

“... É QUE NARCISO ACHA FEIO O QUE NÃO É ESPELHO”: RESENHA DE METAFÍSICAS CANIBAIS

Thomás Antônio Burneiko MEIRA*

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

Em sua última década de vida, Claude Lévi-Strauss pontuou, por mais de uma vez, a confiança que, naquele momento, depositava-se na antropologia brasileira, especialmente a partir da etnologia americanista¹. Àquela altura, no país, um grupo de autores já havia percebido, em suas respectivas pesquisas, uma “metafísica da predação”, própria aos índios sul-americanos. Longe de uma descoberta pontual, na avaliação do pai do “(pós-)estruturalismo”², isso marcava uma tendência no âmbito mais geral da disciplina: a filosofia – senão a “nossa”, sobretudo a “deles” – voltava à cena antropológica. E se, hoje, os sistemas de pensamento indígenas parecem, de fato, cada vez mais impactantes sobre as teorias científicas, ao mesmo passo em que ainda “vemos”, no Brasil, “uma das escolas mais brilhantes da atualidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1998, p.123), certamente isso se deve, em boa medida, a Eduardo Viveiros de Castro – a quem o autor de tradição francesa dirigiu a elogiosa afirmação, durante uma entrevista.

* Professor. UEM - Universidade Estadual de Maringá. Maringá – PR – Brasil. 87020-900. Doutorando em Antropologia. Membro do Cosmopolíticas. UFF - Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Pós-Graduação em Antropologia - Campus do Gragoatá. Niterói – RJ – Brasil. 24210-350 - tbmeira@yahoo.com.br

¹ Algo que pode ser visto, por exemplo, nas entrevistas concedidas a Eduardo Viveiros de Castro (1998) e a Beatriz Perrone Moisés (1999), bem como em uma edição da revista *L'Homme*, publicada em uma época bastante próxima (LÉVI-STRAUSS, 2000).

² De modo geral, para Viveiros de Castro (2008), o próprio Lévi-Strauss, a partir das *Mitológicas* fortalece muitos das ideias tidas como “pós-estruturalistas”.

O destaque assumido por Viveiros de Castro no seio desse movimento de renovação da antropologia – iniciado, segundo Lévi-Strauss, pela via do americanismo, e situado, para esse mesmo autor, na virada do milênio – remete, como se sabe, principalmente à proposição das noções de “perspectivismo” e (de) “multinaturalismo”, cujas possibilidades extrapolaram, em muito, o escopo de suas aparições originais, nas socialidades ameríndias. Por seus alcances, mas também por suas controvérsias e potenciais de desestabilização frente a posições mais afeitas à doxa antropológica, o etnólogo brasileiro adquiriu notável projeção internacional no atual cenário da disciplina. Por isso, o arcabouço teórico mobilizado no conjunto de sua obra, composto, também, por outras propostas relativamente menos conhecidas nas vertentes para além da etnologia – como as de “afinidade potencial” e “xamanismo transversal” –, encontra-se distribuído em um extenso rol de palestras e publicações em idiomas diversos, das falas em inglês às edições japonesas.

Metafísicas Canibais, editado há pouco no Brasil, foi publicado originalmente em francês, para inaugurar a coleção *MétaphysiqueS*, da PUF (*Presses Universitaires de France*), em 2009. Voltado, de início, a um público que se pressupõe fluente em filosofia, mas sem necessária familiaridade com a antropologia, o livro reuniu, quando de seu lançamento na França, produções anteriores de Viveiros de Castro, adaptadas e arranjadas de modo a formar uma linha argumentativa capaz de expor o projeto mais amplo perseguido pelo autor em sua disciplina. Como consta no prólogo da edição brasileira, pelas polêmicas geradas desde o lançamento na Europa, ao invés da tradução para o português, seu idealizador ambicionava uma outra obra, uma versão muito ampliada, a fim de “acertar as contas” (p.12) com as críticas e cujo título seria *O Anti-Narciso*. Contudo, na impossibilidade de levar a vultosa tarefa adiante, por aqui, *Metafísicas* foi organizado como uma espécie de resenha – ou talvez menos, um *press release*; o que, por outro lado, é ainda mais, em virtualidade – desse outro livro que nunca será escrito, mas que, de alguma forma, já se realiza, em conjunto, por outros antropólogos contemporâneos – designadamente, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour e, como exceção ao marco temporal (mas muito mais por se situar no futuro da antropologia, que ele antecipou mesmo que fisicamente situado em um passado recente), Lévi-Strauss.

O projeto contido em *O Anti-Narciso* busca se aproximar de um conceito efetivamente antropológico de conceito, que, por sua vez, permitiria a “descolonização permanente do pensamento”. Sob a suspeita de que a derradeira originalidade da antropologia sempre esteve, de alguma maneira, nas sinergias

relacionais estabelecidas entre os antropólogos e seus interlocutores, Viveiros de Castro pretende, no comentário deste livro, levá-las às últimas consequências, transformando-as em verdadeiras simbioses. Para tanto, é preciso superar os impulsos narcísicos que historicamente marcaram a disciplina, já que, não obstante a eleição do Outro como razão de seus estudos, ao contemplá-lo, os pesquisadores parecem mirar algo que mais fala de si próprios. “Natureza”, “culturas”, “indivíduo”, “sociedade”, entre tantas outras, são categorias impostas aos nossos “objetos” sem que tenham sido, em nenhum momento, por eles reivindicadas. Sussurros dos antropólogos sobre eles mesmos, afinal.

Valendo-se das palavras de Patrice Maniglier, o autor defende, então, que, uma verdadeira antropologia é anti-narcísica, porque “devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (p. 21). Pois, se, por um lado, os nativos pensam exatamente *como* pensamos, por outro, prossegue-se, *o que* eles pensam já não são mais as mesmas coisas pensadas por nós. É preciso, assim, esforçar-se por cooptar, nas nossas formas de pensar, os fundos virtuais, os planos de imanências, desses outros pensamentos, para que se pense o exprimir dessas realidades. Trata-se, em suma, de reconhecê-los plenamente como produtores de conceitos, ou seja, como dotados de significação filosófica em relação aos seus próprios mundos. Dessa posição, as teorias antropológicas, como se quer, passam a se movimentar pelas versões nativas, antes que as últimas sejam versões ingênuas de nossas teorias. É a continuidade para com a autodeterminação ontológica dos coletivos estudados que, com efeito, nos permite multiplicarmos em diferença, para longe do engodo meramente plural e narcísico do naturalizado – ou “culturalizado” – “mais do ‘um’”, que, em antropologia, quase sempre somos “nós”.

A intenção de imprecisar fronteiras para, com essa irredução, proliferar multiplicidades evoca – como se percebe já no título do livro coletivo escrito por parte da antropologia – os nomes de Gilles Deleuze e Felix Guattari, que, ao lado de Lévi-Strauss e das sugestões de Viveiros de Castro a partir de suas experiências ameríndias, formam o corpo teórico geral de *Metafísicas Canibais*. Antes das referências ao autor díptico d’*O Anti-Édipo* (1972) e de *Mil Platôs* (1980), cabe observar, no entanto, que o fundador do “(pós-)estruturalismo” é peça fundamental para o projeto em questão, seja por sua definição pioneira, ainda em 1958, da antropologia como “ciência social do observado” (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 404), ou, posteriormente, em 1964, pela qualificação das suas *Mitológicas* como “o mito da mitologia” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p.31). Nesse último caso, se os mitos, como defende o seu autor, parecem viajar pelo

vasto continente americano, sempre, como versões uns dos outros que se pensam entre si através dos homens, a tetralogia lévi-straussiana se faz, ela própria, como uma atualização mítica. Pois trata-se, mesmo, de uma transformação criativa empreendida em uma zona de tradutibilidade com os fenômenos ali abordados. Dito de outro modo, como qualquer mito indígena americano é, obrigatoriamente, um código de segunda ordem, a série escrita por Lévi-Strauss fornece uma construção de terceira ordem, pela qual as narrativas podem ser indefinidamente (retro)projetadas sobre suas variações. E, “[...] por essa razão, não é equivocado [considera-la] como um mito” (*Ibid.*) – o do *Anti-Narciso*, poderíamos complementar.

Dessa entrada estratégica, o co-autor assumido d’*O Anti-Narciso* celebra o “casamento incestuoso” – e, por sua subversão, potente – de Lévi-Strauss com Deleuze e Guattari. Afinal, a relação entre o primeiro e os segundos não é, em necessário, de oposição e/ou ruptura, como normalmente se concebe: pelos interesses presentes em suas obras – como aqueles dispostos, entre outros, em torno da “filiação” e da “aliança” – é possível conectá-los no mesmo tipo de manobra realizada pelos mitos indígenas, ou, ainda, pelas *Mitológicas* em referência às narrativas ali tratadas, tornando-os, ambos, reciprocamente traduzíveis, não obstante suas diferenças. Feita essa conexão, Viveiros de Castro sugere, a partir dela, seu próprio quadro para “[...] retransmitir [à antropologia] a frequência de onda que [...] estava preparado para captar no pensamento ameríndio” (p.95). Mais uma vez, então, o recurso transversalmente operacionalizado em *Metafísicas Canibais* é ativado, mas, agora, “finalmente”, para a linha de fuga que seu autor procura entre os conceitos nativos e o discurso antropológico. E, pelo menos, em dois outros percursos do livro, isso parece se repetir: no trânsito entre fases diversas do pensamento de Lévi-Strauss, e, em Deleuze e Guattari, nas variações presentes na passagem d’*O Anti-Édipo* para *Mil Platôs*.

A armadura argumentativa mais geral de *Metafísicas*, contudo, não se apresenta ao leitor, necessariamente, nesse padrão de linearidade, ou mesmo sob qualquer sequência mais rígida e definida *a priori*. Isso porque, a exemplo das coleções de mitos que lhe transparecem como uma grande inspiração, as quatro partes que compõem o livro são dispostas de maneira fractal, delineando entradas múltiplas e arbitrárias desde qualquer uma das seções, ou, inclusive, da belíssima capa escolhida para a primeira edição brasileira – que ostenta, das raízes ao caule, um narciso já morto, após ser retirado de seu ambiente original, para repousar, agora, em uma mesa, ao lado de sua respectiva ficha catalográfica: uma potência de vida extraída pelas pretensões da ciência? Ou, pelo contrário, a

morte necessária de um mito para que a ciência se potencialize? As possibilidades, de qualquer forma, são abertas. E, para colocar a fractalidade desde outras influências, ali, basilares, a obra, em sua própria estrutura, foge, então, tanto à tentativa das séries – a leitura que se acumula da introdução para a conclusão –, como à das correlações estruturais – a capa que apenas representa o conteúdo. Em vocabulário mais próximo de Deleuze e Guattari, as poucas linhas já escritas sobre *O Anti-Narciso*, em suma, apresentam-se planas, abertas, fugidias, “desterritorializadas”, como quer seu co-autor para o próprio projeto antropológico.

A despeito de sua (des)organização fractal, a entrada que se privilegia na primeira parte de *Metafísicas Canibais* é a dos conceitos de “perspectivismo” e “multinaturalismo”, traduzidos, por Viveiros de Castro, para antropologia sob o aporte do pensamento ameríndio. Pautado em uma anedota iniciada por Lévi-Strauss em *Raça e História* (1952) – e depois retomada em *Tristes Trópicos* (1955) –³, o autor (re)afirma a existência de uma diferença fundamental entre os regimes ontológicos difundidos no ocidente e aqueles característicos dos ameríndios: no primeiro caso, pressupõe-se uma “natureza” inata – tudo, em última análise, deriva de um substrato natural –, enquanto as “culturas” são construídas diferencialmente; já no segundo, a “cultura” persiste – pois que tudo possui algo próximo de uma “alma” –, ao passo que os corpos, “naturais”, é que se constroem contra a onipresente humanidade. Por essa premissa, o “perspectivismo multinaturalista”, então, se apresenta, primeiramente, como uma teoria cosmopolítica indígena, na qual o universo se revela povoado por diversos tipos de agências subjetivas distribuídas entre humanos e não-humanos, que compartilham das condições que a onto-antropologia europeia reserva apenas ao homem.

Mas, como atenta Viveiros de Castro, da existência universal da “alma” no pensamento ameríndio, não decorre, entretanto, que todos os seres percebam ou expressem exatamente as mesmas coisas em/sobre um mundo “neutro” e que lhes é dado de antemão para ser, assim, “representado”. Ao contrário: do mesmo modo que um indígena se vê como indígena, enxerga os animais como animais e sabe dos espíritos – mesmo que invisíveis em condições nor-

³ Resumidamente, a anedota conta que, nas Antilhas, após o descobrimento da América, os espanhóis passaram a enviar comissões ao novo continente, a fim de investigar se seus habitantes possuíam alma, enquanto, em contrapartida, os últimos submergiam os prisioneiros de guerra europeus, para averiguar se seus cadáveres apodreceriam. No primeiro caso, portanto, o corpo era o elemento dado, e a dúvida pairava quanto à existência da **anima**, ao passo que, no segundo, se a alma era tida como a dimensão marcada, a incerteza indígena recobria a questão corporal.

mais⁴ –, os animais predadores e os espíritos, ao se conceberem como gente, veem o indígena como sua presa; ou, ainda, as presas, sob esse princípio, percebem o homem como espectro ou animal predador. Nesse complicado jogo perspectivo, a diferença entre os pontos de vista não está, portanto, no aparato “cultural”, que todas as coisas possuem, e sim nos corpos, e especificamente nas afecções, potências e disposições de cada espécie: o *habitat*, as preferências alimentares, a forma como se locomove etc. Sangue humano é cerveja de jaguar. Lama, entre as antas, é casa cerimonial. E se é na “natureza” da corporalidade que reside a disjunção referencial, a “representação” – que, no ocidente, se atribui às propriedades da “alma” –, aqui, já não basta como elemento explicativo das diferenças.

Para a proposta mais geral d’*O Anti-Narciso*, as teorias ameríndias do “perspectivismo” e do “multinaturalismo” ganham importância não só porque colocam em xeque e denunciam os cânones relativistas sob os quais se construíram os principais axiomas antropológicos: a multiplicidade como pluralidade; a variedade “das” culturas; ou os “muitos” que são autorizados pelo “um”. Há também um “deslocamento corretivo” capaz de ultrapassá-lo, já que do pensamento indígena emerge uma pluralidade que nosso macroconceito de (mono) natureza inadmite: não propriamente a variedade do natural, mas, antes, “[...] a naturalidade da variação, a variação **como** natureza” (p. 69, grifo do autor). O “humano”, afinal, é uma “relação” – reciprocamente reflexiva (o jaguar é homem para o jaguar; a anta é homem para a anta), embora nunca mútua (no momento em que o jaguar é homem, a anta não pode sê-lo) – cujos termos, se não bastasse, são, por princípio, autos separados – uma vez que se todos os existentes são humanos para si próprios, nenhum nunca será homem para o Outro. Fala-se, nessa chave, em “[...] multiplicidade **na** cultura, [na] cultura **enquanto** multiplicidade” (p. 69, grifo do autor), e faz-se, com efeito, uma contra-antropologia, que convida à construção de outras imagens teóricas da própria teoria; um conceito antropológico de conceito, portanto.

Na segunda parte do livro, Viveiros de Castro retoma os nomes de Deleuze e Guattari, até então presentes, de certa forma, mais no subtexto que nas linhas já expressas de *Metafísicas Canibais*. Ali, o argumento se inicia com a passagem em revisão de algumas das chamadas “tradições nacionais”, sob o parâmetro de suas disposições diversas à incorporação dos autores nas relações entre antropologia

⁴ A ressalva, aqui, decorre da visibilidade dos espíritos em casos como, por exemplo, os das pessoas-humanas acometidas por doenças ou nas situações de transe xamânico, quando os espíritos podem passar a ser visíveis.

e filosofia. Após esse balanço, no qual se identificam alguns dos poucos “bastiões de resistência” (p. 104) na França⁵ – onde a *french theory*, inesperadamente, não teve grande impacto⁶ –, os traços fundamentais do “pós-estruturalismo” deleuzo-guattariano são apresentados em seu potencial para a instauração de uma “verdadeira antissociologia” (p.113) cujo cerne é a “multiplicidade” – tão cara ao pensamento ameríndio. Tendo em vista que o *mainstream* antropológico se construiu maciçamente entre as prisões narcísicas da “natureza” e da “cultura”, e do “indivíduo” e da “sociedade”, o novo construto basilar é qualificado, acima de tudo, como “liberador”. Trata-se, pois, de conceber o(s) mundo(s) com base nas diferenças irreduzíveis entre heterogêneos. Ao invés das “essências” e “propriedades constitutivas”, por um lado, ou dos “tipos” e “critérios de inclusão classificatória”, por outro, tem-se, sempre, “processos” em que se atualizam “virtualidades” – nesse último termo, algo como uma possibilidade outra e que ainda não se fez, mas que, por isso mesmo, é plenamente plausível.

Esse tipo de esforço para se pensar o pensamento diferentemente é apontado por Viveiros de Castro como uma manobra totalmente distinta daquela na qual se vislumbra o “possível” por “limitação”, seja se a restrição deriva da constituição supostamente intrínseca às coisas – e que exclui tudo aquilo que elas não são –, ou, nessa mesma linha de raciocínio, das excludentes integrações taxonômicas. A “multiplicidade” deleuzo-guattariana não é, assim, um **ser** ou um **ente**, mas, antes, um **entre**; tampouco ela é **um** ser, ou, mesmo, muitos deles – como pluralidade ou síntese –, e sim “menos que um”, pois se furta à unidade formadora das essências e sistemas: é, em suma, o que ainda foi. E, se entre os ameríndios, não há um “algo = x”, em Deleuze e Guattari, a equação de base é “n – 1”. O mapa, aqui, é o do rizoma acentrado, aberto e formado por relações intensivas entre singularidades heterogêneas. Relações, portanto, que não têm a identidade ou a semelhança como causa, mas o diferente e o distante. É o “[...] movimento da diferença enquanto tal” (p.119), a que os autores denominam “síntese disjuntiva”, “disjunção inclusiva” ou “devir”.

Conforme essa lógica, Viveiros de Castro argumenta, ainda, que, se, como é sabido, o arcabouço conceitual proposto por Deleuze e Guattari é composto por uma série de dualidades, isso ocorre apenas para que estas sejam ultrapassadas, ou para que, destas díades – que funcionam como instrumentos, pontes ou veículos

⁵ Nomeadamente, entre os antropólogos, Jeanne Favret-Saada e Bruno Latour, e, da parte dos filósofos, Patrice Maniglier e Isabelle Stengers.

⁶ Especialmente quando comparado aos países de língua inglesa, como os Estados Unidos e a Inglaterra.

táticos –, se chegue, sucessivamente, a outros lugares. Ademais, toda distinção conceitual proposta pelos autores começa pelo estabelecimento de um polo “atual” e “extensivo”, ao modo de uma oposição, de uma disjunção exclusiva e de uma síntese limitativa, mas que muda de sentido conforme o ponto de vista é o de seu antípoda, agora “virtual” e “intensivo”, pelo qual os divisores se implodem em favor da disjunção inclusiva, priorizada, sempre, neste tipo de análise. Disso decorre, em primeiro lugar, que todo processo ou fenômeno contém ambos os aspectos de uma dualidade qualquer, e, além disso, que os cortes primeiros, “molares”, se revelam como espécie de ecos das “multiplicidades” que se supõem em sua extremidade complementar. Embora os argumentos sejam sobre os “pós-estruturalistas” franceses, não é difícil enxergar, ali, as relações já tratadas entre a doxa antropológica e os desafios que se lhe impõem os ameríndios.

Feito esse apanhado – aqui, diga-se, bastante resumido –, Viveiros de Castro avalia, na última parte da seção, a relevância do cruzamento entre as distinções deleuzo-guattarianas – do “extensivo” ou “atual” e do “intensivo” ou “virtual” – e as categorias mestras das teorias clássicas do parentesco – a “aliança” e a “filiação” –, cujo auge, em antropologia, se dá na obra de Lévi-Strauss. Dessa combinação – ou, para ser mais preciso, de suas mútuas transformações –, o autor de *Metafísicas Canibais* intui a possibilidade de expansão dos estudos da área para o campo do extra-humano, uma vez que, pelo conceito antropológico de conceito, o homem não pode mais ser nem essência, nem exceção, já que, é, acima de tudo, relação. Para tanto, evoca-se, de saída, *O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, no qual a concepção lévi-straussiana é colocada à prova. Para os filósofos franceses, trata-se, em antropologia, de uma generalização do *Édipo* psicanalítico: enquanto a psicanálise se contenta em interpretar um desejo que deseja se expandir, a teoria estruturalista, ao seu modo, também recalca a energia criadora da “filiação”, mas em favor da “troca” e da “aliança”. Assim, pautados em uma série de narrativas recolhidas por Marcel Griaule, e, particularmente, o grande mito de origem *Dogon*, da África Ocidental, o díptico pós-estruturalista propõe uma contra-teoria na qual, ao inverso, a “filiação” prevalece sobre o ímpeto antropológico clássico da “troca”. Contudo, o que Viveiros de Castro almeja não é a continuidade invertida de Deleuze e Guattari frente a Lévi-Strauss, ou seja, a “filiação intensiva” na dianteira, mas sua própria torção dessa primeira inversão: a “afinidade virtual” como potência criativa. A alternativa, no entanto, permanece aberta.

Para perseguir seu intento, na terceira parte do livro, Viveiros de Castro passa por três temas característicos da cosmopolítica ameríndia, desde as suas

experiências entre os *Araweté* – o canibalismo místico-funerário, o xamanismo e o parentesco –, para cruzá-los transversalmente a algumas das ideias cruciais dos pensamentos de Lévi-Strauss e, novamente, Deleuze e Guatarri. Com base nas definições lévi-straussianas do totemismo – um sistema metafórico de diferenças isomórficas entre séries de elementos paralelos – e do sacrifício – a série contínua entre dois termos polares não-homólogos –, a ontologia canibal indígena é situada no segundo destes quadros analíticos. Isso porque, segundo o autor de *Metafísicas*, na cosmologia ali tomada como referência, as almas dos mortos, quando chegadas ao céu, são devoradas por divindades celestes para que, depois, se transformem, igualmente, em seres imortais; esse esquema, por sua vez, é concebido como uma transfiguração de uma antropofagia historicamente anterior, praticada pelos *Tupinambá* em seus costumes bélicos, nos quais os cativos de guerra eram ritualmente fagocitados. Na interpretação de Viveiros de Castro, neste último caso, o que se assimilava, das vítimas era, sobretudo, os corpos, mesmo, mas como signos de alteridade – como se sabe, nos pressupostos do perspectivismo, é pela corporalidade que se produz a diferença. A razão, digamos, oculta do canibalismo, então, em qualquer dos casos, é o “[...] movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo” (p. 160), que faz, como em tantas outras instâncias, as socialidades indígenas como “[...] sem interior, que não é senão **fora de si**” (p. 162, grifo do autor). Desse raciocínio, intui-se que, a despeito da ausência de divindades em algumas de suas modalidades, essa predação é mais sacrificial do que totêmica, já que os termos se diferenciam internamente justamente pelas relações travadas entre si.

Entretanto, ainda que, segundo aporte estruturalista, o recurso do sacrifício resolva algumas questões, nessa mesma chave, algo ainda não se elucida. Na própria avaliação de Lévi-Strauss, afinal, essa forma de lidar com as diferenças é relativamente “menor” defronte à lógica totêmica, que, de sua forma original, se dissolveu por todo o pensamento selvagem, passando de instituição “pontual” a um método de classificação com grande alcance e cujos recursos iniciais às séries das espécies naturais se tornou meramente contingente. No complicado fractal argumentativo de *Metafísicas Canibais*, as virtualidades não atualizadas do esquema sacrificial podem ser apreendidas por um outro fenômeno que se lhe dispõem obliquamente: o xamanismo amazônico, qualificado por Viveiros de Castro como “[...] a continuação da guerra por outros meios” (p.171). Em ambos existem, pois, uma comunicação entre incomunicáveis, sempre, com uma disputa pela posição de humano – do Eu, em suma. No primeiro, se dois distintos não podem, nunca, ser Eu ao mesmo tempo, o Outro é incorporado

para que o Eu se constitua, mas sempre pelo próprio Outro que Eu não sou; no segundo, o xamã é aquele que possui a capacidade de ver as demais espécies como elas mesmas se veem – ou seja, em sua humanidade –, e, portanto, estabelece uma mediação como a do guerreiro, mas em uma zona extra-específica. Aqui, conforme a premissa perspectivista, um ponto de vista não pode conter o outro unilateralmente, e, logo, inexitem escalas perspectivas em relação de inclusão. Essa coextensão – o xamanismo – da guerra transfigurada – o sacrifício –, finalmente, parece indicar outra coisa que o regime diferencial das séries, que tampouco é aquele das metáforas totêmicas. Tudo é “multiplicidade”.

[...] e “devir”. Do rastro aberto por essa construção, Viveiros de Castro retoma diretamente Deleuze e Guattari, com ênfase no platô 1730 da dupla francesa, que foge às séries sacrificiais – concebidas por Lévi-Strauss como “imaginárias” – e à estrutura totêmica – por seu turno, “simbólica” –, para se definir como “[...] uma relação real, molecular e intensiva” (p.184). Nessa altura da obra deleuzo-guattariana, ao contrário d’*O Anti-Édipo* – quando a energia criadora era aquela de “filiação” –, é o “devir”, ou a “síntese disjuntiva”, ou, ainda, a “disjunção inclusiva”, que faz o desejo e, então, (contra)produz o real pela captura transversal entre heterogêneos – como um afã do incesto elevado às espécies –, e não mais via “reprodução filiativa”. A “afinidade” – fator decisivo de humanização – passa de “estrutura” à “potência”, ao passo que as diferenças lévi-straussianas se tornam atualizações dessa multiplicidade universal que a própria obra do pai “(pós-)estruturalista” proporcionou. Da guerra ao parentesco, a passar pelo xamanismo, as somas – mesmo aquelas entre todas essas dimensões –, no panorama amazônico, não chegam, nunca, ao “um”, pois, sobretudo ali, as “alianças” são por demais potentes.

Seria estranho, por fim, se algumas das linhas (ar)riscadas d’*O Anti-Narciso* terminassem sob qualquer tipo de convergência. Por isso, na quarta e última parte de *Metafísicas Canibais*, seu autor parece empenhado em sublinhar como a celebração da união incestuosa e anti-natural – pelos ameríndios, diga-se – entre Lévi-Strauss, por um lado, e Deleuze e Guattari, por outro, pode alimentar o pensamento, não obstante os escândalos esperados por suas diferenças – “[...] é que Narciso acha feio o que não é espelho”, como se costuma cantar. Mas, afinal, não é, mesmo, da multiplicidade que se cria ao infinito? E, nesses termos, a união que Viveiros de Castro propõe, ainda que para dar vazão a um projeto relativamente particular, parece distante de uma síntese meramente “conectiva”, como uma espécie de agenda a ser seguida pela antropologia contemporânea. Trata-se, antes, apenas de uma atualização, dentre outras incontáveis, do livro

que a disciplina começa, lentamente, a esboçar. Inspiração que vale ser mirada pelos que não se pretendem traídos pelas próprias imagens.

REFERÊNCIAS

LÉVI-STRAUSS, C. Abertura. In: LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. 2.ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2010. p.19-52. (Mitológicas; v.1).

LÉVI-STRAUSS, C. Postface. **L'Homme**, [S.l.], v.154-155, p.713-720, abr.-set. 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. O lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. p.367-405.

MOISÉS, B. P. Claude Lévi-Strauss, aos 90. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.42, n.1-2, p. 09-25, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v.175, p. 05-31, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, n.2, p. 119-126, 1998.

Submetido: 29/06/2016

Aprovado: 11/10/2016

