diversos com problemas e interesses diferentes daqueles do “ocidente”.

Considero relevantes essas considerações críticas acerca da transposição de conceitos e dicotomias “ocidentais” aos povos com os quais os antropólogos entram em contato. Entretanto, há pelo menos duas ressalvas ou questões a serem feitas. Uma delas é mais epistemológica e se refere à produção de conhecimento antropológico. É preciso que esses autores esclareçam melhor de que maneira é possível transformar os encontros etnográficos entre mundos em relatos, em conhecimento antropológico. Não podemos ser ventríloquos; então, de que maneira conjugaríamos perspectivas, mundos diversos em nossas produções (que serão sempre parte de uma disciplina ocidental, acadêmica e com determinadas convenções, interesses e restrições)¹⁵?

¹³ Há também uma discussão interessante sobre esse tema em Almeida (2003). Ele cita o filósofo brasileiro Newton da Costa, para quem o conhecimento é ontológica e logicamente pluralista. Há muitos sistemas cognitivos, que divergem quanto aos objetos que admitem e quanto aos cânones lógicos que empregam. A noção de verdade torna-se também qualificada. Mas em cada sistema cognitivo pode-se falar de ‘quase verdade’ que se aplica a uma parte de cada universo cognitivo. Sistemas cognitivos inconciliáveis quando vistos como totalidades podem coabitar – e em cada um deles se produzem ‘quase verdades’ que estas sim são compatíveis umas com as outras, sustentadas pelas mesmas pessoas talvez, embora a rigor sejam contraditórias umas com as outras (Almeida, 2003:15).

¹⁴ Um trabalho interessante nesse sentido é “O gênero da dádiva”, de Strathern (2006). Ali a autora defende que é preciso manter distintos os interesses da ciência social ocidental e dos povos em questão. O perigo está nos pressupostos subjacentes a respeito da natureza da sociedade e de como ela é transformada em conhecimento. Só com a inversão desses pressupostos via uma escolha deliberada é possível entrever o que outros pressupostos possam

Outra questão, agora no âmbito mais político das relações entre povos, culturas: quando falam acerca da separação entre Nós/Eles, ocidente e outros, alguns desses autores parecem esquecer que sempre houve contato e mútuas influências entre esses dois elementos, descritos como se fossem entidades fechadas. Além disso, o que quer dizer “ocidental”? E “ameríndio”?

Precisamos perguntar-nos por que algumas dicotomias estão “fora de moda” e por que outras permanecem. As reflexões de Paul Rabinow (1999) acerca do tema das representações podem ser instrutivas nesse sentido. Para o autor, as representações situam-se dentro de “regimes de verdade” – como os descritos por Foucault – que compõem e são produtos de práticas históricas. Nesse sentido: “A conversação entre indivíduos e culturas somente é possível dentro de contextos moldados e limitados por relações históricas, culturais, políticas e práticas sociais parcialmente discursivas que as constituem” (Rabinow, 1999: 77).

Com a afirmação “surfando sem levar caldo”, refiro-me a uma atitude de leitura que busca refletir sobre os argumentos de determinado autor, ou determinada corrente teórica, ou “onda”, sem perder de vista as contribuições anteriores e a questão da consciência acerca dos “regimes de verdade”. Precisamos surfar pelas ondas, mas não precisamos afogar-nos nelas.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica”. In: *Campos* 3:9-29, 2003.
- INGOLD, Tim. “Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life”. In: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- _____. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os pensadores*. Leibniz. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- MARQUES, Edgar. “Possibilidade, compossibilidade e impossibilidade em Leibniz”. In: *Kriterion*, vol.45, n.109, Belo Horizonte Jan./June, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-mordenidade na antropologia. In: RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- SÁEZ, Oscar Calavia. *Por uma antropologia minimalista*. In: *Antropologia em primeira mão/ Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC/ Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- _____. et al. “The concept of society is theoretically obsolete”. In: INGOLD, Tim (org.). *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge, 1996.
- _____. *O gênero da dádiva*. Campinas: Ed. Unicamp, 2006.
- VARGAS, Eduardo Viana. “Introdução” In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. _____.(org.). São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- VIEIRA, Danielli. “Vivendo no Veneno”: *Análise de Narrativas Contadas por Jovens sobre Homicídios em SC*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

parecer. O eixo nós/eles é acionado como tentativa de conseguir isso através de um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. In: *Mana* 8(1), 2002a, 113-148.

_____. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.