

Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico

Evelyn Schuler Zea

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-Coordenador 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
Mármio 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, Mármio 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.

Copy Left

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

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.
119 ; 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

Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico¹

Evelyn Schuler Zea²

Resumo

Este texto introduz a figura da “lateralidade” para pensar modos de conceber relações entre os Waiwai no Norte Amazônico. Através de uma sequência de imagens conceituais que vão desde os assim chamados *-yesamarî* ou meandros da vida waiwai até as alternativas sugeridas pelos rodeios, a tradução e a comparação, trata-se de rastrear as implicações teóricas da “lateralidade”. Para tal, o texto se subdivide em dois momentos: (I) a lateralidade na antropologia waiwai (a partir de uma série etnográfica composta por oito exemplos); e (II) a lateralidade em três constelações conceituais: a pluralidade dos *rodeios* (*Umwege*), a *sobrevida* (*Überleben*) através da tradução e o acontecer de eventos por efeito da comparação (incluindo uma breve aproximação em chave waiwai à obra revisitada de um *outro* Saussure, divergente em aspectos cruciais ao célebre e influente *Cours de Linguistique Générale*).

palavras-chave: Waiwai, modos de relação, lateralidade, rodeios, tradução, comparação

Abstract

This paper introduces the figure of “laterality” to reflect modes of conceiving relationships among the Waiwai in Northern Amazonia. Throughout a sequence of conceptual images that go from the so-called *-yesamarî* or meanders in Waiwai life to the alternatives suggested by detours, translation and comparisons the aim of this paper is to elicit the theoretical assumptions of “laterality. In this search, the paper is subdivided into two moments: (I) the laterality in Waiwai anthropology (through an ethnographic series composed with eight examples); and (II) the laterality in three conceptual constellations: the plurality of detours (*Umwege*), the *afterlife* (*Überleben*) through translations, and the occurring of events as effect of comparison (including a brief approach in a Waiwai key to the revisited oeuvre of the *other* Saussure, divergent in crucial aspects with regard to the famous and influential *Cours de Linguistique Générale*).

Key words: Waiwai, modes of relationships, laterality, detours, translation, comparison

¹ Este paper foi apresentado no dia 22/09/2010 no Ciclo de Seminários do Departamento de Antropologia da UFSC.

² Professora do Departamento de Antropologia / PPGAS - UFSC. E-Mail: evelynsz@gmail.com.

O fio condutor deste texto é a figura do que proponho chamar “lateralidade”, cujas implicâncias conceituais procuro rastrear nas linhas que seguem. Preliminarmente gostaria de adiantar que a lateralidade constitui uma tentativa de resposta à questão da relação. Pois, apesar do ponto de vista relacional ter sido amplamente adotado na reflexão antropológica, é crucial dedicar-se à tarefa de descrever e especificar de que relação ou relações estamos falando em cada caso. Relação sim, mas que relação, ou, melhor, que modo de relação? Neste marco, a lateralidade aparece como espaço de emergência da alteridade no exercício aqui proposto de pensar diferentes modos de conceber relações entre os Waiwai³ no Norte Amazônico.

Proponho abordar esta questão através de uma sequência de imagens conceituais que vão desde os assim chamados *-yesamarî* ou meandros da cartografia waiwai até as alternativas sugeridas pelos rodeios, a tradução e a comparação. Para tal, subdividi o texto em dois momentos: (I) a lateralidade na antropologia *dos* Waiwai (ênfatizando que o genitivo desta antropologia deve ser entendido num sentido subjetivo ou, para ser mais precisa, num sentido inter-subjetivo⁴, já que os Waiwai ocupam a posição de agentes não apenas nas relações entre si, mas também nas relações com seus diversos outros, humanos tanto quanto não-humanos); e (II) a lateralidade em três constelações conceituais: a pluralidade dos *rodeios* (*Umwege*), a *sobrevida* (*Überleben*) através da tradução e o acontecer de eventos por efeito da comparação (propondo uma aproximação em chave waiwai à obra revisitada de um *outro* Saussure, divergente em aspectos cruciais ao célebre e influente autor do *Cours de Linguistique Générale*).

I – A lateralidade na antropologia waiwai

(I) Uma primeira experiência de campo que se tornou posteriormente relevante para pensar e diferenciar modos de relações waiwai se deu já no meu primeiro contato com os Waiwai em 2001, pois diferentemente da nossa maneira usual de ver o outro de frente, de modo direto e frontal, o que me marcou chegando na aldeia Jatapuzinho no Sul de Roraima (e depois em outras aldeias) foi que nenhum Waiwai, com exceção das crianças e dos Waiwai mais habituados com estrangeiros, me olhava de frente, com esse olhar que para nós é uma primeira forma de reconhecimento. Ao contrário, o olhar era sempre desviado e enviesado, o que me causava uma estranheza acentuada. No início, liguei essa obliquidade com alguma forma de receio ou timidez, mas sua persistência sem a menor declinação através das minhas sucessivas estadias (incluindo duas viagens recentes na Guiana) foi me mostrando aos poucos de que o aqui me interpelava era um

³ Os povos indígenas que se reconhecem e são reconhecidos atualmente como “Waiwai” (ou “Wai Wai”, ou “Uai Uai”) encontram-se dispersos em extensas partes da região das Guianas. São falantes, em sua maioria, da família lingüística Karib. Constituíram-se a partir de processos seculares de troca e de redes de relações com outros povos indígenas na região, sendo conhecidos por seus sofisticados raladores de mandioca, papagaios falantes, cães de caça bem treinados e suas famosas expedições em busca dos povos não-vistos, sendo que alguns deles (tais como os Mawayana, Katuena, Karapayana, Taruma, Hixkaryana, Xerew ou Xerewyana, entre outros) vieram a co-residir com eles formando as atuais “comunidades Waiwai” das três Terras Indígenas que abrangem parte dos Estados do Amazonas, Pará e Roraima no Brasil, a “Community Owned Conservation Area” (COCA) no Sul da Guiana e algumas poucas famílias que vivem nas aldeias Tiriyo no Suriname (maiores informações encontram-se no verbete que escrevi para a Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil disponível no site do Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/waiwai/waiwai.shtm>).

⁴ Desenvolvi essa idéia no texto “Genitivo da Tradução” (cf. Schuler Zea 2008).

signo waiwai. Por que um signo? Fundamentalmente pela possibilidade de inscrever esse gesto em séries constituídas por outros eventos que se mostravam, na vida waiwai, afins no esquema embora diversos em sua complexidade, como tentarei mostrar a seguir descrevendo outros eventos da vida waiwai que elaboram um modo lateral ou oblíquo de conceber a relação.

(2) Assim, uma segunda significativa experiência em campo foi no ano seguinte, quando em dezembro de 2002 acompanhei Mikaiasa para irmos visitar conjuntamente Makipi, ambos moradores da comunidade Waiwai de Jatapuzinho. Ao invés de pegar o caminho mais direto para a casa de Makipi, Mikaiasa optou por um caminho consideravelmente mais comprido. Quando o perguntei por que ele não havia tomado o caminho mais curto, ele me explicou que eu, vindo de fora, podia passar por todos os caminhos da aldeia, desenhando-os em seguida e mostrando-me conjuntamente com Makipi como estes diferentes caminhos configuram a comunidade e vão além dela também (caminhos para as roças, para os castanhais, trilhas de caça etc, muitos dos quais eu não tinha visto ou percebido até então). Ao mesmo tempo, enquanto faziam os desenhos (com um galho no chão), me diziam que entre eles cada qual percorria um *yesamarî* singular – que é uma palavra waiwai que não se deixa reduzir simplesmente à nossa noção de caminho, mas que deve ser considerado como um conceito de alcance mais amplo, designando para além de caminho (numa acepção que melhor poderia ser traduzido por caminho oblíquo ou rodeio) também certo modo lateral de orientar-se.

(3) Assim, também a concepção waiwai *yewru yekatî* (onde *ewru* indica olho e *ekatî* vitalidade, princípio vital, espiritual – o que na literatura etnográfica aparece como noção de “alma-olho”) configura uma imagem conceitual impregnada pela lateralidade. A descrição waiwai de *yewru yekatî* como aquela “pequena pessoa que sempre se vê no olho do outro” (Fock 1963: 19) me parece significativa, na medida em que introduz uma distância à suposta identidade própria, que passa a ser fortemente mediada pelo olhar dos outros. Digamos que inclusive aí onde parece oferecer-se uma via de acesso imediato a si mesmo, que por certo constitui uma das avenidas principais da subjetividade ocidental, os Waiwai optam por um via lateral, por um rodeio interminável através de seu entorno visual. E mais, na medida em que as imagens que cada qual recebe de si mesmo provém em cada circunstância de um outro sempre diferente, os reflexos aí gerados não tem um efeito de constatação, mas submetem a identidade da pessoa waiwai à flutuações sem fim. Através dessa configuração ela não se consolida, mas ingressa numa corrente de transformações que lhe oferece versões sempre diferentes de si mesma. A pessoa waiwai não adquire evidência de si mesma de um modo auto-suficiente (como postulado no modelo de Peter Rivière, por exemplo, em *Individual and Society*) nem recebe esta dos outros como se fosse uma transferência segura e invariável, mas antes como um eflúvio provisório e rapsódico. É crucial advertir, no entanto, que esta exposição ao outro – esta forma de relação com o outro enquanto “abertura ao outro” – não deriva em pura dispersão. Durante conversas com os Waiwai acerca desta figura de *yewru yekatî*, disseram-me que apenas podemos ter *yewru yekatî* através de duas pessoas se vendo, “porque aí tem *ekatî*, ele tem *ekatî* contigo, e aí tu tem *ekatî* com ele também. Se fosse sozinho não tem não” (Taytasi traduzindo Totore, 11.01.2002, no Jatapuzinho). Isto parece indicar que a figura *yewru yekatî* não existe para si, mas que só passa a existir efetivamente através desta relação. É neste sentido que entendo que uma forma que poderia ser chamada de ‘impropriedade’ aparece como condição, pois é no domínio do outro que a imagem fogaz de si mesmo pode ser encontrada. Ao mesmo tempo que a pessoa waiwai – e isto vale tanto para um

quanto para os outros que se refletem em um – dispensa um fundamento autônomo, ela encontra um suporte compensatório numa forma de mútua suspensão. Tudo corre, portanto, como se uma força talvez leve e precária mas compartilhada de certeza ocupasse entre os Waiwai o lugar das pretensões de certeza soberana e absoluta do sujeito cartesiano.

(4) O próximo exemplo diz respeito às famosas expedições em busca do que os Waiwai chamam os *enîhni komo* (“povos não-vistos”), com o propósito declarado de civilizá-los ou waiwaizá-los.⁵ Estas expedições deram aos Waiwai o apelido de “argonautas do Norte-Amazônico” (Howard 2001) e constituem tanto o impulso de suas histórias quanto um componente fundamental da imagem que os Waiwai têm de si mesmos. Especialmente relevante na constelação dos “não-vistos” é o fato que não apenas na busca da definição da pessoa waiwai, mas também naquela do coletivo waiwai é interpolado o pressentimento de outras existências que, ainda quando não chegam nunca a atualizar-se, repercutem poderosamente sobre sua contraparte real, desdobrando-a e instaurando em seu domínio uma constitutiva distância em relação a si mesmo. Estas expedições também não se inscrevem em uma lógica de predomínio e soberania, mas antes em uma outra lógica de interdependência, onde a relação resultante é menos de anexação que de conexão – esta não sendo jamais frontal, mas sempre e reiteradamente lateral. Este suplemento excessivo da identidade coletiva waiwai, que leva os Waiwai para além de si mesmos, repete aquele estranhamento em virtude da qual a pessoa waiwai faz a mediação do credenciamento de sua identidade. Em um caso como no outro, uma forma de *excentração* – e não de concentração em si mesmo – se revela como a condição waiwai, que só sabe afirmar-se pela via lateral de sua tradução interminável através dos outros.

(5) Abundando nesta inclinação lateral à digressão, gostaria de inserir aqui o relato de uma experiência que, outra vez, não saberia como entender de outro modo que não fosse pela tendência à interposição entre os Waiwai. Ocorreu em dezembro de 2001 na comunidade waiwai do Jatapuzinho, quando a celebração de *Kresmus* (que é a transformação local de “*Christmas*”) coincidiu com a realização dos comícios para a eleição das novas lideranças locais. *Kresmus* é uma das maiores festividades entre os Waiwai, mas nesta ocasião, não obstante o entusiasmo que despertava, se percebia certa tensão no ambiente por causa da eleição, que tinha sido convocada pela acusação contra Aaka, o *tuxaua* de então, de ter seduzido uma jovem solteira da comunidade. Apesar das severas reprimendas recebidas nas assembléias dos dias precedentes, Aaka havia conseguido relativizar o questionamento e parecia ter chances para derrotar Asakno, um antigo competidor, e de manter-se em suas funções. Ainda que os olhos da comunidade pareciam todos pendentes nesta controvérsia, estavam também em jogo outros cargos como o de *antomañe* ou líder de obras. No formal, a votação transcorria num estilo aparentemente bem aprendido nos comícios estaduais, nas quais os políticos da região se disputam o voto indígena. Estava habilitada a enfermaria do posto de saúde para instalar os quartos escuros da votação, na entrada um jovem waiwai de uniforme recém

⁵ Só para citar alguns exemplos destas expedições para entrar em contato com outros povos: os Xerew do Baixo Mapuera em 1954, os Mawayana do Alto Mapuera em 1955-56, os Tiriyó e Wayana no Suriname em 1957, os Kaxuyana no rio Cachorro e os Hixkaryana no rio Nhamundá em 1957-58, dois grupos Yanomami (Xirixana e Waika) em 1958-59 e 1960-62, vários grupos do Tumucumaque (como Tunayana, Wajäpi, Wayana e Kaxuyana) em 1963-65, os Katwena e Cikyana do Trombetas em 1966-67 e os Waimiri-Atroari do rio Alalau em 1969-70 (cf. Howard, 2001: 285-286) – e os Zo’é, em 2004 e recentemente, em dezembro de 2009.

chegado do serviço militar vigiava a porta e nas filas de espera parentes dos candidatos procuravam ganhar as simpatias dos votantes aliviando sua sede com sucos de frutas da estação. No final da tarde a eleição tinha terminado, se realizou a contagem dos votos e o pastor Waari pronunciou publicamente os resultados da eleição na casa coletiva e cerimonial chamada *umana*: ainda que apenas por uma estreita margem, Aaka conseguiu derrotar uma outra vez Asakno. Sem maiores comentários, o pastor, que muitos viam como um aliado de Aaka, pronunciou em seguida os resultados da eleição para líder de obras, onde Onowana, que pertence a outro grupo familiar, venceu amplamente seus vários adversários e, casualmente, como o mesmo numero de votos com o qual Aaka havia sido reeleito *tuxaua*. Esta coincidência não passou despercebida, produziu fofocas na *umana* e, incompreensivelmente para mim, uma breve interrupção da reunião. Depois dela, o pastor reapareceu para comunicar que, uma vez que o numero de votos entre Aaka e Onowana era o mesmo, um segundo turno seria realizado no dia seguinte para eleger entre eles o novo *tuxaua*. Todos, inclusive Aaka e seus seguidores, se mostraram conformados com esta decisão. Apenas eu não conseguia entender o procedimento e sair da confusão. Pois se o que estava em questão era a eleição, ainda que paralela, de cargos diferentes (*tuxaua* e *antomañe*), como podiam influir os resultados de uma votação em outra? O fato de terem obtido o mesmo número de votos não era mais que uma causalidade entre registros que normalmente se encontram separados. No dia seguinte Aaka ganhou novamente e foi reeleito *tuxaua*, mas a confusão acerca dos procedimentos de uma eleição que havia começado de um modo tão familiar persistiu para mim durante um longo tempo. Sem dúvida a política waiwai constitui uma dimensão complexa, analisável em função de diversas relações, como as alianças familiares ou as redes que os missionários por diferentes meios tentam controlar, entre vários outros aspectos certamente significativos. Apenas com o passar do tempo comecei a ver nesse aparente mal-entendido na ocasião desta eleição o efeito lateral de outra força, do rastro de algum suplemento cultural capaz de subverter e de reinventar e de re-traduzir o conjunto do processo.

(6) Este efeito lateral – ao fazer um salto inesperado de uma série (a eleição para *tuxaua*) à outra (a eleição para *antomañe*) – pode ser encontrado também nas dimensões das fofocas na vida waiwai. Fofocas, entre os Waiwai, não constituem fenômenos de exceção nem substitutivos ou marginais na dinâmica política ou do conhecimento. Suas redes se estendem paralelamente e se deslizam como se respondessem a uma implícita divisão de tarefas com as instâncias mais formais. Visivelmente, as fofocas invertem a assimetria prevalente nas assembléias, onde predomina uma fala que parte do centro, para deixar lugar aos micro-discursos das periferias e à pressão coletiva provocada por deslocamentos infinitesimais. Fofocas waiwai não são, seguindo este enfoque, restos de acontecimentos que seriam propriamente políticos, mas prestam forma e lugar à disseminação da política, a sua ramificação por fora dos canais estabelecidos. Poderia se dizer inclusive que enquanto as assembléias são um âmbito direcionado ao consenso, as fofocas são os condutores do dissenso, sem descartar que estes desembocam em algum momento nas primeiras. Mas eles são bastante mais que formas de expressão de receio ou do ressentimento, podendo ser considerada falas metafóricas na medida em que adotam a forma de um rodeio lingüístico pelo domínio da fala do outro (já que toda fofoca procede pela forma de um outro que disse que...). Como expresso em waiwai com *tapota makî*, indica que se trata de uma metáfora, que nunca diz algo propriamente, diretamente, mas sempre de modo indireto, que aqui é visto afirmativamente, como algo constitutivo.

(7) Outro exemplo, tratado apenas marginalmente na literatura sobre os Waiwai, é aquele que foi traduzido por “animal imitation dances” (Fock 1963: 72), “animal imitation games” (Howard 2001: 221) ou “brincadeira (ou farsa) dos animais” (Dias Junior 2000: 92, 2006: 179). Trata-se de rituais durante os quais alguns atores Waiwai se apresentam com a aparência, linguagem e comportamento de certos animais (de suma importância mito e cosmológica). São encenados ao lado de outros rituais e brincadeiras que os Waiwai gostam de fazer durante seus festivais anuais. Antes da chegada dos missionários, as duas grandes festividades coletivas entre os Waiwai eram os festivais chamados *shodewika* (Fock 1963) ou *shoriwiko* (Dowdy 1963) – nos quais uma comunidade ia visitar uma outra – e os rituais *yamo* (nos quais espíritos da fertilidade eram invocados por dançarinos com máscaras e moravam na aldeia por vários meses, realizando danças secretas ligadas à anaconda). Hoje em dia, ainda seguem sendo celebrados duas grandes festas anuais que, depois da instalação dos missionários, passaram a serem chamadas Festa de Natal (ou *Kresmus*, uma pronúncia waiwai da palavra inglesa *Christmas*) e Festa de Páscoa, acontecendo nesta época do ano. Como seus nomes e suas datas indicam, estas festas incorporaram atualmente certas referências cristãs, mas cabe lembrar que a Festa de Natal cai exatamente na época da seca e a Festa de Páscoa no fim desta época na qual já aconteciam os rituais festivos antes da chegada dos missionários. Cabe questionar também se os diversos setores envolvidos na evangelização conseguiram efetivamente substituir as concepções cosmológicas e/ou filosóficas. Ao que tudo indica a lógica da substituição não parece fazer sentido, mas sim uma lógica de transformação e seleção, como indica o exemplo inserido nestas festas que quero desdobrar aqui.

Ambas as festas apresentam várias conexões com o mito *Shodewika* (narrado em Fock 1963: 56-74), que conta como um casal Waiwai convidado pelos “animal people” (“animais gente” que nos tempos míticos eram humanos, tinham a aparência de humanos, mas nas festas usavam roupas de animais como vestimentas de dança) foi e chegou numa festa. Durante o longo caminho percorrido – que se mostra como mais um notável *-yesamarî* ou rodeio waiwai – o casal compõe uma série de músicas imitando os animais encontrados no caminho. Estas músicas se tornam um grande sucesso na festa, onde todos querem aprender a cantá-las e a dançá-las. Depois da festa, cada pessoa que não se casou durante a festa vira efetivamente um animal, enquanto aqueles que casaram durante a festa permanecem humanos, sendo identificados como vizinhos dos Waiwai.

Estes “animal imitation dances” que os Waiwai continuam fazendo nas festas atuais seguem se referindo à narração mítica se considerarmos os seguintes dois pontos: 1) os “animais gente” com aparência humana vestiam roupas animais como vestimentas de dança durante a festa e assim *imitavam* – ou, dito mais precisamente: *traduziam* – os animais-gente; 2) as músicas da festa eram por sua vez *imitações* – ou, melhor: *traduções* – dos animais-gente também. Considero e sugiro chamar estes “animal imitation dances” de *rituais de tradução*, nos quais os Waiwai não apenas se referem ao mito *Shodewika*, mas também dão continuação a certos aspectos dos festivais *Shodewika*, como aquele presenciado por Fock nos anos 50. Neste tempo farto de contatos e trocas com diversos agentes não-Waiwai, eles permitiram que os missionários se estabelecessem entre eles e também algumas – mas cabe notar que não todas – transformações propostas por eles, como por exemplo, a de fazer cultos durante as festas na época de Natal e Páscoa. Mas entre muitas outras ações e pensamentos, os Waiwai seguem realizando estes rituais de traduções ao lado de outras danças, brincadeiras e rituais durante suas festas e, contrariando a proposta dos missionários, frequentemente durante toda a noite.⁵

Durante conversas com os Waiwai em relação a estes *rituais de tradução* – dos quais, diga-se de passagem, eles falam muito e de um jeito animado e eloquente – ao se referirem a determinado animal os Waiwai sempre falavam também, ao mesmo tempo, de seu jeito específico de falar e de se comportar.⁶ Contaram-me de inúmeros exemplos e alguns eu pude presenciar em suas festas no final de 2001 e 2002, dos quais destaco as traduções dos seguintes “animais”:

- *wenayko* (quati, um animal de pele negra que gosta especialmente de comidas doces, por isso os Waiwai no ritual de sua tradução estavam todos pintados de negro, com o corpo coberto também por abundante cana-de-açúcar enquanto dançavam e cantavam sua música⁷ para, como me disseram, o corpo ficar leve e ligeiro, capaz de andar de maneira torta para brigar com o *pisko* (o jacamin)⁸

- *kamara* e *poniko* (onça e porcão do mato, dois animais de suma importância cosmológica, cujos rituais de tradução configuram uma visível pletora coletiva envolvendo todas faixas etárias waiwai, pois o grupo que encena a entrada de uma imensa banda de *poniko* é composto por adultos e crianças com seus corpos cobertos por grandes folhas de buritizeiros; na encenação que assisti um pequeno *poniko* foi capturado por um Waiwai *kamara* todo pintado de onça e com um órgão genital gigantesco que provocava gargalhadas e gritos de todos Waiwai ao fugir da banda de *poniko* que a persegue para recuperar o pequeno mas que depois é perseguido por sua vez por caçadores Waiwai que trazem os *poniko* capturados para oferecer às mulheres Waiwai rolando de rir)

- *yawari* (mucura, também de suma importância mitológica entre os Waiwai que o traduzem de noite, dançando com pouca roupa e cantando sua música⁹ ou tocando sua melodia em flautas feitas de ossos de veados, passando e batendo nas portas das casas das *yîmîtîn*, donas-de-suco, para pedir suco de buriti, bananas e mangas e deixar escondido nas casas das *yîmîtîn* carne de jacaré ou jabuti defumada, roubando ao sair galinhas ou ovos, como costumam fazer as mucuras em suas saídas noturnas)

A ênfase lateral destes rituais de traduções aponta para a correlação entre ver e não-ver como mais uma tentativa de esquivar-se do ver imediato, direto, de frente. Como ver um espírito ou um mestre-de-roupa é algo perigoso e cheio de riscos, nestes rituais de traduções eles são evocados por *redundância*, ou seja, por uma repetição que não aponta – como é o caso de mera imitação – para a identidade, mas para a diferença. Eis o que estes rituais de tradução demonstram com suas caricaturas e seus exageros e excessos: Trata-se de um entrever, de um olhar oblíquo, lateral, para transver o não-familiar. Poderíamos falar de uma concepção waiwai de *mimesis*, em um sentido forte, entendido como translação de algo (/ alguém) que não pode ser trazido à tona (à presença), mas cujo sobreviver se deixa transmitir como vida através da tradução.

(8) Esse modo lateral de relação e transformação aparece também em narrativas míticas, como por exemplo naquela que fala do *ponoyosomo* (onde *pono* designa roupa e *yo* indica distinção dos outros, pessoa que realmente sabe, podendo ser traduzido *yosomo* pela figura ameríndia de mestre, fomando neste caso a figura do mestre-das-roupas). Nela, conta-se que uma onça estava matando muitas crianças waiwai, a tal ponto que os Waiwai decidiram querer caçar e matar essa onça, tendo porém a suspeita que a onça pudesse ser um deles. Depois de seguirem as pegadas da onça, encontraram as roupas da

onça na floresta, as vestiram e esperaram a onça retornar para matá-la. A referência suplementar que desde então os Waiwai usam a roupa de onça quando vão caçar deixa aberta a questão se as onças são Waiwai mascarados ou os Waiwai onças mascaradas ou se é uma questão de máscaras mascaradas (no limite, ad infinitum, encontrando-se atrás de cada máscara outra máscara). Não se trata aqui de estabelecer uma ponte para superar as diferenças entre uns e outros, mas de deslizar nesse intervalo e admitir a perda de equilíbrio que é condição deste modo de relação. Tudo passa como se a *mis-en-scène* de uma relação só pudesse ser alcançada através de sua *mis-en-abyme*. O que está em jogo aqui não é apenas a transformação de um devir-onça dos Waiwai ou um devir-Waiwai das onças, mas que ambos arriscam certezas de si mesmo e descobrem em si aqueles lugares que poderiam ser chamados de selvagens e que permitem a tradução e a transformação.

Assim como as outras figuras waiwai antes descritas, os eventos desta narrativa mítica estão conectados entre si e talvez se entendem melhor visualmente. No entanto, menos como sedimento delas e antes como marcador de sua diferença, gostaria de enfatizar que a antropologia waiwai parece fundar-se sobre um modo específico de relação. Dai minha sugestão de chamá-la como uma antropologia enviesada, oblíqua, lateral. O que esta lateralidade coloca em primeiro plano é a opção pelo rodeio, uma antropologia que não aspira a colocar-se na posição do outro. Com efeito, nada mais estranho, por isso, ao modo waiwai de conceber a relação que a identificação com o outro, ou seja, a pretensão de colocar-se no seu lugar, a tal ponto que essa parece ser mesmo uma opção desativada sem ser preciso enfatizar que esse movimento levaria à abolição do outro. O que o modo waiwai de relação busca, ao contrário, é uma conexão através da digressão, recuperando a distância como magnitude da relação.

Esse modo de relação, que busco descrever sob a figura da lateralidade, aparece ainda em outras dimensões da vida waiwai. Ao invés de me estender nelas, gostaria agora, num segundo momento, de pensar e formular três modos de relações que se conectam transversalmente com estas configurações waiwai, que são os modos de relações através de rodeios, da tradução e da comparação (nesse último movendo-me em direção ao campo reaberto e revisitado da lingüística do *outro* Saussure).

II – Rodeios, tradução, comparação e a sombra de um *outro* Saussure

As figuras do rodeio, da tradução e da comparação constituem o que poderíamos chamar de constelações conceituais. O que elas tem de *constelações* é justamente a suspensão e a localização de seus pontos de luz por efeito de vetores fantasmáticos – *ghost lines* – que os vinculam, articulam e nos guiam de um a outro. E são estes modos radicais de relação – enquanto formas invisíveis que estruturam o visível – os que por sua vez permitem entrever a dimensão da lateralidade.⁶

⁶ Pode-se dizer destas configurações que elas atuam ao modo de paradigmas, no sentido específico destacado por Agamben (2002) de permitir entender uma coisa mostrando (*deiknunai*) para o que está do lado (*para*) dela; dar a conhecer algo apontando não para um centro, mas para um outro inesperadamente próximo. Todas estas formas parecem compartilhar a convicção de que nada se revela por si mesmo, mas apenas através de outros (e talvez tanto como estes, por sua vez, através de seus outros).

Os *-yesamarî* waiwai ressoam à distância com os *rodeios* (*Umwege*) rehabilitados na obra do filósofo Hans Blumenberg, que faz deles vias alternativas ou desvios de uma topografia cultural distinta. Rodeios aparecem aí como formas de circulação específicas, que colocam a elaboração das mediações por cima das pretensões da origem e do final. Certamente, enquanto formas divergentes da transparência das vias diretas, os rodeios podem ser vistos como modos igualmente resistentes à economia de meios reguladas pelas máximas cartesianas de clareza e distinção. Mas não por isso os rodeios constituem espécies derivadas ou deficientes.

Uma das várias mudanças que nos propicia a leitura de Blumenberg consiste justamente em mostrar que os rodeios não pressupõem intrinsecamente a referência às conexões diretas. Pois não se entende o que os rodeios são a partir das vias diretas, mas a partir da pluralidade que constitui a dimensão de seu desenvolvimento. Um rodeio ou, dito melhor, os rodeios, já que estes são sempre ditos no plural, não pressupõe um caminho reto, mas antes outro rodeio e, em princípio, a abertura à uma infinidade deles. É, ao contrário, a partir da diversidade dos rodeios que se vê com maior nitidez tanto o fato de que é a via direta a que resulta da redução da pluralidade quanto que a pretensão da via reta é consagrar-se como um modo ao mesmo tempo eminente e excluyente (esta é, segundo Blumenberg, o caminho da barbárie e essa indicação nos deixa entrever a dimensão política desta disjuntiva).

Esta disjuntiva crucial não aparece, por exemplo, no livro *Lines* de Ingold (2007), para quem a principal distinção é aquela nos termos das implicações de dois tipos de linhas: linhas *dinâmicas*, que de acordo com uma imagem de Paul Klee são aquelas que “goes out for a walk”, e linhas *estáticas*, que se desenvolvem mais “like a series of appointments than a walk” (Ingold, 2007: 73). O livro *Lines* trata, como Ingold mesmo anuncia, de um rascunho na superfície do campo de uma antropologia comparativa das linhas. Com efeito, ao longo das linhas do livro aparecem uma série de formulações oscilantes e provisórias que, no entanto, não impedem a introdução de algumas teses fortes por Ingold, como por exemplo a seguinte: “*Colonialism [...] is not the imposition of linearity upon a non-linear world, but the imposition of one kind of line on another*” (Ingold, 2007: 2). Esta formulação se opõe às concepções de acordo com as quais a alteridade não-ocidental seria eminentemente não-linear, tendendo a estabelecer-se em lugares circunscritos e não ao longo dos caminhos.⁷ A linearidade, seguindo Ingold, não está ausente fora do Ocidente, enfatizando a diferença entre as já citadas linhas *dinâmicas* e linhas *estáticas*. Ingold também se refere ao caso da confecção de mapas, que podem ser ordenados seguindo coordenadas pré-estabelecidas ou dar lugar a um elemento gestual, como por exemplo quando delineamos um trajeto, atualizando-o, precisamente, sobre um mapa. Ingold recorre a muitos outros exemplos, mas os termos de sua análise seguem sendo os mesmos; assim, também quando desemboca na fórmula abarcadora de uma ecologia entendida como estudo da vida das

⁷ Um enfoque deste tipo aparece, por exemplo, em *Of passionate curves and desirable cadences*, o livro do ano 2005 de George Mentore sobre *Themes on Waiwai Social Being*, cuja ênfase recai precisamente em noções de circularidade e complementariedade. Se trata aqui, como descreve Mentore, de uma “passionate curve rather than a languid line” (Mentore 2005: 18), mas uma curva que configure um círculo: “an effort to recall and introduce to the literary imagination the social beauty of Waiwai personhood. It begins with the simple, clear curve of a circle reaching out. In the process of making itself, the circle returns to where it began to meet the point from which it started, to be complete, and to be well formed” (Mentore, 2005: 17)

linhas, Ingold reitera que ela deve privilegiar os fios e os traços, e não os nós ou os conectores.

Estas categorias, no entanto, me parecem limitadas para pensar os *-yesamarî waiwai*. Neles também podemos ver, certamente, várias das notas que Ingold atribui às linhas em movimento, como por exemplo a prioridade da circulação, na medida em que ela constitui seus sujeitos ou na independência das mediações em relação aos seus fins. Mas a colocação de Ingold se limita à tensão entre a linha e o ponto (de partida ou final), entre o caminho e seu destino, que aparece no desenvolvimento de cada percurso. Os *-yesamarî waiwai* mostram algo mais, na medida em que sempre acontecem de forma plural, já que o sentido e a possibilidade de um rodeio radica decisivamente na existência de outro rodeio.

Retomando a tese inicial de Ingold através do caminho oblíquo e plural dos Waiwai, pode-se concordar com a idéia de que o colonialismo consiste na implantação de um tipo de linha ou caminho e na discriminação dos outros. Mas parece preferível conceber esta disjuntiva não tanto em termos de linhas em movimento e linhas estáticas, mas antes da linha reta e dos rodeios que escapam à ela. Desta perspectiva é possível, ademais, dar uma resposta suplementaria à significativa questão que Ingold coloca na última parte do seu livro: Como a linha se tornou reta no mundo moderno? Sem dúvida, aspectos aí considerados – como a associação da linha reta com sentidos de ordem, de direção, de autoridade, e sua contraposição na suposta irracionalidade da natureza – tiveram um papel importante na instituição (e institucionalização) da linha reta. Mas talvez seja possível localizar mais especificamente este processo. Seguindo Blumenberg é possível, com efeito, reconhecer no projeto cartesiano da implementação de um conhecimento claro e distinto, isto é, de um conhecimento definitivo, isento de toda provisionalidade, a matriz moderna da economia da linha reta, posto que ela consagra (e canoniza) um entre muitos caminhos que vão de um ponto a outro. Nesse sentido, a opção dos rodeios, dos *-yesamarî waiwai*, enquanto opção pela pluralidade, aparece certamente como uma forma resistente à todo projeto de exclusão.⁸

A abordagem através dos rodeios implica tanto um ver de lado quanto um ver ao lado, ou seja, um efeito lateral que incide tanto sobre olhar quanto sobre seu objeto. É também o objetivo que muda por essa via lateral, do mesmo modo que o rodeio não chega ao mesmo ponto que o caminho reto e nem a pessoa que vê lateralmente vê o mesmo que a pessoa que está submersa na contemplação.⁹ Isto não é, no entanto, simplesmente uma questão de perspectiva, porque o que acontece efetivamente é que o mundo mesmo muda. Os rodeios não são apenas vias de acesso ao mundo, mas também diferentes formas de acontecer do mundo e, mais ainda, é através deles que se possibilita o acontecer de mundos diferentes.

⁸ A cartografia cultural diferenciada dos *-yesamarî waiwai* fornece efetivamente uma indicação que as linhas que unem dois pontos, as relações que conectam dois termos ou os modos de relacionar pessoas e lugares não precisa ser traçada seguindo princípios de retidão e imediatez, mas antes de acordo com um desenho específico e consistente da lateralidade. Essas articulações constituem marcas de um modo singular de movimentação, a tal ponto que não é exagerado dizer que se reconhecem enquanto Waiwai precisamente em seu modo de ir de lugar em lugar: não na fixidez de alguma identidade, mas nas pegadas e marcas que deixam ao caminhar.

⁹ Uma comparação distante poderia ser feita com a distinção entre dois modos de ver: 1) ver enquanto contemplação (ou, nas palavras de Filitz, como uma percepção passiva de uma essência) e, 2) ver enquanto uma ação que gera agência tal como proposto por Thomas Filitz (2002: 204-222).

*

No que diz respeito ao modo de relação, rodeios e traduções se evocam mutuamente e ambos podem ser concebidos como performances da lateralidade. Um duplo movimento proposto por Walter Benjamin em seu célebre ensaio sobre *A tarefa do tradutor* emancipa, de um lado, a tradução do original e, por outro lado, mostra a ilusão de soberania deste e, portanto, a legitimidade da tradução. Nas imagens benjaminianas, a suposta unidade natural da “fruta e casca” do original deixa lugar ao “manto real com amplas dobras” da tradução, de modo que uma forma distinta de relação desloca o pressuposto da reprodução (e não se trata, em termos benjaminianos, de reprodução, mas de transformação). Simultaneamente, a possibilidade de uma *sobrevida* (*Überleben*) que a tradução oferece a um original já sem trono revela a incompletude deste e mostra ambos sob a luz de uma estreita interdependência.

Entendida desta forma, a tradução desborda amplamente o plano textual – ou mostra antes que, em realidade, nunca esteve confinada à ele. Ela intervém em todo acontecer onde não há simplesmente reprodução, mas história, quer dizer elaboração de diferenças. Pois nesta potência consiste, segundo Benjamin, o atributo distintivo do vivente, que não admite portanto ser reduzido ao orgânico. De tal modo que se a tradução tem o potencial de abrir o horizonte da sobrevivência é porque ela constitui um “operador de historicidade”. A sobrevida que ela oferece não consiste, com efeito, numa forma de preservação, mas trata ao contrário de uma existência drasticamente submetida à transformação (*Wandlung*) e renovação (*Erneurung*).

Da formalização deste processo resultam as pautas que a tradução oferece tendo em vista as potencialidades de uma relação. Ela põe ênfase num modo de distanciamento no que diz respeito aos atributos que definem uma identidade, de modo que eles se tornem leves e precários em sua justificação. A tradução supõe uma dinâmica de intensa negociação, entendida como uma busca de meios indiretos que permitam a conexão de diferenças. Tudo isso desemboca na transformação das formas involucradas por efeito das ressonâncias e dos suplementos que elas ganham através da tradução, ou seja, dos pontos de apoio de sua reinvenção.

* *

Comparações também tem algo significativo a dizer sobre a potencialidade de uma relação (ou de um modo de relação). Num primeiro momento, pode parecer estranho referir-se à comparações em constelações que precisamente não pretendem ser uma forma de redução. Demasiadas vezes, de fato, modo de comparar estavam à serviço de interesses de escala, catálogos ou relações assimétricas.¹⁰No entanto, podemos ver que em todos esses casos a comparação jogou um papel secundário e exterior tendo em vista a constituição de seus objetos. Muito diferente é o caso do tipo de comparação – uma comparação perigosa, já que ela arrisca a identidade de seus termos – que emerge a partir de alguns estudos recentes que reabriram a obra de Saussure e que motivaram uma leitura e, em certo modo, uma *re-escritura* dela, já que, como é conhecido, o famoso *Cours de Linguistique Générale* não foi editado por Saussure, mas por seus alunos Bally & Sechehaye. Me refiro em particular aos trabalhos de Johannes Fehr (1997) e Patrice Maniglier (2006), que a partir de uma revisão tanto dos materiais aos quais remete o *Cours* como também diversos outros escritos não publicados

¹⁰ Como indica Strathern, o problema deste tipo de comparação não é “objectification as such (do we not want to make new objects of ethnographic knowledge?), but something about the way comparison was being programmed” (2002: xiv).

(especialmente referentes aos estudos de Saussure sobre mitos e lendas, como Nibelungen e Beowulf), deixam entrever uma série de problemas e propostas que considero cheias de conseqüências para a vasta herança do *Cours*. Destaco, entre estas, a recuperação de aspectos dinâmicos do pensamento saussuriano, cujo renovado foco se move em direção à questões tais como a multiplicidade, o devir e a transformação das línguas.

Começamos pelo estudo de Fehr (1997), que é um extenso comentário introdutório à edição em alemão de uma ampla seleção de textos não publicados de Saussure. Fehr formula várias observações críticas em relação à edição Bally & Sechehaye do *Cours*, entre as quais uma me parece de especial interesse de um ponto de vista antropológico. Trata-se da localização teórica da conjunção entre lingüística e antropologia que, no *Cours*, aparece relegada como parte da “*linguistique externe*”, ou seja, uma seção alheia às questões principais em relação ao sistema da língua. Fehr, no entanto, localiza nesta zona de exclusão a emergência de uma problemática fundamental para Saussure, a de saber qual é a constatação etnográfica da diversidade das línguas e de sua incessante transformação através do tempo.

O excepcional na obra de Saussure viria a encontrar-se, segundo Fehr, não no postulado de exclusão de um sistema lingüístico, mas em pensar esta ordem conjuntamente com a flutuação constitutiva dos signos. Este princípio alternativo, segundo o qual a variação é imanente à circulação dos símbolos, havia sido concebido por Saussure a partir das suas investigações sobre a transmissão de lendas e mitos, em particular aquelas descritas no poema épico Beowulf. Nesse contexto Saussure constata que:

“Todo símbolo, uma vez que é posto em circulação [mas na realidade um símbolo só existe *porque* é posto em circulação], é a cada momento absolutamente incapaz de dizer em que consistirá sua identidade no momento seguinte” (Saussure *apud* Fehr 1997: 107).¹¹

Saussure faz extensiva esta radical desestabilidade dos símbolos que aparecem nas lendas (ou nos mitos, como os ameríndios) à circulação das palavras de uma língua, de tal modo que o sistema da língua não pode ser pensado como uma estrutura permanente, mas antes como um equilíbrio precário, ameaçado de dentro, ou como um sistema que “sempre é apenas momentâneo” (Saussure *apud* Fehr 1997: 114).¹² Este fator de variação não é exterior à língua; não é acidental, mas constitutivo dela, na medida em que acontece inevitavelmente no trânsito de um falante a outro e é conseqüência, portanto, da condição primária da língua como “fait social” (Saussure *apud* Fehr 1997: 118). Se o signo lingüístico apenas existe como tal em circulação, constituindo-se através dela, esta forma de existência, a única à que pode aceder, fica submetida a uma transformação contínua: todo signo, “considerado em momentos diferentes, nunca é idêntico a si mesmo” (Saussure *apud* Fehr 1997: 139).¹³

¹¹ “Jedes Symbol, wenn es erst einmal in die Zirkulation hineingeworfen ist – aber ein jedes Symbol existiert nur, *weil* es in die Zirkulation hineingeworfen ist –, im selben Augenblick absolut unfähig ist zu sagen, worin seine Identität im nächsten Augenblick bestehen wird” (Saussure *apud* Fehr 1997: 107)

¹² System das “immer nur ein augenblickliches” ist (Saussure *apud* Fehr 1997: 114).

¹³ Jedes Zeichen, “zu zwei verschiedenen Zeitpunkten genommen, [ist] nicht mit sich selbst identisch” (Saussure *apud* Fehr 1997: 139).

Através da precariedade do signo e, por seu intermédio, da língua, emerge neste *outro* Saussure a linguagem como uma constelação de instâncias transitórias e flutuantes, mas que, no entanto conseguem sustentar-se mutuamente, uns através dos outros. Do signo ele afirma que não chega ser “sequer uma bolinha de sabão”¹⁴, assinala sua “incapacidade para conservar uma identidade segura”¹⁵ e exhibe-o como “uma criatura radicalmente desprovida de um princípio de unidade”¹⁶ (*idem*). Para Saussure o signo é, definitivamente, um fantasma – “*ein Phantom*” (Saussure *apud* Fehr 1997: 161).

Esta labilidade do signo não deixa refletir-se, por sua vez, na textura da língua, que parece exposta à uma mesma onda dissolvente:

“Faltam analogias – diz Saussure – entre a língua e qualquer outra coisa humana por duas razões: 1) a nulidade interna dos signos, 2) a capacidade do nosso espírito de aderir a termos que, em si mesmos, são vãos e nulos” (Saussure *apud* Fehr 1997: 158).¹⁷

Este segundo ponto convoca a figura do suposto sujeito – “*notre esprit*” – da língua, possuidor de uma virtude à primeira vista não muito convincente: a de comerciar com entidades inexistentes. Na opinião de Fehr esta faculdade não deve ser, no entanto, desdenhada. Pois ela vem a ser o ponto de inflexão que, na análise de Saussure, reconduz o sujeito sem identidade, despojado de propriedades, *transformado*, à um mundo que, por sua vez, não conhece outra lei que a *transformação*. Esta inserção do sujeito se produz através de uma série de mediações tais como a *coloração* – “*die Färbung*” – subjetiva, isto é, a produção de valores contingentes, variáveis, que conformam o que Saussure, diferenciando-o do *mecanismo da língua*, denomina o *sistema latente da língua*.

Neste percurso teórico – apesar do forçoso resumo – acredito que podem detectar-se as alternativas da suspensão dos atributos mais próprios e da obtenção, em troca, de uma forma leve de persistência através dos outros, entre os outros, em conexão com eles. Os traços desta constelação reaparecem também numa passagem que Saussure introduz significativamente com a frase: “Comecemos com a morte”¹⁸ (Saussure *apud* Fehr 1997: 254). O tema que está aqui em primeiro plano é a eventual morte de uma língua, mas são vastas as ressonâncias desta passagem e talvez valem para todos aqueles imersos em uma lógica de conexão ou que se expõem ao que pode uma relação. A língua, afirma Saussure, não é um ente orgânico, ou seja, está desprovida de uma origem e de uma identidade e não pode dar conta de si mesma. Isto é visível no fato que a língua de hoje não é mais a de amanhã e ninguém poderia definir seus limites, aí, por exemplo, onde o francês se separa do latim ou do português. Mas a contraparte desta imprecisão é o fato de que a língua “não morre por si mesma, não se extingue”¹⁹ e é, no que diz respeito a sua potencialidade, “imperecível” (*unvergänglich*) – ela apenas morre

¹⁴ “nicht einmal eine Seifenblase” (*idem*).

¹⁵ “Unfähigkeit, eine sichere Identität zu bewahren“ (*idem*).

¹⁶ „eine radikal eines Einheitsprinzips entbehrende >Schöpfung<“ (*idem*).

¹⁷ „Es mangelt an Analogie zwischen der Sprache [,langue'] und jedem anderen menschlichen Ding aus zwei Gründen: 1. Die innere Nichtigkeit [,nullité'] der Zeichen. - 2. Die Fähigkeit unseres Geistes, sich an Terme zu hängen, die in sich null und nichtig sind“ (Saussure *apud* Fehr 1997: 158).

¹⁸ “Beginnen wir mit dem Tod” (Saussure *apud* Fehr 1997: 254)

¹⁹ “stirbt nicht von selbst, sie geht nicht unter” (*idem*).

de morte violenta. Tal como sugere esta passagem introdutória – “Começemos pela morte” – entre a vida e a morte das línguas o que há não é extinção, mas circularidade e interdependência, onde um se sustenta com o outro, enigmáticamente, como sugere Patrice Maniglier no livro que discuto a seguir.

La vie énigmatique des signes, o livro de grande fôlego de Maniglier (2006), explora a dimensão ontológica do estruturalismo. Segundo Maniglier a abordagem de Saussure deve ser entendida como um projeto de um novo tipo de entidade – o signo – segundo a qual “*ce qui varie est comme tel réel*” (Maniglier 2007: 465). Numa tradição de pensamento como a ocidental, onde desde Platão predominou a concepção do real como aquilo que não muda, a revolução saussuriana consistiu numa drástica reorientação em direção à uma “ontologia da multiplicidade” (*ontologie de la multiplicité*). Nesta abordagem, o signo não deixa entrever apenas os modos de ser da diversidade, mas também os constitui (ou seja, o signo não cumpre apenas uma função epistemológica, mas também – e fundamentalmente – uma ontológica), pois o signo não apenas procede da comparação mas também por comparação. Não se trata de comparar elementos pré-existentes, mas de possibilitar a sua constituição através da comparação.

Se os modos de conhecimento da diversidade, incluindo a percepção como um deles, depende da comparação, é porque o advento da diversidade ela mesmo é um efeito da comparação – e não o contrário. Isto pode ser visto, exemplarmente, no caso dos assim chamados *faits culturels*, que resultam do contraponto entre séries heterogêneas e se deixam ver seguindo tais redes de relações. Assim, por exemplo, o mitema “sol” é a tal ponto indissociável do relato em que aparece que seu eventual retorno em outro relato apenas é possível sob uma nova forma, que pode inclusive ser totalmente contrária à inicial. Nesse sentido, para repetir-se é necessário adotar uma nova forma, pois o aparentemente mesmo pode ser algo completamente diferente – em sua função e significado – sob a mesma aparência. Pensar os *faits culturels* é pensar a diversidade na medida em que estes apenas fazem sentido como transformações de outros tantos eventos alternativos, conjuntamente com os quais precisam ser considerados, apreendidos em conexão. Um fato social e cultural, enquanto produto da diversidade, resulta concebível unicamente em virtude da comparação que consegue localizar sua circulação, rastrear sua flutuação. Esta análise conduz por sua vez à uma concepção diferente do que é um acontecimento, um evento, “*un événement*”, “*ein Ereignis*”, como aquilo que sucede sem renunciar ao movimento, como um efeito seu, isto é, enquanto transformação de um outro.

O que me interessa ressaltar aqui é o desdobramento por parte deste *outro* Saussure de algo que gostaria de chamar resumidamente a dimensão imprópria da linguagem – mas imprópria não por ser algo impertinente, algo puramente negativo, mas antes por mostrar um aspecto constitutivo da linguagem através da afirmação desta negação. A impropriedade suspende as garantias da identidade, da propriedade, da literalidade, do original, da autenticidade para tentar uma nova forma de certeza que discorre através da transformação. Afim às figuras conceituais waiwai, a linguagem na sombra deste *outro* Saussure pode também ser considerado um produto eminente da arte sofisticada e infinitamente humana de criar uma certeza a partir de duas ou mais incertezas.

* * *

Tendo em vista que a gênese do signo aparece como resultado de sucessivos “*mouvements d’à coté*” (Saussure), seria tentador ver nesses movimentos laterais materializações do que poderia vir a ser um suposto esquema da lateralidade. Através desta inversão ela poderia assumir as funções e ocupar a posição que até então correspondiam à perspectiva direta. Deste modo, no entanto, o mundo amplo e plural no qual aquelas alternativas coexistem teria encolhido novamente. Por isso se trata menos de reduzir essas opções sob um padrão comum que de aumentar uma a mais mostrando marcadores de sua diferença.

A lateralidade designa um modo de acontecer da alteridade para além das evidências da presença direta, aludindo para formas evasivas que circulam na margem do campo visual. Lateralidade assume sua marginalidade como um fator constitutivo, indagando aí pela possibilidade de uma relação. Deste ponto de vista não se trata apenas de uma disposição de ver, mas também da condição do que é visto, que apoia sua resistência contra as coordenadas da identidade. É na lateralidade que a alteridade pode persistir de modo irreduzível, enquanto alteridade. A resistência da alteridade justifica a tentativa de uma *ontologia da lateralidade* – uma que é sensível para essa zona emergente de existência. Essa lateralidade marca o domínio das figuras conceituais waiwai. Vistas lateralmente ou des/focadas, as coisas deixam entrever a imprecisão de sua constituição, suas margens de incerteza e é aí onde toda transformação busca sua possibilidade. Mas se a lateralidade tem estes alcances é porque ela proporciona o espaço fundamental que permite a emergência do Outro. Ela recupera uma dimensão larval de existência, não no sentido de prévia e incipiente, mas como espaço adjacente de transfiguração, onde os agentes de uma relação aparecem rodeados por uma áurea que deixa entrever aquela interminável oscilação do ser que é condição de possibilidade de todo entrelaçamento.

Trata-se de imaginar um modo de saber no qual a imprecisão não é vista como uma deficiência, mas como uma abertura maior ao outro, um grau mais intenso de exposição à conexões imprevistas. Assim a precariedade da imprecisão aparece como a potencialidade de um modo de relação específico que se distancia, marcadamente, de identidades auto-suficientes, integrais e pré-estabelecidas. Eis o que parece acontecer, por exemplo, com as imagens conceituais waiwai – como *yewru yekati*, *-yesamarî*, *enîhni komo* acima descritas – que apenas agora consigo conceber como invenções do entrelaçamento entre ver e pensar na medida em que a lateralidade propicia um espaço onde as imagens aparecem como conceitos desfocados e os conceitos como imagens fixadas.²⁰

²⁰ Conexões laterais aparecem também nos debates sobre o trabalho científico. Como indica Polanyi, sempre existe nele um componente silencioso, mas não por isso menos relevante. Este conhecimento tácito (*tacit knowledge*) pede um tipo de atenção subsidiária, que não é apenas a contraparte da consciência focal, mas chega a ser a condição de sua possibilidade (Polanyi 1958). No contexto do laboratório científico, Rheinberger resume essa configuração na idéia de que o canto do olho é também o lugar de sua atenção, em suas palavras: “Der Augenwinkel ist der Ort des Augenmerks” (Rheinberger 2005: 67).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2002. lecture „What is a paradigm“in: <http://www.youtube.com/watch?v=e3hk1ZZgGsc&feature=channel>.
- DIAS JUNIOR, Carlos Machado. *Próximos e Distantes: estudo de um processo de descentralização e (re)construção de relações sociais na região sudeste da Guiana*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, FFLCH-USP, 2000.
- DOWDY, Homer. 1963. *Christ's witchdoctor*. London, Hodder & Soughton.
- FILITZ, Thomas. 2002. The notion of art: from regional to distant comparison. In: GINGRICH, Andre and FOX, Richard (eds): *Anthropology, by Comparison*. London and New York: Routledge.
- FOCK, Niels. 1963. Waiwai religion and society of an Amazonian tribe. Copenhagen, National Museum. _____ .1968: Authority – its Magico-Religious, Political and Legal Agencies – Among Caribs in Northern South America. Sonderdruck aus den Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München: 12. bis 18. August 1968.
- GINGRICH, Andre and FOX, Richard (eds): *Anthropology, by Comparison*. London and New York: Routledge.
- HOWARD, Catherine. 1991. Fragments of the Heavens: Feathers as Ornaments among the Waiwai. In: R. E. Reina; K. M. Kensinger (eds.) *The Gift of Birds*. Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania. _____ .1993. Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, USP-NHII (Fapesp). _____ .2001. Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia. Chicago, University of Chicago (Tese de Doutorado).
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: A brief history*. London and New York: Routledge. _____ . 2008. Review of Mentore's book *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being* (op.cit). *Tipiti*. Volume 6, Numbers 1-2, June & December 2008.
- MANIGLIER, Patrice. 2006. *La vie énigmatique des signes*. Paris: Editions Léo Scheer.
- MENTORE, George. 1993. Tempering the Social Self: Body Adornment, Vital Substance, and Knowledge among the Waiwai. *Journal of Archeology and Anthropology*, 9: 22-23. _____ . 2005. *Of Passionate Curves and Desirable Cadences. Themes on Waiwai Social Being*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- POLANYI, Michael. 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. University of Chicago Press.
- RHEINBERGER, Hans-Jörg. 2005. *Iterationen*. Berlin: Merve Verlag.
- SCHULER ZEA, Evelyn. 2008. Genitivo da Tradução. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, v. 3, n1: 65-77.
- STRATHERN, Marilyn. 2002. Foreword: Not giving the game away. In: Andre Gingrich and Richard Fox (eds): *Anthropology, by Comparison*. London and New York: Routledge.
- VALENTINO, Leonor. 2010. O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS-MN.
- VENUTI, Lawrence. 1995. *The Translator's invisibility. A History of Translation*. London: Routledge. _____ . 1998. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of Difference*. London: Routledge.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.). 1993. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, USP-NHII (Fapesp).