

3 Sentido e perspectiva

3.1. O Perspectivismo ameríndio com seu multinaturalismo

Interessa-nos, como antecipamos na Introdução, fomentar uma interpretação aparentemente insólita, mas a nosso ver produtiva, das *kenningar*, aproximando o ensaio de Borges de certos aspectos do pensamento ameríndio descritos por Eduardo Viveiros de Castro em *A inconstância da alma selvagem* (2002). Antes de tal encontro, julgamos oportuno apresentar a cosmologia perspectivista assim como concebida pelo antropólogo, considerados os aspectos mais relevantes para este estudo.

É importante dizer que o trabalho conceitual de Eduardo Viveiros de Castro contribui significativamente para o desenvolvimento do pós-estruturalismo no campo da antropologia, entre outras coisas porque se fundamenta, em grande parte, no pensamento deleuziano, como ele mesmo faz questão de esclarecer. Já há algum tempo, ao refletir sobre a vida ameríndia, Viveiros de Castro encontra ali uma forma de perspectivismo segundo a qual “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos e pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (IAS 347). O que salta diante de olhos ocidentais é que, por essa concepção, *não-humanos* (isto é: animais e espíritos) podem ser “pessoas”, quando adquirem um ponto de vista, isto é, os ameríndios atribuem “aos não-humanos capacidades de intencionalidade consciente e de agência que faculta a ocupação da posição enunciativa de sujeito” (IAS 372). Em outras palavras:

É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As almas ou subjetividades ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas, dêiticos cosmológicos [...] todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito, ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito (IAS 372-373).

Na entrevista intitulada “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”, Viveiros de Castro afirma que, para o ameríndio, “viver é pensar: isso vale para todos os viventes, sejam eles amebas, árvores,

tigres ou filósofos”; acrescenta a seguir que “se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer ‘eu penso, logo existo’ [...] o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: ‘o outro existe, logo pensa’” (E 117). Haveria, portanto, segundo essa cosmologia, uma continuidade metafísica entre humanos e animais, na medida em que ambos podem ser sujeitos.

Para compreender essas posições perspectivas que os seres podem adotar, resgatamos uma narrativa mítica que aponta para a crença de que todos “são humanos” ou “humanoides”, pelo menos em potencial, ou de modo não-aparente: a mitologia ameríndia faz referência a uma época original em que a condição comum dos seres era a humanidade. Isso quer dizer, que ao contrário do que o homem ocidental, darwinianamente, tende a pensar, para os índios, todos eram originalmente humanos e alguns seres deixaram de sê-lo, transformando-se em animais: não crêem que o humano é um ex-animal, mas que os animais são ex-humanos (IAS 355).

A esse respeito, Viveiros de Castro afirma que “tal humanidade pretérita dos animais nunca é esquecida, porque ela nunca foi totalmente dissipada, ela permanece lá como um inquietante potencial justo, como nossa animalidade ‘passada’ permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (E 36)²².

Se animais, no perspectivismo, podem ver a si mesmos como pessoas é, nesse sentido, que são gentes. Portanto, dizer que um animal é uma pessoa não implica dizer que não haja diferenças entre animais e gentes, pois, quando os ameríndios dizem, por exemplo, “onças são gentes”, é num estatuto diferente de quando dizem “as piranhas são peixes”, já que nesse último caso temos em “piranha” um tipo de peixe (e não uma forma escondida de ser peixe), enquanto que as onças são gentes, mas também são onças. Ou: “as onças são onças mesmo, mas têm um lado oculto que é humano” (E 36). Em regra geral,

os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e a animais como animais [...] Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] *vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos.* [...] veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauí, os

²² A esse respeito ver: “não devemos estranhar tanto assim uma ideia como ‘os animais são gentes’. Há vários contextos importantes em nossa cultura nos quais a proposição inversa, ‘os seres humanos são animais’, é vista como perfeitamente evidentes. Não é isto que dizemos ou supomos, quando falamos do ponto de vista da medicina, da biologia, da zoologia etc.?” (E 38).

mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.) (IAS 350, grifos nossos)²³.

Ressalta-se a partir desse fragmento que o estatuto do perspectivismo gira em torno do contexto predatório. Nem todos os animais podem assumir a posição perspectiva; geralmente são os predadores, os carniceiros e as presas (dos humanos) que têm a capacidade de ocupar um ponto de vista²⁴. Para eles, no entanto, assumir uma “perspectividade” está menos em uma propriedade fixa de dada espécie do que numa questão de situação e grau (IAS 353) – “grau” porque alguns não-humanos manifestariam uma intensidade maior para adquirir a capacidade perspectiva, e nesse caso seriam “mais pessoas que os humanos” (IAS 353).

Segundo Viveiros de Castro, no mundo ameríndio, “basta existir para *poder* ser pensado como (se pensando como) sujeito, e portanto para se pensar como sujeito, isto é, como sujeito de uma perspectiva. Mas atenção para este ‘de’: é o sujeito que pertence a uma perspectiva e não o contrário” (E 116).

Queremos pontuar que para os ameríndios não há uma lista enumerável e finita de (não) sujeitos, pois “não estamos diante de um Sistema da Natureza, de uma taxonomia ou de uma classificação fixas, consignadas em listas oficiais” (E 119). Muitas vezes, o que é levado em consideração para que haja pontos de vista é uma dada experiência grupal ou pessoal, como explicita citação a seguir. Nela podemos ver que objetos para nós inanimados também podem ser sujeitos:

Os povos do Alto Xingu afirmam que há panelas-espírito que são pessoas [...] que os xamãs atuais podem interagir com tais panelas-pessoas em certas condições [...] Já os Araweté com quem convivi, e que moram longe do Alto Xingu, achariam tal ideia ligeiramente absurda. ‘Onde já se viu achar que panela é gente?!’ Mas, se um xamã araweté tivesse sonhado que falava com uma jarra de cerveja de milho, e que essa lhe respondia... tenho quase certeza que as jarras passariam, por um tempo (contingentemente) mais ou menos longo, a serem evocadas nas especulações sobre quais espíritos estão causando este ou aquele acontecimento notável (E 120).

²³ Cauim de milho ou mandioca é uma espécie de bebida fermentada ameríndia. Segundo Viveiros de Castro, essa bebida “mantém relações estreitas com o motivo do canibalismo, e aponta para a importância decisiva das mulheres na economia simbólica dessas culturas” (IAS 248), já que as mulheres virgens eram as responsáveis pela mastigação da matéria-prima da bebida (IAS 252).

²⁴ Interessante observar que a importância atribuída à caça está mais ligada ao simbolismo do que às necessidades nutritivas: “horticultores aplicados como os Tukano ou os Juruna – que além disso são principalmente pescadores – não diferem muito dos grandes caçadores do Canadá e do Alasca, quanto ao peso cosmológico conferido à predação animal” (IAS 357).

Toda essa discussão lança luz ao que seria conceber “a cultura como natureza”. Segundo Viveiros de Castro, na cosmologia ameríndia, “a Cultura é a natureza do Sujeito; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza” (IAS 374). Dessa complexa afirmação, cujo entendimento sempre é um desafio, podemos dizer que, por esse viés, há convicção de que a natureza não é fixa, mas se modifica quando o sujeito experimenta diferentes perspectivas. Dessa forma, para os ameríndios, “ser humano” não está relacionado com noções universais de espécie natural, mas com a ideia de condição, de possibilidade.

Nossas noções de “cultura” e “natureza” devem, ainda, ser radicalmente modificadas para que nos aproximemos desse outro entendimento; essas não devem ser compreendidas como territórios, pela lógica do *ser*, tendo em vista que seriam antes conceitos dessubstancializados, *móveis* e *relacionais* (IAS 349).

O leitor até o momento talvez esteja incomodado com o uso de expressões como “os ameríndios”, “cosmologia ameríndia”, termos gerais que propõem abranger uma diversidade gigantesca de tribos indígenas, que, por fim, parecem ser ocultadas sob designações tão genéricas. A esse respeito Viveiros de Castro defende que podemos encontrar uma certa semelhança da concepção perspectivista em várias etnografias das Américas²⁵. Confirma tal assertiva com uma longa citação de trabalhos etnográficos, que permitira ao antropólogo fazer tal generalização, embora ressalte que nesses estudos tal temática tenha sido registrada sucintamente (IAS 352). Em entrevista de 1999, posteriormente publicada em *Encontros* (2008), Viveiros de Castro, respondendo à pergunta sobre como foi possível, a partir de manifestações particulares, registrar um modelo genérico, afirma:

Tal generalização é de minha exclusiva irresponsabilidade [...] meu interesse era de identificar em diversas culturas indígenas elementos que me permitissem construir um ‘modelo’, ideal em certo sentido, no qual o contraste com o naturalismo característico da modernidade européia ficasse bem evidente. Obviamente, esse modelo se afasta mais ou menos de todas as realidades etnográficas que o inspiraram [...] [no entanto] eu tinha a impressão de que se podia divisar uma vasta paisagem, não apenas amazônica, mas panamericana, onde se associavam o xamanismo e o perspectivismo (2008, p.32).

Tomamos, então, o “modelo” do perspectivismo sabendo que se distancia, em certa medida, das práticas particulares, mas que também, de certo modo, é

²⁵ Em outros momentos, Viveiros de Castro reconhece que o modelo perspectivista se estende para além das Américas: ver *A inconstância da alma selvagem* (2002).

capaz de abrangê-las, já que podemos afirmar que seu estatuto é baseado numa sólida intuição etnográfica. Viveiros de Castro atenta que ao tentar compreender o perspectivismo não devemos incorrer no erro de transportar conceitos paradigmáticos ocidentais para outras cosmologias, pois, muitos binômios “satélites”, tais como universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, animalidade e humanidade são reorganizados, são tidos sob outro entendimento (IAS 348).

Ao descrever o perspectivismo, Viveiros de Castro compara-o com outras concepções como animismo; totemismo e discute, ainda, se poderíamos considerá-lo antropocêntrico ou antropomórfico e, num outro viés, etnocêntrico ou cosmocêntrico. Não nos deteremos nessas discussões, embora interessantes para melhor compreender o pensamento perspectivista, mas, cabe ressaltar que frequentemente o associam com noções relativistas. São suas palavras: “A ideia de mundo que compreende uma multiplicidade de posições subjetivas traz logo à mente a noção de relativismo” (IAS 377). O perspectivismo, entretanto, não é um relativismo: Viveiros de Castro discute que se fosse um relativismo não seria a “relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo” (E 123).

Se há uma aproximação entre o perspectivismo e o relativismo, essa se dá na impossibilidade de se conceber uma universalidade objetiva de corpos, de objetos; contudo, existe um importante distanciamento entre os dois pensamentos, na medida em que para o perspectivismo há uma universalidade que está presente na cultura, nos sujeitos. Nas breves palavras de Viveiros de Castro: “A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (IAS 349). Universalidade que para o relativismo seria impossível conceber.

Mais algumas questões nos são apresentadas para pensar nas diferenças que haveria entre o perspectivismo e o relativismo. Uma proposição que muito diz sobre o pensamento perspectivista é: “o ponto de vista cria o sujeito”; enquanto que para o relativismo: “o ponto de vista cria o objeto”. Há aqui visões díspares, porque para os ameríndios, a perspectiva não é algo que se tem, mas algo que “tem o sujeito, que o possui e o porta” (E 118).

Viveiros de Castro, a respeito dessas distinções, ainda, pergunta:

A teoria perspectiva ameríndia está de fato, como afirma Arhem²⁶, supondo uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o exato inverso que se passa: todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, dos chefes, espíritos etc. (IAS 378-379).

No perspectivismo, então, caberia perguntar em que mundo se está, quando algo é percebido, já que haveria muitas possibilidades de mundo e não distintas e variadas formas de representar um mundo único. Tendo em vista isso, Viveiros de Castro descreve um “*multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘*multiculturalistas*’ modernas” (IAS 349).

A percepção multiculturalista ocidental está baseada na crença de que existiria uma diversidade de culturas e uma unicidade de natureza. Isto é: haveria um domínio subjetivo, das pessoas, que seria cultural e múltiplo, e um domínio objetivo, que marca a matéria e a substância das coisas. Sob esse ângulo, mesmo que haja diferentes percepções do que seja “mesa”, existiria uma essência que definiria uma espécie de “mesidade”. Trata-se, de fato, de uma percepção insidiosa, de que não estão livres nem mesmo os mais aguerridos combatentes conscientes do essencialismo. O exemplo de como concebemos o conceito “mesa” é bom para ilustrar que ainda há, no pensamento moderno, uma ideia mais ou menos fixa quanto à existência de uma objetividade, um ponto não divergente do que seria esse objeto decorativo ou utilitário.

Na perspectiva multinaturalista ameríndia, por outro lado, há “uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos” (IAS 349). Ou seja, há uma só cultura ou uma só maneira de ser sujeito e é a natureza das coisas que é múltipla. Para continuar com as palavras de Viveiros de Castro: “Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’, epistemologia constante, ontologia variável; é o domínio do *ser* que muda e não do *pensar* – “o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação” (IAS 379).

Além da noção multinaturalista e do valor simbólico da caça, destacamos outra vivência importante na vida ameríndia: o xamanismo. Segundo Viveiros de

²⁶ Etnógrafo dos Makuna (ameríndios do Noroeste amazônico) que, em suas descrições, aproxima a cosmologia ameríndia do relativismo (IAS 378).

Castro, os xamãs são seres que podem assumir o ponto de vista de seus interlocutores (não-humanos) por meio do rompimento de barreiras corporais, tendo, para isso, a capacidade de voltar sem ficar “doente” ou sem se transformar num animal. Ou seja: “apenas os xamãs, que são como andrógenos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas” (IAS 378). Por meio desse perigoso processo xamânico, pode-se ver como os seres não-humanos veem a si mesmos e com isso há possibilidade de conhecê-los. Pois para o xamanismo “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele; pois [...] a forma do Outro é a pessoa” (IAS p.358).

Essa noção epistemológica contrasta com paradigmas tradicionais do Ocidente que tendem a conhecer objetivando. Para nós,

[c]onhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal foi indevida e / ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la num mínimo ideal [...] nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa (IAS 358).

Interessante cortejar uma forma de vida em que o conhecimento verdadeiro está relacionado com a intenção e com a subjetividade e não com os seus apagamentos. No xamanismo “o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade” (IAS 359). Ou ainda: “‘Sejamos objetivos’ – Sejamos objetivos? – Não! Sejamos subjetivos, diria um xamã, ou não vamos entender nada” (E 42). A crença ocidental na ideia de que o “saber verdadeiro” deve ser objetivo tem sido, claro, alvo de golpes contundentes, sobretudo desde o século XIX. O que é instigante no mundo ameríndio é que existe pensamento que ainda se quer verdadeiro, e esse tende a ser considerado subjetivo.

Outra diferença que pode ser pontuada entre nossa cosmologia e a ameríndia é o modo como o corpo e o espírito são apreendidos. Viveiros de Castro retoma uma anedota relatada por Lévi-Strauss, em que os espanhóis duvidavam de que índios, nas Grandes Antilhas, tinham ou não uma alma, suspeitando que eram animais; os índios, por sua vez, desconfiavam se os espanhóis teriam corpos e, por isso, afogavam-nos e os observavam para verificar

se entrariam em putrefação; dessa forma, garantiriam estar, ou não, diante de deuses (IAS 368-369). Assim sendo:

O grande diacrítico, o sítio da diferença de perspectiva para os europeus é a alma; [...] para os índios, é o corpo [...]. Os europeus não duvidavam que os índios tivessem corpos – animais também os têm; os índios, que os europeus tivessem almas – animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus (IAS 381).

Essa crença implica que; enquanto para nós, haveria uma continuidade física entre humanos e animais, convivendo com uma descontinuidade metafísica. Para os ameríndios, haveria uma descontinuidade física e uma continuidade metafísica (IAS 382). Viveiros de Castro, descrevendo os Yawalaptí do Alto Xingu, chama a atenção para os rituais de reclusão pubertária, nos quais os jovens têm seus corpos imaginados e escarificados por certas técnicas. Diante disso, declara que “tudo aquilo me parecia um signo de que não havia distinção entre o corporal e o social: o corporal era o social e o social era corporal. Portanto, tratava-se de algo diferente das oposições familiares cultura e natureza, centro e periferia”. E continua: “a maioria das coisas que consideramos como mentais, abstratas, achavam-se escritas concretamente no corpo” (E 28). O giro, ao qual devemos expor nosso pensamento para que compreendamos esse deslocamento, aqui se apresenta: a importância do *corpo*, não da alma (leia-se: da mente, da racionalidade, do pensamento abstrato...).

É oportuno aqui recorrer ao pensamento de Deleuze, retomando seu conceito de *devenir*, de que Viveiros de Castro se apropria com frequência.

Começamos por considerar o que Deleuze aponta com relação à compreensão convencional dos animais: “[a] história natural concebe de duas maneiras as relações de animais: série ou estrutura” (Deleuze, 1997, p.13).

Na ordem serial do entendimento prevalecia, segundo Deleuze, o estabelecimento de semelhanças, isto é, a semelhança estaria ao longo de uma série (ou de uma série para outra). Aqui haveria certo prestígio da imaginação e do valor mítico, pois as séries estariam graduadas e “em última instância [chegariam] a uma identificação do Homem e do Animal no seio de uma participação mística” (Deleuze, 1997, p.16).

Segundo uma série, eu digo: *a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*..., etc., sendo que todos esses termos assemelham-se eles próprios, segundo seus diversos graus, a um termo único eminente, perfeição ou qualidade, como razão de série (Deleuze, 1997, p.17).

Para a outra ordem, a estrutural, temos:

eu digo *a* está para *b* como *c* está para *d*, e cada uma dessas relações realiza à sua maneira a perfeição considerada: as brânquias estão para a respiração na água, como os pulmões estão para a respiração no ar; ou então, o coração está para as brânquias, como a ausência de coração está para a traquéia (Deleuze, 1997, p.13).

Por esse paradigma, temos diferenças que se assemelhariam dentro de uma estrutura. Segundo Deleuze, o estruturalismo critica fortemente o estabelecimento de semelhanças em séries que prestigia o valor mítico, pois objetivava ordenar diferenças para chegar a relações estruturais.

Podemos, entretanto, apontar que para as duas ordens “a Natureza é concebida como imensa mimese; ora sob forma de uma cadeia de seres que não cessariam de imitar-se, [...] por semelhança graduada; ora sob forma de uma Imitação em espelho que não teria mais nada para imitar, pois seria ela o modelo que todos imitariam” (Deleuze, 1997, p.14).

Deleuze, ainda, afirma:

Nunca um homem pôde dizer: “Eu sou um touro, um lobo...”; mas pôde sim dizer: sou para a mulher aquilo que o touro é para uma vaca; sou para um outro homem aquilo que o lobo é para o cordeiro. O estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável (Deleuze, 1997, p.17).

O mundo se tornaria mais razoável, porque na relação homem/animal haveria a substituição da seriação de semelhanças, que prevê o mítico, por estruturação das diferenças; substituição “das metamorfoses da imaginação por metáforas no conceito, [...] [da] imitação de um modelo originário, por uma mimese ela mesma primeira e sem modelo” (Deleuze, 1997, p.16-17).

Quando estamos diante de uma afirmação como “o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim” (IAS 379), tenderíamos, num primeiro momento, a recorrer à lógica de esquemas perceptivos tradicionais (seja, o serial, seja o estrutural). Porém, por meio do *devenir* e dos ameríndios, somos convidados a refutar o *como se fosse*, pois não estaríamos na relação simbólica (estrutural) “sou para a mulher

aquilo que o touro é para uma vaca”: *realmente* se pode ser touro; é preciso observar, entretanto, *para quem* se é touro.

Em “Esboço de cosmologia yawalapíti”, também publicado em *A inconstância da alma selvagem* (2002), Viveiros de Castro descreve: “as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos: ‘gente é macaco de onça, disse-me alguém’” (IAS 48, grifo nosso). Devemos, no entanto, atentar para o uso que tendemos a fazer do verbo *ser*, inadequado com o perspectivismo ameríndio. Para os índios, um homem pode realmente ser touro *ou* ser macaco; entre nós, como já se disse, uma noção fixa de essência parece insistir em acompanhar o verbo *ser*. Entre os ameríndios, a identidade é móvel: só se é (ou se está) *para* um Outro; não haveria um “ser alguém” se não houvesse um outro.

Bruno Snell, em *A descoberta do espírito*, diz que para a nossa maneira de compreender o mundo e a linguagem, “o azul pode ter tons de vermelho ou de verde, um azul pode ser mais claro do que outro. No saltar, há transições e casos limítrofes entre correr, saltitar, cair etc” (Snell, 1975, p.251); mas, vale ressaltar que, segundo o autor, “um leão é sempre plena e totalmente leão; cada leão é, neste sentido, o ‘mesmo’; nenhum leão é de algum modo não-leão” (Snell, 1975, p.251). Compreender o perspectivismo é, portanto, expor nosso pensamento a um giro epistemológico, pois para os ameríndios um leão “é” e “não-é” um leão.²⁷

Cabe lembrar, ainda, que a diferença entre pontos de vista, como suporíamos, não está no espírito, mas está dada pelo *corpo* – esse não entendido pelas diferenças fisiológicas, mas pelas diferenças de afectos e capacidades, ou seja, o que o corpo come, como se locomove, como se comunica. O que diferencia os corpos “só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem [...] os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (IAS 380).

Perguntamos: Deleuze, quando discute como o *devir-animal* deve ser compreendido, ilumina (problematiza, amplia) o que podemos entender do que seria a noção de *corpo* (ou a mudança de corpos) para os ameríndios? São as palavras de Deleuze, sobre o *devir-animal*:

²⁷ Segundo Snell, a lógica não admitiria a coexistência do “é” e “não-é”, tendo em vista que “do lado da natureza, aparecem, debaixo do universal, os mais variados subgrupos com as suas respectivas diferenças específicas, que podem ser muitas e diversíssimas, ao passo que a lógica reconhece somente a divisão dicotômica, a saber, algo ‘é’ ou ‘não é’ uma coisa determinada” (Snell, 1975, p.248).

Não se trata nem de imitar o cachorro, nem de uma analogia de relações. É preciso que eu consiga dar às partes de meu corpo relações de velocidade e lentidão que o façam tornar-se cachorro num agenciamento original que não procede por semelhança ou por analogia. Pois não posso tornar-me cachorro sem que o cachorro se torne ele próprio outra coisa (Deleuze, 1997, p.44).

Encontramos afinidades entre a maneira como, segundo Viveiros de Castro, os ameríndios percebem o corpo e o conceito de *devir-animal*, porque para os ameríndios o corpo é, como vimos, mais um *habitus* do que uma fisiologia corporal, está numa relação de velocidades. Quando pensamos no valor simbólico que contém as “roupas-máscaras” para o xamanismo, tal associação também é pertinente, tendo em vista que “as roupas animais que os xamãs utilizam para se deslocar pelos cosmos não são fantasias, mas instrumentos, [...] o que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água” (IAS 394)²⁸.

Embora não tenhamos a pretensão de ter descrito o perspectivismo ameríndio a ponto de assimilá-lo em sua complexidade, partimos dos conceitos até aqui cotejados para repensar como as *kenningar* (e “Las *kenningar*” desde Borges) podem ser aproximadas a essa visão de mundo

3.2.

Quando o sangue é cauim

Aqui optamos por sugerir no subtítulo que em algum momento o “sangue” poderá ser cauim para alguém. Busquemos algumas implicaturas.

Como vimos, umas das formas encontradas pelos poetas islandeses para substituir *sangue* por uma imagem, por uma metáfora, por uma relação é usar “cerveja dos corvos - o sangue” (K 413). Viveiros de Castro, ao descrever o perspectivismo, por vezes destaca que, para os ameríndios, “O que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja do jaguar’” (IAS 361), ou ainda, “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar” (IAS 385). Interessa-nos pensar como esse encontro pode nos inspirar a discutir o sentido e a metáfora. Algumas questões nos intrigam:

²⁸ Quanto à noção de *devir-animal*, ver ainda: “não se trata de imitar o cavalo, de identificar-se com ele, nem mesmo de experimentar sentimentos de piedade ou simpatia. Não se trata tampouco de analogia objetiva entre os agenciamentos. Trata-se de saber se o pequeno Hans de Freud pode dar a seus próprios elementos, relações de movimento e repouso, afectos que o fazem *devir* cavalo, independentemente das formas e dos sujeitos” (Deleuze, 1997, p.43-44).

podemos encontrar no perspectivismo e nas kenningar uma compreensão radical de linguagem na qual inexistente a noção de metáfora como transporte de um literal para um figurado, sem que para isso seja preciso negar uma tradição epistemológica? Teríamos percepções em que o paradigma essencialista ou o incômodo de sua falência não se apresenta? O quanto a descrição desse outro lugar esclarece a forma como nós compreendemos as palavras e as coisas? Nos dois casos poderíamos entrever uma perspectiva?

Sugerimos uma leitura do ensaio “Las kenningar”. Quando temos as metáforas “teto da baleia” para *mar* (K 412), e “aveia de águias” para *morto* (K 412), por exemplo, poderíamos ter o ponto de vista da baleia e das águias? Substituir *mar* por “teto da baleia” é um convite para que assumamos que a baleia poderia ter do mar um ponto de vista? E, em outro sentido, seria sugerir que o *mar*, ou o que se pode compreender disso, só está ou é para alguém?

Consideramos que não podemos falar sobre como os poetas islandeses medievais constituíam sua linguagem, nossa proposta, portanto, é ficcionalizar uma leitura das kenningar desde Borges e desde autores que posteriormente desenvolveram pensamentos, quer filosóficos, com Deleuze, quer antropológicos, com Viveiros de Castro.

Aqui resgatamos o ensaio de Borges “Kafka e seus precursores”, publicado em *Outras Inquisições* (1952); nessa reflexão Borges nos inquieta, afirmando: “O fato é que cada escritor *cria* seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro” (Borges, 1999a, p.98). Lemos “Las kenningar”, resgatando concepções tão heterogêneas, porque partimos de um lugar do qual antes talvez não se pudesse partir, mas com isso ressaltamos que o passado não está morto ou fixo, ele é resignificado. Não é sem motivo que Borges destaca que o escritor *cria* (e não imita, remete, repensa) aqueles que o antecederam. Borges nos sugere que os precursores não somente são percebidos (relidos) de forma distinta, como também são inventados.

Alberto Giordano aponta para um dos princípios fundamentais da estética borgiana: “na arte nada é tão secundário como o propósito do autor” (Giordano, 2005, p.13). Estendamos tal concepção para como resgatamos os poetas islandeses medievais, tendo em vista que não queremos afirmar seus propósitos. Mais do que assegurar que haveria uma sugestão perspectiva nas perífrases metafóricas da poesia dos islandeses, queremos também sugerir que a leitura

perspectiva das kenningar nos oferece espaço para pensar a metáfora, para além do binômio fundado-fundante.

Discutimos brevemente que no xamanismo “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (IAS 358) e não é “objetivar”, retirar o que haveria de subjetivo, de perspectivo daquilo que se quer sabido. Dessa reflexão podemos depreender que somos nós que priorizamos nas palavras uma noção objetiva, somos nós que, com nosso arcabouço histórico e cultural para a compreensão da linguagem, cremos que conhecer “sangue”, por exemplo, é ver nele uma objetividade.

Nosso estranhamento, ao dizer que uma coisa estaria necessariamente para um outro (pensemos em “casa dos pássaros” para *ar*, para ficarmos com um exemplo de kenning), revela que há limitações na nossa capacidade de compreender que nomes não guardam essências, substâncias. Ainda, tenderíamos a ver as metáforas como descrições poéticas de algo que contém uma essência objetiva? Ou num outro sentido, vemos a metáfora como onipresente, como a que funda a linguagem, mas uma linguagem que guarda, em alguma medida, um núcleo universal e fixo que a metáfora explora?

Talvez estejamos associando mundos muito distintos, ao aproximar as kenningar dos islandeses medievais ao perspectivismo dos ameríndios. Porém, é Borges quem afirma: “Os olhos veem o que estão habituados a ver. Tácito não reparou na Crucificação, embora seu livro a registre” (Borges, 1999a, p.146). Os domínios que estão registrados e insinuados na escrita borgiana, os que já foram lidos e, ao mesmo tempo, os que ainda não foram percebidos continuam multiplicando-se infinitamente.²⁹ Faço ainda minhas as palavras de Marcel Brion: “As obras de Jorge Luis Borges exigiriam vários volumes de glosas para ser analisadas e comentadas. E seria um trabalho apaixonante, não para despojar as obras de seu mistério, pelo contrário, para fazê-lo mais legível” (Brion, 1978, p.118).

Se Borges questiona territorializações, seja de gêneros, seja do fantástico, Viveiros de Castro, sobre a possibilidade de usar o perspectivismo ameríndio para desfazer fronteiras entre ciências sociais e a arte, responde que tal questão muito o

²⁹ A respeito disso ver interessante proposta de Alan Mills que, no artigo “Literatura hacker e a criação do nahual do leitor”, encontra vez para propor o escritor indígena que se insere no contexto acadêmico como um hackers do sistema literário ocidental a partir do conto de Borges “A escrita do deus”.

interessa e relembra-nos o conto “Meu tio, o Iauretê” de Guimarães Rosa, cuja proposta é interpretada como “espantoso exercício perspectivista [...] do *devir-animal* de um índio” (E 128). São usadas as palavras:

Devir-animal este, de um índio, que é antes, e também, o devir-índio de um mestiço, sua retransfiguração étnica por via de uma metamorfose, uma *alteração* que promove ao mesmo tempo a desalienação metafísica e a abolição do personagem [...] Chamo a esse duplo e sombrio movimento, essa alteração divergente, de *diferença*, fazendo assim uma homenagem antropofágica ao célebre conceito de (Jacques) Derrida (E 128).

Quando resgatamos obras literárias de Borges que promovem discussões sobre a linguagem e sobre o sentido e as entrelaçamos com “Las kenningar”, quando refletimos sobre a aproximação entre o pensamento perspectivista e as kenningar, buscamos promover construção de conhecimento. Louis Vax, em *Jorge Luis Borges*, fala sobre o “tipo” de conhecimento que o ensaísta argentino nos propõe:

Fazer uma paródia fantástica da metafísica? Isso pode fazer Kant em *Träume eines Geisterehers!* Borges faria uma paródia metafísica do fantástico. Seguramente não é mais fantástico, que elegíaco, macabro, edificante ou ridículo. Entretanto, a reflexão que nos tira das certezas cotidianas pode ser inquietante como uma história de aparições (Vax, 1978, p.102).

Destacamos, então, as aparições que nos inquietaram. Como entrever perspectivas nas kenningar? Talvez seja necessário implodir a expectativa de encontrar noções como “águas salgadas que cobrem a superfície terrestre” para *mar*, por exemplo. Pontuamos, entretanto, que resgatamos um *exemplo* e não insinuamos que só poderíamos descrever o *mar* (ou um conceito) de forma tão denotativa. O que as kenningar sugerem é o privilégio de uma perspectiva: o *mar* com relação à baleia, com relação a outro – “teto da baleia o mar” (K 412).

Retomamos, ainda, as kenningar:

“irmão do fogo
dano dos bosques o vento”
lobo das cordas (K 413).

Parece-nos que *vento* está em *dever* com o fogo, o bosque, e as cordas. Se conseguíssemos adotar o pensamento ameríndio, mesmo que momentaneamente (só o podemos fazer na melhor das hipóteses momentânea e precariamente), no qual o objeto pode assumir um ponto de vista, o *vento* seria ressignificado a partir de outros, podendo ser *irmão*, *dano* ou *lobo*. Apaga-se, nesse sentido, o paradigma da representação, ao considerarmos *vento* pelo que ele faz e, sempre, em relação a uma outredade (alastra fogo, por isso é irmão do fogo; destrói bosques, por isso é dano dos bosques, e rompe velas de navegações, por isso é lobo das cordas). Aqui é muito oportuno resgatar o que nos diz Castro sobre os índios:

[Trata-se de] uma ontologia integralmente relacional, na qual as substâncias individuais ou as formas substanciais não são a realidade última. Aqui não haveria distinção entre qualidades primárias e secundárias — para evocarmos um tradicional contraste filosófico —, ou entre “fatos brutos” e “fatos institucionais” (IAS p.)

A *cabeça*, para continuar com exemplos de *kenning*, está em relação com “penhasco dos ombros” (K 410). Se os ombros pudessem falar, então poderíamos ter o ponto de vista que eles têm da cabeça. O mesmo se dá com *guerreiro* que é “delícia dos corvos” (K 411). Poderíamos, então, perceber o ponto de vista que os corvos têm de guerreiro e nesse sentido ele é alimento saboroso.

É esse caráter perspectivo que podemos convocar para uma interpretação das *kenning*, pois os nomes apontariam, sempre, para Outros. Ao invés de *abutre*, a percepção de um morto sobre esse animal seria “galo dos mortos”; por que é quem os desperta? (K 410).

Claro está que pensar nos *ombros*, nos *corvos* e no *morto* como outros que podem assumir um ponto de vista é admitir que não estamos num paradigma racional de pensamento, mas aqui cotejamos outras possibilidades.

Para os ameríndios, não é uma falácia imaginar que não-humanos podem assumir a posição de sujeito. Numa sociedade em que a “Cultura é a Natureza do sujeito” (IAS 374), animais, espíritos e até panelas-espírito podem ter um ponto de vista (como entrevimos); para nós ocidentais, entretanto, é necessário um esforço filosófico e interpretativo.

Viveiros de Castro alerta-nos, ainda, que, no perspectivismo, todos “os artefatos possuem [uma] ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito” (IAS 361). As palavras, na vida

ameríndia, funcionariam mais como *dêiticos* que como nomes: “o que parece ocorrer no perspectivismo indígena é que substâncias nomeadas com substantivos como ‘peixe’, ‘cobra’, ‘rede’ ou ‘canoa’ são usados como se fossem relatores, algo entre o nome e o pronome, o substantivo e o dêitico (IAS 383).

A peculiaridade dos pronomes, a que Viveiros de Castro alude, parece ser o que Benveniste explora como a possibilidade desses dêiticos funcionarem como signos “vazios” em oposição aos nomes, que possuiriam um conceito concreto e universal. Nesse sentido, segundo Benveniste, não haveria “conceito ‘eu’ englobando todos os *eu* que se enunciam (...) no sentido em que há um conceito ‘árvore’ ao qual se reduzem todos os empregos individuais de *árvore*” (2005, p.288).³⁰

Os pronomes, para nós, seriam sem referenciais externos e se tornariam plenos quando o locutor assume o discurso; os pronomes *eu* e *tu*, por exemplo, distinguem-se dos substantivos, por se deslocarem para assumir diferentes identidades, segundo a boca que os diz, não remetendo a “realidades”, a “objetividades”. Ampliamos essa discussão afirmando que tal percepção se desdobra para advérbios, como *ontem*, *agora*, *aqui*, *lá* que assumem práticas completamente diferentes dependendo do contexto em que são inseridos, assim como do espaço e do tempo em que são pronunciados. O que facilmente entendemos como particularidade dos pronomes e advérbios é o que parece ocorrer com os “nomes” na vida ameríndia e é o que convidamos aqui para ler as *kenningar*. No perspectivismo, não haveria noções como “peixidade”, somente a possibilidade de ser “peixe” *para* alguém, ou em relação a alguém. Em “Las *kenningar*”, *terra* fica descrita em função dos animais, das tormentas, da neblina; *batalha* em função de águias e *vikings*.

“mar dos animais
 piso das tormentas a terra”
 cavalo da neblina (K 413)

“festa de águias a batalha”
 [...] festa de *vikings* (K 409)

³⁰ Não ignoramos que tendências pós-estruturalistas já não podem conceber que substantivos como “árvore” poderia ser a moradia de algum sentido fixo e transcendente.

Para águias e vikings, a batalha é festejo, porque os dois têm sede de morte. Para os animais, a terra é o oceano; já para a neblina, a terra é o animal a ser domado. Nossa dificuldade em interpretar as kenningar como as que sugerem pontos de vista ou perspectivas se encontra talvez no fato já apontado de que, para nós, a natureza tem certa unicidade por estar no domínio objetivo. O nosso multiculturalismo impõe-nos uma percepção ontológica do ser baseada na constância.

Outra maneira de aproximarmos uma possível interpretação das kenningar à vida ameríndia (e num outro sentido, diminuirmos distâncias entre nossa forma habitual de pensar e a forma ameríndia), é recorrer às nossas palavras relacionais, como as ligadas ao parentesco. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Alguém é pai apenas porque existe outrem de quem ele é o pai: a paternidade é uma relação, ao passo que a peixidade ou a serpentine é uma propriedade intrínseca dos peixes e das cobras. O que sucede no perspectivismo, entretanto, é que algo também só é peixe porque existe alguém de quem este algo é o peixe (IAS 383-384).

Reconhecemos que alguém pode ser *pai, irmão, tio e neto* literal e concomitantemente. Mas, teríamos dificuldade para compreender que o *sangue é cauim* do jaguar ou *cerveja* dos corvos, sem o ser metaforicamente. Mas, é por aquele viés que podemos explorar a afirmação “o sangue dos humanos é o cauim do jaguar exatamente como minha irmã é a esposa de meu cunhado, e pelas mesmas razões” (IAS 385).

Helena Martins, no artigo *O chapéu de Beckett*, ao reclamar uma interpretação não ceticista do escritor irlandês, convida a uma cena ameríndia para explorar discussões acerca da linguagem. Reconhece, então, um embaraço ao se afirmar que sangue é para nós o que é cauim, para o jaguar, literalmente:

Nossa dificuldade de compreender como isso é possível provavelmente se liga ao ângulo mais ou menos inevitável pelo qual a linguagem tende a nos parecer. Por maior que seja nossa eventual disposição antilogocêntrica, é difícil reprimir a percepção de senso comum de que palavras como ‘sangue’ e ‘cerveja’ são substantivos que se aplicam aos objetos por suas características intrínsecas (Martins, 2009, p.146).

Confessado está que para compreender o perspectivismo ameríndio e para interpretar as *kenningar* por um viés perspectivo devemos abandonar certos paradigmas, seja do senso comum ou não. Interpretar as *kenningar* como afastadas dessa busca pela essência, que haveria num nome, é um esforço filosófico, pois poderíamos aferi-las como simples perífrases em sua concepção tradicional, do corpo, dos animais, da natureza, da guerra. Poderíamos entendê-las como figuras de linguagem, recursos poéticos postos em versos islandeses que em nada difeririam de uma forma logocêntrica de se aferir a realidade, o outro. Mas, arriscamos uma leitura que aproxima duas “vidas” assumidamente distintas, a ameríndia e a medieval islandesa.

Em “Las *kenningar*”, Jorge Luis Borges provoca-nos com uma imagem que muito pode dizer sobre como as *kenningar* são tidas pelo autor argentino: “ficam em sofismas, em exercícios enganadores e lânguidos” (IAS 418). Analisar tais metáforas islandesas como embusteiras e, concomitantemente, suaves e sensuais pode implicar entendê-las como simulações ou ilusões de verdade por meio da poesia. Sabemos como o termo “sofisma”, ligado a uma interpretação tendenciosa e tradicional dos sofistas, evoca a crença de que há mais sedução do que plausibilidade na construção de argumentos. Borges consideraria as *kenningar* como malabarismos verbais, como um suposto raciocínio válido, que é insustentável por ser contrário as próprias leis? Poderíamos a partir desse fragmento observar uma inclinação tradicional em Borges? Ou, pelo contrário, poderíamos entrever uma crítica a uma tradição aristotélica?

Se o ensaísta quer pontuar que as *kenningar* não estão no domínio da razão e também não querem afirmar verdades, mas adesões por meio de sofismas, e mesmo assim não estão na margem da linguagem (porque, para o autor, a linguagem não é centralmente lógica), podemos entrever uma visão antilogocêntrica. Entretanto, se esse fragmento for lido como forma de perceber as *kenningar* como falácias porque são contrárias às leis lógicas da linguagem, as *kenningar* seriam apresentadas como falsas, por isso, teriam seu valor diminuído.

Vimos que a escrita de Borges, refratária a reducionismos, abre espaços para que percebamos contradições: ora há tendências mais tradicionais para se compreender a metáfora, a linguagem, ora encontramos tendências pós-estruturalistas sobre o sentido que inspiraram autores como Jacques Derrida e Michel Foucault em epígrafes e análises.

Detenhamo-nos, novamente, em outras kenningar compiladas por Borges. Para *guerreiro* encontramos as seguintes imagens: “[á]rvore da espada chamou-o um *skald*, talvez porque *árvore e vencedor* fossem palavras homônimas. Outro o chamou *carvalho da lança*; outro, *bastão do ouro*; outro, *espantoso pinheiro das tempestades de ferro*; outro, *bosque dos peixes da batalha*.” (K 415). Parece que as associações entre guerreiro e árvore (com suas variantes: carvalho, pinheiro, bosque) eram recorrentes nas kenningar.

Encontramos na “Saga de Eiríkr Vermelho”, do começo do século XIII, traduzida pelo professor Théo de Barbosa Moosburger e publicada em *Três Sagas Islandesas*, a seguinte kenning para homem ou guerreiro: “trancos que fazem o metal encontrar” (2007, p.113). Borges procura uma explicação para tal analogia persistente: a homonímia entre “árvore” e “vencedor” faz com que “guerreiro” seja percebido nesses termos. Nesse caso, haveria uma hipótese morfológica para referidas relações. Entretanto, o que provocaria a relação entre “granizo das cordas dos arcos as flechas” ou “gansos da batalha as flechas” (K 411), ou ainda, “forja do canto a cabeça do *skald*” (K 410), por exemplo? Borges já apontava: “O problema do conhecimento é que conhecer é reconhecer, mas é preciso haver conhecido para reconhecer, mas conhecer é reconhecer... Como julgar essa dialética? É um legítimo instrumento de indagação ou apenas um mau costume?” (Borges, 1999a, p.258).

Quando lemos:

“espada da boca a língua”
remo da boca (K 412)

Vemos em “língua” semelhanças com a ação de destroçar e de remar? É pelo viés da semelhança que colocamos em relação esses termos? Ou pela diferença entre eles? Quando houve o reconhecimento é quando conhecemos? Ou quando conhecemos, reconhecemos? O convite a tais reflexões permanece.

Ainda queremos pontuar aqui certo traço ameríndio descrito por Viveiros de Castro, a “inconstância” que ronda os espíritos nativos, por crer que esse promete reflexões interessantes, tendo em vista nosso objeto e nossas preocupações.

Acreditamos que o modo inconstante de agir e de ser marca de forma relevante conhecimentos, percepções e saberes dos índios, que parecem sempre pautados na *relação*. Em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, o antropólogo discute que uma certa “amorfia” aparece como aspecto definidor dos ameríndios ou como um traço que sinaliza como esses lidavam com os ensinamentos da catequese jesuítica, como se colocavam frente ao trabalho metódico e escravo dos canaviais, como praticavam o nomadismo ou até mesmo como viviam entre si (IAS 186-7). Convocamos suas palavras:

[A inconstância] de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ ideias e instituições (IAS 191).

Sabemos que esse caráter não-fixo contribuiu para uma construção negativa do imaginário sobre o índio: o mal-converso, para os jesuítas, o mau trabalhador, para os colonizadores, por exemplo (IAS 186). Muitos são os relatos de missionários que reforçam uma dificuldade ameríndia para a sujeição permanente às suas doutrinas; afirmavam que “o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido” (IAS 185)³¹. Um louvor a certa amabilidade e prontidão para a aceitação do evangelho pelos ameríndios precedeu as reclamações quanto à indiferença. Isso quer dizer que a dificuldade relatada pelos jesuítas para conseguir fiéis não era uma resistência inicial de questionamentos, de dúvidas, mas de adesão quase que imediata e alegre seguida de um abandono igualmente feliz e instantâneo.

Tal peculiaridade encontrada por catequistas espanhóis e portugueses provocou duas imagens descritas por Antônio Vieira (1657), que Viveiros de Castro saúda. Nós tendemos a ser esculturas de mármore (fixas, duras e

³¹ Embora tenha havido jesuítas que não consideraram os “costumes” indígenas como religião ou dogma, Viveiros de Castro aponta também que talvez houvesse de alguma forma o reconhecimento delas, se assim não fosse não haveriam posto os costumes como impedimentos para a conversão, como, por exemplo, colocou Anchieta (1584, p.333): “Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados ... como o de terem muitas mulheres; seus vinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais ... Item as guerras em que pretendem vingança aos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição” (citado em: AS 189).

resistentes) em que o escultor tem que trabalhar, teimar, limar, sofrer para criar uma forma; mas quando moldadas, assim permanecem em seu desenho, em suas novas crenças. O ameríndio, por outro lado, não estaria próximo do mármore, mas sim da escultura da murta, que, embora seja mais facilmente modelada pela fragilidade de seus ramos, exige que o jardineiro a assista constantemente para que sua forma se conserve. Em contraponto com nações que resistem tenazmente até se renderem a um novo dogma e assim permanecerem, os “brasis” recebem com facilidade a nova doutrina para logo depois abandoná-la (IAS 183-184).

Fora do enquadre missionário, podemos citar outros contextos em que a “amorfia” comparece: apesar de toda imposição, os considerados selvagens não se submeteram aos repetitivos e constantes trabalhos que lhes exigiam. Fato que gerou justificativas quanto à necessidade de exportação de mão-de-obra africana, já que diziam que havia preguiça e incapacidade nos índios. Buarque de Holanda, citado em Viveiros de Castro, afasta-se de uma leitura mais estereotipada³² e afirma:

[Os antigos moradores da terra] dificilmente se acomodavam... ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais. Sua tendência espontânea era para atividades menos sedentárias e que pudessem exercer sem regularidade forçada [...] Versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão (IAS 187).

Para Viveiros de Castro esse caráter inconstante não incomoda somente a quinhentistas, tendo em vista que continua intrigando e incomodando antropólogos e pensadores ainda nos dias de hoje, mesmo que por outras razões (IAS 191). A aceitação alegre, mas, ao mesmo tempo, seletiva de um discurso totalizante e exclusivo, são-nos enigmáticas por que nossos paradigmas de mundo e de linguagem continuariam se estruturando em bases que tendem a apagar o paradoxo, o múltiplo, o movimento do *devoir* em prol de certo universalismo, de certa constância que pressupõe territórios?

Diante da inconstância em aceitar ou não nova cultura-religião, os ameríndios também se mostravam inconstantes em se firmarem ou não em suas próprias culturas-religiões. Encontramos, sobre isso, as seguintes afirmações: “dizem que querem ser como nós”, “desejam ser cristãos como nós” (Nóbrega

³² E, segundo Viveiros de Castro, mais politicamente correta (IAS 187).

1549: I, III-139, citado em AS 193); ao mesmo tempo, encontramos: “desejam ser cristãos, pero deixar seus costumes lhes parece áspero” (IAS 213).

Por que querer parecer-se com o invasor? Por que lidar com suas próprias crenças de forma inconstante? Viveiros de Castro discute algumas possibilidades: “efeito-demonstração suscitado pelo reconhecimento da superioridade tecnológica dos estrangeiros?”³³ Coincidência fortuita de conteúdos entre a mitologia nativa e alguns aspectos da sociedade invasora?”³⁴ (IAS 194). Essas perguntas não parecem ter respostas afirmativas e convincentes para o antropólogo.

Viveiros de Castro vê uma hipótese que se distancia das crenças anteriores e propõe: as sociedades ameríndias têm seu (in)fundamento na relação com o outro, isto é, “o outro não era ali [nessa sociedade] apenas pensável – ele era indispensável” (IAS 195), por isso para eles modelar-se, transformar-se a partir do outro não é negar a sua tradição ou a sua memória, como seria para nós tradicionalmente, mas honrá-las. Não devemos esquecer que, enquanto nosso paradigma tende a considerar que “o ser de uma sociedade é seu perseverar” (IAS 195), para os ameríndios essa crença parece não ter fundamento. Desejosos de novos formatos, os ameríndios estavam dispostos e receptivos a experimentar, ganhar novos contornos.

Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo na reunião do que havia sido separado na origem da cultura [...] A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde ‘é a

³³ Para Viveiros de Castro, reduzir o comportamento indígena a questões financeiras e tecnológicas não satisfaz: “eis um outro tema que faz fortuna, na construção da imagem negativa do índio – sujeito leviano, capaz de fazer qualquer coisa por um punhado de anzóis – e que continua a frequentar os pesadelos de muitos observadores bem-intencionados: antropólogos, indigenistas, missionários progressistas que gostariam de ver ‘seus’ índios recusarem, em nome dos valores mais altos da cultura nativa, as quinquilharias com que lhes acenam [...] Sem pôr em dúvida as vantagens materiais muito palpáveis que ‘cuchillos grandes y pequeños’ oferecem a povos desprovidos de metalurgia, penso que esta explicação exprime um utilitarismo banal, terminando por validar juízos como o dos jesuítas” (IAS 222-3).

³⁴ A esse respeito ver: “a pregação cosmológica dos jesuítas fez grande sucesso, ao menos no começo. Ela vinha encontrar uma questão-chave da religião indígena, a recusa da mortalidade pessoal [...] Por sua vez, a mensagem apocalíptica cristã coincidia com o tema nativo da catástrofe cósmica que irá aniquilar a terra” (IAS 207). Os ameríndios, ainda, teriam associado “a chegada dos brancos a volta de heróis míticos ou divindades”, Viveiros de Castro afirma que “os padres da Companhia foram assimilados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*” (IAS 201), por pregarem vida eterna, abundâncias e vitórias. Mas, esse fato deve ser entendido, ainda, levando em consideração que os europeus foram vistos como demiurgos, heróis culturais, personagens sobrenaturalmente poderosos (*Mair ou Maíra*).

troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado’, para relembrarmos a profunda reflexão de Clifford (IAS 206).

Esse desejo pela “troca”, o anseio por absorver o outro (e nele metamorfosear-se) aparecem implicados de diferentes formas na vida ameríndia, a ponto de levar Viveiros de Castro a sugerir que a devoração dos inimigos nos rituais canibais se aproxima, em alguma medida, da “voracidade ideológica” manifestada pelos índios (IAS 207). Teríamos nos dois casos a prática do consumo do outro, seja da carne, seja das maneiras, dos afectos.

Para continuar com Viveiros de Castro: “[n]ão é mera pirueta dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si mesmos que ao exprimirem seu desejo de ‘ser christianos como nosotros’” (IAS 223), tendo em vista que experimentar o branco, transformar-se nele é atentar para “o obscuro desejo de ser o outro, mas, este é o mistério, segundo os próprios termos” (IAS 195). O próprio canibalismo deve ser entendido a partir da *relação*, e não somente da apropriação: “As leituras da antropofagia tupi nos termos simplistas de um impulso de absorção e controle (simbólico, político ou como se o queiram chamar) do outro negligenciam esta dupla face e este duplo movimento: incorporar outro é assumir sua alteridade” (IAS 224).

Essa discussão abre portas para que pensemos: se no perspectivismo temos a compreensão dos seres, das coisas, da linguagem a partir da possibilidade de se estar em vários mundos; temos na inconstância ameríndia, por sua vez, ocasião para pensar que a base estruturante para o conhecimento de si e do outro é uma *relação em devir*.

Queremos convidar essa inconstância, esse modo não-fixo de agir e de ser dos ameríndios para entender as kenningar também a partir da relação. Buscamos, na contraluz dos ameríndios, entrever as palavras como as que não são moradas de significados fixos e universais, até mesmo em substantivos como “mesa”, “lança”, “sangue”. Vemos nas metáforas islandesas vez para pensar o sentido como o que afeta e o que é afetado, como o que está sempre no “entre”, no rizoma que se estende a partir de qualquer ponto, já que dispensa pontos nucleares, de partida e de chegada.³⁵

³⁵ A esse respeito ver: “Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz, que fixam um ponto, uma ordem” (Deleuze, 1995, p.15).

Assim como os índios estavam menos preocupados com preservar uma identidade substancial do que com uma afinidade relacional, menos preocupados com pureza étnica do que atualizar uma relação com o outro e assim metamorfosearem a própria identidade, podemos dizer que as metáforas dos poetas da Islândia não devem ser percebidas como as que guardam alguma identidade que estaria fixada na metáfora ou no literal.

Quando Borges afirma que as kenningar apareciam na “agitação dos versos”, e não em esquemas, ele aponta para o que seria uma traição: crer que “*água da espada = sangue*” (K 417). Observemos que as kenningar nunca são formadas por meio de um único termo que substitui outro, mas são construídas por perífrases que se deslizam entre desterritorializações e *hecceidades*. O sentido que está em *devoir* é provocado por encontros:

“dragão dos cadáveres a lança”
 serpente do escudo (K 411)

Há algo dos *dragões* e dos *cadáveres*, das *serpentes* e dos *escudos* que se coloca em relação com a *lança*, sem que para isso seja necessário pressupor identidades fixas. As kenningar, vistas como hecceidades, podem ser agenciamentos de velocidades e afectos. Deleuze esclarece:

o próprio lobo, ou o cavalo, ou a criança param de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida. A rua compõe-se com o cavalo, com o rato que agoniza compõe-se com o ar, e o bicho e a lua cheia se compõem juntos (Deleuze, 1974, p.50).

Porque quando não se está num sistema taxonômico arbóreo, mas rizomático, não se exige que haja unidades formando multiplicidades. O rizoma não quer forjar unos, para depois estabelecer identidades a fim de construir um sistema. Vamos continuar com as palavras de Deleuze:

[o rizoma] põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria (n +1) (1995, p.32).

É a relação entre *lança*, *dragão* e *cadáver* que constitui uma kenning e que convidará novas kenningar. As metáforas aparecem como deglutição do outro, porém, mais uma vez reiteramos, sem a percepção de que um conceito é construído em bases cartesianas $1 + 1 = 2$, porque *água da espada* é diferente de *sangue*; *serpente do escudo* é diferente de *lança*.

Como apontamos anteriormente a kenning, mesmo compilada, não é “igual”, também não “é”, também não “está”. Essas ausências têm voz e gritam. Snell (1975, p.294) já afirmava que “na frase ‘isto é um leão’, o nexos lógico reside na palavra ‘é’, na cópula ‘ser’ é onde se manifesta verbalmente o problema lógico de como o singular está ligado ao universal”. Não queremos problematizar o singular acabar por expressar uma série de elementos que culminaria numa percepção do universal, mas pontuar que na ausência de um verbo, que remete a tantas heranças logocêntricas, podemos estimar implicaturas relevantes quanto à negação de que nas palavras haveria sentidos intrínsecos.

3.3.

Mundos em devir: Tlön, Funes, kenningar

Anteriormente afirmamos que as kenningar, lidas a partir do perspectivismo, nos levam a compreender o sentido – e o mundo – em *devir*, de forma a não ver fixidez, essência intrínseca, atemporalidade nos nomes, na medida em que poderíamos encontrar pontos de vistas ou sujeitos a partir dos quais um dado objeto, fenômeno, animal ou parte do corpo se afetam. Continuemos na direção de provocar encontros entre “Las kenningar” e outras obras literárias de Jorge Luis Borges.

No já antes mencionado conto “Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius”, Borges propõe-nos uma reflexão intrigante. Sobre o planeta primeiramente idealizado, depois escrito/fabricado e posteriormente um planeta que “ganha vida” e constrói a si mesmo, Borges afirma que “os metafísicos de Tlön não procuram a verdade nem sequer a verossimilhança: procuram o assombro. Julgam que a metafísica é um ramo da literatura fantástica” (Borges, 1999a, p.481).

Sabendo que o privilégio do *logos* e da representação é inimaginável no terreno cosmológico tlöniano, apesar de longa, citamos uma anedota também contada em Tlön:

‘Terça-feira, X atravessa um caminho deserto e perde nove moedas de cobre. Quinta-feira, Y encontra no caminho quatro moedas, um pouco enferrujadas pela chuva de quarta-feira. Sexta-feira, Z descobre três moedas no caminho. Sexta-feira de manhã, X encontra duas moedas no corredor de sua casa’ O heresiarca queria deduzir dessa história a realidade – *id est*, a continuidade – das nove moedas recuperadas. “É absurdo (afirmava) imaginar que quatro das moedas não existiram entre terça e quinta-feira, três entre terça-feira e a tarde de sexta-feira, duas entre terça-feira e a madrugada de sexta-feira. É lógico pensar que existiram – ainda que de algum modo secreto, de compreensão vedada aos homens – em todos os momentos desses três prazos’ (Borges, 1999a, p.482).

Tal alegoria usada para ilustrar a realidade não nos causa estranheza ou maiores problemas de compreensão, pois a forma com que lidamos com a linguagem e com o mundo não permite que vejamos incoerências, despropósitos. Entretanto, os tlönianos tiveram dificuldade em apreender o que para eles seria uma “falácia verbal”.

A linguagem de Tlön se opunha a formular esse paradoxo; os demais não o entenderam. Os defensores do sentido comum limitaram-se, no início, a negar a veracidade do episódio. Repetiram que era uma falácia verbal, baseada no emprego temerário de duas palavras neológicas, não autorizadas pelo uso e alheias a todo pensamento severo: os verbos *encontrar* e *perder*, que comportam uma petição de princípio, porque pressupõem a identidade das nove primeiras moedas e das últimas. Recordaram que todo substantivo (homem, moeda, quinta-feira, quarta-feira, chuva) somente tem valor metafórico. Denunciaram a pérfida circunstância *um pouco enferrujadas pela chuva de quarta-feira*, que pressupõe o que se procura demonstrar: a persistência das quatro moedas, entre quinta e terça-feira (Borges, 1999a, p.483).

É por aludirem a uma possível massa de identidades que os verbos *perder* e *encontrar* não poderiam ser viáveis? Nesse conto, teríamos crítica contundente às noções fixas e às abstrações atemporais que são postas para apaziguar sentidos voláteis e não-intrínsecos, crítica também proposta em nossa leitura das kenningar?

Podemos dizer que nos deparamos aqui com uma ironia à expectativa de que há identidades fixas e universais nos nomes. Literariamente, Borges mergulha numa crítica profunda que nos remete a outros pensamentos que não crêem no caráter absoluto dos nomes e das coisas, como já insinuava em tempos tão remotos a cidadíssima, mas sempre produtiva, sugestão de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”.

Por meio da mesma passagem podemos ver, agora ficcionalmente, uma sociedade que tem em seu senso comum crenças que somente podemos cotejar filosoficamente. Fato que é confirmado em:

Entre as doutrinas de Tlön, nenhuma mereceu tanto escândalo como o materialismo. Alguns pensadores o formularam, com menos clareza e fervor, como quem antecipa um paradoxo. Para facilitar o entendimento dessa tese inconcebível, um heresiarca do primeiro século ideou o sofisma das nove moedas de cobre (Borges, 1999a, p.482).

São, nesse caso, os “defensores do sentido comum” que saem a campo para dizer que pressupor identidades em substantivos que são metafóricos (como “homem” e “quarta-feira”) não só é estranho ao pensamento, como também não é permitido pelo uso cotidiano e pelas práticas verbais. O materialismo, para eles, é uma aporia. No Ocidente, vale lembrar, se há questionamento antilogocêntrico não temos protetores do senso comum, mas transgressores.

Inferindo que o “transgredir” não é da ordem do positivo, em todos os aspectos, pode-se dizer que os infratores, ora são tidos como filósofos progressistas e visionários, ora como insensatos e embusteiros; depende não somente de onde se está, já que mesmo os que defendem persistentemente uma visão antilogocêntrica muitas das vezes são traídos pela própria língua que usam, que pensam. Dessa forma parece-nos que sempre nos espera certo paradoxo, certa nebulosidade.

Reiteramos: Jorge Luis Borges, com sua ficção, explícita, por contraponto, certa expectativa tradicional do Ocidente de que o sentido habita a letra e não age na praxis. Discutimos, no capítulo anterior, através de Ernest Fenollosa (2000), que no ideograma chinês encontramos ênfase no paradigma da *ação* e não no da substância para compreender as palavras, pois haveria percepção de *movimento* nos nomes, nas coisas, mais do que a assimilação de identidades substantivas. Ao criar uma sociedade para a qual a língua não poderia compreender verbos como *perder/encontrar*, Borges insinua que nós os entendemos pressupondo identidades resgatáveis e, de certa forma, constantes, já que permaneceríamos com uma expectativa conceitual de que há um sentido intrínseco ao verbo. Beatriz Sarlo, quando considera “Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius”, em *Borges, um escritor na periferia*, já indicava algumas consequências de se imaginar um mundo sem essa comodidade:

Em Tlön, como não há formas de conceber noções abstratas de identidade e causalidade, as ciências tal como foram definidas pela modernidade são impraticáveis. Em seu lugar, florescem centenas de filosofias fundadas no princípio do “como se”, belos sistemas pluralistas que não reclamam o monopólio de nenhuma verdade (Sarlo, 2003, p.138).

Para os cidadãos de Tlön, não existiriam conceitos que englobassem identidades e abstrações universais, porque “os objetos ideais [são] convocados e dissolvidos num momento, conforme as necessidades poéticas” (Borges, 1999a, p.480). Nem “a moeda”, nem “a chuva”, nem “o homem” poderiam representar o real ou o pensamento, esses termos seriam metáforas de experiências pessoais e fugazes (existentes por um instante), não uma idealização.

Podemos afirmar que os críticos do logocentrismo têm que lidar com um pensamento e/ou linguagem que carrega toda uma herança representacionista que tende a fantasmear. Eles estariam, portanto, num lugar diferente dos ameríndios, que, ao entenderem, apreendem relações e perspectivas, e também num lugar distinto dos personagens imaginados por Borges, em Tlön.³⁶

Enquanto para nós, noções generalizadoras, como “o leão”, por exemplo, que engloba todos os leões concebíveis ou conhecidos, para além dos leões empíricos (Snell, 1975, p.291), são a base do pensamento, para o perspectivismo “ser leão” está com relação a alguém, como pudemos entrever ao abordar certa peculiaridade dêitica encontrada nos nomes.

É Borges quem pontua que as abstrações não seriam mais que comodidades do pensamento. O ensaísta desloca ainda a expectativa de que o universalismo do sentido seja entendido pela lógica, pois, para Borges, somente poderá ser percebido pela “morte, febre ou loucura”:

a Mesidade ou Mesa Inteligível que está nos céus: arquétipo quadrúpede que perseguem, condenados ao sonho e à frustração, todos os marceneiros do mundo. (Não posso negá-la totalmente: sem uma mesa ideal, não teríamos chegado a mesas concretas) (...) A Necessidade, a Razão, a Postergação, a Relação, a Consideração, o Tamanho, a Ordem, a Lentidão, a Posição, a Declaração, a Desordem. Já não sei o que opinar sobre essas comodidades do pensamento elevadas a formas; penso que homem algum as poderá intuir sem o auxílio da morte, da febre ou da loucura.

³⁶ Aqui incluímos também as kenningar, porque os poetas medievais islandeses estariam também numa posição distinta daqueles que tendo uma tradição logocêntrica criticam-na, como discutiremos no próximo capítulo.

Esquecia-me de outro arquétipo que abrange a todos e os exalta: a eternidade, cuja cópia despedaçada é o tempo (Borges, 1999a, p.392).

Essa impossibilidade de abstração surge como um objeto de interesse borgiano, pois pode ser encontrada (ou reduplicada) também no conto de Borges “Funes, o memorioso”, publicado em *Ficções* (1944) juntamente com “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Para o excêntrico Irineu Funes, era difícil generalizar e olvidar-se das diferenças que cada instante e que cada experiência impõem:

Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o cachorro das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quinze (visto de frente). Seu próprio rosto no espelho, suas próprias mãos, surpreendiam-no todas as vezes (Borges, 1999a, p.545).

Segundo Sarlo (2003, p.69), “Funes, o memorioso” é, por uma parte, uma parábola tragicômica acerca das possibilidades e obstáculos da representação. Por outro lado, interroga-se sobre se é possível narrar o tempo, o espaço, a consciência, o mundo *sem cortes*” – acrescentamos: os cães, as mãos, os eus... Podemos aqui dizer que, se para o personagem Funes bastou um acidente que culminasse numa memória infalível e infinita que impedia o esquecimento das distinções; para Nietzsche, por exemplo, a metáfora foi o motor para a discussão a respeito da formação de conceitos. É pela célebre e muito repetida reflexão “todo conceito nasce da identificação do não-idêntico” ([1873] 2001, p.68), que Nietzsche acentua o diligente abandono das diferenças e a omissão de particularidades como arcabouços para a construção de um sentido que se quer estrutural, genérico, universal.

Em sua ficção pensante, Borges prefere circunscrever Funes lamentando sua condição anterior de desmemoriado e louvando sua atual capacidade de recordar todas as experiências sem abstrações. O autor projeta um personagem entusiasmado, por exemplo, com a criação de um vocabulário infinito e arbitrário que correspondesse a cada número natural e, paralelamente, um narrador que, diante de tanta excentricidade, suspeita que para Funes era impossível pensar, talvez esse narrador retome nosso paradigma de linguagem.

Para nossa forma de conhecer o mundo e a língua, parece-nos difícil que não haja generalizações para que algo seja compreendido. Nietzsche afirma que,

sob o domínio do racional, o homem prefere criar abstrações para não ser arrebatado por intuições, por excitações nervosas, por imagens fugazes e únicas; que é para viver social e gregariamente que o homem dissimula conceitos e verdades ([1873] 2001, p.66-69).

Propomos, então, que as obras literárias de Borges, por meio de seus personagens como Funes e os tlönianos, podem ser convocadas para dialogar com as kenningar: assim como em Tlön não seria possível o uso dos verbos *perder* e *encontrar* porque instauram falácias verbais, em “Las kenningar” há sugestão de que não podemos extrair dos nomes um conceito que não esteja em *devir*; assim como Funes revela que nós, “os surdos, cegos e desmemoriados” (Borges, 1999a, p.543), baseamo-nos em esquecimentos de diferenças para formar conceitos, as perífrases islandesas permitem-nos que pensemos na metáfora como aquela que traz consigo perspectivas e não sentidos intrínsecos pensados na lógica da migração.