

# A crise do estruturalismo tardio: perspectivismo e animismo, repensando cultura, natureza, espírito e corporeidade<sup>1</sup>

*The Crisis of Late Structuralism: Perspectivism and Animism, Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness*

*La crisis del estructuralismo tardío: Perspectivismo y animismo, repensando la cultura, la naturaleza, el espíritu y la corporeidad.*

TERENCE TURNER<sup>2</sup>

LUCAS DE JESUS SANTOS<sup>3</sup>

## RESUMO

O ponto de partida deste ensaio é uma avaliação dos êxitos e falhas do estruturalismo, exemplificado pela obra de Claude Lévi-Strauss, com particular atenção a sua aplicação a dados etnográficos amazônicos. Pretendo identificar as contribuições originais de Lévi-Strauss, mas também mostrar como o estruturalismo obstruiu e confundiu as estruturas e os temas das culturas amazônicas que tentou analisar por mal aplicar seus próprios conceitos teóricos e metodológicos, assim produzindo o que chamo de “crise de estruturalismo tardio”. Sugiro então como desenvolvimentos recentes na antropologia amazonista, notadamente o repensar o animismo proposto por Descola e seus sócios e o desenvolvimento do perspectivismo por E. Viveiros de Castro e seus colegas, podem ser entendidos como tentativas de evitar ou transcender esta crise através de uma reformulação de conceitos teóricos-chaves do estruturalismo, começando com a relação natureza e cultura. Discuto as semelhanças e as diferenças entre as abordagens animistas e perspectivistas do tema e outros conceitos teóricos decorrentes, como a relação entre a forma e o conteúdo do corpo, agência e espírito e as dimensões subjetivas e objetivas de esquemas cognitivos, considerados como as unidades fundamentais de estruturas culturais. Em conclusão, sugiro que o exame crítico dessas duas novas tendências teóricas aponta para uma reformulação positiva da relação natureza e cultura, enraizada no papel fundamental da atividade produtiva, e da produção reflexiva da produção como característica fundamental de muitas, senão todas, ideias culturais amazônicas de cultura.

**Palavras-chave:** estruturalismo; natureza-cultura; animismo; perspectivismo ameríndio; Amazônia.

## ABSTRACT

The paper takes as its point of departure an assessment of the achievements and limitations of structuralism as exemplified by the work of Claude Lévi-Strauss, with particular attention to its applications to Amazonian ethnographic data. I attempt to identify the original contributions of structuralism, while explaining how it has distorted and misunderstood the Amazonian cultural structures and themes that it has sought to analyze by misapplying its own theoretical and methodological concepts, thus giving rise to what I call the “Crisis of Late Structuralism.” I then suggest how recent developments in Amazonianist anthropology, notably the rethinking of animism by Philippe Descola and his associates, and the development of perspectivism by Eduardo Viveiros de Castro and his colleagues can be understood as attempts to avoid or trans-

1 O presente artigo foi publicado originalmente na revista *Tipiti – Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 7, n. 1, de junho de 2009. Agradeço a Susana Matos Viegas, editora chefe, João Roberto Bort Jr., editor assistente de Tipiti, pela anuência para publicação da tradução, bem como a Janaína Tatim, copy editor da área de português da revista, pela ajuda e mediação necessária (N. do T.).

2 Universidade de Chicago. E-mail: [lucas.jesus@ifg.edu.br](mailto:lucas.jesus@ifg.edu.br).

3 Tradutor. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9820-9739>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8963999445520807>. E-mail: [lucas.jesus@ifg.edu.br](mailto:lucas.jesus@ifg.edu.br).



cend this crisis by reformulating key theoretical assumptions of structuralism, beginning with the relation of nature and culture. I discuss similarities and differences between animist and perspectivist treatments of this theme, and other theoretical concepts that follow from it, such as the relation of bodily form and content, agency and spirit, and the subjective and objective dimensions of cognitive schemas considered as the fundamental units of cultural structures. In conclusion I suggest that a critical examination of these new theoretical tendencies points to a positive reformulation of the relation of nature and culture, rooted in the fundamental role of productive activity, and the reflexive production of production as the fundamental feature of many, if not all, Amazonian cultural ideas of culture.

**Keywords:** structuralism; nature-culture; animism; amerindian perspectivism; Amazon.

## RESUMEN

El punto de partida de este ensayo es una evaluación de los éxitos y fracasos del estructuralismo, ejemplificados por la obra de Claude Lévi-Strauss, con especial atención a su aplicación a los datos etnográficos amazónicos. Me propongo identificar las contribuciones originales de Lévi-Strauss, pero también mostrar cómo el estructuralismo obstruyó y confundió las estructuras y los temas de las culturas amazónicas que intentó analizar al aplicar erróneamente sus propios conceptos teóricos y metodológicos, lo que produjo lo que denomino una «crisis del estructuralismo tardío». A continuación, sugiero cómo los desarrollos recientes en la antropología amazónica, en particular la reconsideración del animismo propuesta por Descola y sus colaboradores y el desarrollo del perspectivismo por E. Viveiros de Castro y sus colegas, pueden entenderse como intentos de evitar o superar esta crisis mediante una reformulación de conceptos teóricos clave del estructuralismo, comenzando por la relación entre naturaleza y cultura. Analizo las similitudes y diferencias entre los enfoques animistas y perspectivistas sobre el tema y otros conceptos teóricos emergentes, como la relación entre la forma y el contenido del cuerpo, la agencia y el espíritu, y las dimensiones subjetivas y objetivas de los esquemas cognitivos, considerados las unidades fundamentales de las estructuras culturales. En conclusión, sugiero que un análisis crítico de estas dos nuevas tendencias teóricas apunta a una reformulación positiva de la relación entre naturaleza y cultura, basada en el papel fundamental de la actividad productiva y la producción reflexiva de la producción como característica fundamental de muchas, si no todas, las ideas culturales amazónicas sobre la cultura.

**Palabras clave:** estructuralismo; naturaleza-cultura; animismo; perspectivismo amerindio; Amazonia.

## 1 A MORTE DE LÉVI-STRAUSS

A morte de Claude Lévi-Strauss em novembro de 2009 foi um evento que exigiu a devida comemoração de uma brilhante carreira antropológica. Foi também uma ocasião que convocou seus epígonos e críticos entre os antropólogos amazonistas, bem como muitos pensadores de outras linhas de trabalho intelectual e cultural que foram inspirados e influenciados por suas ideias, para contemplar a natureza de sua contribuição e até que ponto ela permanece sendo uma força vital que continua a influenciar o trabalho teórico nas disciplinas sociais e culturais.

O entusiasmo estimulado pelos trabalhos iniciais de Lévi-Strauss derivou de três contribuições teóricas originais. Em primeiro lugar, a nova abordagem teórica e metodológica, representada por seu conceito sintético de “estrutura”, plenamente apresentado pela primeira vez em *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1949), que combinava a ideia matemática de um grupo de transformações restritas por um ou mais princípios invariantes (não aplicados anteriormente na antropologia, embora usados, pelo menos um século antes, na economia por Marx, entre outros);

as noções semióticas de classificação desenvolvidas por Saussure, com seus conceitos de signo e campo de significação; a fonologia componencial dos linguistas da Escola de Praga, Troubetzkoy e Jakobson; o associacionismo psicológico, as ideias da Gestalt de percepção de padrões e as noções antropológicas de tipologias comparadas de sistemas de parentesco e sistemas culturais de categorias. Foi uma síntese ousada e criativa extraída de fontes díspares, muitas das quais não eram familiares aos antropólogos da época.

Em segundo lugar, Lévi-Strauss ofereceu uma nova e poderosa ideia do objeto último da análise antropológica, as “estruturas fundamentais da mente humana”, que ele concebeu como as restrições invariantes que governam os grupos de transformações que compõem seus modelos estruturais, tornados acessíveis pela aplicação metodológica de seu novo conceito de estrutura. Essas restrições eram invariavelmente concebidas como princípios psicológicos ou sociopsicológicos, como a reciprocidade ou a distinção entre natureza e cultura. Elas constituíam placas de sinalização no caminho para o objetivo final de Lévi-Strauss de reduzir a cultura à psicologia e a psicologia aos processos naturais de percepção e associação inconsciente que produzem as categorias de cognição e classificação. O fim dessa trajetória analítica, tal como Lévi-Strauss a concebeu, foi a revelação da natureza tanto como o sujeito transcendental definitivo quanto como a fonte das características cognitivas da realidade objetiva. Essas ideias compunham a ideia de Lévi-Strauss sobre a maneira de a antropologia responder à grande questão que era sua razão de ser, ou seja, “qual é a natureza da humanidade”? Ele foi talvez o último grande antropólogo a fazer da busca por uma resposta a essa pergunta o foco de sua carreira.

Em terceiro lugar, pode-se dizer que Lévi-Strauss descobriu um novo tema para a análise antropológica: os detalhes aparentemente arbitrários e sem sentido dos mitos, cosmologias e sistemas de conhecimento indígenas, que ele reconheceu que poderiam ser analisados como o código de oposições lógicas e identidades que constituíam as estruturas cognitivas da cultura.

O programa analítico triplo baseado nessas três inovações teóricas fundamentais exerceu grande influência sobre a antropologia e campos relacionados, mesmo entre muitos que permaneceram céticos em relação à própria prática analítica de Lévi-Strauss e seus objetivos teóricos finais. Foi preciso tempo para que os pensadores críticos digerissem as ideias e esclarecessem seus aspectos problemáticos, tanto na teoria quanto na aplicação. Entre as muitas críticas que foram feitas ao edifício estruturalista, três se destacam por sua relevância para este artigo. Em primeiro lugar, há uma falha fundamental na aplicação de Lévi-Strauss de seu modelo teórico de estrutura, que pode ser resumida como a aplicação do modelo certo ao nível errado dos dados. Lévi-Strauss seguiu as concepções convencionais da semiótica contemporânea e dos estudos de parentesco ao conceber a organização formal de sistemas individuais de parentesco ou mitos como quadros

sincrônicos de relações ou contrastes de características, não deixando espaço para transformações internas, como as de enredos míticos ou ciclos de desenvolvimento de famílias. Portanto, ele foi obrigado a tentar aplicar seu modelo estrutural de grupos de transformações constrictos por restrições invariantes a conjuntos de múltiplos mitos ou sistemas de parentesco, cada um considerado como uma “transformação” ou “variante” unitária de uma estrutura mestre (incorporada pelo princípio ou princípios invariantes que supostamente compreendem a condição de constrição do grupo) que não pode ser localizada ou definida dentro de qualquer membro do grupo – nem, como se viu, em qualquer outro lugar. Nem Lévi-Strauss nem qualquer outro estruturalista confesso teve sucesso, que eu saiba, em produzir uma única análise da estrutura de qualquer “grupo” de “variantes” de qualquer construção cultural ou sistema de parentesco que realmente atenda aos requisitos formais de “invariância” especificados por Lévi-Strauss. Isso não significa que o modelo em si seja inviável ou inaplicável, mas apenas que ele não foi aplicado onde deveria ter sido, ou seja, nas transformações internas que compreendem os processos de desenvolvimento ou as tramas dos sistemas individuais em questão (sistemas de parentesco ou narrativas míticas), que de fato formam “grupos” de transformações constrangidas a permanecer dentro de limites invariantes pela exigência imperiosa de reproduzir o sistema de relações ou o padrão esquemático de ações simbólicas em questão. Se isso fosse feito primeiro, os resultados dessas análises poderiam então ser comparados em um segundo nível, como um “grupo” de casos análogos, mas o que se estaria comparando seria bem diferente das “variantes” sincrônicas que compõem as análises estruturalistas. Uma consequência fatal da sincronização dos padrões internos de relações, que compreendem as “variantes” ou “transformações” das análises estruturalistas, é o achatamento de seus elementos constituintes em elementos relacionais ou signos inertes e desarticulados, privados de muitos dos significados intencionais e dinâmicos (transformadores) que possuem em seu contexto sistêmico original. Esse é um ponto de igual relevância para o estruturalismo e alguns de seus descendentes mais recentes.

Os outros dois pontos principais da síntese estruturalista original de Lévi-Strauss também são afetados negativamente pela inviabilidade de sua abordagem para a análise estrutural. A incapacidade de Lévi-Strauss de aplicar seu modelo estrutural à estrutura de sistemas individuais ou “transformações” significou que ele nunca foi capaz de definir restrições invariantes coordenando qualquer “grupo” de transformações como “estruturas fundamentais” com a precisão exigida por sua definição grupo-teórica de estrutura. A caracterização de seu procedimento para analisar “grupos” de mitos na “abertura” de *O Cru e o Cozido* (1969) como análogo a um cristal em crescimento que é claramente estruturado em seu centro, mas difuso e mal definido em sua periferia, evoca metaforicamente seu fracasso em encontrar a estrutura de qualquer grupo – o que significa, dada sua

definição de estrutura como a lei invariante do grupo, sua incapacidade de encontrar a estrutura de qualquer mito. A enorme quantidade de análises não estruturadas de padrões e transformações míticas que compõem os quatro volumes das *Mitológicas*, por mais estimulantes que sejam, representam, segundo os próprios padrões teóricos de Lévi-Strauss, o fracasso de sua busca estruturalista por estruturas fundamentais (Lévi-Strauss, 1964, p. 9-40)<sup>4</sup>.

Quando passou das estruturas de parentesco para os mitos e sistemas de conhecimento como seus principais temas, as tentativas de Lévi-Strauss de traduzir os significados dos elementos semióticos dos mitos e sistemas cosmológicos foram igualmente prejudicados por sua incapacidade de reconhecer a significância do fato de que esses elementos individuais são regularmente transformados no decorrer do mito ou do processo social em questão – transformações que se aplicam à sua significação, bem como às características de sua forma ou relações com outros elementos. Nos mitos Jê e Bororo sobre a origem do fogo de cozimento, que constitui o tema inicial de *O Cru e o Cozido*, por exemplo, o fogo aparece pela primeira vez como o sol distante no céu, que os homens usam para aquecer a carne que devem cortar em pedaços pequenos e colocar sobre as pedras para captar seus raios, depois desce para a terra como a extremidade de um tronco em brasa na casa dos jaguares, que o usam para assar grandes pedaços de carne e, finalmente, acaba sendo carregado pelos homens para a aldeia, onde é quebrado e usado para acender outros fogos de cozinha (Lévi-Strauss, 1964, p. 43-86). Cada uma dessas transformações do fogo carrega um significado diferente, e essa série de transformações transmite um sentido cumulativo que é o objetivo do mito. Lévi-Strauss analisa o fogo apenas como o signo da operação de cozimento, uma função que ele exercia na casa pré-cultural dos jaguares, perdendo completamente o significado de seu uso no final do mito como um meio geral de fazer outros fogos, o passo essencial para a cultura humana plena.

Ao abordar uma crítica do desenvolvimento do estruturalismo ou das ideias de seus epígonos teóricos mais recentes, é essencial ter em mente que nenhum deles se desenvolveu como projetos antropológicos puramente acadêmicos. Em vez disso, eles e seus autores tiveram, em graus variados, uma vida dupla como intelectuais públicos, envolvidos em controvérsias supra-acadêmicas de sua época. Desde seus primórdios, logo após a Segunda Guerra Mundial, o estruturalismo foi enquadrado por seus defensores tanto como uma crítica ao pensamento filosófico e social do Ocidente Moderno, em especial ao existencialismo, ao marxismo, à hermenêutica e à antropologia social estrutural-fun-

4 Para uma discussão mais completa sobre as limitações do estruturalismo, incluindo seu fracasso em produzir análises estruturais viáveis consistentes com a própria definição de estrutura de Lévi-Strauss, tornando-se, de fato, uma forma de pós-estruturalismo *avant l'heure*, ver TURNER, T. Structure and Entropy: Theoretical pastiche and the contradictions of 'structuralism'. *Current Anthropology*, Chicago, v. 31, n. 5, p. 563-568, Dec. 1990.

cional, quanto como uma abordagem antropológica preocupada com os sistemas de parentesco e os mitos das culturas indígenas australianas e ameríndias. A brilhante carreira de Lévi-Strauss exemplifica esse duplo foco do projeto estruturalista, com sua combinação de interesse antropológico nas culturas mais remotas e exóticas da Austrália aborígine e da Amazônia e seus empréstimos das teorias científicas da linguística estrutural e da semiologia, em voga na época, do trabalho de Merleau-Ponty sobre a psicologia da percepção e do que Lévi-Strauss chamou de a nova “matemática do Homem”, a “matemática qualitativa” da teoria dos conjuntos, da cibernética e da tecnologia da informação que se tornou popular após a Segunda Guerra Mundial (Lévi-Strauss, 1955).

O sucesso do estruturalismo como movimento intelectual deveu-se muito a esse duplo enfoque, com suas implicações metodológicas sedutoras de que as “estruturas fundamentais” das operações mentais humanas, manifestadas em suas formas mais puras e simples nas produções culturais das culturas humanas mais “primitivas” (ou seja, implicitamente, as mais “naturais”), têm uma semelhança familiar com os novos métodos de análise estrutural da linguística e da teoria dos grupos, emprestando assim seu prestígio científico à antropologia estruturalista. Essa herança intelectual complexa ajuda a entender um dos aspectos mais problemáticos do estruturalismo e seus desdobramentos mais recentes a partir de uma perspectiva antropológica, ou seja, sua tendência a reificar categorias conceituais gerais como “natureza” e “cultura” e a tratá-las no mesmo patamar das evidências etnográficas de ideias indígenas sobre o que pode ser definido em termos dessas categorias como fenômenos “naturais” ou “culturais”. Uma consequência disso é a tendência de tratar as entidades ou relações que podem ser atribuídas a uma ou outra categoria como internamente homogêneas, em vez de como amálgamas complexas de ambas. Essa tendência é acentuada por uma dependência teórica da semiologia saussureana, em particular de seus conceitos de signo, do campo de significação e da distinção entre *langue* e *parole* como modelos para classificações e cosmologias culturais, o que leva as análises a uma orientação idealista em direção à abstração de categorias epistemológicas e classificatórias a partir de formas de atividade material e relações sociais.

Como antropólogo que trabalha com os povos de língua Jê do Brasil Central, que desempenhou um papel central na formação das ideias de Lévi-Strauss sobre a estrutura social e a mitologia da Amazônia, inevitavelmente me vi realizando meu trabalho etnográfico e teórico em um diálogo pessoal e conceitual com Lévi-Strauss: conceitual, porque seus escritos me apontaram problemas e ideias que se tornaram centrais para meu próprio trabalho; e pessoal, porque, como muitos colegas amazonistas, eu o considerava um interlocutor vivo e interessado, invariavelmente receptivo e generoso com seu tempo quando eu o visitava em Paris. Comecei meu trabalho com os Kayapó em 1962, quando a influência de Lévi-Strauss estava em seu auge e o “estruturalismo” havia se tornado um foco de intenso interesse e controvérsia, não apenas na França, mas cada vez mais nos



círculos antropológicos e culturais anglófonos, hispânicos e lusófonos. Desde o final dos anos 1960, testemunhei (e, em pequena medida, participei) do declínio de sua eminência intelectual, que foi acelerado, se não causado, pelos eventos de maio de 1968 em Paris.

## 2 MAIO DE 1968 COMO REVOLTA ANTI-ESTRUTURALISTA

O declínio da influência do estruturalismo como abordagem teórica na antropologia, bem como nos estudos literários e culturais em geral, que começou depois de 1968, foi gradual e nunca total. Embora Lévi-Strauss tenha continuado a lecionar e a produzir trabalhos publicados em um ritmo surpreendente, ele se tornou uma figura cada vez mais isolada, sem herdeiros intelectuais diretos. O estruturalismo, entretanto, desfrutou de uma meia-vida prolongada em várias recensões ostensivamente “pós-estruturalistas” e “desconstrucionistas”, que deram continuidade a alguns dos princípios mais fundamentais do estruturalismo em termos diferentes. O principal deles foi o fracasso de Lévi-Strauss em produzir análises “estruturais” que satisfizessem seus próprios critérios de estrutura, tornando-o, de fato, um pioneiro do pós-estruturalismo *avant l'heure*.

Os estudantes e trabalhadores de Maio de 68 não adornaram suas barricadas com faixas pedindo a defesa da *langue*, mas com a exigência de *prendre la parole*. Eles não buscavam defender as estruturas existentes, mas desconstruí-las. Eles não estavam preocupados com a contemplação de padrões objetivados de pensamento inconsciente, mas com a ação subjetiva que poderia mudar e criar novas formas de consciência, bem como transformar materialmente as relações sociais existentes. Os filósofos parisienses reagiram ao que consideravam ser a crise de 1968 do estruturalismo como uma perspectiva fundada em uma noção contemplativa e saussureana de estrutura, ao repudiarem os aspectos do pensamento de Lévi-Strauss que pareciam mais fora de sintonia com o novo clima ideológico, que vinha germinando nas universidades, fábricas e outros contextos sociais antes de irromper nas manifestações de maio de 68.

Que os epígonos da hegemonia estruturalista tenham conseguido conservar aspectos importantes da síntese teórica de Lévi-Strauss e reciclá-los como componentes das novas posições ostensivamente anti-estruturalistas que desenvolveram é um tributo impressionante ao domínio que o estruturalismo adquiriu sobre a imaginação cultural francesa. Um tributo ainda mais revelador é como muitos, em sua pressa de se redefinirem como pós-estruturalistas, afirmaram energicamente, contra a evidência de seus próprios escritos anteriores, que é claro que nunca foram estruturalistas. A sucessão pós-1968 de formações teóricas híbridas que se seguiram não só confrontou e superou abertamente os problemas teóricos e analíticos do estruturalismo, como também os readaptou em novas formas que pareciam tornar virtuosos seus vícios teóricos. É a essa sucessão

de formações teóricas híbridas pós-1968, justaposta à contínua onda de trabalhos novos, mas teoricamente repetitivos, do próprio Lévi-Strauss, que me refiro como a crise do Estruturalismo Tardio.

Entre as posições híbridas que surgiram logo após os eventos de 1968, as mais notáveis vieram mais de filósofos e intelectuais públicos do que de antropólogos. Elas incluíam a interpretação heterodoxa de Derrida da teoria do signo de Saussure, que Lévi-Strauss havia empregado como base de seu conceito de estruturas de elementos de signo, como base de antiestruturas descentradas (Derrida, 1967). Derrida conseguiu isso reinterpretando a noção de Saussure sobre a arbitrariedade da relação significante-significado como um abismo existencial de “*différance*” da suposta unidade original de significante e significado. O modelo original para a noção de *différance* de Derrida pode ser buscado na noção de Lévi-Strauss do tabu do incesto como uma exigência de que os homens devem ceder suas parentes consanguíneas femininas como parceiras sexuais em trocas afetivas recíprocas com outros homens, diferindo assim a unidade primordial das relações familiares, em vez de seguir sua suposta preferência natural de mantê-las na unidade incestuosa (pré-social).

Uma abordagem diferente foi adotada por Foucault ao inverter o uso que Lévi-Strauss fazia do conceito de *langue* de Saussure como modelo de sua concepção de estrutura (que o próprio Foucault havia empregado em seu período estruturalista anterior a 1968). Em uma clara ruptura com Lévi-Strauss, Foucault ofereceu uma transvaloração da distinção fundamental de Saussure entre *langue* e *parole*, que cooptou habilmente a retórica do movimento de 1968, substituindo *langue* como a categoria fundamental de seu sistema “pós-estruturalista” pela categoria saussureana complementar de *parole*, retrabalhada e rebatizada como *discours* (Foucault, 1968). Sua concepção de discurso, no entanto, afastou-se do conceito de *parole* de Saussure em sua negação de qualquer papel para o sujeito como falante. Em vez disso, ele continuou a concebê-lo da maneira lévi-straussiana, austera e legitimada, como sem sujeito, como a *langue*, de fato como uma espécie de forma ativada da *langue*, agora entendida como um demiurgo estruturante de “poder”, impondo identidades subjetivas às pessoas sociais para capacitá-las a atender às necessidades do poder, que acabam sendo as exigências da estrutura social. Althusser produziu uma teoria análoga do sujeito como uma “interpelação” da sociedade como corolário de sua teoria “marxista estruturalista” da ideologia (Althusser, 1971).

Essas posições teóricas declaradamente anti ou pós-lévi-straussianas foram, na verdade, formuladas como continuações de aspectos essenciais da estrutura teórica do estruturalismo lévi-straussiano por outros meios, sobretudo o conceito de sujeito como um epifenômeno de estruturas linguísticas ou ideológicas impessoais e inconscientes, e a consequente irrelevância ou ilusão da consciência subjetiva, da agência e da atividade material.



### 3 A CRISE DO ESTRUTURALISMO TARDIO: ANIMISMO E PERSPECTIVISMO COMO SUCESSORES

Os antropólogos também foram influenciados pela agitação social e ideológica do final da década de 1960 e pelas novas ênfases na ação social e na agência subjetiva que se seguiram a elas, mas também responderam a influências distintas decorrentes das preocupações de sua disciplina com a interação dos sujeitos humanos com o ambiente natural e os significados sociais e tratamentos culturais do corpo humano. Todas essas preocupações informaram as reações dentro da disciplina às crises gêmeas do estruturalismo lévi-straussiano: o fracasso de seu próprio projeto de análise estrutural em revelar as estruturas que ele buscava e a rejeição do estruturalismo como um beco sem saída teórico quietista, incapaz de lidar com as realidades das desigualdades sociais e culturais contemporâneas da sociedade francesa, em especial sua estrutura de classes e seu sistema educacional, mas também, nos casos que consideraremos aqui, às reações pós-estruturalistas e desconstrucionistas de Foucault, Derrida e outros.

Entre os antropólogos profundamente engajados com o quadro teórico de Lévi-Strauss e influenciados por ele, as duas tendências críticas mais importantes que surgiram foram o renascimento do trabalho teórico e etnográfico sobre o animismo por Descola, Bird-David e outros (Bird-David, 1999; Descola, 1994; 1996; 2005; 2009) e o desenvolvimento do Perspectivismo como uma abordagem das noções cosmológicas indígenas amazônicas e, de forma mais ampla, ameríndias, por Eduardo Viveiros de Castro, seus alunos e associados (Viveiros de Castro, 1998; 2002a; 2002b; 2002c; 2004). Em ambos os casos, os teóricos que inicialmente desenvolveram essas posições começaram ou como estruturalistas lévi-straussianos (no caso de Viveiros de Castro, um brasileiro francófono intimamente envolvido com Lévi-Strauss e com a antropologia francesa) ou, como no caso de Descola (um aluno de Godelier com inclinações ecológicas e marxistas), formularam suas ideias em um diálogo crítico com sua visão. Ambas as abordagens começaram desafiando a concepção central de Lévi-Strauss sobre a relação entre natureza e cultura e seu papel como quadro de sua visão da antropologia como “entropologia”, a redução da cultura ao status de um epifenômeno da natureza. Lévi-Strauss concebeu a redução da cultura à natureza como operando por meio da determinação da consciência subjetiva por um inconsciente objetivo “kantiano” constituído pelo aparato neurológico da percepção e pelos padrões de associação semelhantes aos da Gestalt que ele transmite à mente consciente.

O Perspectivismo prosseguiu virando do avesso a proposição reducionista de Lévi-Strauss por meio de uma redução igualmente radical, mas oposta, da natureza à cultura, alcançada por meio da elevação da perspectiva subjetiva sobre o associacionismo objetivo como o constituinte determinante das identidades “espirituais” de todas as criaturas, animais e humanos. A alegação

fundamental do perspectivismo é que os indígenas amazônicos acreditam que os animais, como criaturas “naturais” arquetípicas, identificam-se subjetivamente como humanos, os seres culturais arquetípicos. O animismo chegou a uma alegação análoga para a universalidade da identidade espiritual, que se presume ser essencialmente humana e, portanto, cultural, dos seres humanos e de todas as entidades naturais (incluindo animais, plantas e alguns seres inanimados, como corpos celestes) por meio da documentação etnográfica de Descola sobre as relações sociais entre seres humanos e não humanos entre os Achuar, resultando em um borramento pragmático da fronteira entre os domínios natural e cultural por meio de uma infiltração espiritual e material de cada domínio por seres da outra categoria.

Assim, tanto o animismo quanto o perspectivismo têm como ponto de partida uma reconceitualização da relação entre natureza e cultura por meio da exploração de concepções indígenas da subjetividade comum de seres culturais e naturais, ao mesmo tempo que divergem em uma série de pontos filosóficos e teóricos. Ambas as tendências se afastaram de aspectos básicos do pensamento de Lévi-Strauss, bem como uma da outra, mas ambas continuaram, de maneiras diferentes, a trabalhar dentro da estrutura do conceito mestre de Lévi-Strauss da oposição categórica entre natureza e cultura como a preocupação básica das cosmologias amazônicas e, mais amplamente, ameríndias, apesar de suas reformulações heterodoxas de seus termos. Ambos os lados apresentaram suas posições em artigos retoricamente provocativos, claramente destinados a convidar ao engajamento crítico. Ofereço as seguintes observações no espírito de uma resposta acadêmica a esse convite, a partir da perspectiva (sic) de mais um ex-parceiro de viagem do projeto estruturalista.

#### 4 NATUREZA E CULTURA: O CARCAJU E A AMOR-PERFEITO

A atração do estruturalismo tanto para antropólogos quanto para intelectuais humanistas em seus primeiros anos parecia ser intensificada apenas por sua rejeição de conceitos e preocupações fundamentais da análise filosófica, textual e antropológica convencional – por exemplo, consciência, significado, produção, história, forma (como diferente de “estrutura”), o sujeito (incluindo perspectiva, intencionalidade, agência, psicodinâmica freudiana e afeto) e todos os aspectos da linguagem que se enquadram na categoria saussureana de fala ou discurso, desde sintaxe, dêixis, referência a objetos e formas de discurso, como narrativa, até a pragmática social da fala em contexto), para selecionar alguns títulos de uma lista mais longa. Outro fator que contribuiu para o curioso prestígio das análises estruturalistas foi sua preocupação com os detalhes exóticos e aparentemente arbitrários e desmotivados dos mitos, rituais e cosmologias indígenas que envolviam animais, plantas e formas

naturais desconhecidos, que foi a grande conquista de Lévi-Strauss trazer para o âmbito de uma visão teórica capaz de reconhecer seu significado.

A preocupação de Lévi-Strauss com essas particularidades era parte integrante de sua concepção do grande tema dos mitos ameríndios, bem como da antropologia estruturalista: a relação entre natureza e cultura. Lévi-Strauss concebeu essa relação em dois níveis. Por um lado, ele interpretou os mitos ameríndios que relatam a diferenciação da humanidade e da cultura de um estado de natureza outrora compartilhado em termos mais ou menos iguais com os animais como expressões dos processos mentais naturais de percepção e associação por meio dos quais ele acreditava que as formas culturais são construídas. Por outro lado, ele procurou entender como as formas e propriedades sensíveis de entidades naturais, como flores ou espécies animais, são inconscientemente apropriadas pelo aparato perceptual e relacionadas umas às outras por processos psicológicos cognitivos de associação para formar estruturas culturais como classificação e representação. Assim, Lévi-Strauss sempre concebeu o processo de construção de estruturas culturais básicas como psicológico e inconsciente, em vez de um aspecto da interação social intencional (consciente, subjetiva), e concebeu o produto do processo, as estruturas ou as próprias variantes estruturais, como padrões sincrônicos abstratos, em vez de incluir as operações de transformação por meio das quais foram produzidas. As estruturas culturais, em outras palavras, podem ser concebidas como transformações prático-inertes de um conjunto mais inclusivo de “variantes” estruturais relacionadas, mas não como processos transformacionais em si.

A síntese à qual ele chegou, apresentada em *O Pensamento Selvagem* (em francês, *La Pensée Sauvage*, um trocadilho que significa tanto “pensamento natural” quanto “amor-perfeito selvagem”), foi concisamente evocada pelo layout visual da capa do livro, que mostra na frente a imagem de uma amor-perfeito selvagem abaixo do título em francês e, na contracapa, um carcaju, celebrado no texto por sua inteligência. O livro como objeto constitui, portanto, uma “gestalt sensorial” (o termo vem de Merleau-Ponty, a quem o livro é dedicado), codificando a mensagem do livro de que a mente humana, em seu estado natural, é constituída pela relação entre as formas sensoriais do mundo natural (a amor-perfeito) e as faculdades mentais naturais de percepção e associação (o carcaju). A cultura e o conteúdo ideacional da consciência subjetiva são representados pelas páginas de texto envoltas pelas duas capas. A análise estrutural, tal como Lévi-Strauss a concebeu, tornou-se, portanto, uma espécie de reducionismo irônico ou, em seu termo, uma “entropologia”, revelando como as culturas humanas, em suas tentativas de construir representações de sua diferenciação da natureza, ironicamente conseguem apenas produzir construções que revelam em sua forma e conteúdo o verdadeiro caráter da cultura como um epifenômeno da natureza. O resultado da análise estruturalista das formas culturais humanas é, portanto, a redução dos seres humanos

e de suas culturas ao seu verdadeiro status de produtos da interação da natureza com ela mesma, empregando os seres humanos como o meio involuntário do processo.

Para Lévi-Strauss, o ponto importante era a qualidade natural das faculdades e dos conteúdos substantivos da mentação e da cultura humanas, mas, ao enfatizar isso, ele também foi obrigado a reconhecer a implicação lógica de que essas faculdades sensoriais e cognitivas naturais não poderiam ser concebidas como exclusivamente humanas, mas deveriam ser entendidas como qualidades da mente e da inteligência compartilhadas com outros seres naturais, razão pela qual o carcaju foi parar na contracapa de *La Pensée Sauvage*. Dessa forma, o estruturalismo de Lévi-Strauss abriu a possibilidade de uma exploração teórica mais radical do compartilhamento da mente ou do espírito pelos seres humanos com os animais e outras entidades naturais.

O maior obstáculo a essa abertura parecia ser as limitações dos principais constituintes da própria teoria estruturalista, a psicologia associacionista, a abordagem da estrutura como padrão sincrônico abstraído dos processos transformacionais de sua produção e, acima de tudo, a camisa de força da semiótica saussureana, com sua fixação na *langue*, excluindo a *parole*, a significação, excluindo a referência e o sentido, e a objetividade abstrata, excluindo a consciência subjetiva, a intenção e a agência. À medida que essas limitações se tornaram cada vez mais evidentes para as gerações posteriores de *structuralistes* receptivos aos novos interesses antropológicos em subjetividade, agência e integração da cultura humana em sistemas ecológicos, a grandeza ascética da visão estruturalista de Lévi-Strauss passou a ser sentida cada vez mais como o produto de uma limitação irônica toda própria: a inadequação teórica e metodológica do uso de seu próprio conceito de estrutura. Novos trabalhos etnográficos realizados à luz de novos interesses em modos culturais de consciência subjetiva, bem como construções de corporalidade e interações com o meio ambiente, levaram a tentativas de formular abordagens mais holísticas para a relação da cultura e da sociedade com animais, plantas e o meio ambiente natural. Deve-se enfatizar, ao mesmo tempo, que grande parte desse novo trabalho se inspirou nas ideias de Lévi-Strauss sobre as fontes naturais da mente e da cultura, seguindo as implicações de suas sugestões de que as estruturas e os conteúdos da mente e da inteligência não são especificamente posses humanas, mas são compartilhados com os seres naturais. A revisão do animismo feita por Descola, com sua ênfase nas relações com plantas, animais e outras entidades naturais, estava na vanguarda dessa nova ecologia cultural.

Lévi-Strauss concebeu a relação natureza-cultura de forma ambígua, tanto externa quanto interna: externamente, como uma fronteira entre a cultura humana e o mundo da natureza além da aldeia; e internamente, como a divisão psicológica entre os processos mentais de percepção e associação e a consciência do sujeito cultural. Ao longo dessa fronteira psicológica, os primeiros confrontam os últimos como extensões objetivas do mundo natural externo que eles medeiam para a

última. As formas dessa mediação, na concepção de Lévi-Strauss, não são, portanto, apenas continuações do ambiente natural objetivo, mas servem como categorias transcendentais da consciência e da subjetividade. A subjetividade e o sentido, nessa perspectiva, tornam-se epifenômenos das formas e processos objetivos da natureza. Em nível teórico, isso pode ser considerado como uma redução da cultura à natureza. Como vimos, essa era a visão de Lévi-Strauss, personificada pelo carcaju na capa de *La Pensée Sauvage* – o exemplo da concepção de Lévi-Strauss sobre a naturalidade dos processos mentais que também constituem a base da cultura e da consciência humanas.

O próprio carcaju, no entanto, não é um sujeito cultural, apesar de toda a sua inteligência bruta. O idealismo epistemológico naturalista de Lévi-Strauss levanta implicitamente, mas não responde, a difícil questão da existência da subjetividade, o produto, se não a fonte, da inteligência natural e da percepção nos seres humanos, nos seres “naturais”. Se se pode afirmar que a cultura humana e a consciência subjetiva repousam sobre uma base de processos psicológicos naturais e padrões de tipo gestalt de características sensoriais de objetos de percepção, devemos inferir que a posse de tais faculdades mentais naturais e a onipresença de *gestalten* sensoriais no mundo objetivo natural implica a existência de superestruturas de consciência subjetiva, de intencionalidade e até mesmo de identidade cultural por parte de todos os seres assim dotados? Uma resposta positiva a essa pergunta pode assumir duas formas principais, uma enfatizando o aspecto subjetivo da mente como autoidentidade, a outra enfatizando as consequências objetivas e materiais da identidade subjetiva para as relações com outros seres (especialmente os humanos). De qualquer forma, o conceito estruturalista da relação entre natureza e cultura como domínios mutuamente externos e contrastantes torna-se insustentável. A tentativa de reformular essa relação fundamental no contexto de uma resposta à pergunta sobre a natureza da mentalidade dos seres naturais tornou-se, portanto, o foco da crise do Estruturalismo Tardio.

A primeira maneira de lidar com a questão é reconhecer que, se animais, plantas, corpos celestes e espíritos são concebidos como tendo consciência subjetiva, então a indicação paradoxal, dada a interpretação estruturalista ortodoxa da oposição binária entre natureza e cultura, em termos da qual a consciência subjetiva é relegada ao domínio da cultura, é que eles podem compartilhar a identidade consciente de sujeitos humanos (culturais). A implicação radical é que o que os estruturalistas ortodoxos consideravam o domínio da natureza é, na verdade, uma colônia psicológica e epistemológica do domínio da cultura: os seres naturais, em suma, tornaram-se seres culturais, pelo menos no que diz respeito a eles mesmos. Essa conclusão, alcançada por meio de uma lógica estruturalista impecável, no entanto, está claramente em contradição com a concepção estruturalista ortodoxa da relação natureza-cultura como uma oposição privativa dos domínios



natural/objetivo e cultural/subjetivo. Ao fazer isso, ele oferece uma maneira (embora bizarra) de ir além dela.

A segunda maneira de lidar com a mesma questão parte da constatação de que, se os seres naturais forem concebidos como possuidores não apenas de inteligência “selvagem” e qualidades mentais (ou seja, *la pensée sauvage*), mas de identidade subjetiva que inclui pessoalidade e cultura, de modo que os seres humanos possam formar relações sociais com os seres naturais com os quais compartilham mentalidade, subjetividade e espírito, a fronteira material e social entre os domínios cultural e natural desaparece ou, pelo menos, torna-se porosa. O resultado da inclusão de animais, plantas e outras entidades naturais no domínio social e cultural humano agora se torna não apenas uma questão de categorias ideais ou classificação cultural, mas também e igualmente de relações e atividades materiais e sociais. Assim, chegamos por um caminho diferente a outra contradição da concepção estruturalista ortodoxa da relação natureza-cultura como uma oposição privativa da natureza objetiva à cultura subjetiva, o que aponta para a possibilidade de uma segunda maneira de responder à pergunta e, portanto, uma rota de fuga diferente do impasse do Estruturalismo Tardio. Essa é a maneira que Descola chama de “domesticação” da natureza.

A primeira resposta é o caminho seguido pelo perspectivismo; a segunda é o caminho seguido pelo renascimento do animismo. Esses, em suma, são os caminhos para sair do impasse do estruturalismo lévi-Straussiano que foram seguidos por seus seguidores intelectuais mais inquietos: no primeiro caso, Eduardo Viveiros de Castro (de agora em diante, EVC) e aqueles que ele inspirou, e no segundo, Philippe Descola e outros que compartilharam suas ideias. Em nenhum dos casos vemos uma ruptura completa com o estruturalismo. A preocupação com a relação natureza-cultura permanece central em ambos os casos, mas é transformada de maneiras diferentes, que envolvem desvios consequentes do cânone lévi-straussiano recebido. O enquadramento da análise cultural nos termos da relação natureza-cultura permanece, mas em cada caso o sentido de seus termos foi transformado de forma a abrir novas linhas de investigação teórica e etnográfica, enquanto grande parte da teoria estruturalista formal e saussureana responsável pela crise do Estruturalismo Tardio é tacitamente descartada. Um entendimento crítico das fontes da crise, contudo, fornece uma base útil para compreender as características comuns e as diferenças do novo Animismo e do Perspectivismo como os dois principais descendentes teóricos do estruturalismo e como ambos convergiram para as questões do corpo e do “espírito”.



## 5 ANIMISMO: A NATUREZA COMO PAMPSIQUISMO UNIVERSAL

O renascimento do interesse antropológico pelo animismo, a concepção de Tylor da forma original de religião, deve-se principalmente ao trabalho de Philippe Descola. O conceito de Tylor baseava-se na ideia de que os objetos e seres naturais, tanto animados quanto inanimados, possuíam espíritos, concebidos como constituídos por faculdades mentais, afetos e consciência subjetiva, embora não necessariamente personalidades de tipo humano. Descola havia notado em seu trabalho de campo que os Achuar estabeleciam relações adotivas de parentesco com seres naturais, incluindo plantas e animais, considerando-os dotados de subjetividade, inteligência, afeto e capacidade de comunicação. Embora os humanos participem desse pan-espiritismo, o espírito não é concebido como uma entidade intrinsecamente humana ou cultural, mas sim como um produto inato de poderes naturais possuídos por todas as espécies, incluindo humanos, animais, plantas e os espíritos dos mortos. Subjetividade e mentalidade, conforme constituídas por esses poderes, são vistas como atributos naturais universais de todos os seres e, embora possam ser passíveis de relações sociais e culturais com os seres humanos, não são produtos da cultura humana. Ao contrário, é a posse desses poderes por entidades naturais, independentemente da cultura humana, que torna possível a comunicação dos humanos com elas e a adoção de algumas delas pelos humanos como membros da sociedade humana, constituindo-as, nos termos de Descola, como elementos de *la nature domestique* (Descola, 1994). A universalidade do espírito não implica homogeneidade universal, no sentido de que todas as espécies de seres possuem espíritos idênticos, assim como a universalidade da corporalidade não implica que os corpos de todas as espécies sejam os mesmos. Em vez disso, as formas corporais heterogêneas de diferentes espécies de seres correspondem a formas espirituais distintas, em muitos casos representadas por seres espirituais “mestres” que incorporam os atributos diferenciais de suas espécies de seres. Dessa forma, a “natureza” compreende um mundo de diferenças objetivas de formas corporais associadas a formas espirituais distintas, para as quais as faculdades subjetivas genéricas do espírito servem como um denominador comum universal.

Essa é a minha interpretação da evidência etnográfica, que difere em um aspecto crítico da interpretação de Descola. Descola considera o espírito como uma qualidade essencialmente humana, de modo que o compartilhamento do espírito por animais e plantas se resume a um compartilhamento da humanidade. Em sua interpretação, é essa humanidade comum que torna possível a formação de relações de parentesco entre os humanos e os animais e plantas. Essa não me parece ser uma conclusão logicamente necessária, válida para todas as instâncias de animismo



na Amazônia, mas Descola oferece evidências etnográficas para isso a partir de seus próprios dados de pesquisa sobre os Achuar e de algumas outras sociedades amazônicas.

De qualquer forma, está claro que o animismo, como Descola o concebe, não tem lugar para a distinção natureza-cultura concebida de forma estruturalista como uma oposição privativa entre os domínios da cultura humana e da natureza. Ao contrário, o relato etnográfico de Descola sobre as interações entre seres humanos (Achuar) e seres não humanos de vários tipos, muitos dos quais entram em relações sociais compartilhadas, tem o efeito de transformar a relação natureza-cultura de uma oposição binária de *categorias* logicamente distintas e mutuamente exclusivas, presumidas como correspondentes a classes discretas de seres, para uma relação social (ou não) entre seres naturais e culturais discretos, criando, assim, uma fronteira mutável e permeável entre o mundo natural não social e um domínio social que se entende incluir tanto seres humanos culturais quanto seres naturais, em que estes últimos são entendidos como dotados de identidades espirituais humanas. A cultura, em sua forma plenamente desenvolvida, continua sendo concebida como uma característica distintiva da sociedade humana, mas essa sociedade, na formulação heterodoxa de Descola, não forma uma unidade cultural delimitada, pois pode incluir relações com seres naturais não culturais, embora espiritualmente humanos. Isso ainda deixa sem resposta as questões sobre a fonte, a forma e o conteúdo desse espírito comum. Essas são questões que podem ser esclarecidas por uma análise mais aprofundada das relações de corporalidade, identidades subjetivas e perspectivas, que pertencem propriamente a uma discussão crítica do perspectivismo.

## 6 PERSPECTIVISMO: A NATUREZA COMO PANCULTURALISMO ANTROPOCÊNTRICO

Inspirado pelo menos tanto no diálogo crítico do estruturalismo com o humanismo modernista quanto nas interpretações antropológicas das culturas amazônicas, o perspectivismo se moldou por meio de uma polêmica radical contra os princípios do pensamento ocidental modernista, de Descartes a Lévi-Strauss, bem como todas as escolas de antropologia cultural recebidas. EVC apresenta as ideias perspectivistas como características do pensamento indígena amazônico, mas desenvolve suas proposições não tanto por meio da descrição e análise etnográfica das culturas amazônicas, mas por meio de um diálogo filosófico entre formulações ideal-típicas de ideias modernistas ocidentais e representações gerais correspondentes de ideias culturais amazônicas supostamente comuns. Essa abordagem retórica serve a um propósito metodológico e tem efeitos teóricos. A representação das ideias modernistas ocidentais empregadas na comparação cultural como um sistema integral e homogêneo de conceitos-tipo ideais altamente abstratos serve retoricamente para autorizar a representação perspectivista das ideias amazônicas como um sistema

igualmente homogêneo de conceitos abstratos comparáveis em generalidade e correspondentes em conteúdo temático e preocupações filosóficas com o sistema ocidental com o qual são comparadas: em suma, um sistema filosófico não muito diferente do idealismo especulativo ocidental moderno. O resultado é a deturpação e a má tradução da forma, do conteúdo e do sentido das categorias ideais e dos significados sociais de muitos sistemas culturais amazônicos, sem mencionar algumas das ideias ocidentais usadas para comparação. Além disso, há uma falha no reconhecimento de características fundamentais da construção e do sentido de categorias e proposições específicas que diferenciam as categorias amazônicas em questão das ideias modernistas com as quais são comparadas. Concordo com Lévi-Strauss, Viveiros de Castro e outros perspectivistas que há importantes ideias comuns compartilhadas por muitos sistemas amazônicos (como o animismo), mas também acho que há evidências etnográficas igualmente boas de diferenças significativas entre as construções culturais de diferentes sociedades amazônicas, como aquelas sociedades que possuem grandes aldeias efetivamente endogâmicas com sistemas estratificados de agrupamentos sociais, como os Jê e Bororo, e aquelas com assentamentos dispersos que são efetivamente exogâmicos e não estratificados, como muitos grupos Tupis, Caribes, Shuar, Achuar e alguns grupos Aruaques menores, sendo que as sociedades Tucanas e Aruaques do noroeste da Amazônia parecem combinar características de ambas.

Essas diferenças conceituais e estruturais entre as sociedades amazônicas, para não mencionar as diferenças entre as posições filosóficas e ideológicas modernistas ocidentais conflitantes, que são igualmente pouco consideradas, têm implicações importantes para alguns dos pontos teóricos em questão. Não se trata apenas de uma questão de conteúdo temático, mas da forma e da construção do que é apresentado como categorias correspondentes ou opostas nessas comparações. As supostas noções amazônicas apresentadas como contrapartes das noções ocidentais modernas de “natureza” e “cultura”, e as categorias relacionadas de “humanidade”, “espírito”, “habitus” e “forma” são exemplos primordiais desse problema. Voltarei a esses pontos em breve. A existência de variações tão significativas em ambos os sistemas culturais aponta para a inadequação de uma abordagem puramente idealista, que não é capaz de explicar essas variações. Este não é o lugar para uma crítica das representações do pensamento ocidental moderno que servem como quadros de contraste para formulações perspectivistas de conceitos amazônicos. Para os propósitos atuais, será melhor ir diretamente à base etnográfica e teórica das proposições perspectivistas sobre as ideias amazônicas.

## 7 ANIMAIS SÃO HUMANOS?

A alegação perspectivista mais radical e distintiva para a singularidade das cosmologias e perspectivas epistemológicas amazônicas em contraste com as ideias ocidentais (incluindo as ideias antropológicas estruturalistas recebidas sobre as culturas amazônicas) é que os amazônicos não concebem, afinal, a natureza, representada pelos animais, e a cultura como categorias mutuamente distintas e contrastantes, à maneira do estruturalismo lévi-straussiano. Em vez disso, os animais, como supostas personificações da natureza, identificam-se subjetivamente como humanos e, portanto, como seres culturais. A cultura e a humanidade não se limitam à humanidade, mas se estendem para abranger a natureza também (pelo menos a natureza animal: até onde as plantas e as entidades inanimadas, tão proeminentes no conceito de animismo de Tylor, estão incluídas na concepção de identidade cultural de EVC ainda não está claro). Em termos subjetivos, os animais são realmente humanos, embora com formas externas diferentes, que EVC descarta como meros “envelopes” sem conexões significativas com a identidade subjetiva do ser essencial dentro deles. Da mesma forma, as formas materiais das atividades são dissociadas de seu conteúdo mental essencial da perspectiva dos animais que as realizam. Assim, os animais supostamente se veem envolvidos nas mesmas atividades culturais que os humanos, mesmo que as formas objetivas de suas atividades pareçam aos humanos como animais e incultas. Por exemplo, as onças, ao beberem o sangue de suas vítimas, imaginam que estão tomando cerveja de mandioca fermentada, uma atividade cultural típica de algumas (embora não de todas) sociedades amazônicas humanas.

EVC deriva essa revisão desafiadora das ideias estruturalistas e modernistas recebidas de sua reinterpretação dos mitos amazônicos e das ideias relacionadas de vários povos amazônicos. Os mitos em questão relatam que, antes do desenvolvimento da cultura humana em sua forma contemporânea, os seres humanos e os animais coexistiam em termos relativamente indiferenciados, compartilhando a linguagem e, por parte dos animais, os protótipos de aparatos culturais, como fogo para cozinhar, arcos e flechas, casas, formas de caçar, coletar e preparar alimentos e fiar fios de algodão. Animais e humanos podiam assumir as formas uns dos outros, conversar e, em alguns casos, até mesmo se casar. Cada espécie, no entanto, tinha sua própria forma corporal característica, essencialmente a que tem hoje, e os humanos eram ligeiramente mais inteligentes do que os animais (e mais malvados – às vezes mentiam para os animais ou pregavam peças neles). De acordo com EVC, os animais se identificaram com os humanos e passaram a considerar seu comportamento como cultural, e continuam a fazê-lo até os dias atuais.

Essa última parte da interpretação de EVC, entretanto, não é apoiada pelos textos reais das variantes do mito com as quais estou familiarizado<sup>5</sup>. De acordo com essas variantes Jê e Bororo, os humanos ancestrais ainda não possuíam cultura na era mítica em que eles e os animais coexistiam. Ao contrário, como mencionei, eram os animais, e não os humanos ancestrais, que inicialmente possuíam protótipos dos principais produtos culturais. Os humanos tiveram que roubar ou adquirir esses produtos antes de aprender a produzi-los e, assim, criar cultura no sentido pleno e contemporâneo. O desenvolvimento humano da cultura e os atos que levaram a ele romperam a coexistência edênica dos humanos e animais ancestrais e resultaram na perda, por parte dos animais, das posses e habilidades protoculturais que possuíam. Assim, os animais se tornaram totalmente diferenciados dos seres humanos como seres completamente naturais, e os seres humanos, da mesma forma, tornaram-se totalmente diferenciados deles como seres humanos culturais contemporâneos.

A interpretação de EVC desse mito (ele parece incluir os mitos Jê e Bororo, que Lévi-Strauss toma como ponto de partida de *O Cru e o Cozido*, entre os “mitos amazônicos” aos quais ele se refere) fornece grande parte da base para o edifício teórico do perspectivismo. Ele parte do pressuposto de que os humanos ancestrais do mito, aqueles que coabitavam em igualdade com os animais, eram idênticos, para todos os fins relevantes, aos humanos contemporâneos, ou seja, que já eram seres culturais. Essa suposição é essencial para sua tese de que os animais da era mítica, ao se identificarem com seus contemporâneos, os humanos ancestrais, identificaram-se como seres com cultura no sentido contemporâneo. EVC interpreta ainda o mito como evidência de que os ameríndios contemporâneos acreditam que os descendentes dos animais continuaram a se identificar como seres humanos e culturais até o presente.

As principais características da narrativa mítica (ou pelo menos as variantes Jê e Bororo), no entanto, contradizem essas suposições. Nelas, tanto os humanos quanto os animais da era mítica são descritos como sendo mais parecidos uns com os outros do que os humanos e animais contemporâneos. O mito conta como as formas contemporâneas de cada um deles se diferenciaram por meio de um processo no qual os humanos ancestrais se transformaram em humanos modernos por meio da invenção da cultura, enquanto as formas ancestrais dos animais se tornaram menos parecidas com os humanos, perdendo suas posses protoculturais, e assim se tornaram seres totalmente naturais, como os animais modernos, completamente desprovidos de traços culturais. A interpretação perspectivista do mito, em suma, está exatamente errada, pelo menos no que diz respeito a esse conjunto de mitos. O ponto principal desses mitos não é como os animais se tornaram

5 Veja, por exemplo, os seguintes mitos reproduzidos em Wilbert (1978), listados por número e página: 57(160), 58(164), 59(166), 62(177), 63(181), 64(184), 65(190), 66(191), 90(242), 93(247), 94(248), 96(251), 99(257), 104(263), 105(265), 106(266), 107(266), 108(268), 109(269), 111(274), 112(276), 113(279), 114(285).

e continuam a ser identificados com os humanos, subvertendo assim o contraste entre natureza e cultura, mas como os animais e os humanos se tornaram totalmente diferenciados uns dos outros, dando origem à diferenciação contemporânea entre natureza e cultura. Em vez de contar como a comunidade mítica de humanos e animais resultou em uma identificação duradoura dos últimos com os primeiros, os mitos contam a história oposta de como a diferenciação mútua das espécies e, com isso, de suas respectivas identidades e perspectivas subjetivas, na verdade surgiu como resultado corolário da posse unilateral da cultura pelos humanos.

A interpretação perspectivista não apenas interpreta erroneamente a mensagem explícita das variantes Jê do mito, mas também se baseia em outras inferências que não encontram apoio na narrativa mítica. Essas inferências não se seguem logicamente e parecem proceder de um antropocentrismo não examinado. Para começar, o relato do mito sobre o estado original de relativa indiferenciação entre humanos e animais não inclui nenhuma afirmação explícita de que os animais se identificavam subjetivamente com os humanos. O que os mitos dizem é que as identidades animal e humana e, portanto, também, em termos perspectivistas, suas perspectivas, eram relativamente indiferenciadas. Ambos possuíam linguagem e alguns outros traços proto-culturais, mas também possuíam traços animais, como devorar sua carne crua. Que os animais ancestrais tenham adotado algumas características quase humanas não implica que eles se identificaram com os proto-humanos mais do que o fato de os humanos ancestrais, ao comerem sua carne crua, tenham se identificado como animais.

O antropocentrismo implícito da formulação perspectivista aparece mais claramente em outras proposições da teoria perspectivista, como as que tratam da “espiritualidade” dos animais e da participação nas relações sociais com os humanos. EVC assume que esses aspectos do caráter e do comportamento animal devem ser o resultado da identificação dos animais com os humanos, com base no fato de que o “espírito” e a capacidade de relações sociais são atributos intrinsecamente humanos. No entanto, nem as culturas ameríndias em geral, nem as culturas amazônicas em particular, nem os mitos em questão oferecem qualquer suporte para essa suposição antropocêntrica. Pelo contrário, os mitos, a cosmologia e a prática ritual indígena amazônica fornecem ampla evidência para a suposição oposta, ou seja, que todas as entidades, não apenas os animais, mas também as plantas e até mesmo alguns objetos inanimados, possuem espíritos por seu próprio direito. Segue-se que elas podem ter a capacidade, se não necessariamente a propensão, de entrar em relações sociais com os humanos, mas isso não faz com que se identifiquem como humanos. A esse respeito, a evidência etnográfica é consistente com uma versão não antropocêntrica do animismo, em vez de uma perspectiva antropocêntrica.



## 8 A NATUREZA DA CULTURA E A RELAÇÃO DA CULTURA COM A NATUREZA

Essas reservas críticas sobre a autoapresentação do perspectivismo como uma transformação revolucionária das concepções estruturalistas e modernistas ortodoxas do contraste natureza-cultura e sua alegação de ter identificado o princípio básico das cosmologias amazônicas servem para trazer um foco mais nítido das continuidades do perspectivismo e do estruturalismo em outros aspectos essenciais. Na verdade, o perspectivismo mantém a concepção estruturalista ortodoxa da relação entre natureza e cultura como uma oposição privativa binária de categorias classificatórias mutuamente exclusivas, definidas por meio da presença ou ausência contrastiva de características: assim, a cultura é definida pela posse de características distintas, como linguagem, fogo para cozinhar, cerveja de mandioca etc., e a natureza, como categoria oposta, é definida pela ausência dessas características. No entanto, uma atenção mais atenta aos detalhes etnográficos dos mitos nos quais se baseiam as noções estruturalistas e perspectivistas dessas categorias revela que essa forma de pensar não compreende as concepções indígenas sobre a natureza da cultura, bem como sobre o domínio ou a condição da natureza e, o que é mais importante, sobre a onipresença e o papel das mediações entre as duas, como aquelas constituídas pelos protótipos de itens culturais possuídos pelos animais ancestrais nos mitos.

Os mitos não representam a transição da coexistência relativamente indiferenciada de humanos e animais para uma cultura humana plenamente desenvolvida e uma animalidade acultural como um simples processo de perda ou aquisição de traços. Eles enfatizam a importância da posse dos bens proto-culturais dos animais (o fogo de cozimento, o arco e as flechas, a cerveja de mandioca etc.) como um estágio crucial de transição entre os dois. A essência da cultura plenamente desenvolvida, em contraste com a casa a meio caminho dos protótipos dos animais, é antes descrita como a capacidade de *produzir* estas coisas e, mais importante ainda, o que esta capacidade implica, *a capacidade reflexiva de produzir o processo de produzi-las, como uma forma de atividade generalizada e infinitamente replicável*.

O que está envolvido aqui não é meramente a classificação, ou mesmo um simples processo cognitivo ou perceptivo de objetificação, mas um processo reflexivo de meta-objetificação, de forma abstrata e generalizada: isto é, do próprio processo de objetificação. Isso claramente requer um nível diferente de operações cognitivas do que aquele envolvido na simples posse e uso de objetos individuais, mesmo aqueles que podem constituir protótipos de artefatos culturais. Esta é a diferença, por exemplo, entre o fogo de cozimento de uma peça possuído pelos jaguares nos mitos Jê sobre a origem do fogo de cozimento e o uso de um pedaço de espécime daquele fogo para acender outros fogos de cozinha no final climático do mito (Turner, 1985, p. 87-96). Os animais ancestrais nos

mitos possuem objetos como fogo de cozimento ou cerveja ou arcos e flechas, mas esses são representados apenas como posses singulares, como se fossem, no que diz respeito aos seus donos animais, coisas autoexistentes ou auto-objetificantes, ou objetos encontrados dos quais os animais se apropriaram, mas que nunca fizeram. Em nenhum lugar os animais são descritos como tendo a capacidade cultural ou o poder de produzir ou copiar tais coisas. Quando os humanos os adquirem dos animais, por qualquer meio que seja, os animais simplesmente os perdem. Eles não podem fazer outros para substituí-los, porque não podem produzir produção.

A cultura passa a existir plenamente quando os humanos ancestrais não apenas tomam posse desses objetos, mas quando se tornam capazes de objetivar e replicar os processos de objetivação (em termos pragmáticos, produção) pelos quais eles são produzidos: como usar o fogo para fazer fogo, como fermentar mandioca para fazer cerveja de mandioca ou como transformar as formas superficiais de seus corpos com pinturas ou ornamentos para produzir ou regular de maneiras culturalmente padronizadas os processos corporais internos de transformação que dão origem a aspectos da personalidade social.

Os produtos desse processo, sejam eles artefatos materiais ou objetos conceituais de conhecimento, não podem ser entendidos como classes simples e internamente homogêneas em uma ordem semiótica de significação ou taxonomia etnocientífica, mas como esquemas complexos compostos de elementos heterogêneos e níveis de características, compreendendo etapas transformacionais em um processo de mediação de formas relativamente naturais para formas relativamente culturais (por exemplo, da apropriação de entidades “naturais”, como o fogo ou animais de caça, ao uso do fogo para cozinhar a carne dos animais e ao uso do fogo para cozinhar ele mesmo, ou seja, para fazer fogo). A carne cozida, como um produto cultural representativo, pode ser oposta à carne crua, à boa maneira estruturalista, como uma instância do contraste binário da cultura com a natureza, mas o que a tornou um artefato cultural foram as operações transformadoras condensadas nela, não apenas o cozimento, mas o acendimento do fogo de cozimento. Assim, a cultura não se opõe à natureza como um simples contraste binário, mutuamente exclusivo, de características semânticas, mas consiste, ao contrário, numa relação complexa, reflexiva e transformadora com ela. Esse processo contém e sobrepõe-se aos seus componentes naturais básicos como uma série de níveis incrementais numa hierarquia de operações transformacionais (esquemas) de crescente poder generativo (produtivo). As coisas culturais, em outras palavras, são compostas de conteúdo natural (a carne, o corpo físico da pessoa social) e as atividades transformadoras por meio das quais ele é objetivado (isto é, transformado em) formas culturais. A cultura, entendida nesses termos, não exclui nem suprime conteúdos ou qualidades naturais, mas os retém e reproduz por meio do emprego de metaformas mais abstratas e generalizadas dos processos e poderes que os produzem.

A ênfase da minha discussão sobre o sentido dos mitos no papel das transformações em série de elementos simbólicos, como o fogo de cozimento, pode lembrar a crítica da concepção unidimensional e sincrônica de Lévi-Strauss sobre a significação dos elementos semiológicos do mito apresentada na introdução deste artigo. Uma parte integral dessa crítica foi o reconhecimento de que as “estruturas fundamentais” da cultura e da mente que Lévi-Strauss esperava revelar por meio da análise estrutural de “grupos” de mitos deveriam ser buscadas adequadamente no nível dos princípios invariantes que governam as transformações internas que compreendem as estruturas de mitos individuais ou sistemas de parentesco. Essas transformações, é claro, não se limitam aos elementos simbólicos ou semióticos individuais de construções culturais, como os mitos, mas podem envolver construções mais complexas, como tropos (Turner, 1991; 2006) ou episódios de narrativas míticas (Turner, 1985). No caso em questão, sugiro que as transformações progressivas do fogo de cozimento como o tema central da alegoria mítica do surgimento da cultura a partir da natureza estão em conformidade com o princípio de que a eficácia das atividades transformacionais (como cozinhar) varia diretamente como o poder dessas atividades de produzir (e, portanto, transformar) a si mesmas. A produção, considerada como uma atividade auto-objetificante e autotransformadora, é, portanto, a essência da cultura e sua diferenciação da natureza.

Essa concepção relativamente sofisticada da relação entre natureza e cultura como um processo transformacional em vez de um contraste semiológico sincrônico, prático-inerte, é claramente formulada nos mitos Jê e Bororo, mas é tornada invisível pela análise estruturalista como a de Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido*, com seu filtro conceitual da semiótica saussureana que bloqueia o reconhecimento do significado cultural das atividades pelas quais os objetos e as categorias em questão são produzidos. Esse é um ponto fundamental de discordância entre os mitos amazônicos, conforme interpretados aqui, e o perspectivismo, dada a afirmação de EVC de que a produção não é um processo transformacional, deixando apenas a troca como uma atividade verdadeiramente transformacional capaz de induzir a transformação de perspectivas. Nesse ponto crítico, EVC se mostra um estruturalista ortodoxo, acompanhando Lévi-Strauss em *As Estruturas Elementares do Parentesco* e outros escritos iniciais sobre parentesco. Nesses escritos, Lévi-Strauss usa a teoria da troca, fundamentada na “estrutura fundamental” da reciprocidade, como base de sua análise do parentesco, presumindo a questão de como dar conta da existência dos trocadores (os grupos de homens que supostamente deram origem à cultura humana trocando mulheres, sem mencionar os próprios homens e mulheres). Em suma: as transformações da atividade produtiva, que incluem a troca como um de seus momentos mediadores, são, de acordo com os mitos de pelo menos um grupo numeroso e importante de povos indígenas da Amazônia, os principais mediadores da relação da natureza com a cultura e constroem diretamente as estruturas pragmáticas e conceituais

da própria cultura. A falha do Perspectivismo em teorizar o papel das transformações produtivas nas estruturas culturais é uma lacuna importante em sua concepção das perspectivas. Isso faz com que ele não reconheça as operações reflexivas de objetivação e meta-objetivação que os mitos representam como propriedades distintivas da cultura pelo que elas são: as perspectivas mais poderosas e importantes de todas.

## 9 “MULTINATURALISMO”: DIFERENTES MUNDOS OU DIFERENTES PERSPECTIVAS?

O foco do perspectivismo nos conceitos amazônicos do eu (para o perspectivismo, isso significa essencialmente o sujeito epistemológico em vez do agente da práxis) constitui um afastamento salutar da perspectiva teórica objetivista unilateral do estruturalismo e seu desinteresse pelo papel das perspectivas subjetivas na formação de representações culturais e semióticas, incluindo cosmologias. O subjetivismo unilateral do perspectivismo parece qualificá-lo como uma forma de relativismo: se diferentes sujeitos veem o mundo de forma diferente, pode ser porque eles têm diferentes pontos de vista subjetivos ou diferentes formas de ver o mundo. EVC, no entanto, rejeita essa visão do perspectivismo como relativismo, com base no fato de que os amazonenses (e, na verdade, em vários pontos de seu argumento, todos os ameríndios) pensam que, embora os animais, a partir de suas perspectivas idênticas às dos humanos, vejam o mundo *da mesma forma*, eles chegam a ideias diferentes porque *veem mundos diferentes* (isso é o que ele chama de “multinaturalismo”).

Para entender o que está em questão aqui, é preciso começar perguntando quais são as diferenças entre os “mundos” que os animais supostamente veem. A resposta dada por EVC é: a identidade animal das diferentes espécies de animais, tal como vista pelos sujeitos animais de cada espécie que se identificam como humanos. Cada espécie é vista por todas as outras como um animal, mas se vê como um ser humano (ou seja, cultural). Portanto, para cada espécie, a fronteira entre natureza e cultura é traçada de forma diferente. Assim, cada espécie vê uma “natureza” diferente de todas as outras. Pode-se perguntar em que isso difere da ideia “naturalista” convencional de que cada espécie de animal reconhece sua própria espécie e vê todas as outras espécies como tipos diferentes de animais. A resposta é que a única diferença parece ser a suposição de que cada animal continua a se identificar como um humano e, portanto, um cidadão em boa situação no domínio da cultura, em contraste com todos os outros animais. Podemos observar de passagem que isso parece deixar a forma da oposição conceitual de natureza e cultura intacta no que diz respeito à sua estrutura lógica. Somente seu conteúdo é tratado como variável (“múltiplo”), e isso apenas em virtude do princípio psicológico do egocentrismo das perspectivas animais. A forma dos mundos vistos por todas as espécies permanece a mesma.

Uma consequência problemática adicional da ideia de multinaturalismo de EVC é que, ao ter se comprometido com a tese de que todos os animais se veem como humanos, torna-se necessário para ele sustentar que os corpos visíveis das diferentes espécies (os animais podem, é claro, ver seus próprios corpos, ou partes deles, bem como os de outros animais) não têm nada a ver com suas identidades subjetivas internas como humanos. Como ele escreve:

[...] a forma manifesta de cada espécie é um mero “envelope” (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humanoide [...] essa forma interna é a alma ou o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana (Viveiros de Castro, 2004, p. 465).

As identidades subjetivas internas, contudo, são invisíveis para outros animais (e humanos). Portanto, animais de espécies diferentes devem ver uns aos outros como animais e não como eles se veem (com os olhos de suas mentes) como humanos. Mas com base em que eles “veem” as naturezas animais dessas outras espécies? A forma manifesta do corpo físico já foi descartada como uma mera “roupa” irrelevante para a identidade essencial da espécie. Como, então, encontrar uma maneira de reconhecer o significado da corporalidade física para as identidades animais perspectivísticas de outras espécies animais? EVC lida com essa questão da seguinte forma:

Os animais percebem as diferenças entre as espécies de animais não com base em diferenças fisiológicas – os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos – mas sim [em] afetos, no antigo sentido de disposições ou capacidades que tornam o corpo de cada espécie único [...] o corpo é, nesse sentido, um conjunto de afetos ou modos de ser que constitui um *habitus* [...] e o corpo é a origem das perspectivas (Viveiros de Castro, 2004, p. 475).

Não entendo o que EVC quer dizer com sua afirmação de que “os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos” (não é assim em nenhum sentido relevante, em minha experiência limitada), nem qual é a relevância da afirmação de que “os *animais* não percebem diferenças fisiológicas entre as espécies” para sua afirmação sobre como os “ameríndios” veem o mundo (*italico meu*). No entanto, tenho algumas outras dúvidas sobre o uso que EVC faz do conceito de *habitus* e seu lugar em seu argumento complexo sobre a relevância da forma corporal para a identidade subjetiva, o espírito e a perspectiva.

Como um modo distinto de orientação afetiva e disposição comportamental em relação ao mundo, o *habitus* constitui uma forma pragmática de perspectiva sobre ele. De maneira bastante clara, ele constitui parte da perspectiva diferencial de um animal sobre o mundo e, portanto, o “mundo diferente” que ele vê. Em suma, o *habitus* deve ser o aspecto do *corpo* que é a “origem” das

perspectivas e, como tal, condiciona a “natureza” específica vista pela espécie, independentemente de sua suposta identidade subjetiva interna como humano, que supostamente não está relacionada à sua forma corporal, embora, em outras conexões, esse seja o aspecto do ser animal que EVC afirma ser a base de sua perspectiva (de fato, a base do “perspectivismo” como teoria).

O conceito de *habitus* é fundamental para EVC porque ele não pretende apontar para dentro da identidade subjetiva do animal, mas para fora, para seu comportamento e interação com o mundo. EVC define o conceito como afetivo ao invés de cognitivo (em contraste com outros teóricos, como Mauss ou Bourdieu, que empregaram o conceito para denotar modos cognitivos e afetivos de perspectiva subjetiva) e como composto pelos comportamentos especificamente bestiais da espécie. Assim, em virtude dessa definição idiossincrática, ele passa a ser identificado como o aspecto “natural” da identidade da espécie, em contraste com o aspecto humano cognitivo e cultural que compõe sua subjetividade interna. De fato, a reformulação do conceito de *habitus* se torna a base indispensável para a reintrodução da oposição estruturalista entre natureza e cultura como a estrutura do conceito de identidade animal de EVC, de uma forma que deixa o componente cultural (espiritual, humano) intacto e isolado do aspecto corporal bestial e natural da criatura. O princípio fundamental em questão aqui é a dissociação mútua e a irrelevância da forma corporal externa (natural, afetiva) e do conteúdo espiritual interno (cultural, cognitivo).

Sem dúvida, é para destacar o papel distintivo do *habitus* a esse respeito que EVC afirma que “os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos”, o que, se tomado literalmente, significaria que eles não percebem ou “reconhecem” cognitivamente as diferenças corporais entre os animais, o que, se for verdade, pareceria de fato deixar o *habitus* afetivo como a única propriedade visivelmente diferenciável dos animais. Fora a questão de qual evidência poderia ser encontrada para tal afirmação, a tentativa de restringir o significado de *habitus* a disposições afetivas parece insustentável e, assim que uma dimensão cognitiva é admitida, o uso do conceito no argumento de EVC se torna contraditório. Como um modo específico de atividade material, o *habitus* de uma espécie deve obviamente levar em conta a forma física, o tamanho e as capacidades da forma física corporal da espécie. Ele deve, portanto, constituir a estrutura, não apenas de uma perspectiva subjetiva integral (afetiva, mas também cognitiva) sobre o mundo para o animal em questão, mas também da identidade objetiva de cada espécie conforme ela é percebida por outras espécies. Portanto, parece estar em contradição com a suposta “uniformidade” conceitual de seus corpos, bem como com a dissociação das características corporais e da aparência como mera “roupa” de aspectos do caráter (disposição afetiva, modos típicos de comportamento etc.), se não da identidade espiritual interna da espécie.



## 10 MULTINATURALISMO COMO “TIPO” E “BOMBA”

O “multinaturalismo”, como sugeri acima, repousa diretamente sobre a base do contraste estruturalista familiar entre uma categoria geral e, no nível mais abstrato, unitária, de cultura e uma categoria igualmente genérica e abstratamente unitária de natureza. Ambas as categorias podem ser, e rotineiramente são, empregadas em níveis menos abstratos e gerais para se aplicar às variedades de culturas específicas e espécies naturais, dando origem, respectivamente, ao multiculturalismo e ao multinaturalismo. Esses são simplesmente movimentos análogos dentro de uma hierarquia taxonômica que consiste em diferentes níveis de generalidade e uma provisão mais ou menos ampla para diferentes perspectivas subjetivas, e não filosofias totalmente opostas, como argumenta EVC. Da mesma forma, o “naturalismo” e o “multinaturalismo”, que EVC representa como perspectivas teóricas contraditórias, sendo a primeira a do modernismo pré-perspectivista e ultrapassado e a segunda a visão perspectivista que agora o está suplantando, são mais precisamente, senão simplesmente, entendidos como rótulos para focos em diferentes níveis da mesma hierarquia conceitual. O “naturalismo” não implica a negação das diferenças entre as espécies, assim como o “multinaturalismo” não implica a rejeição das propriedades naturais (biológicas) comuns dos animais, compartilhadas em graus variados por todos eles. Ele difere do “multinaturalismo” ao levar a sério as relações positivas entre as características corporais, o habitus e o caráter interno e as perspectivas das criaturas naturais, mas, nesse aspecto, acredito que esteja mais próximo do pensamento da maioria, se não de todos os índios amazônicos, do que o “multinaturalismo” perspectivista.

O “multinaturalismo”, de qualquer forma, não suplanta logicamente a distinção natureza-cultura compartilhada pela maioria das variedades do modernismo, incluindo o estruturalismo e a antropologia, que EVC chama coletivamente de “naturalismo”, como ele afirma. Em vez disso, o multinaturalismo continua a pressupô-la como a forma comum do contraste entre os habitus de todas as diferentes espécies animais e a identidade (cultural) humana que constitui sua “subjetividade formal”. Para EVC, como descrevi na seção anterior, a estrutura psíquica e corporal de cada espécie constitui um microcosmo logicamente idêntico do contraste privativo entre a identidade espiritual, humana e cultural e uma perspectiva corporal, bestial, afetiva e natural. Assim, a oposição binária natureza-cultura que supostamente havia sido quebrada e transcendida pelo conceito de multinaturalismo retorna como a estrutura formal de um número potencialmente infinito de casos, como as muitas vassouras pequenas que surgem da vassoura quebrada no filme da Disney “O Aprendiz de Feiticeiro” em “Fantasia”.

Essa interpretação metafórica das implicações do multinaturalismo para as ciências humanas e naturais pode ser contrastada com a alegação de EVC (conforme relatado por Bruno Latour

em seu relato delirantemente entusiasmado da “*disputatio*” pública entre EVC e Descola, realizada em Paris em janeiro de 2009) de que o perspectivismo e o multinaturalismo constituem:

uma bomba, com o potencial de explodir toda a implícita filosofia tão dominante na maior parte das interpretações dos etnógrafos sobre seus materiais [...] [O multinaturalismo é] um conceito muito mais incômodo [do que o perspectivismo] [...] Enquanto os pesquisadores, tanto das ciências duras quanto das ciências humanas, concordam igualmente com a noção de que há apenas uma natureza e muitas culturas, Viveiros de Castro quer levar o pensamento amazônico [...] a tentar ver como o mundo inteiro seria se todos os seus habitantes tivessem a mesma cultura e muitas naturezas diferentes (Latour, 2009, p. 2; cf. Descola; Viveiros de Castro, 2009).

De acordo com Latour, essa é a essência da concepção de EVC sobre a “luta ameríndia contra a filosofia ocidental”, encabeçada pelos conceitos de perspectivismo e multinaturalismo, que ele acusa Descola de tentar reduzir a “apenas mais uma curiosidade no vasto gabinete de curiosidades que ele [Descola] está tentando construir” (Latour, 2009, p. 2).

“Levar o pensamento amazônico” para proposições patentemente estranhas a ele (os povos amazônicos estão profundamente conscientes e interessados nas diferenças entre suas próprias culturas, sem falar nas dos povos não indígenas com os quais entraram em contato, e seriam os primeiros a considerar absurda a ideia de um mundo monocultural) pode ser um exercício especulativo fascinante para intelectuais não indígenas, mas deixou a antropologia para trás para ocupar um lugar próprio como “curiosidade no vasto gabinete de curiosidades” da filosofia perspectivista.

## 11 O CORPO COMO A “ORIGEM DAS PERSPECTIVAS”: MAS QUAL(QUAIS) CORPO(S)?

Essas dificuldades, pelo menos, têm o mérito de chamar a atenção para a centralidade da ideia do corpo como a “origem das perspectivas”. Essa ideia da relação entre corporalidade e perspectivas, na verdade, contém várias questões de importância crítica para a antropologia das culturas amazônicas.

A primeira é exatamente o que se entende por “corpo”: o corpo físico, com certeza, mas há também um corpo social, o que, novamente, é outra coisa. O corpo físico em si é uma entidade complexa que não é, em nenhum momento de sua existência, uma entidade individual. Ele se origina como uma união entre dois corpos físicos de sexos opostos, nasce como um ser sem cultura, mais animal do que humano, adquire personalidade cultural, depois morre e se transforma em um espírito que se torna novamente um ser animalesco que aterroriza seus parentes sobreviventes ao tentar matá-los para que possam se juntar a ele no mundo espiritual (essa é, de qualquer forma, a ideia Kayapó). Em suma, o corpo, mesmo como entidade física, não é um objeto abstrato com uma

perspectiva fixa, culturalmente humana, mas um processo que compreende uma série de transformações, cada uma das quais implica uma transformação de perspectivas, nem todas culturais: pelo menos na visão Kayapó, começamos e terminamos como animais.

Contudo, conforme observado, há também um corpo social. Essa é uma entidade polimorfa e andrógina, definida como uma conjunção de relações entre todos os tipos sociais relevantes de identidades corporais construídas com valores contrastantes em dimensões compartilhadas, como gênero e idade social, que formulam a significação de cada tipo de corpo por meio de suas relações contrastantes com os outros tipos que fazem parte do mesmo sistema (por exemplo, jovem solteiro, mulher casada, homem e/ou mulher idoso). As identidades relacionalmente definidas da corporalidade social definem as relações perspectivísticas de cada pessoa corporificada com outras identidades corporais que fazem parte do mesmo sistema. É esse sistema de valores contrastivos como um todo, compreendendo cada estágio socialmente marcado do desenvolvimento corporal de ambos os gêneros, desde antes do nascimento até depois da morte, que constitui a forma relacional externa do corpo social (Turner, 1995).

No entanto, há também uma composição interna do corpo social, constituído pelos sentidos, poderes e processos corporais que, juntos, compreendem o conteúdo socialmente relevante das categorias de gênero e geração da forma corporal relacionadas externamente. Em algumas sociedades amazônicas, diferentes sentidos, por exemplo, são considerados não apenas como de importância variável, mas também como canais de diferentes modos de conhecimento. Como observou Santos Granero, os Kayapó associam a audição (*/-mari/*) ao conhecimento, mas é um tipo específico de conhecimento, a compreensão passiva, em contraste com o conhecimento ativo de como fazer as coisas, que está mais associado à visão (*/-omun/*) (Santos Granero, 2006, p. 72; Turner, 1980; 1995). A vocalização (fala e canto), embora não seja uma faculdade sensorial, está associada ao sistema de sentidos e modos de conhecimento, já que a fala é o canal do conhecimento que deve ser internalizado por meio do canal auditivo. O olfato não é muito enfatizado pelos Kayapó, mas, conforme relata Santos Granero, é uma fonte de conhecimento culturalmente enfatizada entre os Yanesha, que, no entanto, consideram a audição o sentido mais importante, seguido pela visão, com o olfato em terceiro lugar. C. Crocker relata que, entre os Bororo, o olfato é a faculdade pela qual se percebe a presença de uma classe de espíritos, os Bope, e a presença dos mortos e dos espíritos gigantes da água que participam dos rituais mortuários e de iniciação (Santos Granero, 2006, p. 72, 73, 77; Crocker, 1985). O ponto para os propósitos atuais é que, para os Kayapó e muitos outros povos amazônicos, esses modos sensoriais diferenciados de conhecimento também são integralmente identificados com categorias e aspectos distintos da identidade social que são culturalmente marcados por formas específicas de adorno corporal (protetores de ouvido, protetores labiais,

pintura corporal em diferentes estilos relacionados à idade e ao gênero etc.) (Turner, 1980; 1995). O mesmo pode ser dito sobre os estágios de crescimento físico, o desenvolvimento da sexualidade e dos poderes reprodutivos e, para um homem, se ele adquiriu ou não poder ao matar um inimigo.

Tomados em conjunto, todos esses poderes corporais internos, formas sensoriais de conhecimento e estágios de crescimento, culturalmente marcados por modificações na superfície do corpo, constituem coletivamente um modelo ou filtro para a canalização, regulação e supressão seletiva de poderes corporais internos, energias, capacidades sensoriais e modos de conhecimento, bem como o conteúdo das categorias relacionais externas, identidades e perspectivas que chamei de corpo social (Turner, 1980, 1995). É esse sistema de articulações externas e internas do corpo social, conforme articulado pela decoração culturalmente estilizada da forma da superfície do corpo (pele, penteado, itens de vestuário e adorno) que, nas sociedades indígenas amazônicas, molda e define o significado social do corpo físico para seu ambiente social e natural. É essa entidade complexa, composta pelo corpo fisiológico mediado pelo corpo social, então, que é “a origem das perspectivas”. Em vez de identificar esse ponto de origem com o corpo físico em oposição à identidade social e à subjetividade cultural da pessoa, o que parece ser o ponto de vista de EVC, em suma, eu argumentaria o contrário, ou seja, que o corpo físico e social sintético é a origem das perspectivas precisamente porque ele é a identidade subjetiva formal (culturalmente definida) da pessoa.

Uma segunda questão importante já foi mencionada de passagem, que é a natureza mutável das perspectivas consideradas como momentos de processos sociais e naturais transformacionais (como diferentes de seu caráter ideal abstrato como atributos de classificação semiótica ou cultural). EVC parece conceber as perspectivas como aspectos fixos das identidades das espécies, que são essencialmente como significados sincrônicos em campos de significação saussureanos abstraídos do discurso, dos usos e processos sociais. Para o perspectivismo, a classe como uma identidade ideal torna-se, portanto, a posição do sujeito que funciona como a verdadeira “origem das perspectivas” (como já observei acima, isso parece estranho para a alegação de EVC de que a identidade subjetiva dos animais como humanos não está conectada com seus corpos, que supostamente são a origem de todas as perspectivas). Assim, para os perspectivistas, há apenas uma perspectiva fixa por classe de espécie, ou mesmo por superclasse de espécies (por exemplo, todas as espécies de animais, que coletivamente têm as identidades e, portanto, as perspectivas dos humanos, mesmo que apenas sobre si mesmas). Contra isso, eu argumentaria que as perspectivas, enraizadas como estão no corpo social e físico sintético, estão, por essa razão, também integralmente conectadas com as relações sociais desse corpo com outros corpos sociais e físicos (culturais e naturais). Essas entidades e relações compostas passam por processos de desenvolvimento e, portanto, sofrem transformações regulares em vários níveis. Para os indivíduos, há as

transformações de desenvolvimento da idade e do status social que compreendem o ciclo de vida. Essas, por sua vez, estão ligadas às transformações das relações familiares e das identidades de papéis que constituem os ciclos de desenvolvimento da família e do grupo doméstico, que produzem transformações *sui generis* das perspectivas subjetivas dos membros dessas unidades sociais.

Essas transformações permanecem dentro da classe genérica de relações e perspectivas sociais humanas em contraste com as naturais (animais, vegetais, etc.). Assim, pode-se falar de hierarquias de perspectivas, que compreendem a perspectiva geral comum dos membros da classe à medida que passam por transformações sucessivas de suas identidades de espécie – ou de classe. Eu me referi a transformações padronizadas coletivamente, como as que constituem os padrões normativos do ciclo de vida ou do ciclo familiar, mas, como Rosengren e Pedersen enfatizaram, há identidades e perspectivas individuais idiossincráticas que também passam por transformações abaixo do nível de qualquer padrão social coletivo. Esses podem coexistir com padrões institucionais coletivos, conforme descrevi, ou não, como nos casos discutidos por Rosengren (Pedersen, 2007; Rosengren, 2009).

Algumas transformações podem produzir mudanças nas identidades subjetivas ou espirituais genéricas, humanas ou animais, de um indivíduo. Para os Kayapó, como observei acima, o ciclo da vida humana não termina com a morte, mas continua por meio de um período transformador de separação do espírito do corpo em decomposição, após o qual o espírito desencarnado perde sua identidade humana e se “transforma em um animal”, na linguagem metafórica dos Kayapó em seu lamento pelos mortos. Nesse ponto, portanto, a própria identidade básica da espécie e a perspectiva humana que a acompanha são perdidas e o espírito fantasmagórico assume a perspectiva e a identidade de um animal. Deve-se enfatizar que essas inversões e transformações perspectivísticas não são o resultado de “predação” ou do “cogito canibal”, conforme apresentado pela teoria perspectivista para explicar instâncias ambíguas da justaposição de aspectos ou elementos contraditórios, como Wright apontou em um contexto análogo (Wright, 2009, p. 151-152).

## 12 FORMA E CONTEÚDO, CORPO E “PELE SOCIAL”, ESQUEMA E ESPÍRITO

A terceira questão importante associada à corporalidade é a complexa questão da relação da forma corporal externa com a identidade subjetiva interna, uma preocupação comum das cosmologias amazônicas e dos conceitos de subjetividade. Pode-se argumentar (e foi argumentado assim por EVC) que, para muitos povos amazônicos, o corpo fisiológico é considerado um mero “envelope” do espírito ou da consciência subjetiva: a forma física externa, em outras palavras, não determina o conteúdo subjetivo interno. No entanto, ao falar da forma corporal e sua relação com



a identidade subjetiva, o espírito ou a perspectiva, é essencial distinguir entre a forma do corpo físico como uma propriedade da espécie e a metaforma do corpo social construída por adornos e modificações como penteados, pinturas e roupas que, juntos, constituem o que chamei de “pele social” (Turner, 1980).

Como um ponto etnográfico geral, a prática universal das culturas amazônicas de alterar a forma externa do corpo por meio de mudanças no adorno, pintura, penteado, vestimenta e escarificação, para marcar e ajudar a provocar transformações na identidade social e na perspectiva subjetiva das pessoas, é inconsistente com as afirmações de que os povos ameríndios da Amazônia consideram a forma corporal modificada por essa “pele social” meramente como um “envelope” externo sem relação com o conteúdo material e espiritual interno da identidade subjetiva e/ou da personalidade. O ponto crítico é que o adorno deliberado da superfície do corpo é, para os amazônicos, um meio de definir e regular a identidade e as relações sociais da pessoa. A importância dessa prática decorre da ideia de que a subjetividade ou o espírito é, em um grau importante, o produto das relações sociais de uma pessoa. Mais precisamente, é o produto de uma interação entre os poderes e sentidos internos do corpo, e os modos de conhecimento e capacidades de crescimento e atividade que eles possibilitam, e o mundo externo das relações e atividades sociais. A forma natural do corpo sem adornos é uma *tabula rasa* na qual ocorre o intercâmbio entre o conteúdo interno dos poderes e sentidos corporais e o mundo social externo que é mediado pela metassuperfície da “pele social”. Nesse sentido, o corpo físico considerado como forma de superfície poderia ser chamado de “envelope” que não determina o caráter interno do espírito ou do sujeito, enquanto as formas culturais de decoração corporal assumem o papel de impor uma forma perspectivística definida tanto à identidade subjetiva interna quanto aos objetos externos de interação da pessoa incorporada.

### 13 ANIMISMO COMO PERSPECTIVA ESPIRITUAL NATURAL UNIVERSAL

Muitos, se não todos os sistemas cosmológicos amazônicos, baseiam-se no princípio de que as formas das coisas contêm imanentemente a agência ou o poder de produzir a si mesmas, por meio da transformação de seus próprios conteúdos. Em outras palavras, as formas das coisas são, na verdade, processos de formação incorporados, ou a capacidade potencial e os modelos para eles. Elas contêm a agência ou força que impele o conteúdo das coisas a assumir as características específicas e os padrões de comportamento próprios de sua espécie ou tipo. Essa proposição se aplica, em princípio, ao cosmos como um todo e a todas as suas unidades constituintes, incluindo os seres humanos e seus grupos sociais, animais e plantas, espíritos dos mortos e seres não vivos,



como corpos celestes como o sol e a lua. Na prática, ela se aplica principalmente aos seres humanos e aos animais superiores, pássaros e peixes, mas, em princípio, também se aplica às formas dos animais inferiores, plantas e principais corpos celestes. Intuitivamente, é mais diretamente aplicável a seres que passam por processos de desenvolvimento e, portanto, participam mais obviamente da qualidade dinâmica da formação.

As formas das coisas, nessa visão, são os padrões orientadores da atividade proposital que fazem com que seu conteúdo físico objetivo assuma a forma em questão. Nesse sentido, elas incorporam a força espiritual ou a agência subjetiva da entidade, aquilo que a faz ser o que é. No caso de seres animados, suas formas objetivas são, portanto, concebidas como produtos ou manifestações de um poder subjetivo de ação intencional. Um exemplo disso é o termo Kayapo */karon/* que é usado igualmente para significar “imagem”, “forma”, “sombra” ou o “espírito”, alma ou fantasma de uma pessoa ou outra entidade. Embora os seres humanos sejam considerados os seres possuidores de espírito (*/karon/*) por excelência, acredita-se que mamíferos, pássaros, peixes e muitas árvores, trepadeiras e outras plantas também possuam formas-espirituais e poderes subjetivos associados.

Aqui retomamos a noção básica por trás do “animismo” comum à maioria, se não a todos os povos indígenas da Amazônia (Bird-David, 1999; Descola, 1996, 2005). Em outras palavras, o animismo está fundamentado na ideia de que o espírito é essencialmente o princípio orientador, a força animadora e o objetivo intencional do processo corporal pelo qual é produzido. A síntese da forma (ou espírito) e do conteúdo (ou corpo) que constitui uma entidade natural – um ser vivo ou uma entidade natural inanimada como o cosmo ou os corpos celestes –, segundo essa visão, só pode ser criada e mantida pelo exercício da agência ou poder imanente na forma em questão. O espírito da entidade é a forma considerada como uma imagem ou padrão que precisa de conteúdo material para existir. É essa necessidade que se torna a força que mantém unidos a forma e o conteúdo da entidade. Essa unidade é variável em força, instável e suscetível à ruptura e à eventual dissolução, à medida que o sujeito perde sua energia e poder. Essa dissolução pode ser temporária, como em uma doença ou choque induzido por um susto extremo, ou permanente, como na morte da pessoa ou do organismo. A força espiritual ou o aspecto formativo da entidade pode, portanto, sob condições extremas, separar-se do conteúdo corporal ou material de sua forma, mas nem o espírito nem o corpo podem existir independentemente por muito tempo sem o outro. A morte traz a separação permanente da forma-espírito do conteúdo-corpo e, assim, dissolve a síntese de forma e conteúdo que é a base da existência objetiva do organismo. A cisão da unidade sintética do espírito e do corpo resulta na decomposição adicional e no desaparecimento final de suas partes separadas. O */karon/* ou forma-espírito continua a viver após a morte do corpo como um fantasma, mas gradualmente perde seu caráter humano, tornando-se

um ser animalesco na floresta e, por fim, dissolvendo-se completamente. O conteúdo material (/in/, carne ou corpo) passa por um processo de transformação paralelo, de corpo vivo para massa de carne morta (/tuk/, “preto”, “morto” ou “em transformação”) em decomposição, terminando como um amontoado desarticulado de ossos brancos.

#### 14 CORPORALIDADE, ESPÍRITO E A DIMENSÃO HUMANA DO ANIMISMO

Os Kayapó pensam em seus próprios corpos como combinações híbridas de qualidades animais naturais de forma e conteúdo, complementadas por atributos formais adquiridos de identidade social. As primeiras são exemplificadas por processos físicos internos localizados principalmente no tronco central do corpo, como crescimento, digestão, sexualidade e reprodução. Essas energias e poderes naturais são transformados e direcionados para atividades socialmente padronizadas de vários tipos que estão associadas a transformações da forma corporal, incluindo os processos naturais de crescimento, envelhecimento e puberdade, e as modificações culturais da superfície do corpo, como pintura, penteados e uso de ornamentos. Essas modificações da forma da superfície servem como um filtro bidirecional que dá um significado social específico às relações entre a pessoa corporificada e as entidades externas com as quais ela interage.

A “natureza”, em outras palavras, é um componente integral dos corpos sociais humanos e, portanto, das pessoas sociais. As forças naturais e os aspectos do ente (coisas que existem por si mesmas independentemente da atividade social humana) constituem, portanto, componentes essenciais dos locais centrais do espaço-tempo social e da “cultura”, bem como das zonas naturais periféricas da floresta e da savana. A estrutura da sociedade humana, em suma, assim como os seres humanos como pessoas individuais corporificadas, incorpora formas “naturais” fundamentais de espaço-tempo, agência e poderes, incluindo aqueles inerentes ao conteúdo animal da corporalidade e da reprodutividade humanas. Além disso, os seres humanos passam por transformações de e para formas animais de ser e identidade no decorrer de seus ciclos de vida e morte: fetos no útero e bebês recém-nascidos são considerados seres semelhantes a animais com afinidades e vulnerabilidades especiais a influências de animais e fantasmas. Da mesma forma, considera-se que esses últimos perdem suas identidades como humanos e terminam sua existência como formas animais (eles são tratados como se tivessem se transformado em animais em cantos e lamentos mortuários). A cultura humana é, portanto, concebida mais como uma transformação incremental desses elementos naturais, uma “supernatureza”, por assim dizer, do que uma ordem de existência qualitativamente distinta contrastada com a “natureza” em um contraste binário mutuamente exclusivo com um meio excluído. A essência desse incremento cultural é a aplicação de processos naturais

de transformação (como o fogo) a si mesmos (como no uso do fogo para fazer fogo), generalizando e replicando assim o que na natureza permanece como processos relativamente isolados.

Como seres com formas específicas e identidades espirituais compartilhadas com os outros membros de sua espécie, os seres humanos e os animais estão igualmente ocupados com os processos de crescimento, envelhecimento e morte, que dão forma e são dirigidos pelo espírito, produzindo e reproduzindo, objetivando e desobjetivando a si mesmos. As formas e os conteúdos genéricos desses processos consistem em atividades funcionais (ou seja, caçar, buscar alimentos, comer, beber, encontrar abrigo, acasalar e reproduzir) que são essencialmente idênticas para todos os seres espirituais corporificados, independentemente das diferenças específicas em suas formas e conteúdos. Seres de espécies diferentes podem, portanto, identificar suas atividades concretamente diferentes com base em sua equivalência funcional a partir da perspectiva de seu engajamento comum na sustentação de seus corpos e formas espirituais. As plantas também se envolvem em processos análogos, mas em muitos casos amazônicos elas não são concebidas como organismos individuais, e sim como instâncias de entidades coletivas que corporificam o espírito de suas espécies.

Um tamanduá que almoça um formigueiro e um humano que almoça um sanduíche podem, portanto, considerar-se envolvidos na mesma atividade funcional, o almoço. O ser humano pode expressar esse senso de equivalência metaforicamente dizendo que o tamanduá está comendo seu sanduíche, e o tamanduá pode expressar a mesma percepção pensando que o ser humano está lambendo suas formigas. Em termos de sua perspectiva compartilhada como entidades orientadas pela forma e sustentadoras de conteúdo, não há base para privilegiar a maneira do ser humano em detrimento da maneira do tamanduá de expressar a identidade funcional de suas atividades.

De forma semelhante, os Kayapó consideram que as outras espécies têm suas próprias formas de artefatos ou atividades humanas, como casas, canções e cerimônias, e até mesmo, para alguns propósitos (como a comunicação xamânica), a linguagem, embora reconheçam claramente que as formas reais adotadas por essas atividades são muito diferentes de seus equivalentes humanos. A crença em uma identidade genérica de espírito e a consequente equivalência de atividades funcionalmente idênticas não implica que os seres humanos ou os animais não façam distinções entre as diferenças específicas entre as formas de espíritos ou atividades animais e humanas, ou que imaginem que os animais se identificam como seres humanos “por baixo da pele”. Isso significa, no entanto, que todos os seres vivos e alguns não vivos estão envolvidos em processos de formação, sustentação e, por fim, perda de suas unidades sintéticas de forma e conteúdo. A orientação intencional, as formas de consciência e a força energética que conduzem esses processos constituem o que nós, e os povos indígenas da Amazônia, chamamos de seus espíritos.



## 15 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estruturalismo como uma busca teórica e etnográfica passou por estágios sucessivos de construção, expansão e dissolução. Assim como seu objeto de estudo, os mitos, os sistemas de parentesco, os corpos e as pessoas das sociedades indígenas da Amazônia e, de forma mais ampla, das Américas, ele pode ser visto como tendo se desenvolvido por meio de uma série de transformações, cada uma delas oferecendo perspectivas distintas, mas todas restritas às limitações invariantes de suas próprias deficiências teóricas. A principal delas foi a incapacidade de compreender a aplicação adequada do conceito homônimo, estrutura, aos seus próprios dados de pesquisa e, portanto, de realizar seu potencial como projeto antropológico. Seus fracassos, no entanto, foram instrutivos. Como uma estrela gigante que queimou suas fontes internas de energia, em sua implosão terminal, ela tem emitido chamas deslumbrantes ricas em material para novos sistemas planetários. Esses novos sistemas, os movimentos sucessores dissidentes que ele inspirou, sobretudo o perspectivismo e o novo trabalho sobre animismo, levantaram novas questões importantes para o campo e estimularam novas discussões, das quais o presente artigo é apenas um dos muitos exemplos.

No início do artigo, sugeri que o problema básico do estruturalismo era que ele partia da ideia certa, mas a aplicava ao nível errado dos dados. Minhas críticas ao perspectivismo e, em menor grau, ao animismo, em vários casos, assumiram a forma de sugestões de como a noção estruturalista original de estrutura (o grupo de transformações restringidas por princípios invariantes de conservação) poderia ser aplicada aos dados em questão de forma a fortalecer as formulações teóricas do perspectivismo e/ou do animismo. No caso do corpo e de seu avatar, o sujeito, por exemplo, argumentei que a noção perspectivista do corpo como a origem das perspectivas, em que tanto o corpo quanto sua perspectiva associada são concebidos como entidades singulares e imutáveis, deveria ser substituída por uma concepção de ambos os corpos e perspectivas entendidos como sequências de múltiplas transformações (constituindo, assim, potencialmente, grupos de transformações limitadas por um ou mais princípios de conservação, conforme exigido pelo modelo estruturalista). Além disso, sugeri, como uma qualificação de diferentes aspectos das ideias perspectivistas e animistas, que as perspectivas e as condições corporais em questão se transformam de “naturais” (a condição de embriões e bebês) para “culturais” e, por fim, de volta para “naturais” com o início da dissolução da forma humana no envelhecimento, na morte e na existência fantasmagórica pós-morte. Ampliando meu diálogo com o animismo, insisti que conceber o corpo em termos estruturalistas apropriados como uma série de transformações abre uma perspectiva sobre a corporeidade como um processo de interação entre o corpo físico, o corpo social e a pessoa, estimulado e orientado por relações com outros atores corporificados, filtrado e regulado por

tratamentos formais de suas superfícies corporais (“peles sociais”). Esse processo de produção da perspectiva subjetiva e da forma corporal objetivada, com base no conteúdo corporal natural dos sentidos e poderes, passa por uma série de estágios, mas, por fim, entra em um estágio terminal de desobjetificação, à medida que o conteúdo natural dos poderes corporais se enfraquece a ponto de não conseguir sustentar sua integração dentro da estrutura da identidade pessoal e da forma social. A dissolução da forma e do conteúdo continua com a dissolução física da morte e a desintegração separada do espírito e do corpo.

Para os Kayapó e outros povos indígenas da Amazônia com os quais tenho certa familiaridade, esse processo dialético de produção e dissolução, objetivação e desobjetivação, a incorporação e a desincorporação final da intenção e da identidade subjetivas, manifestadas e articuladas por meio da integração e da desintegração da forma e do conteúdo, é a essência da existência material e espiritual dos seres animados e inanimados que constituem seu mundo de vida. Ela não é, de forma alguma, exclusiva dos seres humanos culturais, mas é, ao contrário, comum a todas as entidades naturais. Ela pode ser entendida como uma perspectiva amplamente “animista”, mas não dá justificativa para o viés antropocêntrico de algumas discussões animistas sobre o “espírito” como um atributo essencialmente humano. Esse também é um ponto importante para o perspectivismo: a mera posse de um espírito ou subjetividade não indica, por si só, que um animal ou planta se identifica como humano (como aconteceria se o espírito e a subjetividade fossem qualidades intrinsecamente humanas). É verdade que algumas culturas amazônicas, embora certamente não todas, consideram que pelo menos alguns animais se identificam subjetivamente como humanos em alguns aspectos, mas isso não deve ser entendido como decorrente necessariamente da posse de seus próprios espíritos. Há muitos casos de crenças de que os animais e as plantas (ou seus espíritos-espécie coletivos, os “mestres” da caça ou das espécies de plantas etc.) possuem espíritos que não devem nada aos contatos ou à cultura humana.

Argumentei que uma maior atenção à estrutura detalhada das concepções indígenas, tanto dos seres naturais quanto das pessoas humanas incorporadas, é essencial para evitar as distorções inerentes às tentativas de tratar todas as culturas amazônicas (ou mesmo todas as ameríndias) como um sistema filosófico único e homogêneo. Desconsiderar a importância de formulações divergentes ou até mesmo contraditórias dos mesmos pontos por parte de sociedades de diferentes tipos impede o método antropológico mais útil para entender a base social e cultural dos acordos que existem.

A crítica às teorias estruturalistas, animistas e perspectivistas que apresentei neste artigo serviu de contexto para reformular o conceito de estrutura como uma série ou grupo de transformações internas ao processo de desenvolvimento de entidades, desde símbolos ou tropos individuais

até corpos e identidades espirituais. Tentei mostrar que essa forma de conceber a estrutura pode servir para integrar os conceitos marxianos de práxis produtiva, bem como as abordagens interpretativas e semióticas com as valiosas contribuições do estruturalismo lévi-straussiano e seus epígonos mais recentes. Mais importante ainda, procurei sugerir como o amálgama teórico híbrido e pós-pós-estruturalista que esbocei pode contribuir para a compreensão de algumas das características das culturas amazônicas que foram trazidas à luz por meio do trabalho etnográfico e teórico tão poderosamente estimulado pelos debates do Estruturalismo Tardio.

## 16 REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. Lenin and philosophy. In: ALTHUSSER, Louis. *Lenin and philosophy and other essays*. Tradução de Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. p. 23-70.

BIRD-DAVID, Nurit. Animism revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, Chicago, v. 40, n. S1, p. S67-S91, Feb. 1999.

CROCKER, Jon Christopher. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

DESCOLA, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DESCOLA, Philippe. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (org.). *Nature and society: anthropological perspectives*. London; New York: Routledge, 1996. p. 82-102.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivism and animism: debate between Philippe Descola and Eduardo Viveiros de Castro*. Paris: Maison Suger; Institute of Advanced Studies, 2009.

LATOUR, Bruno. Perspectivism: “type” or “bomb”? *Anthropology Today*, London, v. 25, n. 2, p. 1-2, Apr. 2009.

LATOUR, Bruno. Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”? Tradução de Larissa Barcellos. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 1, p. 173-178, 2011. Disponível em: <https://revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/45938>. Acesso em: 14 jan. 2025.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Les mathématiques de l'homme. *Bulletin International des Sciences Sociales*, Paris, v. 6, n. 4, p. 643-653, 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The savage mind*. Tradução de J. Weightman e D. Weightman. New York: Harper, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The elementary structures of kinship*. Tradução de J. H. Bell, J. R. von Sturmer e Rodney Needham. Boston: Beacon Press, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *The raw and the cooked*. Tradução de J. Weightman e D. Weightman. New York: Harper, 1969.

PEDERSEN, Morten Axel. Multiplicity without myth: theorizing Darhad perspectivism. *Inner Asia*, Cambridge, v. 9, n. 2, p. 311-328, 2007.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Sensual vitalities: noncorporeal modes of sensing and knowing in Native Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 57-80, 2009.

TURNER, Terrence. The social skin. In: CHERFAS, Jeremy; LEWIN, Roger (org.). *Not work alone: a cross-cultural view of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith, 1980. p. 111-140.

TURNER, Terrence. Animal symbolism, totemism, and the structure of myth. In: URTON, Gary (org.). *Natural mythologies: animal symbols and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1985. p. 49-106.

TURNER, Terrence. Structure and entropy: theoretical pastiche and the contradictions of 'structuralism'. *Current Anthropology*, Chicago, v. 31, n. 5, p. 563-568, Dec. 1990.

TURNER, Terrence. We are parrots, twins are birds: play of tropes as operational structure. In: FERNANDEZ, James W. (org.). *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford University Press, 1991. p. 121-158.

TURNER, Terrence. Social body and embodied subject: the production of bodies, actors and society among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 10, n. 2, p. 143-170, May 1995.

TURNER, Terrence. Valuables, value and commodities among the Kayapo of Central Brazil. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009a. p. 152-169.

TURNER, Terrence. Uma antropologia engajada: entrevista com Terence Turner. Entrevistadores: J. M. da Silva e G. L. Ribeiro. *Campos*, Curitiba, v. 9, n. 2, p. 139-157, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/cam.v9i2.15868>. Acesso em: 15 jan. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 4, n. 3, p. 469-488, Sept. 1998.





VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 317-344.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinacionalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 345-400.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, Durham, v. 10, n. 3, p. 463-484, Fall 2004.

WILBERT, Johannes (org.). *Folk literature of the Gê Indians*. Los Angeles: University of California Press, 1978. v. 1.

WRIGHT, Robin. The fruit of knowledge and the bodies of the gods: religious meanings of plants among the Baniwa. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, London, v. 3, n. 1, p. 126-153, 2009.

## APÊNDICE – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

### CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

**Resumo/Abstract/Resumen:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Introdução ou Considerações iniciais:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Referencial teórico:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Metodologia:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Análise de dados:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Discussão dos resultados:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Conclusão ou Considerações finais:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Referências:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Revisão do manuscrito:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor); **Aprovação da versão final publicada:** Terence Turner (autor); Lucas de Jesus Santos (tradutor).

CRediT - Taxonomia de Papéis de Colaborador - <https://credit.niso.org/>

Todos os autores contribuíram igualmente em todas as fases da produção do artigo.

As opiniões e informações expressas neste manuscrito, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião da **Tecnia – Revista de Educação, Ciência e Tecnologia do IFG**, de seus editores e do Instituto Federal de Goiás. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

### HISTÓRICO EDITORIAL

**Submetido:** 1 de outubro de 2025.

**Aprovado:** 27 de novembro de 2025.

**Publicado:** 30 de janeiro de 2026.



### COMO CITAR O ARTIGO - ABNT

TURNER, Terence. A crise do estruturalismo tardio: perspectivismo e animismo, repensando cultura, natureza, espírito e corporeidade. Tradução de Lucas de Jesus Santos. **Tecnia – Revista de Educação, Ciência e Tecnologia do IFG**, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 204-222, 2026.

### PROCESSO DE AVALIAÇÃO

Artigo convidado (Invited submission).

### AVALIADORES

Artigo revisado pelos editores da revista (editorially reviewed)