

**SOBRE UMA CERTA NOÇÃO DE PONTO DE VISTA: A INCIDÊNCIA DO
PENSAMENTO DE DELEUZE & GUATTARI NA ETNOLOGIA AMERÍNDIA**

***SOBRE UNA CIERTA NOCIÓN DE PUNTO DE VISTA: EL IMPACTO DEL
PENSAMIENTO DE DELEUZE & GUATTARI EN LA ETNOLOGÍA AMERINDIA***

***ON A CERTAIN NOTION OF POINT OF VIEW: THE INCIDENCE OF DELEUZE &
GUATTARI'S THOUGHT ON AMERINDIAN ETHNOLOGY***



Vicente Cretton PEREIRA¹
e-mail: vicente.cretton@ufv.br

Como referenciar este artigo:

PEREIRA, V. C. Sobre uma certa noção de ponto de vista: A incidência do pensamento de Deleuze & Guattari na etnologia ameríndia. *Rev. Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 23, n. 00, e023019, 2023. e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v23i00.17560>



| **Submetido em:** 12/12/2022

| **Revisões requeridas em:** 19/06/2023

| **Aprovado em:** 24/09/2023

| **Publicado em:** 22/12/2023

Editores: Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy
Prof. Me. Mateus Tobias Vieira
Profa. Me. Thaís Caetano de Souza

¹ Docente de magistério superior na Universidade Federal de Viçosa. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2006), e Mestrado em Ciências Sociais pelo PPCIS (Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2010), e doutorado em Antropologia pelo PPGA (Programa de Pós Graduação em Antropologia) da Universidade Federal Fluminense (2014). De 2010 até final de 2011 atuou como professor, por indicação da comunidade mbya guarani de Camboinhas (Niterói-RJ), na escola Amba Porã, núcleo avançado da Escola Municipal Portugal Neves.

RESUMO: O artigo busca sistematizar alguns dos elos existentes entre as pesquisas em etnologia nas Terras Baixas da América do Sul e a filosofia de Deleuze & Guattari, apontando os principais conceitos e as formas com que foram utilizados de modo a justificar tais conexões. Principalmente tenta-se responder às seguintes questões: porque e como a filosofia da diferença têm sido boa para que certos etnólogos das terras baixas sul-americanas pensem as visões de mundo dos povos junto aos quais pesquisam? Como mapear o uso desta ferramenta que é a filosofia da diferença? O que a etnologia propôs em termos de produção (e tradução) de conceitos a partir do pensamento de Deleuze & Guattari? Durante este percurso, chega-se, ainda, a uma divisão do encontro entre etnologia indígena e filosofia da diferença em três momentos principais. A primeira na obra de Eduardo Viveiros de Castro, a segunda com o trabalho de Tania Stolze Lima, a terceira, mais recente, na qual os pesquisadores voltam a buscar recursos conceituais diretamente na filosofia da diferença a partir do perspectivismo.

PALAVRAS-CHAVE: Etnologia indígena. Perspectivismo ameríndio. Filosofia da diferença.

***RESUMEN:** El artículo busca sistematizar algunos de los vínculos entre la investigación etnológica en las tierras bajas sudamericanas y la filosofía de Deleuze & Guattari, señalando los principales conceptos y las formas en que han sido utilizados para justificar estas conexiones. Sobre todo, intenta responder a las siguientes preguntas: ¿por qué y cómo la filosofía de la diferencia ha servido a ciertos etnólogos de las tierras bajas sudamericanas para pensar las cosmovisiones de los pueblos que investigan? ¿Cómo podemos mapear el uso de esta herramienta, la filosofía de la diferencia? ¿Qué ha propuesto la etnología en términos de producción (y traducción) de conceptos a partir del pensamiento de Deleuze & Guattari? Durante este recorrido, el encuentro entre la etnología indígena y la filosofía de la diferencia se dividió en tres momentos principales. El primero en el trabajo de Eduardo Viveiros de Castro, el segundo con el trabajo de Tania Stolze Lima, y el tercero, más reciente, en el que los investigadores vuelven a buscar recursos conceptuales directamente en la filosofía de la diferencia a partir del perspectivismo.*

PALABRAS CLAVE: Etnología indígena. Perspectivismo ameríndio. Filosofía de la diferencia.

ABSTRACT: *The article seeks to systematize some of the links between ethnological research in the South American Lowlands and the philosophy of Deleuze & Guattari, pointing out the main concepts and the ways in which they have been used to justify these connections. Above all, it tries to answer the following questions: why and how has the philosophy of difference been good for certain ethnologists in the South American lowlands to think about the worldviews of the peoples they research? How can we map the use of this tool, the philosophy of difference? What has ethnology proposed in terms of the production (and translation) of concepts based on the thinking of Deleuze & Guattari? In the course of this journey, we also arrive at a division of the encounter between indigenous ethnology and the philosophy of difference into three main moments. The first in the work of Eduardo Viveiros de Castro, the second with the work of Tania Stolze Lima, and the third, more recent, in which researchers are once again looking for conceptual resources directly in the philosophy of difference based on perspectivism.*

KEYWORDS: *Indigenous ethnology. Amerindian perspectivism. Philosophy of difference.*

Introdução

O assunto abordado na presente investigação já foi objeto de análises anteriores por alguns dos autores que aqui nos servem como referência, principalmente Eduardo Viveiros de Castro (no livro *Metafísicas Canibais* de 2015 e em outros artigos²). A ligação entre Gilles Deleuze e a etnologia já foi explorada também em contextos não-indígenas, como por exemplo em relação às sociedades quilombolas do Vale do Ribeira (ver CUNHA 2016). Nossa maior preocupação deverá ser, portanto, sistematizar (sem esgotar o assunto, evidentemente) alguns dos elos existentes, na história da etnologia das Terras baixas da América do Sul, entre esta disciplina e a filosofia de Deleuze e Guattari (doravante D&G) – cuja obra seria de tanta relevância para a antropologia quanto as de Foucault ou Derrida, como escreve Viveiros de Castro (2007, p. 92) –, apontando os principais conceitos e usos dos mesmos que foram os maiores responsáveis por esta conexão. Algumas das questões que nos orientam são: porque e como a filosofia da diferença têm sido boa para que certos etnólogos das terras baixas sul-americanas pensem as visões de mundo dos povos junto aos quais pesquisam? Como mapear o uso desta ferramenta que é a filosofia da diferença? O que a etnologia propôs em termos de produção (e tradução) de conceitos a partir do pensamento de D&G?

O texto se divide em três partes principais, cada uma delas explorando o que seria uma

² Notavelmente no seu *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007), onde o autor explora uma parte da “estética conceitual contemporânea”, cuja sedimentação contou com participação decisiva da obra de D&G.

fase específica do encontro entre D&G e a etnologia. Partimos assim do trabalho de Eduardo Viveiros de Castro com os Araweté, onde a etnologia indígena expressou de modo explícito a necessidade de uma filosofia *diferente* daquela a partir da qual a racionalidade dita moderna representa a si mesma (numa linhagem cartesiana, digamos assim). Em seguida passamos ao trabalho de Tania Stolze Lima³ junto aos Yudjá, onde se consolidam noções ameríndias de ponto-de-vista e de assimetria a partir de conceitos deleuzeguattarianos. Por fim apresentamos ressonâncias dos trabalhos destes em etnografias mais recentes que retornam à obra de D&G, após um período em que a disciplina, ainda que gravitando em torno do perspectivismo ameríndio, deixou de citá-la diretamente.

Os Tupi-Guarani e a diferença constitutiva

Sabe-se que os momentos iniciais da carreira de Viveiros de Castro, na década de 1970, foi marcada pela construção de uma teoria antropológica sobre sociedades tupi-guarani tendo os estudos sobre os jê do Brasil Central como espécie de pano de fundo, um certo “escrever contra”, como diz o autor (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 27-8), isto é, contra a paisagem predominante em que se dava então sua formação. À organização social jê, que apresenta sociedades que se esforçam para continuar idênticas a si mesmas conjurando e congelando o devir (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 27), Viveiros de Castro irá contrapor a sociedade araweté, uma sociedade sem interior, sobre cuja noção de pessoa o autor escrevia então que se podia dizer que *não propriamente existe*: “enquanto devir ela não é; enquanto relação móvel entre termos, ela é um ‘entre’ (um entre-dois) e não um ente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 118).

É somente na página 122 d’*Os deuses canibais* que o autor busca justificar e detalhar aquilo que ele mesmo chama de sua insistência no conceito de devir⁴ – que se opõe ao conceito de Ser –, e para tanto evoca uma citação sobre a filosofia guarani presente no

³ Junto com Lima e Viveiros de Castro, Aparecida Vilaça foi coautora da teoria do perspectivismo a partir de sua pesquisa sobre caça, xamanismo e canibalismo wari’. Embora seu artigo *Fazendo corpos* (1998) tenha sido publicado dois anos depois dos artigos seminais dos dois primeiros sobre perspectivismo (ambos de 1996), sua etnografia sobre os Wari’, orientada por Viveiros de Castro (e defendida em 1989, tendo sido publicada em 1992), foi uma base de dados fundamental para as discussões sobre um ponto de vista situado no corpo e sobre a diferença entre os seres. Como sua etnografia dispensa completamente a filosofia de D&G, seu trabalho se situaria melhor em conjunto com o de autores como Antonio Gonçalves, Carlos Fausto, Philippe Descola, Anne-Christine Taylor, Bruce Albert, Philippe Erikson, Jean-Pierre Chaumeil, Patrick Menget (entre outros) – nos quais a diferença é tratada como operador mas não de modo deleuziano.

⁴ Maiores esclarecimentos sobre o conceito podem ser encontrados em Viveiros de Castro, 2007 (especialmente a partir da página 115).

trabalho de Hélène Clastres: “uma lógica que recusa o princípio de contradição parece operar nesse pensamento que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torna-los compatíveis” (CLASTRES, 1978, p. 89 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 122-3), diz a passagem destacada por ele. Estendendo a intuição da antropóloga francesa, Viveiros de Castro afirma que os extremos se opõem apenas para serem dissolvidos enquanto extremos e passa, em seguida, a pôr o conceito de devir mais às claras. Assim, na nota de número 21, parte-se da análise canônica do totemismo construída por Lévi-Strauss a partir da noção de série (cosmológica, sociológica), onde a metonímia seria o processo imperante no interior de cada série e a metáfora o processo de articulação de pelo menos duas séries, a fim de afirmar na verdade a insuficiência de ambos os processos para a compreensão da articulação entre cosmologia e sociedade entre os Tupi-Guarani. Justifica-se a utilização desta “noção heterogênea”, a de devir, para qualificar processos que não seriam nem interiores às séries e nem uma articulação entre elas, mas sim processos de transformação: a passagem de uma série à outra, como a metamorfose da morte araweté ou a transubstanciação canibal, por exemplo. O conceito parecia então servir para operar uma fuga do estruturalismo.

A noção filosófica de devir estava sendo usada por Viveiros de Castro em dois sentidos “que se recobrem parcialmente”, como explica em seguida na mesma nota: o primeiro deles nos remete a oposição entre Ser e Devir fundadora da metafísica ocidental (“a parte do Devir é bastante mais pesada na filosofia tupi-guarani que o foi na história do pensamento ocidental”, explica ele); o segundo nos remete ao autor dual D&G e designa processos pré-representativos, anteriores à geração de identidades pela posição em uma estrutura de oposições por meio da operação metonímica-metafórica:

Nesta acepção, o Devir fala de processos que se passam no Real antes da distinção realidade/representação; e emprego o conceito para indicar que o ser da pessoa Araweté é um devir-outro: devir-deus, -inimigo, -jaguar, onde se o Outro, enquanto objeto do devir é imaginário, o devir é real, e a alteridade uma qualidade do verbo, não um predicado seu (...). Se no primeiro sentido “Devir” se põe (ou não) como anterior e englobante face ao ser encarado como substância e termo, no segundo ele se opõe ao “ser” como cópula identitária (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 124).

Por fim, ainda na mesma nota, Viveiros de Castro justifica suas escolhas em relação às ferramentas filosóficas utilizadas dizendo não se tratar de preferências pessoais ou ideológicas colocadas de modo apriorístico à análise, mas sim de uma linguagem que durante o percurso da investigação se apresentou como sendo a mais apropriada para uma descrição intuitiva da

cosmologia tupi-guarani e araweté. A primeira conexão entre etnologia e filosofia da diferença acontece, então, por uma necessidade dada no percurso da investigação, onde provavelmente as ferramentas antropológicas (o estruturalismo, a etnologia jê, a obra dos Clastres etc.) mostraram-se, digamos assim, insuficientes para dar conta de uma *descrição densa* do material araweté.

Na mesma época, em artigo escrito junto com Manuela Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro (VIVEIROS CASTRO; CARNEIRO DA CUNHA, 1985) promove um debate fundamental acerca dos fundamentos da sociedade tupinambá se contrapondo, agora não tanto à etnologia dos povos jê, mas às ideias de Florestan Fernandes sobre o papel da guerra para este povo. Se Fernandes, colocando a guerra a serviço da religião, considerava a vingança tupinambá como manifestação da intenção de satisfazer a necessidade de uma relação sacrificial com um parente morto ou com um ancestral mítico (FERNANDES, 2006[1952], p. 371), Viveiros de Castro & Carneiro da Cunha enfatizam o papel produtivo e fundante destes mesmos fenômenos, isto é, a guerra e a vingança como constituindo o motor da sociedade tupinambá.

O desafio era, então, o de pensar em que medida a guerra produz uma sociedade que não existe senão por ela, através dela. Entender como a memória de vinganças passadas e a promessa de vinganças futuras atuavam não como fins, mas como motores que tinham na persistência da relação com inimigos uma condição de existência básica: “não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do tempo; trata-se de morrer para haver vingança, e assim haver futuro” (VIVEIROS CASTRO; CARNEIRO DA CUNHA, p. 201). A guerra não teria mais uma função social, como defendia Florestan Fernandes, mas seria o próprio nexos da sociedade tupinambá, onde a vítima morta no terreiro da aldeia inimiga era o penhor de novas vinganças e o resultado de vinganças anteriores. Uma sociedade constituída na dimensão temporal, portanto e dependente do que lhe é exterior, isto é, seus inimigos. Em contraste com os estudos jê, nos quais a existência da sociedade era substanciada no espaço, na morfogênese tupinambá a espacialidade estava subordinada à temporalidade e a circulação perpétua de memória entre grupos inimigos era responsável pela abertura do *socius* ao além, ao alheio, ao que fosse diferente de si mesmo. Encontramos ecos da ideia de devir aqui, ou seja, de uma diferença que é constitutiva, e essa ideia irá embasar a *descrição intuitiva* tanto da sociedade como também da pessoa tupi.

Tal “abertura do *socius*” irá reaparecer em três conferências e um seminário realizados na França em maio de 1992, os quais darão origem a um dos artigos d’*A inconstância da alma*

selvagem (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002]) a saber, “A imanência do inimigo”, onde o modo de subjetivação da pessoa entra no lugar de morfogênese da sociedade e a circulação de memória dá lugar à troca de perspectivas entre matador e vítima, numa fusão de pontos de vista. Assim, o matador araweté recebe do inimigo morto cantos caracterizados por um regime enunciativo marcado pelo ponto de vista do inimigo, ou seja, um estilo citacional onde o sujeito da enunciação é a própria vítima, após sua morte (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 275). Além disso a fusão entre o matador e seu inimigo morto pressupõe um *devoir-outro* do primeiro, que jamais deixará de estar acompanhado do espírito de sua vítima, se diferenciando assim não apenas de si mesmo mas de qualquer outro Araweté que não tenha matado ninguém. O destino final do matador araweté é tornar-se *Iraparadi*, o que significa que a sua alma não será devorada pelos deuses quando chegar aos patamares celestes, como a alma dos Araweté comuns (que após a devoração viram elas mesmas também deuses), ou seja, ele já é um tipo de deus antecipado, e essa conclusão evoca a condição do guerreiro tupinambá para o qual o acesso à “terra sem mal” seria justamente a morte em terreno inimigo.

De fato, Viveiros de Castro só consegue perceber a continuidade entre os materiais tupinambá e araweté considerando um movimento de translação observado por ele na cosmologia destes últimos: muitos dos conteúdos simbólicos veiculados na guerra por outros povos amazônicos (como Jívaro e Munduruku por exemplo), no caso araweté estão deslocados para a relação entre deuses e homens (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 283), ou seja, o espaço e a função da exterioridade foram ocupados pelos deuses sendo ao mesmo tempo afins e inimigos (devoradores) dos Araweté. O *devoir-outro* do matador é um exemplo então de um processo que pode ser amplamente generalizado de “transformação ritual do Eu” (termo que o autor toma da etnologia melanésia) a partir da relação com um inimigo reduzido a um estado de extrema subjetividade e produzindo um movimento de “aproximação fusional” e de “imanentização da diferença”. Esta relação que se cria pela supressão de um dos termos (relacionados) que é introjetado pelo outro faz da predação um modo de subjetivação⁵: introjetar o Outro (a diferença) produz o sujeito como uma transformação de si mesmo.

⁵ É bastante provável que o termo subjetivação, para Viveiros de Castro, tenha sua origem no uso que Michel Foucault faz dele: “procurei antes de tudo produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa perspectiva, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. [...] Não é, então, o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minhas investigações” (DREYFUS; RABINOW, 1984: 297-298 *apud* ADORNO, 2017, p. 36). Note-se que Foucault é *Rev. Cadernos de Campo*, Araraquara, v. 23, n. 00, e023019, 2023. e-ISSN: 2359-2419
DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v23i00.17560>

Vimos até aqui que o conceito deleuzeguattariano de devir – uma modalidade de síntese relacional que difere de uma conexão ou conjunção de termos e não tem a semelhança ou a identidade como causa, chamada por D&G de *síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 99) – acompanhou Viveiros de Castro em trabalhos importantes, possibilitando a descrição da sociedade araweté enquanto *entre* e não *ente* (isto é, mais como processo e menos como algo que existe por si) e, em consequência disso, ajudando na construção de uma morfologia social tupinambá na qual a temporalidade seria o suporte principal, e a vingança passa a ser entendida como troca da *perspectiva de Inimigo*. Depois, a mesma troca de perspectiva, agora de volta aos Araweté, é evocada para mostrar a condição do matador araweté como um sujeito que difere de si mesmo.

Em 1996 surge, a partir do diálogo com Tania Stolze Lima (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 347), o importante artigo sobre o perspectivismo ameríndio, que se tornaria uma influente teoria antropológica dentro e fora do Brasil nos anos seguintes. Duas epígrafes indicam os caminhos percorridos pelo autor: a primeira retirada de uma etnografia matsiguenga (BAER, 1994 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 115) e a segunda de uma obra de Gilles Deleuze sobre Leibniz. Ou seja, já de início se sugere que se trata de uma teoria fortemente embasada na etnologia ameríndia, mas sobre a qual a filosofia da diferença incide de maneira decisiva. Considerando a conhecida frase de Tim Ingold, “antropologia para mim é filosofia com as pessoas dentro” (INGOLD, 2014), poderia se pensar que a ontologia (isto é, o discurso sobre o existente) de povos como os Matsiguenga, Araweté e talvez de modo mais direto os Yudjá (ou Juruna, estudados por LIMA, 1996) forneceu material concreto para uma certa linhagem do pensamento filosófico europeu cuja última dobra é a obra de Deleuze (grande parte dela escrita, como se sabe, em parceria com Guattari).

Porém, antes do que isso, o perspectivismo ameríndio é uma necessária tentativa de “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 134) afirmações como “os pecaris são humanos”, “humanos são vistos como anta pelas serpentes”, “gente é macaco de onça”, “o que vemos como vermes num cadáver os urubus veem como peixes pulando num rio”, “sangue é cauim para a onça”, etc. Levar a sério sem, no entanto, tratá-las de maneira literal e tampouco desqualificá-las como mera fantasia, mas considerando-as como pertencentes ao

citado por Viveiros de Castro como um dos nomes principais do que seria uma “antropologia das sociedades complexas”, ao lado de Louis Dumont, Bruno Latour e Marilyn Strathern (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN [org.], 2008, p. 45).

mundo de Outrem. O conceito, que atua aqui em defesa de uma metodologia para o trabalho de campo antropológico que fosse mais simétrica, é, também ele, deleuziano (a obra *A Lógica do Sentido* é a referência aqui). As *metáforas operativas* do perspectivismo compõem um mundo que não existe a não ser em seu interior mesmo, tal como explica o autor:

Outrem é a expressão de um mundo possível. Um possível que existe realmente, mas que não existe atualmente fora de sua expressão em outrem. O possível exprimido está envolvido ou implicado no exprimente (que lhe permanece entretanto heterogêneo), e se acha efetuado na linguagem ou no signo, que é a realidade do possível enquanto tal — o sentido. O Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de ‘eu’) no jogo de linguagem. O sujeito assim feito, não causa; ele é o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior — ou antes, de uma relação à qual *ele* é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações (VIVEIROS DE CASTRO 2002, p. 118, grifos do autor).

Tais *metáforas* se referem geralmente à dupla acepção de animais e plantas em geral (mas alguns de maneira especial, como plantas psicotrópicas, grandes mamíferos e perigosos predadores: anta, onça, jiboia, datura, tabaco etc.) como possuindo uma forma exterior que difere qualitativamente de sua forma interna: haveria como que uma “roupa animal” a revestir uma subjetividade ou uma intencionalidade idêntica à humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 351). A dimensão constitutiva, sugere o autor, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa de modo que a “personitude” (qualidade de pessoa) e a “perspectividade” (capacidade de ocupar um ponto de vista) seriam questão de grau e de situação e não propriedades diacríticas de certas espécies (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 353). Ou seja, para esta ontologia a qualidade humana ou animal de um animal é algo que apenas poderia ser verificado a posteriori: “a possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 353). Quando os Yudjá saem a caçar porcos-do-mato não sabem a princípio se o seu ponto de vista prevalecerá, já que o medo (e outras afecções) diante do animal poderá causar em alguém a perda da perspectiva humana: sentindo medo, esta pessoa revela o acontecimento do ponto de vista dos porcos, que veem a caçada como uma guerra (cf. LIMA, 1996). É humano sentir medo diante do inimigo numa guerra, mas não diante do animal que será sua comida, logo é uma afecção que produz uma troca de pontos de vista, o porco-do-mato apresentando-se na sua forma humana e a pessoa yudjá aderindo ao mundo dos porcos-

do-mato, tornando-se, por isso, ela mesma um animal: “na caçada, porém, a alma do caçador, se lhe ocorre abandonar seu sítio devido ao medo que atinge o sujeito, não apenas é visível para os porcos como é capturada e vai viver com eles, ganhando, com o tempo, corpo de porco, visível ao olhar humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011[2002], p. 36). Isto é, o corpo de tal caçador vai se tornando um “corpo de porco” para os humanos, ou seja, com pelos, presas, cauda etc.

O perspectivismo apresentado assim pelos ameríndios, e que pode ser observado de maneira geral nas três américas (com modulações contextuais e específicas evidentemente⁶), coloca para os pesquisadores a questão de *o que pode ser um sujeito* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 118). Questão efetivamente nova já que foge à dualidade entre sujeito e objeto que é fundante no pensamento europeu, e que é respondida pelo pensamento ameríndio da seguinte forma: *é sujeito quem ora ocupe o ponto de vista*. Não se trata assim de afirmar a relatividade do verdadeiro, mas sim a verdade do relativo, ideia segundo Viveiros de Castro, que define o perspectivismo pois “o perspectivismo — o de Leibniz e Nietzsche como o dos Tukano ou Juruna — não é um relativismo, isto é, afirmação de uma relatividade do verdadeiro, mas um relacionalismo, pelo qual se afirma que *a verdade do relativo é a relação*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129). O que tornou inicialmente possível a percepção de uma abertura do *socius* e da pessoa tupi-guarani ao exterior, passou também a atuar na construção de uma teoria geral (e ameríndia) sobre o ponto de vista. A troca de perspectiva agora não mais diz respeito somente à relação entre inimigos (como no caso tupinambá ou araweté), mas também à relação entre espécies, cada qual sendo potencialmente sujeito de um mundo singular.

Ferramentas postas à disposição pela filosofia da diferença foram, assim, utilizadas por Viveiros de Castro ao longo de sua obra para atualizar um programa de pesquisa propriamente antropológico, sugerido muitos anos antes por Lévi-Strauss a partir de seu longo estudo sobre mitos ameríndios, como bem cita Viveiros de Castro (2011[2002], p. 347) na epígrafe da versão revista do artigo de 1996: “(...), a reciprocidade de perspectivas que vi como a característica própria do pensamento mítico pode reivindicar um domínio de

⁶ Como teoria ameríndia, variações do perspectivismo podem ser encontradas entre muitos povos indígenas da América, como os Wari’ (VILAÇA, 1992; 1998), os Parakanã (FAUSTO, 2014[2001]), os Paumari (BONILLA, 2005), os Ikpeng (RODGERS, 2002), os Guajá (CORMIER, 2003), os Kanamari (COSTA, 2017), os Guarani (PEREIRA, 2016), os Mebengokré (COHN, 2011), os Kaxinawá (LAGROU, 2007), os Nahua (ROMERO, 2007), os Runa (KOHN, 2013) e muitos outros, o que nos leva a pensar num “fundo cosmológico” comum à grande parte desses povos. Como teoria antropológica o perspectivismo achou ressonâncias em etnografias de povos indígenas de outras regiões do mundo, como Sibéria (WILLERSLEV, 2007) e Ásia (HOLBRAAD; WILLERSLEV, 2007), por exemplo.

explicação muito mais vasto”. Um Lévi-Strauss que a partir das Mitológicas estabeleceu as balizas de uma “filosofia do porvir” marcada pelo selo da interminabilidade e da virtualidade (tendo talvez fundado de certa forma o próprio pós-estruturalismo, como sugere VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30) e que viveu para comentar, já nos anos 2000, que “colegas brasileiros” a partir de uma análise crítica da noção de afinidade acabaram trazendo a filosofia novamente para o centro do debate antropológico: “não mais a nossa filosofia, aquela de que minha geração queria se livrar com a ajuda dos povos exóticos; mas, em uma notável reviravolta, a deles” (LÉVI-STRAUS, 2000 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30-1). De fato, em mais de uma ocasião, como já apontado na introdução deste trabalho, o próprio Viveiros de Castro estabeleceu os paralelos necessários entre as obras de D&G e Lévi-Strauss (ver por exemplo VIVEIROS DE CASTRO, 2007 e VIVEIROS DE CASTRO, 2015), explicitando as formas pelas quais o perspectivismo é herdeiro destas duas linhas de pensamento, ou seja, um cruzamento entre filosofia e antropologia.

Assimetria e poder nas cosmologias ameríndias

Na etnografia de Tania Stolze Lima sobre os Yudjá a primeira referência ao quadro conceitual de D&G aparece na apresentação do mito com o qual a autora inicia o texto e que tem como personagem principal a figura de Sena’ã, um ser dito então “cromático” que em seus atos de criação gera uma socialidade “bem temperada” (LIMA, 2005, p. 53). O pensamento que se exprime pelo mito é então caracterizado pela autora, por meio de D&G, como um *pensamento de tipo popular*⁷, isto é, um pensamento que trabalha com analogias de proporção: “semelhanças que diferem ao longo de uma série, ou de uma série à outra”, de acordo com o grau diverso conforme se aproximam ou afastam-se de um termo eminente, dado como razão da série” (LIMA, 2005, p. 53). Tal pensamento (ou seja, o pensamento em sua forma popular) exige a aplicação de uma imaginação cuidadosa que leve em conta ramos da série, rupturas aparentes, verdadeiras e falsas semelhanças, progressões e regressões etc. Imaginação esta que os ameríndios possuem e utilizam, muitas vezes deixando nos etnólogos a impressão de uma organização social “fluida”. Ecoando observações de Pierre Clastres e Anne-Christine Taylor, a autora explica:

Clastres, para quem as sociedades – fluidas – da região não são imediatamente mais transparentes que as da Europa e apresentam uma

⁷ Por oposição a um pensamento régio (*royale*).

dimensão temporal essencial, afirmou que elas “sabem administrar perfeitamente a possibilidade da diferença na identidade, da alteridade no homogêneo; e nessa recusa do mecanismo pode-se ler o signo de sua criatividade (...). Já Taylor ressaltou que a ideia mestra do pensamento sociológico jívaro – mais uma sociedade fluida – consiste precisamente em “situar em um ótimo de distância um outro que não é nem completamente exótico, nem completamente o mesmo, mas é as duas coisas ao mesmo tempo (...). (LIMA, 2005, p. 53-4)

As sociedades ameríndias apresentam, assim, um modelo sociológico que contrasta com aquele que D&G caracterizaram pela reunião dos atributos do discreto, da extensão e da totalização. Tais sociedades, como a dos Yudjá, apresentam um pensamento não sobre a emergência de um sistema de identidades coletivas extensivas e complementares, mas “a passagem de um contínuo inercial, indiferenciado, a um contínuo ativo, diferenciador, criador de posições diferenciais intensivas, qualitativas, (...)” (LIMA, 2005, p. 54).

Em todo esse regime *diferenciante* a que fica submetida a forma social ameríndia muitos autores observaram uma intenção política, sendo talvez Pierre Clastres o mais célebre dentre eles. Contudo, para Lima a questão levantada por este autor, sobre a filosofia política e a constituição social dos povos indígenas, envolvia uma questão mais abrangente que foi melhor formulada por Félix Guattari, amigo daquele, como se sabe. Trata-se da distinção proposta por este autor entre grupos assujeitados e grupos-sujeito, não como tipos de grupos, mas sim como pólos ou estados de qualquer grupo (LIMA, 2005, p. 114). Se para qualquer grupo o assujeitamento é um risco sempre presente, o grupo-sujeito ativa “coeficientes de transversalidade” para assumir o sentido de sua práxis e deter o poder real, ou seja, nem horizontalidade igualitarista e nem uma hierarquia verticalizadora, mas um grupo que, deliberadamente ou não, coloca-se na postura de “se assumir como agente de sua própria morte” (GUATTARI, 1987 *apud* LIMA, 2005, p. 114). O problema é importante porque permite escapar à dupla opção clastreana “por uma teoria da *sociedade* e de *um tipo* de sociedade (LIMA, 2005, p. 115, grifos da autora), isto é, Guattari nos permite compreender porque noções de igualdade e hierarquia (na maioria das vezes postas a serviço de teorias da sociedade), por exemplo, não captam satisfatoriamente os processos em curso nas sociedades amazônicas (“em todas, como assinalou Overing, pode-se notar a presença de hierarquia, e todas parecem ser igualitárias”, nota LIMA, 2005, p. 115) e também nas sociedades ameríndias em geral.

No material Yudjá dois destes processos aparecem de forma estratégica na argumentação da autora: um é a formação social assimétrica indicada pela noção de função-

Eu e o outro é um sistema sociocosmológico marcado pela noção yudjá de ponto de vista (chamada de função-Outrem, LIMA, 2005, p. 212). A primeira se desenvolve a partir da reflexão sobre grupos sociais na Amazônia, pensados então como grupos de descendência corporal ou corpórea (a referência principal aqui é ANTHONY SEEGER, 1980 *apud* LIMA, 2005, p. 81), isto é, grupos compostos pela identidade corporal dada pela partilha das mesmas substâncias por pessoas que se acham relacionadas. Não se prestando à análise por meio do exame das parentelas bilaterais e nem pelo inventário das relações de parentesco, a formação dos grupos yudjá se dá por meio de uma relação assimétrica entre uma figura proeminente (o “chefe”) e os demais integrantes, ou seja, um grupo é sempre o “pessoal” (*away*) de alguém. Ocorre então que a função de “chefe” corresponde à função de sujeito, ou melhor à focalização momentânea e contextual desta função-Eu que resulta da relação entre termos não-equivalentes (ou seja, assimétricos): um homem e sua mulher e filhos, um tio e um sobrinho, um chefe e seu grupo, etc. Assim, internamente a forma social yudjá se apresenta com uma constituição assimétrica, sendo a função-Eu sempre apropriada por uma pessoa “fazendo dela o coletivo e fazendo deste aquela pessoa” (LIMA, 2005, p. 94).

Isto que a autora chama de função-Eu se relaciona de forma muito direta com a ideia de “dono” (*iwa*, em Yudjá) que é muito comum entre povos ameríndios em geral⁸. Ela explica: “é-se *iwa* de uma coisa porque se é seu dono (...) ou porque se manifesta predileção por ela (...). É-se *iwa* do que se faz existir. Assim como daquilo que se protege ou garante a existência” (LIMA, 2005, p. 95). A ideia é “boa para pensar” tanto o tipo de agência que torna possível os acontecimentos mais mundanos e cotidianos como também a criação do universo, da existência: por exemplo, se Sena’ã é *iwa* deste mundo porque o criou, a pessoa yudjá que atrai as demais oferecendo cauim (e a festa que acompanha seu consumo) também é *iwa* do cauim.

A noção de *iwa* é equívale à noção de “posição de sujeito”, já que o *iwa* é sempre o sujeito na relação com as coisas e pessoas das quais é dono. Temos, então, que esta posição circula entre as pessoas (por exemplo, qualquer um pode vir a ser “dono do cauim” em determinada ocasião), mas também se cristaliza em certos elementos (geralmente o membro mais velho de um grupo cognático, o qual articula a função-Eu com sua senioridade). A meio caminho da função circulante e da sua cristalização, há ainda o “dono de aldeia” (ou chefe, na glosa indígena [LIMA, 2005, p. 96]). Com tudo isso chega-se a um desenho geral da

⁸ Sobre o assunto ver Fausto (2008).

configuração do *socius* yudjá composto por grupos que internamente se organizam por meio de uma relação assimétrica (ou seja, o “chefe” e os demais) e externamente por meio de uma relação de simetria entre dois “chefes”. Tal configuração é ainda aberta ao evento de modo que pode apresentar estados alternados de assimetria (como quando um chefe trabalha para outro).

O que é chamado pela autora de função-Outrem é aparentemente a transposição para o cosmos desta constituição política da forma social yudjá, e, para discuti-la, ela evoca o seu artigo de 1996 sobre o perspectivismo, enumerando algumas ideias então fundamentais (LIMA, 2005, p. 213), a saber: perspectivismo não é a mesma coisa que relativismo; o animismo (ou melhor, a oposição entre aparência e essência) é insuficiente para caracterizar tal noção indígena⁹; o xamã não possui um ponto de vista privilegiado sobre a vida e a cosmologia nativas e, por último, para tal noção indígena um ponto de vista do todo é inconcebível. Ou seja, trata-se de uma noção indígena de ponto de vista que, ao fazer fugir o espectador absoluto, é contra o Estado (para citar Clastres) e mais especificamente contra a forma Estado do pensamento (para citar D&G).

Estamos assim diante de um sistema sociocosmológico que opera uma continuidade entre estados de subjetividade e propriedades do cosmos (LIMA, 2005, p. 214), de modo que “é próprio da pessoa humana ser dotada de uma perspectiva que contém outras” (LIMA, 2005, p. 216). O duplo movimento do olhar, que faz a pessoa se transformar em animal ou espírito (via embriaguez, por exemplo) ou um animal (ou espírito) aparecer a alguém como pessoa, faz surgir a questão: é o cosmos uma pessoa fractal (WAGNER, 1991 *apud* LIMA 2005, p. 217)? Ou para colocarmos ao modo yudjá, seria o céu, esta maloca onde estamos todos abrigados, a pele do mundo?

Em artigo de 1999, que talvez seja um dos textos mais didáticos sobre o perspectivismo que já se escreveu, Lima efetivamente se apoia em D&G para caracterizar o regime cosmológico indígena a partir de diferentes tipos de diferença entre certos animais, espíritos e humanos (LIMA, 1999, p. 48). Segundo nosso autor dual, haveriam dois modos de tratar uma variável, “fazendo-a operar como uma constante ou colocando-a em estado de variação contínua” (LIMA, 1999): o segundo modo é especialmente apropriado para tratar do assunto focalizado no artigo ora em tela (isto é, a relação entre cultura e natureza), já que estamos diante de uma cosmologia na qual “a diferença significativa dos humanos para com

⁹ Existem duas maneiras principais de tratar o perspectivismo: como um corolário do animismo (SÁEZ, 2012) ou como um caso particular do animismo (DESCOLA, 2015).

os porcos, (...), não é a mesma que existe para com o caititu, o jaguar ou o guariba” (LIMA, 1999). A compreensão de tal cosmologia ficaria assim impossibilitada por uma análise a partir de esquemas concêntricos, hierarquizantes e atemporais (a separação estanque entre natureza e cultura, por exemplo) cujo corolário é justamente o tratamento da distância entre humanos e animais como uma constante.

O perspectivismo ameríndio faz da identidade entre humanidade e animalidade uma condição para se pensar a diferença entre ambas, de modo que enquanto nós criamos sistemas de classificação que procuram dar conta da totalidade de uma só vez ao distinguir homem, natureza e sobrenatureza, os Juruna procedem por partes, inventariando cada caso para então distinguir o que é humano, divino ou animal no interior mesmo da classe dos humanos, animais e espíritos. Assim, temos 3 oposições - humano/não-humano; animal/não-animal; espírito/não-espírito - que são aplicadas a cada ente ou tipo de ser (LIMA, 1999, p. 47). Aqui a assimetria aparece na capacidade que cada ente ou tipo de ser possui de impor seu ponto de vista, isto é, de se impor como sujeito da relação (que é então uma relação reversível, já que a posição de sujeito é algo que circula), o que implica que no perspectivismo a hierarquia é codificada *a posteriori*.

Trata-se de uma teoria da relação entre pontos de vista que são a um só tempo análogos e determinados contextualmente como assimétricos. Se o ponto de vista da definição das categorias de alteridade pertence aos próprios termos, logo temos a ausência de um ponto de vista do todo, ou melhor, temos uma ideia deleuzeguattariana do todo, que se opõe precisamente à ideia de uma totalidade transcendente: “uma parte ao lado das partes, (...), se aplica a elas, instaurando somente comunicações aberrantes entre vasos não comunicantes, unidades transversais entre elementos que guardam toda a sua diferença nas suas dimensões próprias” (D&G 1976 *apud* LIMA, 1999, p. 50).

A empreitada teórico-conceitual do perspectivismo cumpre um duplo papel em sua relação com o estruturalismo, isto é, o de ser um de seus principais herdeiros, mas também o de fazer deslizar as principais engrenagens postas em funcionamento por Lévi-Strauss. Tal parece ser um dos efeitos desejados pelo uso das ideias de D&G em análises etnográficas como as que vimos até aqui. Em 2011, num texto mais geral (Lima se refere ali aos ameríndios, e não mais aos Yudjá ou Juruna especificamente), a autora associa o estruturalismo a uma certa forma-Estado do pensamento cujas relações com o pensamento indígena acabam por desarmar seus conceitos de poder (“relações que não mais desejaríamos ter”, enfatiza LIMA, 2011, p. 627). De um estruturalismo tardio (ou mesmo pós-

estruturalismo, como diz Viveiros de Castro, ver *supra*) do próprio Lévi-Strauss a uma antropologia política compromissada com o princípio de identidade na obra breve e intensa de Clastres e daí para uma “cartografia do poder e da diferença nas cosmologias ameríndias” informada pela filosofia da diferença e por uma certa noção indígena de ponto de vista. Eis, sumariamente, alguns dos pontos chave da obra da autora.

Recentemente, após novo trabalho de campo entre os Yudjá, Lima (2018) nos apresenta um novo dispositivo indígena que fará mudar o problema do perspectivismo para ela, passando de uma cosmologia relacional (ou uma ontologia) a uma pragmática especulativa (LIMA, 2018, p. 119). O dispositivo é a entrada da ayahuasca na vida dos Yudjá, o que se deu por volta de 2012 por meio da União do Vegetal (UDV) de Cuiabá, mas cujo uso pelos indígenas em seu território não foi orientado pela ritualística desta organização religiosa, adquirindo, como já era de se esperar, novos significados e principalmente novos resultados. De fato, o trabalho de campo da autora de 2016 contrasta com o realizado na década de 1980, quando não havia pajés entre os Yudjá, estando seu xamanismo meio que adormecido. Agora, com a ayahuasca, intensificam-se as experimentações rituais e oníricas e o xamanismo floresce. Com ele os relatos míticos e outras narrativas sobre a ayahuasca:

A sequência de ações e interações envolvendo uma equipe de médicos da UDV na chegada da ayahuasca entre os Yudjá em Tubatuba e a experimentação ritual e onírica que isso deslanchou, isto é, a face maquínica do agenciamento, se ela tem sua formalização independente da face expressiva, ambas são inseparáveis, no sentido de que os enunciados, motivados pelas falas antigas, antecipam, preparam ou promovem remanejamentos do agenciamento, dando margem à operação de retomada do passado, de reocupação dos mundos espirituais e aos processos de ressingularização da pajelança entre os Yudjá (LIMA, 2018, p. 128).

A questão fundamental aqui é dar conta deste processo de criação sem subordiná-lo às formas culturais constituídas, isto é, levando em conta afetos que tornam a adoção da ayahuasca um problema aberto e vital (LIMA, 2018, p. 135). Para passar algo desta “reapropriação processual da produção do mundo” Lima une a experiência dos Yudjá com o discurso dos mesmos sobre esta mesma experiência, e aproxima ambas à doutrina espinozista (que faz da alegria um afeto político) e certos desenvolvimentos dela (D&G, Guattari e Debaise & Stengers, principalmente).

Desdobramentos do perspectivismo

Contemporâneos aos trabalhos de Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima temos as etnografias de Aparecida Vilaça (1992), Carlos Fausto (2014[2001]), Marco Antonio Gonçalves (2001), entre outros, nas quais, embora a reciprocidade de perspectivas apareça, de um modo ou de outro, como um ponto chave na argumentação, não há a preocupação em associá-la aos conceitos filosóficos de D&G. Posteriormente, Viveiros de Castro e Lima (acrescente-se também Márcio Goldman, mas este fora do campo da etnologia ameríndia) se aprofundaram na obra de D&G em seus trabalhos, de maneira simultânea a que o perspectivismo ganhava peso teórico a nível mundial, o que fez com que uma nova leva de pesquisadores começasse a buscar também as ferramentas deleuzeguattarianas. Utilizaremos, por mera preferência pessoal, os trabalhos de David Rodgers (2002) e Valéria Macedo (2013) para tratar desta nova leva de pesquisadores, reconhecendo que outros nomes poderiam igualmente aparecer aqui, como Renato Sztutman, Pedro Cesarino, Marina Vanzolini, entre outros.

No texto de Rodgers, D&G e a filosofia da diferença são abertamente citados e utilizados como uma ferramenta preferencial para se pensar o próprio perspectivismo, por meio, principalmente, das noções de “afetos e devires” (2002, p. 102). A argumentação se desenvolve em torno do xamanismo e da menstruação entre os Ikpeng (um povo do Alto Xingu), e desenha um *socius* no qual um certo modo comportamental constitui um bloco social fluido e heterogêneo, capaz de capturar novos elementos fabricando a si mesmo como uma figura singular: uma anomalia populacional, sem poder político e com potência cosmológica (RODGERS, 2002, p. 116). Tal modo comportamental se baseia nas diferentes funções de homens e mulheres como algo que guarda potência cosmopolítica, isto é, uma função masculina de contenção arquitetural e uma função feminina como conteúdo ou matriz populacional engendram uma visão dos Ikpeng enquanto multiplicidade¹⁰, ou um povo que contém em si outros povos.

Assim, a anomalia potencial dos homens os ejeta para fora do *socius* feminino,

¹⁰ Como nota Viveiros de Castro (2007, p.97), multiplicidade é, na obra de D&G, um “meta-conceito que define um certo tipo de entidade” cuja imagem concreta é o famoso “rizoma” da introdução de Mil Platôs. O rizoma é um sistema reticular acentrado formado por “devires” ou relações intensivas entre singularidades heterogêneas (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 98). A ideia de multiplicidade é resultado de uma decisão dos autores no sentido de “destronar as noções metafísicas clássicas de essência e de tipo”, e, nesse sentido, o corolário deste raciocínio, na página seguinte, é bem significativo: “Em suma, não há pontos de vista *sobre* as coisas; as coisas e os seres é que *são* os pontos de vista. Se não há entidade sem identidade, não há multiplicidade sem perspectivismo” (grifos do autor).

transformando-os em aliados ou visitantes em seu próprio povo. Impelidos pelo desejo das mulheres, que se apropriam dos produtos obtidos por eles no exterior por meio da caça, guerra e captura, os homens se ocupam de “visitações retornantes”. Tudo se passa como se, para os Ikpeng, as espécies masculinas em geral fossem algo como um abrigo arborescente para uma população ou bando feminino, de modo análogo a que a quebra do corpo do xamã (após sua morte) é um tipo de “menstruação cósmica” (RODGERS, 2002, p. 113) que libera agências xamânicas contidas, que se espalham, então, pela floresta. Tais agências serão conclamadas pelos xamãs vivos, e serão colocadas a serviço da cura, da saúde e da vida.

Segundo Rodgers os rituais ikpeng mostram modos pelos quais eles instilam a si mesmos como um povo por meio de uma mistura impura de elementos dissolvidos (ibidem:94). Da mesma forma que as máscaras e dançadores ikpeng causam uma “confusão humano animal”, as fases “formiga” e “vespa” indicam modos do povo (e existem vários modos exclusivos, isto é, não totalizados):

As pessoas comparam a fase-formiga (*arayo*) de coleta e feitura de ninho no solo à sua própria produção de roças e malocas; enquanto a fase-vespa (*turum*), associada ao nomadismo guerreiro e à caça coletiva, alterna entre o enxame predatório e o ninho arbóreo ao que corresponde uma alternância ikpeng entre os ataques mesmos e a base nos acampamentos, quer se trate da guerra ou da caça (há algum tempo a guerra foi descontinuada, mas permanece latente a ameaça de sua reemergência). Por isso, trata-se menos de uma autodesignação do que de uma auto-apelidação — uma descrição etológica daquilo que a população circunscrita apenas precariamente como um “nós-exclusivo” (*ṭsimna*) seria capaz (RODGERS, 2002, p. 94).

O fato de que a vida precisa ser extraída da floresta (ou seja, do exterior do *socius*) é pensado pelos Ikpeng como uma violência que causa a ira dos espíritos demônios, mas os homens são encantados pelo perigo. Diante de sua condição precária e transitória, sua cultura pressupõe o “efeito vital do tóxico” (RODGERS, 2002, p. 97). O ato de sobreviver a condições adversas ou de ressucitar de múltiplas mortes (*imere*) afeta decisivamente o mundo dos Ikpeng, mas particularmente mulheres menstruadas e xamãs. Rodgers põe em operação aqui um paralelismo entre a “menina diluída” e o “menino submerso”, isto é, as figuras da menina púbere e do menino que se inicia no xamanismo.

De um lado, é preciso “desfazer” a saída perigosa de sangue que resulta do processo revertido de “fazer filhos”, de modo que o corpo da mulher menstruada precisa ser neutralizado ou esvaziado enquanto permanece envolvido pelos parentes e por uma arquitetura doméstica que irão fabricar para ela um novo corpo como espaço oco, isto é

definido pelo seu “exterior abrigador” (RODGERS, 2002, p. 108). De outro lado, o neófito é esvaziado e seu contato com o exterior é reduzido ao mínimo (o autor fala aqui em “fechamento somático”), num processo que resulta no corpo do xamã como receptáculo de zoeira e fedor, um conduto do afeto inumano – uma pessoa estragada ou uma ex-pessoa – cujo destino após a morte é não ser canibalizado pelos mortos que habitam o céu¹¹ (RODGERS, 2002, p. 112). Sobreviver a encontros potencialmente danosos é aqui uma condição de vida, e intoxicar-se se constitui assim em um tipo de absorção corporal que altera o “eu/nós” a partir da expansão da sua capacidade de ser afetado (RODGERS, 2002, p. 98).

O autor considera, a esta altura do texto, o perspectivismo de Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima como uma abstração necessária para se compreender o processo de redimensionar o plano molecular ao plano cósmico que operam os Ikpeng quando dizem que “o cuspe dos xamãs é um vasto e impenetrável lago para espíritos”, ou que “uma tocha acesa em suas mãos é um incêndio devastador na floresta” ou ainda que “a orelha de pau é o beiju dos mortos” (RODGERS, 2002, p. 100). Para Rodgers, de um modo geral, os ameríndios descrevem uma diversidade de fontes de avaliação dentro de um mesmo mundo, constituindo uma percepção bastante sutil do mesmo, baseada no trânsito, nos movimentos e nos afetos entre espécies diferentes a partir de uma dita “lógica do sensível” (RODGERS, 2002, p. 100).

Dado o imperativo moral antropológico de reconhecer o humano, o perspectivismo seria a saída lógica para a ciência social compreender os mundos ameríndios de modo não-simbólico e também não-real (RODGERS, 2002, p. 101). Assim, o devir-onça do xamã nos obriga a deslocar nossa noção do que seja uma “onça de verdade”, já que quando os ameríndios falam disso não estão querendo dizer que metaforicamente o xamã virou uma onça, e tampouco estão delirando ou fantasiando. O que há é o que o autor chama de “tensão ontológica”, na qual devir (em ikpeng, “sumir” – *aluku*) não equivale à transformação já que não ocorre (ainda) nenhuma passagem para uma nova morfologia definida (RODGERS, 2002, p. 103). Afetos e devires seriam assim vetores que abrem sempre para um potencial vindo do novo, de fora, acionando partículas mistas, porém sempre acopladas um tipo ou modo: afeto abelha, devir queixada, afeto inimigo, etc.

Em um mundo semelhante em diversos aspectos ao descrito para (e pelos) os Ikpeng vivem os Mbya Guarani do sul e sudeste do país estudados por Valéria Macedo (2013), onde também pode ser encontrada uma multiplicidade de potências que ora podem causar doenças

¹¹ A mesma imagem apresentada pelo material araweté para descrever o destino do matador, como vimos antes.

e ora podem curar as pessoas. Novamente o aparato conceitual de D&G é convocado de maneira explícita, principalmente em sua interface com a obra de Espinoza (MACEDO, 2013, p. 185), na qual o mal é sempre um mau encontro que decompõe parte das relações que constituem um corpo. Ou seja, um corpo que age sobre outro pode destruir parte das relações que o compõem ou pode também potencializar estas relações, compondo com elas (MACEDO, 2013, p. 185). Resultam daí duas modalidades principais de afetos, a tristeza e a alegria, respectivamente. Para os Mbya, a alegria estaria diretamente associada à proximidade dos corpos para com as “almas” (*nhe'ë*), e a tristeza, pelo contrário, ao definhar do corpo que resulta do afastamento da “alma”. Ao afastar-se o *nhe'ë* o corpo do sujeito fica suscetível a toda espécie de agenciamentos, isto é, outras “almas” que podem vir a se juntar à pessoa¹², causando na situação mais extrema o *-jepota*, isto é, a transformação em animal.

Os bons encontros entre os corpos de pessoas mbya com as *nhe'ë* acontecem de modo privilegiado nas casas de reza (*opy'i*), onde por meio das danças, rezas e uso do cachimbo os Mbya se fortalecem, se encorajam e produzem para si corpos leves (MACEDO, 2013, p. 190):

Quanto mais forte a conexão do sujeito e seu *nhe'e*, maior a sua capacidade de transitar pelo mundo e pelos outros. Inclusive, quanto mais forte a conexão, mais o *nhe'e* pode se afastar do corpo, em sonhos, cantos e visões, ampliando capacidade xamânica do sujeito. O fazer ou fortalecer o corpo, contudo, deve ser uma busca reiterada porque há sempre o perigo do corpo ser desfeito. Daí o perigo sempre eminente dos adoecimentos e dos encantamentos como o *jepota* (MACEDO, 2013, p. 191).

Ao mesmo tempo toda uma série de subjetividades (e corpos) como que disputam as pessoas mbya tais como espíritos dos mortos, seres da noite, donos de animais e de lugares, entre outros (MACEDO, 2013, p.192). Assim como os Mbya podem abusar de objetos, lugares e animais ofendendo seus donos, estes podem atingir seus corpos com pedras ou outros pequenos objetos causando doenças, ou mesmo tornando-se parceiros sexuais das pessoas mbya, como no caso do *-jepota*. De fato, aqui fala-se em “virar animal”, mas no sentido de ter o corpo atingido ou ocupado por uma afecção animal, e a autora cita D&G: “o devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou” (D&G, 1997, p. 18 *apud* MACEDO, 2013, p. 195), ou como um mbya diz para a autora, “por causa dos espíritos da mata, atraídos pelo cheiro da carne, espíritos animais penetram no corpo de um jovem e ele começa a se alimentar de outro jeito. (...). Ele se

¹² Para descrições parecidas, porém não deleuzianas, sobre agências que vêm “andar junto” com a pessoa mbya ver Pissolato (2007) e Pereira (2019).

alimenta do jeito do animal, come carne crua, não quer mais arroz e feijão” (MACEDO, 2013, p. 195). O desafio de se viver nesta terra seria então o de se apropriar de recursos e incorporar capacidades de uma multiplicidade de outros, em relações que podem tanto fazer corpos (fortalecer, alegrar etc.) quanto desfazê-los (ou fazer um outro corpo, metamorfoseá-lo, etc), sendo crucial para os humanos conseguir reiterar a sua perspectiva de sujeito, *-nhemboete* (MACEDO, 2013, p. 203).

A leitura do material ikpeng e mbya guarani por Rodgers e Macedo, respectivamente, pode ser situada num universo deleuzeguattariano de fato, porém, em grande parte isso se deve ao aporte perspectivista que esses autores adotaram. Mesmo diante de paisagens etnológicas distintas como o Alto Xingu e São Paulo, vemos assim a mobilização de categorias como “afeto”, “afecção” e “devir” enquanto formas privilegiadas de se falar da abertura do *socius* (ou da pessoa) para o exterior, capazes de operar transformações ou passagens “de uma série a outra”, como escreve Viveiros de Castro (ver *supra*). Xamãs “grávidos” de suas agências xamânicas, um povo que contém uma multiplicidade de povos em si, um universo de corpos (de humanos, animais, donos etc.) que compõem e decompõem as relações que mantém entre si, encontros sexuais com animais resultando em pessoas-animais, tudo isso torna a utilização do arcabouço filosófico criado por D&G mais do que justificável.

Considerações finais

De maneira geral concluímos, após o breve percurso até aqui, que o trabalho de D&G tem sido bom para pensar as cosmologias ameríndias por seu esforço interno em desenvolver uma linha de pensamento orientada pelo conceito de diferença. Nosso exercício de localizar o uso das ferramentas deleuzeguattarianas ao longo do desenvolvimento da etnologia, e mais especificamente do perspectivismo, sugere que se de um lado conceitos como o de devir parecem ser bastante adequados para descrever certas *realidades ameríndias*, de outro sua utilização por autores de peso no campo (Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima, principalmente) contribuiu sobremaneira para sua proliferação direta ou indireta. Por fim, consideramos que através de noções como Outrem, devir, afeto, afecção entre outras podemos nos aproximar mais do sentido dado aos ameríndios para termos como *-jepota*, *aluku*, *iwa* etc bem como avançamos em nossa compreensão de sua sociabilidade, criando ideias como a de que a sociedade araweté seria um *entre e não um ente* ou ainda que a morfologia tupinambá se

dava na temporalidade e não na espacialidade.

Ao longo deste texto observamos alguns momentos particulares nos usos de conceitos deleuze-guattarianos pela etnologia, a começar pela total marginalidade nos anos 1980, quando Viveiros de Castro traz a noção de devir em sua etnografia sobre os Araweté. Mas mesmo com isso a filosofia da diferença não se generalizou entre os etnólogos e amazonistas. A primeira geração de alunos de Viveiros de Castro, entre eles Tania Stolze Lima, Aparecida Vilaça, Carlos Fausto e Marco Antonio Gonçalves ou contribuíram para a teoria do perspectivismo com dados etnográficos, ou não trabalharam com a noção ameríndia de perspectiva (em parte porque esta ainda estava sendo formulada no momento de suas pesquisas). Com uma formulação deleuze-guattariana do perspectivismo ameríndio, avançada por Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima uma nova leva de pesquisadores começa a “deleuzianizar” a etnologia, entre eles Pedro Cesarino, Renato Sztutman, Marina Vanzolini, os citados David Rodgers e Valéria Macedo, entre outros. Nesse momento, alguns etnólogos passam a se interessar pelas ferramentas conceituais de D&G novamente, recuperando noções como as de “devir” ou “afeto” para fornecer descrições mais detalhadas ou, digamos, fiéis dos mundos indígenas.

REFERÊNCIAS

ADORNO, S. Perturbações: Foucault e as Ciências Sociais. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 33-61, 2017.

BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz; predação e comércio na cosmologia paumari. **Mana: Estudos em Antropologia Social**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

COHN, C. Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres. *In*: LIMA, E. C.; CÒRDOBA, L. (org.). **Os Outros dos Outros**: relações de alteridade na etnologia sul-americana. Curitiba: Ed. UFPR, 2011. p. 57-69.

CORMIER, L. A. Animism, Cannibalism and pet-keeping among the Guajá of the eastern Amazonia. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 81-98, 2003.

COSTA, L. **The owners of kinship**: asymmetrical relations in indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books, 2017.

CUNHA, C. F. C. **Conexões entre Gilles Deleuze, a etnologia e as sociedades quilombolas do Vale do Ribeira**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, 2016.

DESCOLA, P. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, 2015.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis**: história guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, EDUSP, 2014[2001].

FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GONÇALVES, M. A. **O mundo inacabado**: ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

FERNANDES, F. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo, Globo. 2006[1952]

HOLBRAAD, M.; WILLERSLEV, R. (org.). **Inner Asia**, [S. l.], v. 9, n. 2, 2007.

INGOLD, T. Anthropology and philosophy or the problem of ontological symmetry. **La clé des langues**, Lyon, 2014. Disponível em: <http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry>. Acesso em: 26 nov. 2018.

LAGROU, E. **A fluidez da forma**: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2007.

LIMA, T. S. O dois e o seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LIMA, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.

LIMA, T. S. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo, Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LIMA, T. S. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 54, n. 2, p. 601-646, 2011.

MACEDO, V. M. De encontros nos corpos guarani. **Ilha Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 15, n. 12, p. 181-210, 2013.

PEREIRA, V. C. Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 22, n. 3, p. 737-764, 2016.

PEREIRA, V. C. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 62, n. 2, p. 323-349, 2019.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa**: mobilidade e parentesco e xamanismo mbya (guarani). Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RAMOS, A. The politics of perspectivism. **Annual Review of Anthropology**, [S. l.], v. 41, p.

481-94, 2012.

RODGERS, D. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 91-125, 2002.

ROMERO, L. La noción de persona y el concepto de *ixtlamatki* em la visión del mundo de los Nahuas de la Sierra Negra de Puebla. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, [S. l.], v. 2, n. 4, 2007. Disponível em: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/article/view/221>. Acesso em: 13 nov. 2019.

SÁEZ, O. C. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos**, [S. l.], v. 13, n. 2, p. 7-32, 2012.

VILAÇA, A. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari'**. Rio de Janeiro: ANPOCS, 1992.

VILAÇA, A. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 41, n. 1, p. 9-67, 1998.

VILAÇA, A. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.

VILAÇA, A. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. **Royal Anthropological Institute**, [S. l.], v. 11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, v. 77, p. 91-126, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify. 2011[2002].

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac&Naify. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. **Journal de la Société des Américanistes**, [S. l.], v. 71, p. 191-208, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; SZTUTMAN, R. (org.). **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WILLERSLEV, R. **Soul hunters**: hunting, animism and personhood among siberian Yukaghirs. Los Angeles: University of California Press, 2007.

CRediT Author Statement

Reconhecimentos: Não se aplica.

Financiamento: Não se aplica.

Conflitos de interesse: Não há conflitos de interesse.

Aprovação ética: Não se aplica.

Disponibilidade de dados e material: Não se aplica.

Contribuições dos autores: Autoria única.

Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação.
Revisão, formatação, normalização e tradução.

