



MARIA BORBA

**Partes e todos, um experimento de tradução:
Os Araweté e a cosmologia
contemporânea**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Orientadora: Profa. Helena Franco Martins
Coorientador: Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Rio de Janeiro, 01 de agosto de 2023



MARIA BORBA

**Partes e todos, um experimento de tradução:
Os Araweté e a cosmologia
contemporânea**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Helena Franco Martins

Orientadora
Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Coorientador
UFRJ

Prof. Paulo Fernando Henriques Britto

Departamento de Letras – PUC-Rio

Prof. Mario Novello

CBPF

Profa. Joana Cabral de Oliveira

UNICAMP

Prof. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

UFMG

Rio de Janeiro, 01 de agosto de 2023.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Maria Borba

Bacharel em Física pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2004. Mestre em Cosmologia pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas em 2009. É artista e pesquisadora, e desenvolve trabalhos que se situam na interface entre o pensamento científico e outras práticas de conhecimento.

Ficha Catalográfica

Borba, Maria

Partes e todos, um experimento de tradução: os Araweté e a cosmologia contemporânea / Maria Borba; orientadora: Helena Franco Martins; coorientador: Eduardo Batalha Viveiros de Castro. – 2023.

373 f.: il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Letras, 2023.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Tradução. 3. Cosmologia contemporânea. 4. Antropologia contemporânea. 5. Araweté. 6. Virada ontológica. I. Martins, Helena Franco. II. Castro, Eduardo Batalha Viveiros de. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. IV. Título.

CDD: 800

Para Felipe e Miguel

Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente à Capes, pelo suporte concedido para que este trabalho pudesse ser realizado, não apenas com a bolsa de doutorado concedida, mas também com a sua prorrogação após o período inicial da pandemia. Agradeço também ao Departamento de Letras da PUC-Rio por não poupar esforços em cooperar comigo na necessidade que tive de obter mais tempo para a realização deste trabalho.

Agradeço então à minha orientadora Helena Franco Martins, pelo entusiasmo desde o início pelo teor do projeto e pela disposição de orientá-lo, mesmo sabendo o desafio que ele apresentava em termos dos cruzamentos disciplinares que propunha realizar; pelo empenho de reiteradas vezes me exigir formulações mais concretas daquilo que eu apresentava ainda de maneira bastante abstrata; pelas orientações de leituras preciosas também cruciais para a formulação do trabalho; pelo apoio constante nas mais variadas situações; pela presença forte nessa reta final, mesmo em condições pessoais adversas; enfim, pela parceria que pude experimentar ao longo do desenvolvimento deste trabalho. Meus mais sinceros agradecimentos.

A Eduardo Viveiros de Castro, coorientador desta pesquisa, agradeço pela inspiração e por me apresentar um campo de estudos que até então desconhecia — o da antropologia, tal como apresentada desde seu ponto de vista — e que despertou em mim todo um movimento inesperado em direção a uma área do conhecimento totalmente nova para mim (embora o início da minha carreira universitária tenha se dado nas Ciências Sociais, onde achava que tinha um interesse por antropologia, mas era outra coisa que eu imaginava). Agradeço também pelo acompanhamento precioso e preciso, mesmo que esporádico, em momentos cruciais deste projeto, desde quando comecei a almejar tal interlocução, há mais de 10 anos. Além dos seus cursos que acompanhei, seu interesse pelo projeto, sua interlocução, indicações de leitura, leituras do que eu tentava formular e orientação de ações do que se poderia começar a fazer para realizar o encontro que aqui proponho foram de valor inestimável.

A Mario Novello, orientador informal da parte que se refere à cosmologia científica desta pesquisa, pela inspiração que despertou em mim, ainda antes de ingressar no mestrado, quando, em 1997, assisti a uma conferência sua em um

seminário realizado na Puc-Rio — “Novas Epistemologias: Desafios para a Universidade do Futuro” —, que até hoje me acompanha e me motiva. Quando, alguns anos depois, ingressei para o mestrado em seu grupo de pesquisas no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas (CBPF), tinha a certeza de que ele jamais poderia ser meu orientador, já que, claramente, minha presença como pesquisadora não era convencional — meu interesse pela física e pela cosmologia veio a mim desde a arte —, e ele, de outro lado, era um cosmólogo nato. Para minha surpresa, ele foi justamente a pessoa com quem me juntei, quem, além de mestre no que diz respeito à cosmologia e à atitude em relação ao pensamento, me é mestre também de uma vida. A ele também este trabalho é dedicado.

Agradeço também à Marina Vanzolini, amiga e antropóloga, pela interlocução desde os primórdios da elaboração deste projeto, sempre com observações precisas que, além de captarem aonde eu estava querendo chegar, me apresentavam formulações vindas de dentro da antropologia que me faziam compreender aquilo que pensava em outros termos e que, com isso, desenhava caminhos dentro da disciplina antropológica que, aos poucos, foram compondo e estruturando este trabalho. Em particular, devo a ela a indicação de leitura da etnografia Araweté de Viveiros de Castro, assim como dos estudos de parentesco sobre os povos amazônicos, que, como se verá, são por onde a análise que desenvolvo se estrutura. Para além de tudo isso, agradeço pela amizade, presença, incentivo e coragem.

A Marcio Goldman e Vladimir Ribeiro, agradeço pelas importantes observações que me fizeram ao logo do desenvolvimento desta pesquisa; à Tânia Stolze Lima pela inspiração de seus trabalhos e pela presença fundamental no seminário “Cosmologias”, que organizamos em São Paulo no ano de 2019, cuja participação rendeu importantes colocações para este trabalho.

Aos meus amigos irmãos: Bruno Siniscalchi, também companheiro de trabalho, pela advertência que me fez uns anos atrás de que eu deveria levar a sério o caminho que estava traçando, pois via no trabalho que pretendia desenvolver um importante valor que eu, por vezes, deixava escapar; Virgínia Plastino, pela parceria de vida, amizade antiga e encorajamento no decorrer deste trajeto até os dias de hoje — além da presença firme em momentos cruciais desse período; e Pedro Duarte Andrade, pela constante presença e apoio em todos os caminhos da vida.

Aos meus amigos, Júlia Polessa, Máira Martins, João Paulo Reys, Natasha Felizi, Suzana Macedo, Sofia Karam, Marcela Oliveira e Ana Carneiro, pela alegria de tê-los encontrado e de estarmos juntos nessa caminhada. Este trabalho se faz também das nossas relações.

Aos amigos que fiz no meu percurso na física, cujos encontros, alegrias e dificuldades que compartilhamos naquele período estão aqui presentes: Fernando Nicácio, Diney Ether, Otavio Schipper, Helena Malbouisson, Maria João de Brito Moura e Fernando Saliby; aos meus professores físicos: Luiz Alberto Oliveira, Jorge Sá Martins, Marcus Venicius Cougo Pinto, Takeshi Kodama, com quem aprendi quase tudo; e àqueles que me acompanharam na minha passagem pelo CBPF e com quem aprendi não apenas sobre a física e a cosmologia, mas também sobre a postura política que devemos ter diante daquilo que se coloca como hegemônico: José Martins Salim, Sérgio Jofily e Nelson Pinto-Neto.

Aos amigos antropólogos paulistas, Renato Sztutman, Joana Cabral e Stélio Marras, com quem pude, com alegria, compartilhar dos interesses sobre tal interlocução entre antropologia e ciência através do curso “A Nova Aliança: debates em epistemologias moderna”, que oferecemos conjuntamente em 2014.

Aos colegas que ingressaram comigo no doutorado: Marina Mendes, Ana Fernandes, Adriana Pavlova, Luiz Nadal, Franciso Camêlo, Gustavo, Marcelo Esteves, Haroldo André Garcia de Oliveira; e ao Rodrigo Santana Pinheiro, secretário do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade.

Aos professores que estiveram presentes na qualificação — Paulo Henriques Britto, Mario Novello, Renato Sztutman —, pelas observações realizadas; à Julia Salma, pela generosa tradução do resumo, e à Clarisse Lyra, pela revisão final deste trabalho; à Flora Sússekind pelas conversas, pelo entusiasmo com que sempre acompanhou o meu trabalho e pela disposição de estar sempre presente.

Aos amigos recentes, Mayra Góis, Júlia Tavares e Maria Nunes, pela torcida de perto e apoio com as crianças; a Olivia Hirsh e Natalie Lima pelas sugestões acerca da elaboração da introdução e da conclusão.

Por fim, à minha família.

À minha mãe, por todo o apoio e por ter me ensinado a ter alegria, força e coragem diante dos desafios da vida; ao meu pai, pela presença tranquila, ainda que

distante, e pelo apoio em momentos importantes desse percurso; ao meu padrao Daniel Roland pelo apoio incondicional sempre que precisei; aos meus irmãos, Tiago Borba e Clara Lessa, aos meus primos e à minha tia. Tudo o que está aqui foi vivido, em parte, junto de vocês.

Aqui de casa, agradeço a Marina, Matias e Miguel, que me acompanharam de perto por todo esse processo; a Miguel, em especial, que nasceu em meio a tudo isso — esta tese tem praticamente a sua idade. E a Felipe, pelo apoio amoroso e presença sempre.

Agradeço, por fim, aos importantes comentários dos membros da banca, muitos deles já aqui incorporados.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Borba, Maria; Martins, Helena Franco; Viveiros de Castro, Eduardo Batalha. **Partes e todos, um exercício de tradução: os Araweté e a cosmologia contemporânea**. Rio de Janeiro, 2023. 372 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este trabalho se constitui como um exercício tradutório especulativo que se realiza entre os universos conceituais do povo Araweté (povo Tupi-Guarani) e da cosmologia contemporânea, tal como apresentados pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e pelo cosmólogo Mario Novello, respectivamente. Parte-se, de um lado, da reivindicação fundamental que a cosmologia contemporânea faz de pensar a si própria através da recuperação da distinção entre as propriedades locais e globais do cosmos, levando à necessidade de um agenciamento da relação entre elas; e, de outro, da maneira como a antropologia contemporânea se pensa como um procedimento de tradução entre universos de pensamento que se dá pela explicitação das diferenças existentes entre eles, tal como proposto por Viveiros de Castro. Assim orientada, a pesquisa busca identificar na interpretação feita por Viveiros de Castro dos Araweté aquilo que poderia ser reconhecido como “local” e “global”, para então responder à seguinte questão: que efeitos seriam produzidos no conceito de *cosmologia*, tal como pensado desde o ponto de vista crítico de Novello, quando concebido desde o ponto de vista Araweté, produzido por tal interpretação? Com intenção de fazer jus àquilo que a antropologia hoje coloca como ação fundamental para si enquanto prática, “levar a sério o pensamento do *outro*”, este trabalho propõe como resultado principal uma imagem de cosmologia que, ao invés de se pensar através da necessidade de encontrar a *solidariedade máxima* entre diferentes aspectos de um *mesmo mundo* (uma forma de produzir coerência entre aspectos locais e globais), seria aquilo que só se constitui quando se relacionam *universos ontológicos distintos* a partir de um modelo de relação que, para garantir a diferença existente entre esses mundos, precisa ser de

transformação. Pensada dessa maneira, a cosmologia, ao invés de oferecer uma imagem de mundo como sendo aquilo que se constitui a partir do que há de *comum* entre os diferentes pontos de vista que o compõem, propõe, de outra maneira, um mundo que só existe quando universos distintos podem se relacionar, de forma tal que a *diferença* existente entre eles seja total.

Palavras-chave

Tradução, cosmologia contemporânea, antropologia contemporânea, perspectivismo ameríndio, virada ontológica, Araweté.

Abstract

Borba, Maria; Martins, Helena Franco (supervisor); Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (co-supervisor). **Parts and Wholes, an experiment in translation: The Araweté and contemporary cosmology**. Rio de Janeiro, 2023. 372 p. Tese de Doutorado – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work is constituted as a speculative translational exercise conducted between the conceptual universe of the (Tupi-Guarani) Araweté people and contemporary cosmology, as presented by the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro and the cosmologist Mario Novello, respectively. The starting point for this work lies, first, in the fundamental claims made by contemporary cosmology as it recovers a distinction between local and global cosmological properties, leading to an assemblage of the relation between them. Second, it also begins with contemporary anthropology's understanding of itself as a procedure for translating between conceptual worlds by making the differences between them explicit, as proposed by Viveiros de Castro. In this way, and through Viveiros de Castro's interpretation of Araweté cosmology, this research seeks to identify what could be taken as their views on the "local" and the "global", in order to respond to the following question: what effects are produced on the concept of cosmology, critically defined by Novello, when conceived through the Araweté point of view, as interpreted by Viveiros de Castro? With the aim of doing justice to the practice that contemporary anthropology identifies as fundamental for itself, "taking seriously *other* ways of thinking", this dissertation proposes that a primary result is an image of *cosmology* that – rather than seeking *maximum solidarity* between the different aspects of a *single world* (which is one way of producing coherence between local and global aspects) – could only be constituted when *different ontological universes* are placed in relation to each other. This requires a relational model that needs to be *transformational* to guarantee the differences between those worlds. Thought about in this way, instead of offering an image of one *world* as

constituted through what is common between different points of view, cosmology could propose, in another way, a world that only exists when distinct universes engage each other through *total difference*.

Keywords

Translation, contemporary cosmology, contemporary anthropology, Amerindian perspectivism, ontological turn, Araweté.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	15
INTRODUÇÃO	20
I PARTES E TODOS, PERSPECTIVAS	34
1.1 Partes e todos: movimentos na física e na antropologia	34
1.2 Os Araweté e a cosmologia moderna: contextos teóricos	54
1.2.1 A cosmologia moderna e seu contexto científico	54
1.2.2 Os Araweté e seu contexto antropológico	62
II TRADUÇÃO COMO PROBLEMA E COMO MÉTODO	79
2.1 A questão da tradução na antropologia	79
2.1.1 Tradução como invenção	79
2.1.2 A tradução cultural como estrutura de poder	80
2.1.3 Traduzir pela diferença: a tradução perspectivista	86
2.2 Comparar para interagir: termos e riscos do jogo	93
III A COSMOLOGIA CONTEMPORÂNEA	111
3.1 O que é cosmologia?	111
3.2 Qual a topologia do mundo? Uma questão de fundamento	122
3.3 A relação entre local e global	128
3.4 A metacosmologia	143
O EXECÍCIO DE TRADUÇÃO	150
IV O “LOCAL” E O “GLOBAL” ENTRE OS ARAWETÉ	152
4.1 Os Araweté: apresentação geral e cosmogonia	153
4.2 Morfologia social: contingência, abertura e fechamento numa sociedade não dialética	158
4.3 Algumas estruturas e ritmos da vida social: como resistir ao grupo	168
4.3.1 Formas de coesão: a ronda gastronômica e as danças <i>opirahê</i>	168
4.3.2 O sistema de lideranças: os <i>tenetãmō</i>	171
4.4 A tensão entre abertura e fechamento: uma irresistível atração para resistir	178
4.5 O sistema de parentesco	185
4.5.1 A questão da descendência, tectônimos e repositório de nomes: formas de incorporação e de mediação com o <i>exterior</i> do <i>socius</i>	188

4.5.2 O <i>tiwã</i> : alteridades em potencial, a mediação do dentro com o fora	193
4.5.3 Com quem se casa: o fechamento e a abertura	194
4.5.4 A relação <i>apĩhi-pihã</i> : a relação de anti-afinidade, uma fuga da sociedade	197
4.5.5 Caminho dos homens e das mulheres: abertura (morte) e fechamento (vida)	203
4.6 O movimento em direção ao <i>outro</i> e a emergência de uma “totalidade” aberta	206
4.7 O sistema da morte	217
4.7.1 O que ronda a morte?	219
4.7.2 A morte, um acontecimento cósmico	226
4.7.3 Xamanismo e guerra, o <i>outro</i> como música	243
4.7.4 O canibalismo divino	259
4.8 A relação canibal entre céu e terra	269
V O QUE PODE SER UMA COSMOLOGIA?	289
5.1 Cosmologia	290
5.2 Totalidade	298
5.3 Relação (sujeito e objeto)	310
5.4 Comentário final	326
CONCLUSÃO	341
ANEXO	354
BIBLIOGRAFIA	363

Como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a mesma coisa dada para que outra coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser vista, isto é, construída ou contrainventada.

Eduardo Viveiros de Castro

PRÓLOGO

Este trabalho realiza um exercício tradutório especulativo entre dois universos de pensamento distintos: o dos Araweté, conforme o trabalho etnográfico do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1986); e o da cosmologia contemporânea, segundo a abordagem proposta pelo cosmólogo Mario Novello (2006; 2018; 2021). A noção de tradução que estrutura o exercício é aquela que a concebe como um processo de *equivocação controlada* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Em *Araweté: os deuses canibais* (1986), Viveiros de Castro apresenta e interpreta a cosmologia Araweté com foco no modo como ali se compreende e se pratica a noção de *Pessoa* e, através dela, a de *Sociedade*. Adotando um ponto de vista comparativo em relação a outras sociedades sul-americanas, o trabalho tem em seu horizonte maior a construção de um modelo sociocosmológico global para os Tupi-Guarani. Segundo o antropólogo, um aspecto central para compreender tanto a estruturação da Pessoa quanto o conceito de Sociedade na cosmologia Araweté é o canibalismo divino, que será, então, tratado como “parte do complexo da antropofagia ritual Tupi-Guarani” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 11).

Nesse trabalho de 1986, encontram-se, além disso, embriões de duas teorias relativas às sociedades indígenas americanas que Viveiros de Castro elabora mais adiante, a saber, a teoria do perspectivismo ameríndio (ou perspectivismo multinatural) e o que chama de “teoria da afinidade potencial”. Conforme as resume o próprio autor, a primeira é “uma teoria *cosmológica*, que propõe uma redistribuição dos valores atribuídos pela metafísica ocidental às categorias da Natureza e da Cultura” — uma “teoria imanente ameríndia”, que é também “uma ecologia do equívoco”, já que põe “a equivocação comunicacional como fundamento da relação (isto é, da comparação)” entre os diferentes; e a segunda é “uma teoria *sociológica*, que estabelece o laço de afinidade como o esquema genérico da relação social indígena” — uma sociologia indígena “na qual a diferença, antes que a semelhança, é o esquematismo relacional fundamental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 156, grifos do autor).

A presente tese se nutre das sementes e dos frutos desses dois movimentos teóricos, que se veem entrelaçados na monografia Araweté, arriscaria eu, naquilo

que diz respeito ao rendimento que o estatuto da *diferença* possui em tais sociedades. A teoria do perspectivismo multinatural, que fundamenta o método de tradução que busco (em alguma medida) seguir aqui, já aparece esboçada enquanto prática na monografia Araweté — a se guiar pela forma como se dá a relação entre os pontos de vista dos Araweté e dos Inimigos (ainda que, àquela altura, Viveiros de Castro não tivesse formulado explicitamente, como viria a fazer quase duas décadas depois, a teoria do perspectivismo ameríndio, tampouco, a partir desta, uma “teoria da tradução” propriamente perspectivista)¹. E a teoria da afinidade potencial, que verá no canibalismo presente em muitas sociedades amazônicas o protótipo de *relação* praticado por esses povos, a *predação ontológica*, se exhibe entre os Araweté, em particular, através, principalmente, do canibalismo divino (que, por sua vez, é reflexo do tipo de relação que se estabelece entre os pontos de vista dos Araweté e dos Inimigos). Tal modelo de relação indica o ponto que será central para a aproximação aqui proposta entre as cosmologias indígena e científica.

De outro lado, no seu livro *O universo inacabado: a nova face da ciência* (2018), o cosmólogo Mario Novello, ao pensar sobre o estágio atual do desenvolvimento da cosmologia enquanto área da ciência dedicada ao estudo do universo, dizia sobre o movimento que vem acontecendo no interior da disciplina, o qual, ao detectar questões ainda não resolvidas no cenário cosmológico descritivo vigente, aponta para a necessidade de revisão de algumas hipóteses de trabalho com as quais a cosmologia até então trabalhava, entre elas, a de que as leis físicas válidas na Terra deveriam ser válidas em todo o universo. O que está por trás de tal indagação, já antiga, é um movimento de recusa a um pensamento que determine previamente as propriedades *globais* do cosmos a partir daquelas que são eficazes *localmente*. Diante da possibilidade de as leis físicas variarem — possibilidade que, com efeito, é comportada pelas teorias paradigmáticas atuais —, coloca-se imediatamente a questão de como compatibilizar tais *diferenças*, isto é, de que forma se torna possível agenciar as propriedades locais e globais do cosmos.

Cabe notar que a cosmologia científica é marcada por uma característica peculiar: sujeito e objeto são, para ela, inseparáveis. Como nos mostra Novello, essa peculiaridade rendeu à cosmologia dificuldades para submeter-se ao método

¹ Refiro-me, aqui, ao artigo “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5). São minhas, nesta tese, todas as traduções sem outra indicação.

teórico-experimental, requisito para ingresso no rol das ciências modernas. Com efeito, a cosmologia só ali ingressa após a concepção da teoria da relatividade geral de Einstein (1919) — que permitiu a construção de formulações matemáticas para o universo — e de observações experimentais realizadas nas décadas de 1920 e 1960 — as quais, junto com a teoria, traziam informações acerca da totalidade, construindo a imagem de que o universo teria sido extremamente condensado no passado e que, atualmente, sofreria um processo de expansão.

Se, com o advento da teoria de Einstein e com os experimentos realizados, foi possível criar para a cosmologia um objeto — o universo — ao qual o método científico pudesse ser aplicado, isso não se fez sem a persistência de algumas lacunas. Expressas também nos problemas ainda presentes nos modelos cosmológicos vigentes, o campo que ficou conhecido como *cosmologia física* precisou deixar de lado antigas questões de fundamento, como, por exemplo: *como tudo começou?*, *por que existe mais matéria do que antimatéria no universo?*, entre outras. Diante da impossibilidade de se lidar com elas no âmbito científico colocada por tal face da cosmologia, o que hoje é chamado de *cosmologia contemporânea*, ao reivindicar que se diferenciem as propriedades *globais* e *locais* do cosmos, como uma forma de *não* aceitar de antemão a hipótese de que as leis físicas que operam na Terra sejam válidas em todo o universo, irá retomar o exame de tais questões e formular sua atividade como sendo construída, por esse motivo, através da necessidade de se fazer agenciar a conexão entre tais propriedades. Com efeito, uma das formas pelas quais tal agenciamento poderá acontecer será concebida por meio de um processo que será caracterizado como *solidário* (NOVELLO, 2020).

A partir dessa formulação da atividade cosmológica científica, que a compreende como possuindo a tarefa de produzir tal relação entre *local* e *global*, a cosmologia contemporânea insinua um foco para este projeto comparativo e tradutório. A abordagem dos Araweté aqui adotada atenta fundamentalmente, como vimos, às suas concepções das categorias de Pessoa e Sociedade — claro está que tais categorias se deixam pensar, pelo menos a princípio, em termos das noções de *parte* e *todo*, noções afins àquelas que definem a tarefa aqui reconhecida para a cosmologia contemporânea. Assim, será com foco nas dinâmicas que relacionam local e global, parte e todo, que me permitirei elaborar um projeto comparativo tradutório entre o modo de pensamento e vida Araweté (sua *cosmologia*) e a forma como a cosmologia contemporânea se pensa através de um ponto de vista que, à

sua maneira, também mobiliza tais aspectos. Esse projeto se faz valer das particularidades e diferenças existentes entre esses mundos — os Araweté de um lado e uma certa concepção da cosmologia contemporânea de outro —, não tendo, assim, pretensões generalizantes. Partindo da ideia de que a *interação* entre dois universos de pensamento é um modo de *conhecer* que revela a existência de outros modos de existência (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 111), o desejo é o de construir uma análise comparativa detalhada que permita a realização de um exercício de tradução que se dê através da *interação* entre um e outro modo de pensar e agir.

Assim, a hipótese com que trabalho é de que a perspectiva de abordagem, de certa maneira “comum”, desses universos através das relações que se desenham entre aquilo que pode se caracterizar como *local* e *global* em cada um deles se coloca como um ponto de partida possível para realizar tal experimento. Com isso, lanço-me em um projeto tradutório *especulativo*, que se constitui, a rigor, como a tentativa de criar uma zona de equivocação; de elicitar diferenças entre as formas como a cosmologia contemporânea pensa possíveis interações entre as esferas locais e globais do cosmos e aquilo que os Araweté têm a dizer sobre a relação entre essas escalas (nesse caso, indivíduo e sociedade). A aposta é a de que, por meio de uma ação de rebatimento entre as diferentes concepções em jogo, seja possível imaginar *outras* formulações para a atividade cosmológica, tal como pensada como disciplina científica. Com efeito, veremos que o que se mostra neste exercício, através dos reflexos que essa zona de equivocação gera em um e outro universo de pensamento, são deslocamentos que se desenvolvem por meio de reformulações das noções de *cosmologia*, *totalidade* e *relação*.

*

Ao final de sua monografia sobre os Araweté, Viveiros de Castro escreve:

[d]evorar um “semelhante” — por suposto é um semelhante, mesmo que inimigo, ou não se trataria de um canibalismo *ritual*, humano, pleno de precauções e riscos míticos — é exatamente impedir que ele possa devolver uma *imagem*, constituir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária. Devorar o inimigo não é, tampouco, “identificar-se” a ele — é projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, tornar-se, não *o inimigo*, mas *Inimigo* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 620, grifos do autor).

Partindo da concepção que se formula nesse texto de um canibalismo que impede a construção de uma *identidade* pela criação de uma *imagem* e que, com isso, destrói a possibilidade de uma *representação*; e do fato de que a ciência moderna pode ser compreendida como um dispositivo de produção de uma *identidade* justamente a partir da *imagem* criada a partir da interação que se cria entre sujeito e objeto, uma vez que ela faz parte daquilo que produz uma “autoimagem do Ocidente” (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUMAN, 2008, p. 46); proponho que, através de um rebatimento da maneira como os Araweté formulam a relação entre “local” e “global” que praticam através do canibalismo divino *sobre* o enunciado de como tal agenciamento opera na cosmologia científica, seja possível visualizar uma *outra* uma imagem de nós mesmos, que se dê por meio das relações que podemos estabelecer com *outros*.

Viveiros de Castro (2011, p. 133) descreveu, certa vez, a antropologia como “aquele empreendimento ocidental dedicado a levar a sério” formas de vida (pensamentos, mundos) que boa parte dos assim-chamados ocidentais não conseguem, efetivamente, levar a sério e definiu-a, além disso, como a disciplina que “leva a sério a questão de *como* levar a sério” essas formas de vida. Por sua vez, a cosmologia contemporânea, ao não aceitar que os processos globais sejam determinados pelos locais, se caracteriza por um posicionamento crítico em relação às práticas científicas modernas, possuindo como intenção produzir uma “desqualificação do saber-poder” (NOVELLO, 2006, p. 19). Assim, o que proponho aqui é que, ao vislumbrarmos no universo Araweté outras possibilidades de realização daquilo que, em ciência, vivemos como uma relação maximamente objetiva entre sujeito e objeto, torne-se, talvez, possível conceber que a cosmologia contemporânea, se concebida a partir de tal ponto de vista indígena, pudesse, no exercício máximo de seu ponto de vista crítico, infiltrar no interior da prática científica a imaginação paradoxal de um mundo *real* constituído por formas de existência distintas dela mesma. O exercício aqui proposto é sensível a esses imperativos e busca acompanhar movimentos contemporâneos de desierarquização da paisagem dos saberes (STENGERS, 1993), de modo que o pensamento científico deixe de ocupar o lugar de verdade única em relação à qual todas as outras devem se submeter, sem que para isso tenha que se abdicar daquilo que o caracteriza enquanto prática científica.

INTRODUÇÃO

A refundação da física requer a orquestração da totalidade do mundo, essa é a função da cosmologia. As diferentes partes, os diferentes setores da física, somados, não produzem um discurso completo sobre o mundo. [...] devemos entender a função da cosmologia como um resgate da ciência em seus primórdios, quando ela ainda deixava as portas abertas para que a tradição que o homem acumulara ao longo de sua história, nos variados saberes, pudesse por ali passar, entrar e sair.

Mario Novello

Não queremos mais tanto saber o que é próprio do humano [...]. Queremos saber o que é *próximo* do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do existente. O que é, enfim, comum. Aqui, também, há muito que aprender com a “filosofia deles” — com as metafísicas indígenas, que afirmam a humanidade como condição original comum da humanidade e da animalidade, antes que o contrário. [...] As transformações por que passa a disciplina antropológica são transformações na nossa antropologia, entenda-se, no modo de ser da nossa espécie, na sua ontologia. A disciplina está em mudança não só por que o *logos* não é mais o que foi, mas porque o *anthropos* não será mais o que é.

Eduardo Viveiros de Castro

Esta tese é resultado de um longo projeto, que teve início em 2011, a partir de um encontro que pode ser sintetizado com o auxílio das citações acima: naquele momento, eu me vi capturada por um interesse simultâneo por importantes movimentos que se desdobravam nos campos da cosmologia contemporânea e da antropologia ameríndia. De lá até aqui, o projeto tomou diferentes formulações, entre as quais estava a realização de um livro em que esses universos de pensamento seriam postos em contato por meio da arte. Imaginava eu que a liberdade que o pensamento artístico oferece poderia promover um bom ambiente para relacionar saberes tão distintos (porém, eu intuía, com algum possível ponto de contato). Imaginava tecer essas relações através de um jogo de imagens a ser produzido a partir da pesquisa realizada. Além de aproximar as diferentes formas de relação entre humanidade e natureza trazidas pela ciência e pelos estudos etnográficos, havia também a intenção de trabalhar com textos literários que revelassem ainda outros mundos e modos de relação imaginados, ficcionais.

Com alguma surpresa, hoje, revisitando o projeto inicial que, em 2016, submeti a este programa de pós-graduação para ingresso no doutorado, o qual

formalizava as ideias acima expostas nos termos de um caminho de pesquisa acadêmico, vejo que, findo o percurso, com todos os movimentos que ele parecia estar provocando naquilo que projetei inicialmente, não me distanciei tanto assim daquilo que imaginava realizar, pelo menos não no que diz respeito à maneira como me propus pensar a relação entre a cosmologia científica e a antropologia. Por um trajeto distinto, terminei por reencontrar algo do que havia projetado ali, a saber, uma investigação acerca da noção de *cosmologia* e das relações entre sujeito e objeto performadas por/em cada um daqueles mundos. A parte artística acabou por ser abandonada, em parte pela densidade que encontrei nos materiais com que precisei trabalhar — mas também por um novo desejo, este, sim, contrário ao caminho inicialmente imaginado. Eu me interessava agora por traçar tais relações com o rigor e a consistência conceituais de uma pesquisa acadêmica. Dito isso, na medida em que, ainda que cientista de formação, eu não exerça uma carreira de pesquisadora acadêmica, e considerando-se também que não sou antropóloga, parece-me pertinente situar brevemente minha trajetória enquanto pesquisadora e artista, de modo a deixar mais claro de onde parto para realizar esta pesquisa.

De onde venho e onde estou

Sou física e cosmóloga de formação². Cheguei ao estudo da física movida por um desejo de apreender, nesse universo de pensamento, um tipo de articulação e criatividade específico, que só me parecia possível acessar por meio de um mergulho técnico na disciplina. Queria compreender de que maneira as teorias físicas eram construídas — e também (interesse que só pude nomear depois) de que modo teoria e mundo se articulavam, provocando mudanças nas formulações teóricas e exigindo, muitas vezes, a construção de novos arcabouços matemáticos. Aproximei-me da gravitação e da cosmologia ao final da graduação e, depois, ao ingressar no mestrado. Para além de uma atração mais ou menos espontânea que já sentia por essa área do pensamento, havia, de um lado, a decepção de não ter estudado a teoria de Einstein no período de faculdade e, de outro, a chance que vi ali de me aproximar do período do Renascimento (XIV-XVI), momento do pensamento ocidental em que a prática científica ainda não se distinguia da prática

² Bacharel em Física (UFRJ, 2004) e mestre em cosmologia e gravitação pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, com o trabalho *Um estudo sobre a Teoria Espinorial da Gravitação* (2009), sob orientação do professor Mario Novello.

filosófica, sobreposição disciplinar que, mais à frente, veio a se desfazer, e que muito me interessava.

Terminado o mestrado, percebi que não faria sentido seguir com o doutorado em cosmologia, uma vez que tal empreitada só se justificaria se eu fosse adentrar a profissão de cientista. Nesse momento, o que se constituiu como interesse de pesquisa foi o transporte daquele universo de pensamento para o ambiente artístico. Ao fazer interagir essas práticas tão distintas, desejei explorar algo de semelhante que possuíam, a saber, os processos criativos que mobilizavam para lidar com suas questões específicas, ainda que operassem de maneiras e com termos distintos. A física, a cosmologia e a arte, em suas mais diversas manifestações — as artes plásticas, o cinema, a literatura e a música —, exibem modos de pensamento criativo que àquela altura me interessava comunicar. Hoje, compreendo que o projeto não se movia unicamente pelo interesse na identificação das semelhanças entre elas — desejava também comunicar um certo *contraste* que se mostrava irreduzível entre os campos de criação. Vi que era, com efeito, através das diferenças irreduzíveis que aquelas criatividades mantinham entre si que algo de novo parecia surgir. Essa intenção investigativa culminou na realização do espetáculo multimídia *Astronautas* (2011), apresentado no Rio de Janeiro, em São Paulo, Lisboa, Haia e Berlim³.

Foi logo depois de concluir essa pesquisa artística que tive, enfim, contato com a antropologia pela primeira vez, ainda em 2011 — na plateia de uma conferência intitulada “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”, proferida por Eduardo Viveiros de Castro⁴. A partir dali, fui percebendo que o que me interessava pensar era não apenas a relação entre ser humano e mundo esboçada pela ciência, mas também, e principalmente, as diferentes formas como essa relação pode acontecer, em distintos regimes de

³ Realizado em parceria com Sofia Karam, tal trabalho estruturava-se por meio de diferentes linguagens artísticas (cinema, teatro, música), a fim de levar para um ambiente artístico aquilo que eu havia aprendido sobre o estado do pensamento científico contemporâneo no campo dos estudos do universo. Um exemplo do tipo de relação contrastante que desejava promover pode ser visto em tal espetáculo, quando são colocados lado a lado um enunciado científico e um fragmento do filme *O Cinema Falado* (direção de Caetano Veloso, 1986) que mostra um elegante homem sambando suavemente ao som de João Gilberto num dia chuvoso em uma casa no recôncavo baiano (cf. *Astronautas*, 2011).

⁴ Refiro-me à conferência proferida por ocasião de concurso para Professor Titular no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, UFRJ, em 2011 (o trabalho foi publicado; cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

pensamento e de mundo. Ao me lançar no campo dos estudos antropológicos, encontrei-me também com autores que pensavam as práticas científicas sobre as quais já havia me debruçado na minha incursão como cientista e que teciam sobre elas um instigante pensamento filosófico-reflexivo⁵. Desenhavam-se, assim, sob meus olhos, pontos de contato transdisciplinares que me pareciam interessantes de explorar.

As diferentes formas de relação com o mundo apresentadas pelos povos estudados por aquela antropologia que eu então ia conhecendo, além de revelarem mundos que se dispõem em posições transversais ao nosso e exibirem modos de conhecimento radicalmente distintos daquele que conhecemos e aplicamos na ciência, colocavam problemas reflexivos para a própria disciplina antropológica, impondo-lhe transformações, justamente o que Viveiros de Castro anuncia no trecho citado no começo desta introdução. Não por acaso, a cosmologia contemporânea, tal como formulada neste trabalho por Novello, como também esclarece o trecho transcrito acima, terminará por fomentar reflexões voltadas para os caminhos e descaminhos da própria prática científica no que Novello irá designar como *metacosmologia*.

Seja como for, fato é que, desde esses primeiros contatos com tal face da antropologia contemporânea a mim transmitida por Viveiros de Castro, percebi que havia, entre tais formulações disciplinares, “pontos de contato” que me interessavam conhecer e trabalhar. O desenho dos principais aspectos que serão abordados no exercício tradutório aqui proposto resultou também de um encontro que promovi entre Mario Novello e Viveiros de Castro, em 2014, no gabinete de trabalho de Novello no Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas — as anotações que fiz ali foram cruciais para começar a compreender tanto os possíveis pontos de aproximação como os de separação entre a cosmologia e a antropologia contemporâneas.

Em face de tais circunstâncias e elaborações teóricas, imaginei um estudo que, para ser realizado com a densidade que gostaria de alcançar, exigiria tempo e disposição sistemática, o que me levou a concebê-lo na forma de um projeto de doutorado. Escolhi este programa de pós-graduação e, nele, a Linha de Pesquisa *Novos cenários da escrita*, pelo interesse ali anunciado em abrigar projetos

⁵ Quanto a isso, tiveram impacto especial os livros *A nova aliança: a metamorfose da ciência* (PRIGOGINE; STENGERS, 1979) e *A invenção das ciências modernas* (STENGERS, 1993).

transdisciplinares capazes de interrogar e deslocar práticas sedimentadas de interpretação e de comunicação. Ali tomei conhecimento também das pesquisas de Helena Martins, que já vinha abordando os estudos da literatura e da tradução em interlocução com certos aspectos do pensamento antropológico de que eu mesma então me aproximava (ver, p. ex., MARTINS, 2012; 2014; 2016). Ingressei no programa em 2017 e, hoje, passados quase sete anos do início desta pesquisa, percebo que a formulação a que chegou se nutre dos três campos disciplinares que mobiliza — a cosmologia científica, a antropologia ameríndia e a teoria da tradução em sua inflexão perspectivista. Para enfrentar o desafio dessa empreitada transdisciplinar, contei com a colaboração de Eduardo Viveiros de Castro, coorientador deste trabalho, e de Mario Novello, interlocutor informal, porém, muito presente.

O caminho para esta pesquisa

Vê-se, por fim, em que e como a “cosmologia” Araweté é *diretamente* uma sociologia, e não um fantasma seu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529, grifo do autor).

Aproximei-me do trabalho sobre os Araweté ao dar com esta frase, que me chegou mencionada por uma amiga, a antropóloga Marina Vanzolini, quando lhe contava sobre os caminhos que imaginava tomar no exercício comparativo que desejava realizar. Pareceu-me uma frase enigmática, e que me interessava na articulação que se anunciava, e que então eu não podia compreender, entre “cosmologia” e “sociologia”, isto é, no tipo de cruzamento que se anunciava entre tais instâncias. Experimentei um desejo que me parecia em alguma medida análogo àquele que me motivou ao estudo da física, quando percebi que, para compreender o tipo de articulação de ideias que se desdobrava naquele campo, seria necessário dominar modos matemáticos de movimentar o pensamento e formular questões. Agora, no campo da antropologia, entendia que um esforço parecido seria exigido. Percebi que seria necessário um mergulho — um contato o mais duro possível (dentro das minhas possibilidades de não antropóloga e de não falante de qualquer língua indígena) com um povo em particular, com suas práticas e seus modos singulares de mover pensamentos, formular questões. Parecia-me que apenas assim poderia acessar por dentro aquilo que se anunciava nos textos teóricos, isto é, as

inversões e deslocamentos que o pensamento indígena provocava em pares conceituais como cultura e natureza, figura e fundo, sujeito e objeto etc. Após um longo caminho de estudos e leituras de alguns materiais etnográficos e teóricos, e do desenvolvimento inicial desta pesquisa, decidi-me, então, por limitar a pesquisa ao material etnográfico Araweté.

Nesse mesmo momento, já depois de algumas tentativas frustradas de elaboração mais específica das premissas a partir das quais o encontro poderia acontecer, havia eu compreendido que, para que meu projeto comparativo fosse bem-sucedido, era necessário determinar um ponto de comparação claro. A princípio, como disse, pensei em examinar tais universos — o da antropologia e o da cosmologia científica — com foco no próprio conceito de *cosmologia* — visto que tal noção era utilizada de modos distintos por tais disciplinas. Mas essa escolha logo se mostrou inadequada, já que, como me alertaram o antropólogo Marcio Goldman e o filósofo Vladimir Ribeiro, havia risco de circularidade no projeto, ao buscar, num universo indígena, um conceito que, justamente, havia sido criado por “nós” para pensar sobre eles⁶. O problema, então, persistia: de onde partir para realizar tal comparação?

Comecei, então, a fazer contato com as publicações mais recentes de Mario Novello⁷, mais especificamente, *O universo inacabado: a nova face da ciência*, então recém-lançado (2018). Deparei-me, ali, com modos de pensar a cosmologia que me pareceram abrir um caminho — em especial ao depreender uma concepção da cosmologia que permitia compreendê-la como a área da ciência que teria por função agenciar as propriedades locais e globais do cosmos. Pensar a cosmologia a partir daquilo que definia a sua função me permitiria, por assim dizer, “descolar-me” da palavra *cosmologia* e ir de encontro a ela enquanto problema, desde um ponto de vista mais “concreto” ou menos “abstrato”. Parecia-me também ser uma abordagem que me permitiria aproximar-me de um contexto indígena de maneira menos impositiva. O problema estava posto: a cosmologia, tal como Novello propunha pensá-la, deveria se definir como resposta à necessidade, anteriormente convocada por Einstein, de uma separação entre o *local* e o *global* — o que,

⁶ O alerta foi feito no âmbito do curso “Políticas, Cosmologias e Cosmopolíticas Comparadas — antropologia e filosofia”, ministrado por Goldman e Ribeiro, que frequentei no Departamento de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ) no segundo semestre de 2018.

⁷ Novello foi meu professor e orientador de mestrado (2009), sendo, até hoje, mestre, colaborador e parceiro em diversos projetos, e também na vida.

consequentemente, impunha pensar a relação entre tais dimensões do cosmos, provocando o que chamará de uma “refundação da física” (NOVELLO, 2006, p. 61).

Diante dessa perspectiva de abordagem, aquilo que se anunciava na etnografia Araweté por meio daquela frase com que havia tido contato despertava a possibilidade de uma conversa possível: o que significava pensar uma “cosmologia” como sociologia? Que relações entre ser humano e mundo aconteciam ali para permitir tal formulação? Certamente, naquele momento, eu ainda não compreendia o tanto que estava implicado naquela frase, isto é, ignorava de que modo a relação entre as dimensões do cosmos, da sociedade e da pessoa se constituíam como um problema para a antropologia; sabia ainda menos sobre os modos como essas questões poderiam se colocar para/entre os Araweté. A bem da verdade, não discernia com clareza sequer o que fizera minha amiga ao relacionar o que eu lhe falava sobre a cosmologia científica com o que Viveiros de Castro dizia sobre a “cosmologia” Araweté. A abordagem de Novello franqueava, no entanto, um ponto de partida para um movimento de aproximação àquele universo indígena particular, com ânimo comparativo.

O projeto ganhava, então, uma formulação mais precisa: pensar as relações entre *local* e *global* na cosmologia científica e nos universos indígenas — em particular no universo Araweté⁸. Naquele momento, acrescentei ao meu referencial outros trabalhos que pensavam essas noções (local, global) do ponto de vista etnográfico, com destaque para a etnografia de Tânia Stolze Lima sobre os Yudjá⁹ (1995) e alguns textos teóricos da também antropóloga Marilyn Strathern (1992; 1991).

Como comparar?

Tendo definido o ponto que a comparação entre os dois universos deveria enfocar, a questão era, então, a de compreender como relacioná-los. Uma avenida se abriu quanto a isso quando, enfim, tive contato com o texto que ainda não conhecida de Viveiros de Castro, “A tradução perspectivista e o método da

⁸ Tal formulação pôde se concretizar numa importante conversa com Eduardo Viveiros de Castro que, além de coorientador desta pesquisa, pôde me “orientar” com importantes conversas e indicações de leitura desde o início deste projeto em 2011.

⁹ Povo xinguano de língua Tupi.

equivocação controlada” (2004). Naquele momento, eu dizia que não queria tocar em nada que dissesse respeito ao tão conhecido *perspectivismo ameríndio* — me desesperava falar de algo já tão “lugar comum”, principalmente em ambientes externos à antropologia. Eu havia tido contato com os importantes textos que o formulavam (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE LIMA, 1996), mas não era com essa questão que, aparentemente, desejava trabalhar. Porém, para minha surpresa, era justamente aquele procedimento perspectivista identificado entre os ameríndios que dava as bases para a formulação de tal procedimento tradutório.

De fato, tal método, concebido por Viveiros de Castro para pensar a própria função da antropologia enquanto disciplina, partia da tentativa de compreender de que maneira determinados povos indígenas da América realizavam traduções em seus mundos. Tal empreendimento, imbricado no movimento conhecido como “virada ontológica” na antropologia, partia do pressuposto de que, ao mesmo tempo que *não* há posição de vantagem epistemológica entre antropólogo e nativo, há, entre seus universos, uma *descontinuidade* ontológica. Por trás dessa premissa, estava o espírito de tal movimento interno à antropologia enquanto disciplina que, na intenção de criar uma saída à *questão pós-moderna*, que colocava como única alternativa para o trabalho etnográfico sua compreensão enquanto fragmento e ficção, se projetava na direção de, ao assumir a diferença de posição de poder que se colocava entre antropólogo e nativo, criar meios de resistência a projetar nossos conceitos nos conceitos e pensamentos nativos, dando espaço para que *eles* pudessem projetar seus próprios conceitos sobre os *nossos*.

Assim, o procedimento tradutório em questão se formulava desde um ponto de vista político, o de colocar em pé de igualdade as faculdades intelectuais de todos os povos e universos de pensamento existentes — e, se formos levar realmente a sério a forma como os indígenas entendem essa afirmação, humanos e não-humanos (claro está, desde o nosso ponto de vista) — e de dar lugar à diferença ontológica que há entre eles. Ao tentar compreender de que maneira tais povos exercitavam isso que chamamos de “tradução”, via-se que, ao invés de apontar para o que havia de comum entre os elementos “em tradução”, o que faziam os indígenas era justamente explicitar aquilo que possuíam de *não comum*, isto é, suas diferenças. Aquilo que se propunha enquanto método comparativo se constituía por meio da ação de fazer com que o modo indígena de conceber a tradução pudesse se rebater sobre a forma como a antropologia pensava tal tarefa, observando quais

modificações a concepção nativa realizava na caixa conceitual do antropólogo. Com isso, o método de *tradução perspectivista* propunha um dispositivo comparativo que era composto de dois movimentos. O primeiro consistia em explicitar as diferenças entre os universos comparativos em questão, enquanto um segundo, a partir das diferenças encontradas, realizava-se ao se rebater a concepção nativa sobre a do antropólogo, de modo a provocar alterações na concepção original deste, reformulando-a.

Com isso, eu estava diante de um procedimento comparativo que estruturava de forma clara uma maneira de fazer relacionar as diferenças entre os universos comparativos em questão, criando uma terceira coisa que se formava a partir de tal interação — justamente aquilo que se formula na epígrafe desta tese. No que diz respeito ao movimento aqui proposto, de fato, a comparação que desejava fazer era da ordem da *interação*, isto é, tentar perceber de que forma seria possível que a maneira como alguns grupos pensam e agem sobre seus mundos pudesse, justamente, *interagir* com a nossa ciência (moderna), gerando algum tipo de mudança substancial na forma como até agora a pensamos. Para isso, deveria, então, claro está, partir do pressuposto de que o conhecimento produzido pela ciência, assim como sua prática, não possuem valor diferenciado em relação às formas de conhecimento apresentadas pelos povos não modernos. Isso não significa retirar o papel fundamental que a ciência possui em nosso mundo, mas sim apontar que, para exercer esse papel, ela não necessita se impor sobre outros saberes. Assim, reforço, neste trabalho, a intenção de pensar a cosmologia científica no seu sentido *crítico*, como tendo a possibilidade de, ao exercer sua função, colocar em questão a própria regra do funcionamento científico, não no sentido de refutá-lo em sua totalidade, mas, antes, de complexificá-lo. Com esta pesquisa, também busco somar-me, como disse, aos esforços contemporâneos de subverter a paisagem hierarquizada dos saberes científicos (STENGERS, [1993] 2002, p. 137, 153).

*

Eis o percurso que me trouxe à proposta descrita em linhas gerais no Prólogo deste trabalho. O que se propõe aqui é, explorando tal disposição crítica de uma certa concepção da cosmologia contemporânea e a forma de conhecer traçada por esse modo de formular a tarefa antropológica, expor esse entendimento da

cosmologia às forças potencialmente transformadoras de materiais etnográficos que dão notícias de sistemas de pensamento ameríndios, de maneira a tentar compreender de que forma esses universos podem se afetar mutuamente no que diz respeito aos seus próprios aparatos conceituais.

Não estou em relação com meus objetos de estudo da mesma maneira que um antropólogo está com seus nativos, nem a relação que procuro estabelecer entre a cosmologia contemporânea e o universo Araweté pode ser reproduzida nesses termos. Abordo universos de pensamento distintos, um que parte da hipótese de uma natureza única e de uma concepção que a compreende como um “mundo lá fora”, independente dos seres que nele habitam, e outro que, ao contrário, milita pela existência de múltiplas naturezas e que, como causa dessa multiplicidade, permite compreender de outras maneiras aquilo que chamamos de natureza. De forma mais específica, partirei da compreensão da atividade da cosmologia contemporânea como tendo a função de agenciar aspectos locais e globais do cosmos e caminharei até o universo conceitual Araweté para observar, se é que será possível, o que acontece com esses termos (local e global), assim como com a relação entre eles. Em outras palavras, perseguirei a seguinte questão: *o que os Araweté teriam a dizer acerca das noções de “local” e “global”?* Veremos que, no percurso da pesquisa, essa própria pergunta precisará sofrer reformulações. Cabe reiterar que se trata de uma compreensão de tradução que implica, para esta pesquisa, *pressupor*, ao mesmo tempo, uma *simetria* entre as práticas de conhecimento da ciência moderna e aquelas dos Araweté e uma *assimetria* entre os universos postos em contato. Diante de tais questões, resta-me, então, esclarecer que o presente estudo consiste num experimento de tradução que deve ser compreendido como um exercício *especulativo*.

*

Antes de concluir esta introdução, expondo a estrutura do trabalho, gostaria de me referir brevemente a alguns aspectos de um outro estudo antropológico que, não tendo sido mencionado até agora, desempenhou um papel importante para mim na compreensão de alguns aspectos formais envolvidos no tipo de comparação que pretendo realizar. Refiro-me ao trabalho que Gregory Schrempp publica a partir da sua pesquisa de doutorado, *Magical Arrows: The Maori, the Greeks and the*

Folklore of the Universe (1992), no qual explora a temática da cosmologia em contextos ocidentais e não ocidentais.

*A investigação de conceitos via comparação transcultural
(o exemplo de Schrempp)*

Interessado, como disse, na questão da cosmologia, o estudo de Schrempp (1992) promove, entre outras coisas, um trânsito entre a tradição filosófica greco-ocidental e a tradição de pensamento dos Maori, da Nova Zelândia. Segundo ele, tal conceito sofreria de certa imprecisão, sendo utilizado tanto para indicar questões de fundamento do mundo como estaria associado às noções de totalidade e integrabilidade do cosmos, revelando uma tensão entre esses dois âmbitos que seria inerente a ele próprio (SCHREMPP, 1992, p. 4). Interessei-me, de saída, não apenas pelo modo como ele apresenta ali as dificuldades e riscos embutidos nesse tipo de trânsito (que é também o meu), mas, sobretudo, pela forma como propõe enfrentá-los. Para evitar os já mencionados perigos de presunção inadvertida de vantagem epistemológica de uma tradição sobre a outra, a estratégia mais frutífera envolveria, para Schrempp, encontrar na tradição de origem, nesse caso a tradição ocidental, um ponto de partida que fosse suficientemente geral para permitir movimentos na direção da tradição (ou tradições) de destino, nesse caso, a dos Maori (e as de outros povos não ocidentais). Sua complexa e sofisticada abordagem, que aqui sequer arranhamos, encontra esse ponto de partida na figura do filósofo pré-socrático Zenão de Eleia (V a.C.) — figura que, para Schrempp (1992, p. 7), seria “capaz de capturar certas características da cosmologia ocidental em um nível geral o bastante para permitir um movimento na direção de outras tradições cosmológicas”.

Os famosos paradoxos de Zenão — cujo impacto Schrempp reconhece em herdeiros tão diversos como Kant (em sua dialética transcendental), Lévi-Strauss (em um viés pouco conhecido de sua teoria dos mitos) e o escritor Lovejoy (em sua teoria das ideias, onde trabalha especificamente sobre a cosmologia ocidental, mas que teria implicações para além de uma tradição de pensamento específica)¹⁰ — teriam a virtude de fazer conviver entre si uma grande complexidade de pensamento e um alto grau de generalidade. Resistindo às distinções simplistas entre *mito* e *logos* ao apresentar questões complexas por meio de um amálgama entre histórias

¹⁰ Aqui se refere a Arthur Onken Lovejoy no livro *The great chain of being* (1936).

folclóricas e argumentos lógico-matemáticos, Zenão e seus paradoxos forneceriam uma base promissora para a comparação — algo que poderia ser, por assim dizer, “transposto” *para* ou reconhecido *em* diferentes tradições de pensamento (SCHREMPP, 1992, p. 10-11). Ao eleger as noções de *global* e *local* como ponto de partida para o meu próprio estudo, quis fazer um gesto, em alguma medida, análogo ao de Schrempp.

Interessou-me muito também, em sua abordagem, a relevância que ele confere à simples justaposição de elementos de duas tradições: as formulações de Zenão teriam, para ele, a vantagem de “justapor elementos de dois polos”, o da “narrativa popular e tangível” e o do “espírito lógico-matemático, analítico e cético” — se Schrempp se confessa incapaz de “descartar de vez conceitos de mito e filosofia”, diz-se, por outro lado, “igualmente impactado por analogias possíveis entre o mítico e o filosófico”, pensando que é como se houvesse aí “caminhos alternados, mas paralelos, em um mesmo terreno” (SCHREMPP, 1992, p. 11-12). Em comparações transculturais, onde não há como saber *a priori* o resultado do empreendimento, o momento da justaposição — “a leitura de uma formulação à luz de outra” (p. 5) — tem, para Schrempp, um enorme valor, pois tem lugar aí um tipo de “efervescência” intelectual que seria, em última análise, a motivação principal para se empreender qualquer pesquisa comparativa desse tipo. O que está em jogo aqui não seria tanto uma percepção daquilo que haveria de comum ou diferente entre duas tradições de pensamento, mas a percepção de uma certa *tensão* que existe entre elas.

Ainda em outro livro, Schrempp (2012) propõe uma interação entre as apreensões tradicionais de “mito” e “ciência moderna” por meio da escrita científica popular. Para ele, é importante, nessa interação, mantermo-nos atentos para escapar à dicotomia entre mito e ciência, isto é, evitarmos os discursos que os colocam em polos diametralmente opostos. Mas é igualmente importante evitar os pontos de vista que os reúnem sob um mesmo guarda-chuva, vendo na ciência moderna, por exemplo, nada mais que uma narrativa mítica. O que parece interessar a Schrempp como atitude de investigação é uma espécie de fusão (difícil) entre essas duas possibilidades.

Quanto ao conceito de *cosmologia*, por fim, Schrempp dirá que “não busca derrubá-lo”, mas, antes, “abordá-lo, trazê-lo à superfície, esclarecê-lo e, sob certos aspectos, ressitua-lo” (SCHREMPP, 1992, p. 6). Busquei contagiar meu próprio

trabalho com essa atitude em relação à questão das diferentes tradições cosmológicas. A investigação que aqui proponho possui, enfim, como a de Schrempp, um caráter comparativo *transcultural*.

Tendo a cosmologia científica como o lugar com o qual tenho maior familiaridade, foi através do contato com o pensamento que estava sendo proposto pela antropologia contemporânea que pude vislumbrar meu projeto comparativo. A leitura do material Maori levou Schrempp a retornar a pensadores clássicos ocidentais, de Zenão a Lévi-Strauss, como vimos. No meu caso, a leitura de materiais etnográficos — o estudo sobre os Araweté, sem dúvida, mas, antes disso, as análises de Lévi-Strauss em suas *Mitológicas* (1964-1971) e também em *A via das máscaras* (1971), *A oleira ciumenta* (1985) e, principalmente, *História de Lince* (1991) — me fez retornar ao pensamento da cosmologia contemporânea, por sentir que havia algo ali que poderia fazer algum tipo de eco (distorcido?) ao que escutava daqueles mitos e daquela forma de pensá-los. Mais ainda, assim como Schrempp via na figura de Zenão a possibilidade de transitar pelos mundos em questão em sua pesquisa, aqui, é a relação entre *local* e *global* (parte e todo) que desempenha tal papel. Ao invés de fazer uma comparação via o dispositivo da *analogia*, escolho, aqui, o caminho da *tradução perspectivista*.

Numa tentativa de definição daquilo que caracteriza o tipo de comparação que proponho realizar, compartilho com Schrempp a percepção de que algo acontece na simples justaposição de materiais estrangeiros entre si — como ele, reconheço nessa ocasião a espécie de efervescência intelectual que move o desejo de comparação —, um desejo, em certa medida, cego: minha pesquisa também se alimentou dos riscos ligados à impossibilidade de saber previamente aonde se pode chegar. Ao mergulhar no universo Araweté a partir daquilo que a cosmologia contemporânea colocava para si enquanto questão, lancei-me em um processo em grande parte imprevisível e incontrolável, no qual procurei manter-me aberta principalmente àquilo que, entre os Araweté, poderia se mostrar como questão para além do enfoque inicialmente adotado.

Nesse sentido, se poderia dizer que o método pelo qual realizei minha investigação se construiu em parte na prática, ainda que estivesse previamente ancorado na formulação de um exercício de tradução perspectivista. O passo a passo e a forma de abordar tais materiais para conseguir realizar meu projeto comparativo foram acontecendo na medida em que a pesquisa avançava, atendendo aos

movimentos e necessidades também indicados e exibidos por ela, a cada etapa.

Nesse sentido, reitero que creio mesmo que haja algo que acontece através do simples encontro de universos de pensamento: embora toda a pesquisa se realize com o fim de criar uma relação entre dois universos, colocá-los lado a lado já se configura também como uma ação deste trabalho. Também, em certa medida, me interessa situar esta pesquisa como tentando fugir às alternativas infernais de cravar as diferenças e/ou apontar as semelhanças. O que a move, por fim, é o desejo de criar algum tipo de *relação/tensão* entre eles e de, nesse sentido, de também *ressituar* a palavra *cosmologia*.

Estrutura

O presente trabalho se estrutura em três partes. Na primeira, que corresponde ao capítulo I, apresento e discuto aspectos relevantes do comportamento dos pares conceituais *local/global* e *parte/todo* nos campos da ciência e da antropologia, buscando situar a *cosmologia científica* e a *etnografia* Araweté nesses dois contextos teórico-disciplinares mais amplos. Na segunda parte, correspondente aos capítulos II e III, apresento e discuto os lugares teóricos de onde parto para realizar meu empreendimento comparativo — a saber, o pensamento crítico de Viveiros de Castro acerca da tradução como processo de equivocação controlada (com os ajustes necessários para o contexto aqui tratado) e o pensamento crítico de Mario Novello acerca da cosmologia enquanto disciplina. Por fim, na terceira parte, que abarca os capítulos IV e V, realizo o exercício de tradução propriamente dito.

I. PARTES E TODOS, PERSPECTIVAS

1.1 Partes e todos: movimentos na física e na antropologia

O mapa não é o território.

Alfred Korzybski, 1931.

A relação entre os acontecimentos em escala global e aqueles que se dão localmente é uma questão antiga nas ciências. No século XX, o físico David Bohm ficou conhecido por oferecer uma interpretação alternativa da mecânica quântica (MQ) (1952) que se contrapunha à interpretação até então hegemônica, a chamada Interpretação de Copenhague, proposta pelo físico Niels Bohr (1927)¹¹. Na primeira, Bohm oferece um entendimento causal e não-local de tal teoria, que irá se contrapor à abordagem não-determinista e local da segunda. De fato, a grande diferença entre tais modos de pensar se coloca na forma de interpretar a indeterminação apresentada por essa teoria: enquanto a de Copenhague alegava que a indeterminação observada na MQ era de caráter ontológico, isto é, inerente à realidade do mundo quântico, a de Bohm a compreendia como tendo fundo epistemológico, isto é, como algo que está relacionado com a nossa capacidade de conhecer tal “objeto”. Diante desse projeto, Bohm segue numa proposta de compreensão do mundo físico que rejeita a ordem mecanicista do mundo e que pode ser considerada como *holista*, na medida em que a ideia de totalidade se faz fundamental em seu trabalho (SIQUEIRA-BATISTA; VIANA VICARI; HELAYËL-NETO, 2022, p. 10).

De fato, em seu livro *A totalidade e a ordem implicada* (1980), Bohm, a fim de pensar sobre as consequências científicas e filosóficas de tal visão de mundo, passa em revista a forma como os conceitos de *parte* e *todo* foram utilizados ao longo do desenvolvimento da física com o objetivo de propor uma visão dessa questão a partir das teorias quântica e relativísticas (Teoria da Relatividade Restrita – TRR, e Teoria da Relatividade Geral - TRG) desenvolvidas no século XX, onde

¹¹ Sobre as diferenças entre essas interpretações ver Siqueira-Batista; Vicari; Helayël-Neto (2022).

reivindicará a necessidade de uma percepção do que chamará de *totalidade*. Segundo ele, o acesso à realidade é algo que somente a *totalidade* será capaz de fornecer, e o conhecimento e as teorias produzidas pelo homem operariam como *insights* (“introversões”), isto é, modos de olhar para o mundo que não carregam uma verdade única, mas, antes, são válidos em domínios específicos e obscuros em outros (BOHM, [1980] 1998, p. 22-23). Nesse contexto, as teorias desenvolvidas pela ciência trariam *visões fragmentadas da realidade*, não tendo a capacidade de revelar o mundo em *si*, mas se constituindo como visões *parciais* de um mundo *único e comum* que abrangem apenas uma *parte* da realidade. O mundo, ele mesmo, só seria acessível, *idealmente*, a partir de uma visão do que chamará de *totalidade* da existência, com a qual o *real* será identificado:

[...] o que deve ser dito é que a totalidade é aquilo que é real, e que a fragmentação é a resposta desse todo à ação do homem, guiado pela percepção ilusória, que é moldada pelo pensamento fragmentário (BOHM, 1998, P. 27).

Assim, ao propor um entendimento de tudo o que compõe a existência como um todo contínuo que não pode ser divisível nem possuir fronteiras, Bohm afirma que haveria algo na totalidade que não estaria presente no conjunto de suas partes. Diante dessa articulação, irá advogar por uma espécie de *continuidade* entre o que chama de visão de mundo e a imagem que produzimos dele, onde a imagem que o ser humano constrói dele estaria relacionada com a visão que se organiza sobre ele, de modo que, enquanto o olhar lançado sobre o mundo for fragmentado, a representação criada sobre ele também será. Nesse sentido, tal representação não estaria relacionada com uma propriedade do mundo ele mesmo, mas sim com o resultado da forma como o ser humano dirigiu seu olhar em direção a ele. Para a criação de uma visão *total* do mundo, seria necessário um olhar em direção ao todo, não para apreendê-lo por completo, o que a rigor seria impossível, mas para ter uma compreensão do mundo como algo para além de suas partes. Assim, para obter uma imagem condizente com o real, irá apontar para a necessidade de uma visão de mundo global. Ele diz:

O que estou propondo aqui é que o modo geral como o homem pensa a totalidade, isto é, a sua visão do mundo, é crucial para a ordem global da própria mente humana. Se ele pensar a totalidade, como construída de fragmentos independentes, então é assim que sua mente tenderá a operar. Mas, se ele consegue incluir tudo,

coerente e ininterrupto e ilimitado (pois todo limite é uma divisão ou ruptura), então sua mente tenderá a mover-se de modo semelhante, e disto fluirá uma ação ordenada dentro do todo (BOHM, 1998, p. 15).

Ainda seguindo o autor, a relação entre parte e todo engendrada pelo que chama de visão fragmentária da realidade seria uma espécie de espelho daquela que também acontece entre o indivíduo e a sociedade. Segundo ele, a possibilidade de harmonia entre indivíduo e sociedade, e também daquela que se daria entre homem e natureza, e entre o homem e o homem, só poderia acontecer na medida em que não se tente fragmentar tal “todo da realidade”, que, em si, não seria divisível (BOHM, 1998, p. 37-38). Assim, ao mesmo tempo que ele aponta para a diferença existente entre “o mapa e o território”, isto é, entre a imagem que fazemos do mundo e o próprio mundo, e, com isso, propõe uma abordagem que o compreende através da constituição de *partes* que se conectam e que *não* permitem a criação de uma imagem fiel da natureza, identifica também a visão completa do mundo com um movimento em direção à *totalidade* (ao *real*). Ou seja, ao mesmo tempo que recusa um pensamento sobre o mundo que opere numa relação determinística da parte sobre o todo, caminha para um modo de pensar no qual a noção de *totalidade*, além de se identificar com a realidade, deve ser compreendida como algo indivisível que se situa num lugar que nem mesmo a soma das partes pode alcançar.

O todo é igual à soma das suas partes, um mundo simples

De fato, segundo ele, “o grande apoio” de sustentação e, de algum modo, a “origem” desse modo de pensar particionado da totalidade estaria na teoria atômica, onde tal instância, inversamente, só poderá ser apreendida a partir da junção de suas partes: aqui, “o todo da realidade não é, efetivamente, constituído de outra coisa a não ser dos ‘blocos de construção atômicos’, todos trabalhando juntos mais ou menos mecanicamente” (BOHM, 1998, p. 28). Assim, teria sido através da filosofia natural do atomismo, presente em diferentes tradições de pensamento, que a compreensão da natureza pôde se constituir através de uma visão de mundo na qual o universo físico seria todo composto por partes fundamentais e indivisíveis que se conectavam para gerar tudo que existe. As formas de conexão entre essas partes podem variar a depender da corrente de pensamento em questão, mas esse modo de compreensão da realidade se manteve por muitos séculos, através de diversos pensadores, desde o período em que a filosofia e a ciência ainda não eram separadas

enquanto disciplinas de pensamento até a teoria das partículas elementares da ciência moderna.

De fato, entre os séculos XVI e XIX, com a criação do método científico e o desenvolvimento e o sucesso preditivo da mecânica newtoniana, o que se consagrava era uma visão mecanicista da natureza, na qual o mundo era compreendido como uma grande máquina composta por partes que funcionavam como engrenagens de um todo. Segundo Prigogine e Stengers, em *A nova aliança: a metamorfose da ciência* (1979), a física newtoniana estava associada em seu cerne à sua virtude prática, tendo como uma de suas fontes o conhecimento dos artesãos e construtores de máquinas da Idade Média. Esse modo de pensar maquinal e utilitário, somado ao seu poder preditivo, colaborava para a construção de uma visão de mundo *simples*, que mais uma vez poderia ser desvendado e compreendido a partir das funções e papéis que cada uma das partes tinha na formação dessa totalidade¹².

O todo é maior do que a soma das partes, um mundo complexo

Com a entrada no século XX e o desenvolvimento das primeiras ideias da mecânica quântica, das teorias da relatividade de Einstein e dos sistemas termodinâmicos¹³, essa imagem da relação entre partes e todos na qual a totalidade é compreendida como nada mais do que aquilo que vem de suas partes precisou se modificar. No que diz respeito à teoria quântica, seja com a dualidade onda-partícula e a interferência que o processo de medida realiza no sistema quântico estudado (apresentados pela interpretação de Copenhague), seja pelo determinismo e não-localidade (apresentados pela teoria da interpretação de Bohm), não se tornou

¹² Nesse sentido, a possibilidade de prever e, conseqüentemente, modificar eventos do mundo se juntou de maneira utilitária à intenção de controle e dominação do homem sobre a natureza: “[...] ela própria [a ciência moderna] fornece os meios de agir no mundo, de prever e modificar o curso de certos processos, de conceber dispositivos próprios para utilizar e explorar certas forças e recursos materiais da natureza. [...] a ciência moderna prolonga o esforço milenário das nossas sociedades para organizar e utilizar o mundo. Sabemos pouco da pré-história desses esforços: entretanto, podemos avaliar retrospectivamente a soma dos conhecimentos e habilidade que necessita, a que foi chamada de revolução neolítica. Caçador-coletor, o homem aprendia a administrar certo domínio do meio natural e social, graças a novas técnicas de exploração da natureza e estruturação da sociedade. [...] A ciência moderna prolonga esse esforço antigo, amplifica-o e lhe confere um ritmo acelerado” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 26).

¹³ São os sistemas termodinâmicos não-lineares que exibirão fenômenos não determinísticos, mas já nos sistemas termodinâmicos lineares, a relação entre parte e todo deve ser pensada como não determinística desde um outro ponto de vista: o movimento de um gás que expande em um recipiente não é completamente determinado pela forma e volume do recipiente, mas também se limita através dessas informações.

mais possível conceber a trajetória de um corpo como um caminho composto por uma sucessão de pontos. Além disso, se problematiza também a divisão clássica entre observador e observado (também presente na teoria atomista que compreendia cada um como conjuntos de átomos separados). Nas palavras de Bohm, o que surge através das novas teorias são aspectos de uma realidade que não pode mais ser concebida como separável em partes: “tanto o observador como o observado são aspectos que se fundem e se interpenetram, de uma realidade total, que é indivisível e não analisável” (Bohm, 1998, p. 29). Com efeito, ao compreender os constituintes do universo como “pequenos objetos indivisíveis”, a teoria atômica clássica conceberá uma partícula como um corpo compacto que se desloca no espaço e no tempo, exigindo que a ligação entre ela e o meio fosse de tal forma que ela estivesse “rigidamente ligada a todas as outras partes”, isto é, “os constituintes fundamentais do universo [teriam] de ser pequenos objetos indivisíveis, e isto só [seria] possível se cada parte de um tal objeto estive[sse] rigidamente ligada a todas as outras partes” (BOHM, 1998, p. 30).

Porém, ao se criar uma relação de igualdade entre massa e energia através da constatação de que não há velocidade mais rápida que a da luz, conforme a teoria da relatividade restrita, e ao se identificar a interação gravitacional com uma estrutura métrica associada a um contínuo de espaço-tempo, conforme a teoria da relatividade geral, uma partícula não poderá mais ser compreendida como um corpo localizado que se move ponto a ponto, mas terá que ser pensada como um campo difuso, sendo necessário abandonar por completo a ideia de que o mundo é constituído de objetos ou “blocos de construção” fundamentais. Com isso, se torna necessário ver o mundo em termos de “um fluxo universal de eventos e processos” (BOHM, 1998, p. 30). De fato, para Bohm, as teorias quântica e relativísticas complexificam a imagem de mundo que construímos, apontando para a tal necessidade de se olhar para o mundo como uma *totalidade* que não pode mais ser fragmentada e onde observador e observado não mais podem ser concebidos separadamente. Em suas palavras:

[...] abordando a questão por diferentes caminhos, a relatividade e a teoria quântica concordam no fato de que ambas implicam a necessidade de olhar para o mundo como um todo indiviso, no qual todas as partes do universo, incluindo o observador e seus instrumentos, se fundem e se unem numa totalidade (BOHM, 1998, p. 31).

A imprevisibilidade na ciência

Antes ainda desse movimento, no início do século XIX, com a formulação do matemático Jean-Baptiste J. Fourier da propagação de calor entre dois corpos¹⁴, a termodinâmica começava a realizar descrições matemáticas de sistemas que se caracterizavam como irreversíveis (PRIGOGINE; STENGERS, [1979] 1984, p. 10), isto é, que não poderiam, ainda que teoricamente, restituir o estado inicial de um movimento realizado a partir dele. Nesse trabalho, Prigogine e Stengers¹⁵ pensam especificamente sobre a mudança de perspectiva que as noções de determinismo e causalidade sofrem a partir do desenvolvimento da termodinâmica de não-equilíbrio e dos sistemas dinâmicos não-lineares, apontando para a existência de eventos físicos onde não é mais possível prever deterministicamente a trajetória de um sistema, onde o tempo aparece não mais como algo que é definido *a priori* (como o que acontece classicamente), mas como algo que se observa através desses processos¹⁶.

Nesses sistemas, será a imprevisibilidade — característica dos sistemas não-lineares de uma maneira geral, e dos sistemas dinâmicos (desenvolvidos a partir dos trabalhos de Poincaré para as soluções das equações diferenciais¹⁷) —, que conduzirá a evolução do sistema, revelando, com isso, processos nos quais as noções de *determinismo* e *causalidade* não são mais aplicáveis. De fato, os sistemas complexos exibem a *impossibilidade* de se conceberem sistemas mecanicamente nos moldes clássicos, isto é, focados no seu aspecto prático e maquinal. Surge uma imagem de mundo complexa, onde não se poderá mais tratar de sistemas isolados, mas onde os contextos (isto é, as totalidades) em que estão inseridos influenciarão de forma direta sua evolução. Com isso, aquele tempo exterior em relação ao qual um movimento era medido, presente na mecânica newtoniana, precisa dar lugar ao que é criado a partir da própria evolução do sistema. O que se vê surgir é um outro

¹⁴ Onde se descreve de que maneira o calor é transferido entre dois ambientes de temperatura diferentes através de um determinado material.

¹⁵ Ver também Prigogine, I. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza* (1996).

¹⁶ A termodinâmica, ciência do calor, descrevia inicialmente processos em equilíbrio, nos quais o tempo não se fazia presente. Mais adiante, com o desenvolvimento da física de não-equilíbrio (que “[...] estuda os processos dissipativos, caracterizados por um tempo unidirecional”) e da dinâmica dos sistemas dinâmicos instáveis ligados à noção de *caos*, se torna necessário rever a noção galileana de tempo (PRIGOGINE, 1996, p. 11). Com isso, nesse momento, a irreversibilidade passa a se constituir como uma característica inerente a esses processos físicos, e não a um não amadurecimento do conhecimento científico sobre eles.

¹⁷ Ver: <https://impa.br/pesquisa/sistemas-dinamicos-e-teoria-ergodica/>

modo de relação que deve se estabelecer entre o homem e a natureza, aquele que se estabelece entre ele o contexto no qual está inserido: “[o] tempo hoje reencontrado é também o tempo que não fala mais de solidão, mas sim da aliança do homem com a natureza que ele descreve” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 15).

De fato, essas novas formas-imagens da natureza apresentadas através das teorias que descrevem os universos do micro e do macrocosmos, ao problematizarem a concepção de um mundo que se constitui a partir de suas partes, movimentam também questões de fundamento da estruturação de tal prática científica — a da separação entre sujeito que interroga e objeto observado e a da possibilidade de descrição, determinação e previsão precisa da trajetória de uma partícula (irreversibilidade do tempo); a da compreensão do espaço-tempo como algo que é criado e modificado através das interações gravitacionais entre todo o conteúdo material e energético existente; e a da impossibilidade de determinação unívoca da trajetória de um sistema termodinâmico não-linear.

Apesar de tais mudanças, o sucesso obtido pela mecânica newtoniana foi tal — no que diz respeito à sua capacidade preditiva e determinística —, que, em seu âmbito geral, a estruturação da ciência se manteve a mesma no que diz respeito ao emprego do método científico e à manutenção da sua capacidade de previsão determinística e causal dos eventos do mundo — mesmo que em outros termos¹⁸. Nesse mesmo sentido, Bohm pontua que, apesar dessas teorias apontarem para a necessidade de se lançar um novo olhar sobre os processos físicos envolvendo o pertencimento a uma *totalidade* que não pode ser fragmentada, suas leis perpetuam o isolamento necessário de algo que extrapole o esquema local na descrição de seus fenômenos físicos. Para ele, esses deveriam ser “considerados como órgãos adaptados ao seu lugar e à sua função no todo (isto é, aos fins a que serviriam nesse todo)”, sendo, no entanto, no geral, “concebidos como elementos mecânicos de natureza fixa, existentes separadamente” (BOHM, 1998, p. 35).

¹⁸ Digo em outros termos porque, com a mecânica quântica, não mais se torna possível descrever as trajetórias das partículas classicamente, mas ainda se pode prever os possíveis estados de energia, por exemplo, através das funções de onda que carregam a informação das probabilidades envolvidas no sistema em questão; e com os sistemas não-lineares, que colocaram a impossibilidade de descrição determinística de determinados eventos, esses sistemas foram alocados como um tipo especial de situação que não reivindica através de si um novo estatuto para a ciência de uma maneira geral. No que diz respeito à problematização da separação entre sujeito e objeto, o que se verá (Capítulo V) é que, no que toca à construção do que ficou conhecido como “ciências modernas”, o método científico não está apenas atrelado à construção de uma suposta separação entre observador e observado, mas principalmente à construção de uma narrativa que faz com que aquilo que se enuncie a partir dele seja uma verdade universal (STENGERS, 1993).

Diante desse movimento interno à disciplina, concluo chamando a atenção para alguns aspectos que serão importantes para o que virá a seguir. O primeiro deles é o fato de que, apesar da análise proposta por Bohm enfatizar uma dimensão total do mundo, a ponto de identificá-la com o real, ela também deixa claro que o olhar que construímos sobre ele não necessariamente está relacionado com alguma propriedade intrínseca sua, mas sim com a construção de uma ferramenta descritiva que nós criamos para estruturar um discurso sobre ele¹⁹. Mais ainda, para além de sua visão sobre o desenvolvimento do conhecimento científico, outros momentos desse desenvolvimento apontam para diferentes modos de se conceber a relação entre as noções de parte e todo. Nesse sentido, elas podem ser compreendidas, antes que como propriedades de um mundo, como criações humanas das quais a ciência se faz valer para pensar sobre ele. Nesse caminho, o que termina por acontecer é que, para tentar dar conta dos movimentos internos do desenvolvimento científico, a relação entre essas noções precisa também se alterar, como um reflexo de novas concepções de mundo com que a própria ciência se vê tendo que lidar. Em um olhar bastante geral, o que se pode ver é que, num primeiro momento, o que se tem é uma concepção de mundo como totalidade que pode ser apreendida a partir do comportamento das suas partes, isto é, como uma extensão sua, exibindo a imagem de um mundo *simples*, onde o determinismo e a causalidade imperam, e onde o todo é igual à soma das partes (ou partes que determinam um todo); o que acontece depois é a construção de uma imagem de mundo *complexa* onde aquela relação não pode mais ser realizada, pois que a totalidade não mais poderá ser compreendida como uma extensão de suas partes. Em outras palavras, haveria algo na instância total que não estaria presente em suas partes (o todo é maior do que a soma das suas partes). Como consequência, começam a surgir processos em que determinismo e causalidade não são mais garantidos.

Mais ainda, mesmo que Bohm, ao diagnosticar a necessidade de um olhar em direção à totalidade, aponte para uma inadequação das visões parciais para a obtenção de uma imagem completa do mundo, ele também propõe uma identificação dessa instância total com a realidade, atribuindo à visão de mundo gerada pela ciência um acesso, ainda que em tese, à identificação direta com o mundo ele mesmo. Isto é, o mundo em que vivemos seria aquele que a ciência, em

¹⁹ Será nesse sentido também que a interpretação que faz da MQ pensa o indeterminismo da teoria como epistemológico e não ontológico.

tese, poderia descrever através de uma abordagem total.

*

Enquanto no desenvolvimento da ciência moderna, até a elaboração da mecânica quântica e das teorias da relatividade de Einstein, é possível observar a variação que a relação entre parte e todo sofre como reflexo do movimento interno realizado na disciplina — no qual, num primeiro momento, há uma compreensão atomista e mecanicista do mundo, tomado como a soma das suas partes, e, num segundo, a instância total ganha uma importância distinta das parciais na medida em que contém informações a princípio inacessíveis a elas —, no âmbito disciplinar da antropologia contemporânea, será possível visualizar um outro tipo de movimento. De fato, um dos momentos em que a relação entre as noções de *parte* e *tudo* irá aparecer diz respeito às discussões que envolvem as categorias de *indivíduo* e *sociedade*. As diversas formas como a relação entre elas pode se dar na disciplina estarão relacionadas com aquilo que os povos estudados por ela revelam enquanto estrutura, e onde, para alguns povos, será possível aplicar um modelo de relação existente entre aquelas noções que carregam uma concepção de indivíduo como sendo compreendido como parte de uma sociedade que o completa, tendo esta uma função determinante em relação àquele. Entretanto, a questão que parece se colocar, para uma área de pensamento que se constitui através do olhar que produz sobre outros modos de vida, é até que ponto tal tipo de relação, oriunda de um modelo ocidental de pensamento e, portanto, de sociedade, será também pertinente para se analisarem outros grupos não-modernos; e, mais ainda, até que ponto a ideia de sociedade, como instância total sob a qual se organizam indivíduos, se constitui como uma boa instância a partir da qual diferentes modelos “sociais” poderiam ser comparados entre si (KUPER, 1992, p. 7-10).

Com efeito, no texto “Partes e Todos: refigurando relações”, publicado originalmente no livro *Conceptualizing Society* (1992)²⁰, a antropóloga inglesa Marilyn Strathern irá exibir de que maneira os relatos etnográficos existentes de

²⁰ Organizado por Adam Kuper, é o primeiro de uma série de volumes que reproduzem parte do debate realizado na primeira conferência da Associação Europeia de Antropólogos Sociais (EASA), realizado em Coimbra, em 1990, que reuniu antropólogos de todo o continente europeu. Naquele momento, parecia haver um sentimento geral de um processo de renovação pelo qual a antropologia estaria passando como reflexo do processo de transformação da “autoconsciência” que a Europa estaria vivendo (Kuper, 1992).

grupos da Melanésia, região da Oceania onde realizou trabalho de campo por muitos anos, podem oferecer exemplos de respostas criativas às questões que envolvem a relação entre indivíduo e sociedade, e que se colocavam, não só para a antropologia britânica do século XX, mas também para a disciplina de uma maneira geral, quando pensada sob a ótica da “questão pós-moderna”²¹.

De fato, a relação entre indivíduo e sociedade se configurou como a problemática central da antropologia do século XX. Naquele momento, o tipo de vínculo que se estabelecia entre essas categorias era tal que tanto a noção de indivíduo quanto a de sociedade eram pensadas como potencialmente “totalizantes” na medida em que se constituíam como perspectivas irreduzíveis uma em relação à outra (STRATHERN, 2015, p. 254), e entre as quais não poderia haver intercâmbio — fosse qual fosse o âmbito total (o indivíduo — compreendido como portador de múltiplas relações internas, combinadas de maneira única (p. 256) — ou a sociedade), a outra era sempre considerada como uma *parte* sua (p. 254).

Pensar a sociedade em vez de pensar o indivíduo não significava trocar de perspectiva, pois aqui não havia reciprocidade. Antes, tratava-se de uma permutação entre mundos totalizantes. Aqui, cada perspectiva abrangia a outra como “parte” de si mesma (STRATHERN, 2015, p. 254).

Porém, ainda que nesse modo de pensar a relação parte-todo, que ela chamará de *pluralista* ou *modernista*, o indivíduo fosse apresentado também como potencialmente total, o enfoque dos antropólogos nas análises que produziam dos grupos que estudavam parecia se manter na chave da totalidade da sociedade, pois essa forma de compreendê-los era aquela que “estimulava uma visão ‘mais’ holística” (STRATHERN, 2015, p. 255), proporcionando uma imagem mais completa de tais universos de pensamento.

Porém, numa associação que realiza entre tal problemática que marcava a antropologia britânica no século XX e aquela que caracterizava o parentesco inglês nessa mesma época, Strathern irá dizer que, nesse sistema, ainda que existisse uma dimensão total do lado da composição individual, ela não os eximia da necessidade de serem completados pela sociedade, para assim fazerem parte dela. Isto é, haveria

²¹ “Questão pós-moderna” foi o nome que se deu para um momento do desenvolvimento da antropologia como disciplina (ocorrido na década de 1980) em que se constatou o caráter ficcional das escritas etnográficas através da consciência do lugar de poder ocupado pelo antropólogo em relação ao nativo, e também produzia sempre uma visão *parcial* de um determinado grupo estudado. Sobre essa questão, ver Clifford (1985). Este assunto será retomado no Capítulo II.

uma espécie de incompletude, que sempre se situava do lado das partes (ainda que compreendidas como completas, totais) e que operava como uma espécie de artefato do sistema, no sentido de sempre exigir que a completude viesse de outro lugar. De fato, o sistema de parentesco inglês se caracteriza por ser um sistema de *cognático*, isto é, aquele cuja linha de descendência se dá tanto do lado da mãe quanto do lado do pai, sem definir uma linhagem específica pela qual um indivíduo poderia ser identificado²². Nesse sistema, aquilo que caracteriza o indivíduo termina por ser mais o fato de ser “compost[o] de materiais físicos que compunham outros indivíduos, mas recombinaos de maneira única” (STRATHERN, 2015, p. 256), sendo assim compreendido como um ser *completo*. Porém, aquilo que o caracterizava como tal não era a mesma coisa que o tornava parte de um todo mais amplo (“[o] indivíduo era incompleto em relação à sociedade — devia ser completado pela socialização, pelas relações e pela convenção” (STRATHERN, 2015, p. 257)).

O ponto para o qual Strathern quer chamar a atenção é o fato de que esse modo de pensar a relação entre indivíduo e sociedade na antropologia contemporânea, e que também aparecia na forma como o parentesco inglês se organizava, se encaixava perfeitamente na forma como os antropólogos agiam, tanto em relação aos fragmentos que produziam diante da questão pós-moderna, quanto em relação à compreensão que produziam de um indivíduo quando se deixava de olhar para ele como uma instância completa, buscando relações que deveria estabelecer com uma instância mais abrangente.

Essa proposição encapsulava perfeitamente a maneira como os antropólogos produziam mundos plurais e fragmentados para eles mesmos, assim como encapsulava a maneira como produziam mundos totalizantes e holísticos — pois, no momento em que se deixava de olhar para uma pessoa como um indivíduo único para considerar suas relações com os outros, acrescentava-se uma dimensão de outra ordem (STRATHERN, 2015, p. 257).

Porém, junto disso, o foco excessivo de tal formação individual terminou por dissolver a categoria de sociedade, provocando uma fragmentação “do ‘nível’ em que se podia ver o holismo” (STRATHERN, 2015, p. 251), de modo que a questão se colocava quando se percebia que essa maneira de compreender a relação

²² Sobre essa definição, Strathern diz: “Os laços cognáticos, escreveu Fortes [...], são ‘laços de consanguinidade física ou presumida’” (STRATHERN, 2015, p. 252).

entre parte e todo, onde a parte é menor e incompleta em relação a ele, não era eficiente para descrever os diferentes âmbitos que compunham a vida social inglesa.

Do ponto de vista da análise dos sistemas de parentesco não ocidentais, o que se percebia era a diferença que se estabelecia entre descendência e parentesco. Enquanto nos regimes de descendência, em geral, unilineares (pelo lado da mãe ou do pai), se observava através dela a criação de uma instância social superior, nos sistemas de parentesco, nos quais a descendência se dava por ambos os lados, a configuração de tal instância não acontecia, pois se tornava complicado criar uma perspectiva para além daquelas das relações entre os parentes. Assim, a questão parecia se colocar na medida em que o parentesco *cognático* se situava como um pano de fundo para o sistema *agnático* (que “coloca os homens à parte como linhagem nuclear” (FORTES, 1970 *apud* STRATHERN, 2015, p. 253)), que, por sua vez, terminava por se parecer com a construção de uma sociedade; isto é, o parentesco agnático — identificado com a criação da sociedade — poderia ser compreendido como um caso particular de um sistema cognático. Com isso, o que se constatava com o exame daqueles sistemas era que, diferentemente dos primeiros, onde “[o]s grupos de descendência [unilineares] exemplificavam a criação da diferença social”, tornando a sociedade evidente, os segundos criavam grupos de descendência indiferenciados, sendo identificados assim como uma espécie de “matéria-prima do parentesco”, de modo que o problema que se colocava era o seguinte: “como ter simultaneamente sistemas cognáticos e grupos” (STRATHERN, 2015, p. 252-253)?

O problema com os sistemas cognáticos era que traçar o parentesco cognático não permitia produzir grupos em um sentido forte, nem gerava um sentido de convenção ou sociedade em um sentido fraco. [...] via-se apenas a infindável recombinação de elementos transmitidos pelos indivíduos e focados neles [...] Conceitualizados como uma espécie de inverso do holismo linear, o modo de funcionamento do parentesco cognático parecia incapaz de oferecer um modelo de todo (STRATHERN, 2015, p. 253-254).

Com isso, de fato, o que iria caracterizar esse modo de se conceber as relações que os antropólogos procuravam traçar a partir de uma compreensão da dimensão fragmental de seus objetos de estudo seria justamente a impossibilidade de se realizar uma troca entre as diferentes perspectivas que tais instâncias engendrariam. Na medida em que as perspectivas totais eram caracterizadas por possuir algo que as parciais não possuíam, uma troca entre elas não seria algo

possível²³. Porém, segundo ela, o que parece ter acontecido com parte dessa visão ocidental, no momento em que escreve, se situa num movimento em que essa perspectiva “unificadora do modernismo” se dissolveu em detrimento de uma imagem de um mundo composto por “culturas-partes modificadas” (e aqui ela se refere a um segundo trabalho de James Clifford publicado em 1988²⁴) (STRATHERN, 2015, p. 257-258). Segundo ele, diante do sentimento já conhecido de uma “modernidade” que arruina essências, o que haveria de novo no mundo (e ali ele está falando de algo que vê acontecer a partir da década de 1920), seria a impossibilidade de construção de um tal espaço “verdadeiramente global de conexões e dissoluções culturais” frente às configurações, por exemplo, suburbanas de bairros de imigrantes onde “as autenticidades locais encontram-se e fundem-se em cenários transitórios” (CLIFFORD, 1988, p. 4) e onde o desafio estaria, então, em *como* lidar com uma sobreposição de tradições antes jamais vista (STRATHERN, 2015, p. 258). Nesse contexto, diria ele, a tarefa da etnografia se torna aquela de não mais organizar fragmentos sob um guarda-chuva total, mas sim se configurar como uma “etnografia das conjunturas, movendo-se entre as culturas”, isto é, como uma prática cosmopolita que “participa da hibridização” que estaria presente em toda parte (STRATHERN, 2015, p. 258).

Diante desse novo cenário, ainda pensando com Clifford, na medida em que a ideia de que a etnografia produzia nada mais do que fragmentos compreendidos em seu caráter único e total, a questão nova que se colocaria para a antropologia não seria mais a de dar ênfase à necessidade de se encontrar uma nova forma de combinar tais fragmentos sob um guarda-chuva de totalidade, mas, ao contrário, a de como combinar partes na ausência de um todo maior em relação ao qual elas fazem parte, isto é, como não unificá-los frente a uma instância agregadora, e sim preservá-los em suas diferenças? Trata-se, segundo ela, não apenas de um multinaturalismo, mas “de uma visão pós-plural de um mundo compósito que será para sempre o resultado de empréstimos e intercâmbios” (STRATHERN, 2015, p.

²³ “As perspectivas modernistas desse tipo tinham seu próprio efeito pluralizante. Quando as perspectivas não são intercambiáveis, uma perspectiva só pode capturar a essência de outra encapsulando-a como parte de si mesma. Assim, as partes, por sua vez, parecem sempre recortadas de outros todos mais amplos” (STRATHERN, 2015, p. 257).

²⁴ *The Predicament of Culture*.

258)²⁵. Aquilo que se identifica como hibridização (encontros entre as autenticidades locais e sua fusão em determinados territórios) não deve ser estabilizado como totalidade. Esse era, então, o problema do pós-modernismo naquele momento — um problema que poderia ser transposto ao do parentesco “do tipo inglês”²⁶: como conceitualizar uma parte que não faz parte de um todo?

Os Garia

A resposta que Strathern irá oferecer para tal questão está numa forma específica de abordagem de como alguns povos da Melanésia pensam/executam a questão da relação entre indivíduo e sociedade. Segundo ela, as sociedades que imaginamos para os outros povos que estudamos são sempre concebidas, de alguma maneira, como transformações da forma como compreendemos a noção de sociedade (STRATHERN, 2015, p. 241). Porém, para procurarmos compreendê-las em sua originalidade, seria prudente não pensar sobre essas transformações partindo do nosso modo de concebê-las. Assim, ao invés de utilizarmos nossas próprias ferramentas analíticas (que, nesses contextos, se tornam inadequadas para desfazer os sistemas holísticos dos outros), deveríamos caminhar na direção de buscar “uma compreensão holística da maneira pela qual nossos sujeitos de pesquisa desagregam seus próprios constructos” (p. 241). Essa forma de pensar se dá não por uma ideia que se constitui de fora para dentro, mas sim como resultado de um olhar atento sobre o que tais grupos vivenciam; era necessário para os antropólogos se renderem à opacidade do campo de pesquisas²⁷.

Com efeito, ao observar o material fornecido pelas etnografias contemporâneas sobre povos da Melanésia, a dimensão holística que aparecia nesses povos estaria presente numa compreensão de seus indivíduos, e não da sociedade. Em outras palavras, seria na dimensão individual que se enxergaria uma

²⁵ “Em vez de ser colocada ao final das histórias do mundo, a narrativa europeia sobre uma monocultura progressiva deve ser posta lado a lado com a própria crioulização da cultura” (STRATHERN, 2015, p. 258).

²⁶ “Contudo, sugiro que, transmutadas em sua linguagem de criatividade etnográfica [que engendraria um “futuro cultural” que estaria “na continuidade das recombinações criativas”], encontram-se ideias igualmente aplicáveis às noções de procriação de meados do século [XX]. As pessoas são híbridos naturais: a recombinação criativa do material genético já diferenciado faz de qualquer um uma nova entidade” (STRATHERN, 2015, p. 259).

²⁷ Essa formulação é atribuída ao antropólogo Marcio Goldman quando analisava esse texto de Strathern em um curso de Teoria Antropológica II, ministrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, em 2019.

miríade de relações sintetizadas que o comporiam e o definiriam. Na medida em que compreendem a construção de uma pessoa desde um ponto de vista holístico, isto é, como algo que se configura a partir de uma composição específica de relações múltiplas, ao pensar sobre a dissolução de tal instância, apresentam também um vocabulário próprio dos “processos por meio dos quais os elementos que compõem as pessoas são desagregados de forma que as relações que elas mantêm sejam reinvestidas” (STRATHERN, 2015, p. 242). Com isso, partindo então para a análise de tais etnografias, o que se podia ver era que, enquanto, de fato, na visão clássica da própria antropologia (e também da sociologia), a ideia de sociedade engendrava a existência de uma “entidade holística” (p. 242), que por sua vez completava aquele indivíduo ainda incompleto pois oriundo do ambiente familiar, o caso exibido, por exemplo, pela sociedade melanésia Garia, estudada pelo antropólogo Peter Lawrence na década de 1950, era outro.

Mostrando-se como um grupo aparentemente sem fronteiras geográficas nem genealógicas (traço que poderia em princípio distinguir o pertencimento a um grupo ou outro), os Garia se apresentavam assim como “uma sociedade baseada não em grupos de descendência unilineares²⁸, mas em relações de parentesco *cognático* que se ramificavam”, de modo que a questão que se colocava era: como um grupo organizado dessa maneira se manteria coeso socialmente? (STRATHERN, 2015, p. 244). Neles, o que sim parecia dar algum contorno para as relações sociais que compunham tal grupo era uma espécie de “círculo de segurança” que era formado no centro daquilo que irradiava dos laços que as pessoas estabeleciam ao longo da vida (p. 244). “A organização social gária estava lá. Mas onde estava a sociedade?” (p. 244). Nesse contexto, além da questão da coesão do grupo, uma vez que ali não se observava uma perspectiva superior que englobasse as outras, havia outra que, segundo ela, envolvia justamente a questão da relação entre partes e todos: de que maneira pensar em um “grupo” composto por membros que não se sentem pertencendo a grupo nenhum, isto é, de que maneira compreender a noção de *parte*, sem que esteja relacionada a uma noção de *todo* (p. 245) — a mesma questão colocada pelos pós-modernos.

De fato, o relato que Lawrence oferecia sobre os Garia trazia a informação de que aquilo que distinguia a pessoa enquanto indivíduo não era a relação que

²⁸ Aqueles cuja descendência de marca se dá pelo lado da mãe *ou* pai.

estabelecia com nenhum pertencimento a um todo maior, isto é à sociedade²⁹ — aquilo que poderia se relacionar com a noção de indivíduo, com a construção da pessoa, acontecia por meio das relações que ela fazia e desfazia ao longo da vida, e não pelas que estabelecia com essa instância maior, que por sua vez não era identificada: “em contraste com o que tornava um Garia uma pessoa, parecia impossível, nos anos 1950, discernir o que tornava um Garia membro da sociedade” (STRATHERN, 2015, p. 246). A conformidade social que se podia observar entre eles era, nesse sentido, “um mero subproduto” desse jogo de relações, no sentido de que, se as pessoas possuíam obrigações morais, estas limitavam-se ao círculo de vínculos sociais e afetivos (p. 247). Assim, aquilo que definia uma pessoa (seu “corpo compósito”) eram as diferenças internas traçadas por tais relações externas (p. 247), de modo que uma pessoa morta seria uma entidade “despersonalizada”. Já que as relações a definem, são também elas que se desfazem quando a pessoa se vai, como se, com a morte, o mundo se recompusesse como era antes de tal pessoa existir (p. 249). Na medida em que a pessoa atravessava a vida e se estruturava compondo e desfazendo tais relações na ausência de uma entidade superior à qual estaria submetida, o *indivíduo* poderia, assim, ser compreendido como um modelo para as relações, de uma maneira mais geral.

Em vez de tentar procurar os grupos dos quais uma pessoa é membro, consideraríamos qual modelagem de relações ela contém em si. E, se a sociedade garia fosse modelada com base na unidade abrangente do ser humano singular, uma pessoa não seria, nesse sentido, parte de mais nada. Uma multidão de pessoas simplesmente ampliaria a imagem de uma pessoa (STRATHERN, 2015, p. 247).

Mas seria de fato nas perspectivas encarnadas pelos “princípios diferenciadores” exibidos por essa forma de organização social da Malanésia, e no modo como operam uns em relação aos outros sob o modo das “analogias” — característico da natureza do “perspectivismo” desses povos —, que se tornaria possível perceber que, nesses universos, ao contrário do que vimos para os sistemas

²⁹ “Uma vez que os domínios doméstico e político-jural eram conceitualizados como algo que recortava a vida social em componentes que não se reduziam uns aos outros, cada um deles fornecia uma perspectiva diferente sobre a vida social; e, embora se combinassem em pessoas únicas (‘Cada membro de uma sociedade é uma pessoa simultaneamente no domínio doméstico e no domínio político-jural’, Fortes, 1958, p. 12), esses componentes representavam campos relacionais bastante distintos. A sociedade parecia simultaneamente incluir e excluir o domínio doméstico. O que fazia da pessoa um membro da sociedade devido a suas relações político-jurais não era o que fazia dela um membro do grupo doméstico que fornecia o ‘novo recruta’” (STRATHERN, 2015, p. 246).

onde há perspectiva total, as perspectivas melanésias sempre poderão ser trocadas umas pelas outras (STRATHERN, 2015, p. 249)³⁰. Assim, ao invés de conceberem universos ontológicos distintos, elas poderiam existir simultaneamente “como análogas e como transformações (potenciais) umas das outras” (p. 250). É porque essa troca é possível, que o indivíduo pode ser constituído diferenciando-se das relações das quais faz parte — “a troca de perspectivas apenas diferencia um conjunto de relações de outro, assim como diferencia um tipo de pessoa de outro” (p. 250). Assim, na medida em que, do ponto de vista ocidental, a ideia de sociedade estava vinculada a uma ação de englobamento de perspectivas, seria realmente complicado supor para os Garia, onde tudo o que há são permutações de perspectivas, a existência de tal instância. De fato, em seu modelo, o que acontecia era que a perspectiva da pessoa oferecida pela sociedade não era maior do que aquela que tal pessoa oferecia sobre a sociedade, de tal maneira que nenhuma das duas poderia se sobrepor uma sobre a outra.

Nesse sentido, não havia perspectiva; ou, antes, havia *apenas* a perspectiva, a partir do centro, da qual os outros eram sempre analogias ou transformações, de modo que imaginar uma pessoa era trocar de perspectiva: a periferia de uma pessoa aparecia como o centro de outra (WERBNER, 1992 *apud* STRATHERN, 2015, p. 260-261).

Assim, diante do que se revela através desse povo, o que Strathern acentua, tomando como ponto de partida o modelo de relação entre parte e todo engendrado por eles, é que o que as etnografias produzidas sobre povos da Melanésia podem, por exemplo, oferecer enquanto ferramenta para pensar a relação entre partes e todos são novos “idiomas desagregadores”, capazes de contribuir para que se possam compreender ou visualizar “os projetos desagregadores dos outros povos”, mas com a necessidade crucial de se atentar para o fato de que “o ‘nosso’ projeto não deve ser confundido com o ‘deles’”, já que não “somos herdeiros dos mesmos mundos e não os reproduzimos” (STRATHERN, 2015, p. 261)³¹. O tipo de holismo

³⁰ “As relações aparecem em tempos e em localidades distintas; eis onde a perspectiva se torna importante. Um membro masculino de uma matrilinearidade é tão semelhante quanto diferente de um membro feminino; uma coletividade de homens dando à luz um iniciado é tão semelhante quanto diferente de uma mulher solitária em trabalho de parto; os inhames que estufam o ventre da roça do irmão trobriandês são tão semelhantes quanto diferentes dos inhames com os quais um pai alimenta os filhos. Há uma constante diversificação das formas como as pessoas e as relações aparecem. De fato, é possível transformar-se em outro; minha irmã é sua esposa” (STRATHERN, 2015, p. 249).

³¹ Nesse sentido, a princípio parecia haver semelhanças entre o tal “círculo de segurança” garia com “a rede de parentesco ramificadora dos consanguíneos”, conhecida de muitos europeus. No entanto,

que figurava entre esse povo era tal, que os recortes e compartimentalizações de pessoas e relações eram permitidos, mas sempre dentro de um mesmo âmbito definido — pessoas recortadas de pessoas, relações de relações, e nunca um recorte misturado. De fato, as relações eram aquilo que revelava “a vida ativa sobre a qual a pessoa trabalhava para sempre” (p. 261). O que especificava a forma como as relações aconteciam ali era sim a troca de perspectivas entre as pessoas: “a transferência de bens que garantia que uma mulher daria à luz um filho do esposo, e não do pai, ou o trabalho dos cônjuges na procriação, que deve ser repetido antes do nascimento e suplementado pela nutrição [*nurture*] depois dele”, de modo que uma pessoa era criada a partir dos materiais que constituíam a sua vida “compósita, mas não única; ‘recortada’ e compartimentada, mas não em relação a uma esfera que lhe fosse externa” (p. 261).

Com isso, e aí ela conclui, aquilo que a imagética dos povos da Melanésia estaria exibindo de novo, de criativo, era o fato de os fragmentos que trazia não terem a intenção de serem juntados e editados para compor um tecido que pudesse ser identificado como *cultura* ou *sociedade*; ao contrário, eles revelavam a completude daquelas pessoas umas em relação às outras, e não em relação a algo maior. Assim, a imagem de totalidade e de partes que traziam eram a de totalidades que podem ser localizadas nos indivíduos, no sentido de serem completos, mas não de pertencerem a uma esfera total³².

O que as recombinações encenadas pelos melanésios — a riqueza e as crianças que produziam — tinham de criativo era que antecipavam atos semelhantes àqueles que depois se romperiam [com a morte] e eram compostas por eles. Nesse sentido, as partes nunca era deslocadas, deixadas, por assim dizer, na gaveta da sala de edição para serem recombinadas por outra pessoa. Ao contrário do que se pensa, os melanésios nunca precisaram de etnografia salvacionista, pois sua visão de mundo não via problema algum na forma como as partes se encaixavam. **Não havia fragmentos a serem recombinados com o propósito de restaurar uma cultura,**

havia diferenças: a pessoa garia não poderia ser compreendida como um híbrido genético que se completava por “herança e dotação”, mas sempre incompleta quando pensado em relação a uma sociedade mais ampla; e se socialmente estava completa, se tornava incompleta através “dos seus compromissos e trocas com os outros” (STRATHERN, 2015, p. 261).

³² “A imagética modernista das partes e dos todos [...] nos fez ver as partes como que recortadas de um todo imaginado como as relações, a vida e, para o antropólogo, a sociedade. Inversamente, no discurso dos sistemas e das estruturas, eram as relações, a vida, a sociedade, que recombinavam os fragmentos e as partes de forma criativa. O ‘parentesco cognático’ da sociedade ocidental reproduzia indivíduos únicos cuja procriação era eternamente modificada por uma sobreposição de outros princípios da vida social. Tire o indivíduo de cena e — os ingleses diriam — a sociedade permanecerá. Mas uma morte na Melanésia exigia o rompimento ativo de pessoas e relações — as pessoas vivas rearranjavam suas relações entre si quando o falecido já não podia corporificá-las. Isso incluía ‘desfazer’ os laços cognáticos que constituíam a vida” (STRATHERN, 2015, p. 262).

conceitualizar uma sociedade (STRATHERN, 2015, p. 262, grifo meu).

Diante de toda essa problemática que envolve as concepções de parte e todo, uma das respostas apontadas pela antropologia contemporânea envolve, como deve ser, uma abordagem dessa questão desde um ponto de vista nativo. O que esse modo de proceder com a questão escancara, entre outras coisas, é o fato de que a premissa de existência das categorias de *parte* e *todo* em um determinado grupo social, assim como de um modo específico de relação entre elas, nem sempre operam como verdadeiras. Nesse sentido, o que Strathern estaria dizendo ao exibir que a noção de uma totalidade englobante não parece fazer sentido entre os Garia é que tais categorias não podem ser consideradas, de uma maneira geral, como características intrínsecas de um “objeto” de estudo. Nesse sentido, elas devem ser compreendidas como um modo de abordagem, isto é, um procedimento “metodológico” sobre o qual se pode abordá-lo. De fato, o que o caso específico do parentesco Garia exhibe é justamente a existência de uma entidade que antes não imaginávamos existir: *partes que não fazem parte de um todo*, isto é, que não são representadas por nenhuma entidade total. Em outras palavras, o fato de que a entidade holística que elas carregam são os próprios indivíduos, e não algo que estaria para além deles. A sociedade, nesse sentido, não seria a entidade mais englobante de todas.

*

Concluo com alguns comentários essa breve exposição de algumas das formas como as relações entre partes e todos podem ser pensadas nos âmbitos disciplinares da ciência e da antropologia. O primeiro deles diz respeito ao que se revela a partir da análise que Strathern oferece da questão, de que essas noções caracterizam um tipo de abordagem possível sobre um objeto de estudo, e que nada têm a ver com características intrínsecas deles próprios, constituindo-se, dessa maneira, como ferramentas *metodológicas*.

Em segundo lugar, observe-se que, no campo da ciência, mais especificamente na concepção apresentada por Bohm, o que vimos acontecer do ponto de vista de tal uso metodológico foi um movimento que culmina numa concepção dessa relação em que as partes são desvalorizadas frente a um todo, na medida em que seria a instância total, essa sim, identificada com a realidade do

mundo. Na mudança que se realiza com a passagem de um mundo que se imagina simples para uma compreensão de um universo complexo, a totalidade, ainda que compreendida através de outros processos, permanece identificada como uma instância englobante, no sentido de que possui algo para além daquilo que acontece localmente, mas não necessariamente está associada ao *real*. Do lado da antropologia, de outro modo, o que se vê é a apresentação da possibilidade de existência de tal instância (total) não ser necessária para se descrever um determinado contexto existencial. Com efeito, tomando de empréstimo a linguagem das *perspectivas* empregada por Strathern, teríamos na ciência a construção de uma perspectiva diferenciada, identificada com a totalidade, pois ela possui algo que as perspectivas parciais (ou locais) não possuem; enquanto que aquilo que o povo Garia apresentaria seria um exemplo descritivo no qual há apenas perspectivas que podem se equivaler, não havendo, com isso, uma que seria diferenciada das outras. Em suma, enquanto a ciência pós-newtoniana advoga pela existência de uma perspectiva total que não pode ser acessada pelo conjunto das visões parciais produzidas pela ciência, o que Strathern está dizendo é que, a se valer pelo exemplo Garia, tal instância englobante não precisa necessariamente existir; o que há é um mundo que se compõe apenas de visões intrinsecamente parciais que podem ser trocadas umas pelas outras.

Por fim, do ponto de vista das alterações que as relações entre parte e todo sofrem diante do movimento interno de cada disciplina, enquanto na ciência se realiza um caminho onde primeiro se concebe o mundo como sendo composto da soma das suas partes — o mundo simples, onde o local determina o global —, e em seguida se passa para a imagem de um mundo complexo, onde o todo possui algo a mais que suas partes; na antropologia, passa-se de um modelo que prevê uma relação de complementaridade entre parte e todo, onde a sociedade está associada a essa dimensão total (e o indivíduo à local), para um tipo de organização onde a instância total da sociedade não precisa existir para que o grupo exista, ou seja, um conjunto social pode existir sem a necessidade de uma sociedade que o agregue.

Dito isso, parto agora para uma breve apresentação dos contextos teóricos nos quais estão inseridos cada um dos universos conceituais que irei examinar neste trabalho: a cosmologia científica, desde o ponto de vista crítico de Novello, e o povo Tupi-Guarani Araweté, desde a interpretação de Viveiros de Castro. Nela irei expor de que maneira eles estão envolvidos em discussões disciplinares que lançam

mão da abordagem de partes e todos para pensá-los.

1.2 Os Araweté e a cosmologia moderna: contextos teóricos

1.2.1 A cosmologia moderna e o seu contexto científico

De acordo com o glossário do *The Stephen Hawking Centre for Theoretical Cosmology*, a cosmologia moderna³³ é hoje entendida como a parte da física dedicada ao “estudo do universo em larga escala, sua origem, evolução, leis e seu eventual destino”³⁴. Porém, por ser uma área de estudos voltada para a investigação do que a ciência moderna³⁵ chama de *totalidade*, ela possui uma característica *sui generis* em relação a outras partes da física: o cientista não tem a possibilidade de aplicar o método científico ao seu objeto de estudo — o universo — uma vez que esse método se funda justamente numa suposta total separação entre sujeito observador e objeto observado³⁶. Por este motivo, mesmo depois do advento das teorias da gravitação no século XX, a cosmologia não era considerada uma ciência *status quo*.

Foi somente a partir dos anos 1960, quando os físicos americanos Arno A. Penzias e Robert W. Wilson (1967) observaram um tipo de radiação eletromagnética que se comportava da mesma maneira que a radiação cósmica de fundo prevista anos antes por George Gamov, Ralph Alpher e Robert Herman (1948), e que também reproduzia o padrão de aceleração da expansão observado por Edwin P. Hubble e Georges Lemaître (separadamente) no final dos anos 1920, que se pôde construir a imagem de um universo que teria sido extremamente condensado no passado e que, atualmente, sofreria um processo de expansão³⁷. Essas observações, além de serem os alicerces sobre os quais o modelo padrão da cosmologia moderna se ergueu, produziam pela primeira vez informações acerca

³³ Para evitar conflito de sentido com o uso do termo *cosmologia* pela antropologia, tomarei a expressão *cosmologia moderna* ou *científica* para me referir ao campo de estudos delimitado pela física e pela ciência moderna.

³⁴ Ver: <http://www.ctc.cam.ac.uk/footer/glossary.php#Cosmology>

³⁵ Ciência moderna é aqui entendida como o tipo de prática que se origina com a criação do método científico por Galileu Galilei (XVI) (STENGERS, 1993).

³⁶ No seu livro *A invenção das ciências modernas* (1993), a filósofa Isabelle Stengers defende a manutenção dessa separação, mas questiona que ela seja propriedade exclusiva das ciências teórico-experimentais. A construção dessa exclusividade seria o que teria atrelado as ciências modernas a um lugar de poder em relação a outras práticas do conhecimento. O tipo de relação que pressupõe esse método será objeto do exercício que proponho aqui (Capítulo V).

³⁷ Expansão essa que, mais tarde, no final dos anos 1990, indicava também uma aceleração.

do universo em sua totalidade.

Apesar de não ser condição suficiente para que esse movimento pudesse acontecer, a construção das equações da Teoria da Relatividade Geral (TRG) por Albert Einstein (Einstein, 1912-1914) permitiu que tais observações fossem compreendidas dessa maneira e que diversos modelos de universo fossem propostos e testados, tornando finalmente possível a realização de experimentos “com o universo”³⁸ concebidos de acordo com a relação entre prática e teoria estruturada pelo método científico. A construção desse novo conjunto de equações, juntamente com as observações conquistadas, possibilitou incluir definitivamente a cosmologia na esfera científica, o que chamaremos aqui *cosmologia moderna* (ou *cosmologia física* (cf. Nota 3)) (NOVELLO, 2006, p. 61).

É nesse contexto, e com base nessas observações, que o modelo cosmológico padrão, popularmente conhecido como *big-bang* — ainda hoje paradigmático na ciência moderna —, é formulado. Fruto de uma solução específica das equações de Einstein encontrada a partir de um trabalho do físico Alexander Friedmann em 1919³⁹, esse cenário produz um universo que possuiu um momento de grande condensação há alguns bilhões de anos, três fases evolutivas (radiação, poeira e constante cosmológica) até chegar à configuração que hoje se observa em larga escala, num regime de expansão acelerada⁴⁰.

Mas esse modelo possui problemas. Apesar de descrever bem esses processos, parte de hipóteses simplificadoras, entre elas a de que o universo pode ser tratado como um fluido perfeito, homogêneo e isotrópico, isto é, que apresenta uma distribuição de energia igual em todos os pontos do espaço-tempo e em todas as direções⁴¹. Além disso, ele prevê quantidades físicas infinitas (curvatura e

³⁸ Todo experimento requer algum aparato teórico como hipótese de trabalho. No caso da cosmologia moderna, as observações realizadas até hoje possuem como pressuposto teórico a TRG.

³⁹ Embora tenha sido Friedmann o que primeiro encontrou a solução das equações de Einstein que permitiu a construção desse modelo, foi somente através das cooperações dos trabalhos de outros físicos e cosmólogos que se chegou à solução que hoje representa o modelo do *big-bang*, e que por isso ficou conhecida como solução de Friedmann-Lemaître-Robertson-Walker.

⁴⁰ Para uma exposição detalhada desse modelo, ver Novello (2006, p. 118-121); para uma exposição técnica, Novello (2010, p. 67).

⁴¹ As hipóteses de que o universo é homogêneo e isotrópico podem ser entendidas como análogas àquelas feitas por Galileu Galilei para descrever os movimentos dos corpos em queda livre (superfície sem atrito e um sistema isolado de forças externas), no que diz respeito à criação de condições ideais de trabalho. Tais situações não existem na prática do mundo em que vivemos e são simplificações necessárias de serem feitas para que o problema possa começar a ser atacado em algum lugar. O universo observável só apresenta uma distribuição de matéria e energia com tal configuração quando observado globalmente. De fato, numa formulação matemática alternativa para as equações de Friedmann (formulação hamiltoniana), elas se reduzem à expressão que descreve o

densidade de energia) no instante em que o tempo começa a existir, tornando impossível a construção de uma solução matemática para o ponto específico atribuído à origem do universo. Assim, apesar de o modelo do *big-bang* ter contribuído para a construção narrativa de que o universo haveria começado há 13,8 bilhões de anos, ele carrega consigo esse problema, conhecido como *problema da singularidade*.

Essa singularidade — que está presente nos universos de Friedmann (modelos teóricos que descrevem universos em expansão a partir de um ponto inicial no espaço-tempo) — foi examinada pelos chamados *teoremas da singularidade* (HAWKING; PENROSE, 1964), que afirmavam que ela seria uma propriedade intrínseca, inevitável, da TRG. Porém, mais tarde, mostrou-se que as condições de aplicabilidade de tais teoremas não são válidas em nosso universo (NOVELLO, 2010; 2020). Com isso, modelos de universo não-singulares, chamados universos com *bouncing*, vêm sendo desenvolvidos pela comunidade científica desde os anos 1970⁴². Entre eles, estão cenários de universos eternos e cíclicos que lançam mão de um tipo específico de interação da força gravitacional com a matéria-energia que compõe o universo⁴³ a fim de evitar a existência de um momento no qual a descrição matemática não seja mais possível.

O local e o global na cosmologia moderna, antecedentes

Como visto, o pensamento acerca das escalas locais e globais da natureza permeia a construção de diversas teorias ao longo do desenvolvimento científico. Desde as teorias atomistas, que pensavam a totalidade como sendo composta pela soma das partes, até as teorias desenvolvidas no início do século XX, que, de outro modo, propõem uma imagem de totalidade como algo que se constitui para além de suas partes, algumas elaborações das variações que essa relação pode ter foram

movimento de uma partícula livre submetida a um potencial que, dependendo do fluido concebido, é comparável à equação eletromagnética para uma carga isolada (NOVELLO, 2010, p. 74). Ou seja, é possível olhar para o modelo do *big-bang* como semelhante à descrição dinâmica de uma única partícula carregada, livre da ação de forças. Os modelos de universo existentes, incluindo o do *big-bang*, são ainda recentes (acabam de completar 100 anos). O ponto aqui é deixar claro o quão simplificado ainda é o modelo vigente (SALIM, 2013). Essa discussão será brevemente retomada no Capítulo V.

⁴² Ver trabalhos de Fred Hoyle, Jayant Narlikar, Mário Novello, José Martins Salim e outros. Uma revisão das propriedades gerais dos modelos não-singulares pode ser vista em: Novello, M.; Bergliaffa, S. E. P. Bouncing Cosmologies. *Physics Reports*, v. 463, p. 127-213, 2008.

⁴³ Tipo de interação conhecido como “princípio de acoplamento não-mínimo”, e que será tratado adiante (Capítulo III).

realizadas.

Entre os séculos XIX e XX, a relação entre essas escalas foi motivo de trabalho para o físico e filósofo Ernest Mach, que adentrava nesse terreno propondo um outro modo de pensar essas escalas a partir da relação entre os corpos. De fato, atribui-se a Mach a formulação de alguns princípios que deveriam nortear a física teórica. No fundo de suas ideias, estava a intuição de que não seria possível pensar num corpo como existente “fora do mundo”, de modo que não faria sentido também a existência de um mundo na “ausência de corpos”. Para ele, as propriedades e movimentos dos entes que o compõem só poderiam ser compreendidas *em relação* com todos os outros corpos do universo, e não como quantidades em si. Nesse sentido, o mundo, por sua vez, é aquilo que surge a partir da relação entre os corpos existentes. Esta física profundamente *relacional* terminou por se constituir como um dos pilares filosóficos da teoria de Einstein. Entre os princípios atribuídos a Mach a partir dessas ideias, está o que Einstein chamou de *princípio de Mach*, que propunha então que um evento local deveria ser influenciado não apenas pela distribuição de matéria na sua vizinhança, mas também pelo que, naquela época, eram designadas como “estrelas fixas”, dando notícias de algo que estaria relacionado com o estado global do universo.

Junto disso, havia o entendimento da diferença que a força gravitacional apresentava em relação às outras que compõem o quadro de funcionamento da física (forças nuclear, forte e fraca). Ela seria a única que possui caráter *universal*, isto é, que é sentida por todos os corpos presentes no universo. Foi a partir dessa última constatação que Einstein teve o *insight* que permitiu a formulação da hipótese através da qual se tornou possível surgir um novo entendimento acerca do espaço-tempo e, com isso, um enunciado mais preciso daquilo que ficou conhecido como *princípio de Mach*: como tudo-que-existe possui massa e, portanto, sente a força gravitacional, então a gravitação deve ser um elemento fundamental na estruturação do mundo, já que é ela quem rege a relação entre eles. Assim, se, segundo Mach, o espaço nada mais é do que os corpos em relação, e se essas relações são regidas pela gravitação, então é possível traçar uma equivalência entre a estrutura do espaço-tempo e a distribuição de matéria-energia que o compõe.

De fato, em sua teoria, o que Einstein faz é propor uma realização do princípio de Mach, associando a força gravitacional gerada pelos corpos do mundo com a estrutura do espaço-tempo, relação que pode ser vista através de suas

equações da TRG, que justamente exibem essa associação entre o conteúdo de matéria-energia existente com a geometria desse espaço-tempo:

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2}Rg_{\mu\nu} = -\kappa T_{\mu\nu}$$

onde R e $g_{\mu\nu}$ são grandezas relacionadas à geometria do espaço-tempo (respectivamente, escalar de curvatura e a geometria propriamente dita), e $T_{\mu\nu}$ à distribuição de matéria e energia do problema a ser tratado.

A correção proposta por Einstein, a separação entre o local e o global

Um grande passo foi dado quando Einstein⁴⁴, para descrever o tipo de universo que acreditava ser o “correto”, precisou introduzir em suas equações da TRG um fator conhecido como “constante cosmológica” (Λ)⁴⁵, que permitiu a construção de um modelo de universo estático com uma distribuição de matéria muito simples, que não previa uma interação entre as partes de matéria que o compunham, ficando conhecido como *modelo cosmológico de Einstein*⁴⁶. Ao mesmo tempo que propunha equações que conseguiam representar o universo que acreditava ser o correto, incluía nelas um termo cosmológico, Λ , que tinha a função de acrescentar à descrição do movimento dos corpos pela relatividade geral uma quantidade que carregava informações do universo em escala global⁴⁷.

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2}Rg_{\mu\nu} + \Lambda g_{\mu\nu} = -\kappa T_{\mu\nu}$$

onde Λ é a constante cosmológica que inclui, nas equações da TRG, o significado de um termo que traz em si informações da distribuição de matéria e energia do

⁴⁴ A partir daqui, além das referências citadas explicitamente, quase todo o conteúdo científico foi escrito a partir dos livros *O que é cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico* (2006); *Cosmologia* (2010); *O universo inacabado* (2018); e *Quantum e cosmos* (2021)”, todos de autoria do cosmólogo Mario Novello.

⁴⁵ Ver: <http://www.ctc.cam.ac.uk/footer/glossary.php#cosmological%20constant>

⁴⁶ Esse modelo se tornou obsoleto uma vez que, sem dependência temporal (portanto sem história), descrevia um universo estático, sem começo nem fim (NOVELLO, 2010, p. 52). Para uma exposição mais detalhada desse modelo, ver Novello (2006, p. 46); para uma exposição técnica, Novello (2010, p. 51). Isso será retomado no Capítulo III.

⁴⁷ Ver: <http://www.ctc.cam.ac.uk/footer/glossary.php#cosmological%20constant>

resto do universo.

Assim, além de imaginar um espaço-tempo que só se estrutura como tal na medida em que corpos se relacionam entre si, ao introduzir a constante cosmológica, Einstein construía também a possibilidade de que as propriedades globais do universo pudessem influenciar os eventos locais. Posteriormente, diversos modelos de universo foram (e ainda são) propostos, e o significado atribuído a Λ não necessariamente se manteve relacionado a propriedades de origem cosmológica; irá variar de acordo com as necessidades intrínsecas de cada um, podendo, inclusive, ser nulo. O que Einstein faz ao incluir esse termo em suas equações é criar uma *diferença* entre os aspectos locais e globais do cosmos, caracterizando como *global* aquilo que carrega informações da estrutura em larga escala do universo.

Os limites da teoria

Apesar de Einstein ter construído suas equações com base nas propostas de Mach, mais tarde se mostrou que a própria TRG abarcava também soluções que contradiziam seus princípios. Como exemplo mais conhecido desse fato está o modelo cosmológico de Kasner (1921), que apresenta uma solução dessas equações para um universo vazio de matéria. De acordo com as ideias de Mach, essa solução não deveria existir, já que não haveria corpos para se relacionarem e, assim, constituírem um mundo. Porém, de forma surpreendente, mesmo na ausência de qualquer tipo de matéria ou energia, essa solução apresenta um universo dinâmico, isto é, um espaço-tempo que produz gravitação por si próprio. Mais tarde se compreendeu que isso acontece pela não-linearidade da TRG, gerando a possibilidade de existir uma dinâmica, isto é, um movimento, que resulte da ação da força gravitacional sobre ela mesma, independentemente da existência de matéria sob qualquer forma. Apesar de pensar que as relações que se estabelecem entre as massas poderiam ser de natureza não-linear, Mach não concebia a presença da força gravitacional na ausência de massas, ou seja, não propunha que houvesse uma não-linearidade na própria interação capaz de justificar a criação desse universo.

Outro tipo de questão que surge através das equações de Einstein relativo à relação entre as propriedades locais e globais se coloca também com o modelo cosmológico que o filósofo e matemático Kurt Gödel apresentou em 1949. Solução

exata das equações de Einstein, ele possui a particularidade de apresentar “curvas do tipo tempo fechadas” (*closed timelike curve*)⁴⁸, criando questões relativas à estrutura do espaço-tempo, tal como concebida pela TRG, relacionadas com a causalidade entre os eventos locais e globais. Nesse modelo, apesar de ser mantida a causalidade local, ela é violada globalmente, gerando uma situação em que, quanto mais avançamos para o futuro, mais nos aproximamos do nosso passado (NOVELLO, 2006; 2018). O universo de Gödel, além de expor certas características a princípio não aparentes da relatividade geral, como a de que ela não apresenta intrinsecamente a existência de um tempo global único⁴⁹, se constitui também como um exemplo de como, de dentro das próprias equações de Einstein, podem surgir questões que problematizam a forma como a física organizou a relação entre as esferas locais e globais do mundo.

Assim, como visto, a mecânica clássica, triunfo da física, carregava consigo uma visão mecanicista do mundo segundo a qual a totalidade do mundo era pensada como constituída por partes que interagiam entre si. Isso significa dizer que, nessa concepção clássica da natureza, à qual depois se juntou o eletromagnetismo clássico, as propriedades globais do universo não produziam nenhuma interferência nos eventos que aconteciam em escala local, que por sua vez eram determinados pelas influências das forças gravitacionais e eletromagnéticas através de leis físicas concebidas como fixas e imutáveis, válidas em todos os pontos do espaço e do tempo. Ao contrário, nesse cenário, as propriedades globais eram também determinadas pelas mesmas leis válidas na Terra. Uma consequência dessa abordagem é o pressuposto de que a causalidade que se observa na Terra seja um fenômeno também válido em todos os pontos do universo, o que, como Gödel mostrou, pode não ser verdade no âmbito da TRG.

Desse modo, enquanto com a física clássica a ciência inaugurava uma era

⁴⁸ Na TRR e na TRG, o espaço-tempo é constituído por quatro dimensões, sendo sempre representadas pelo esquema 3+1 (3 de espaço e 1 de tempo). Num sistema de coordenadas cartesianas, o eixo temporal é em geral representado pelas abscissas. Num esquema quadridimensional, onde as equações são construídas independentemente do sistema de coordenadas escolhido — como é o caso da TRG —, o eixo temporal ganha esse outro nome, “curva do tipo tempo”, querendo dizer que se constitui como uma espécie de eixo temporal “geral” do sistema. O fato de elas serem fechadas quer dizer que não são uma reta, cujos pontos nunca se encontram; ao contrário, se cruzam em algum momento.

⁴⁹ A existência de um tempo global único na TRG (conhecido como tempo gaussiano) foi postulada por Einstein e, por muito tempo, tida como uma característica intrínseca à TRG. Uma das grandiosidades de Gödel foi não aceitar esta afirmação e mostrar a existência de uma solução exata que não comportasse a existência desse tempo para todo tipo de universo (NOVELLO, 2006).

de determinismos e causalidades bem definidas, ao empreender o estudo do universo em larga escala através da relatividade geral (e também com o surgimento da mecânica quântica, caracterizando o que se chama de física moderna), a cosmologia moderna, com o desenvolvimento dos modelos cosmológicos e até mesmo de outras teorias existentes da gravitação⁵⁰, começa a complexificar algumas dessas noções que eram tomadas como básicas — determinismo, causalidade —, permitindo soluções que colocam em xeque aquilo que antes era terreno sólido para se caminhar. Desde a possibilidade de podermos conceber um universo dinâmico, como o de Friedmann, até mesmo ao chegar a soluções que possibilitem a violação da separação tradicional entre passado e futuro, como a de Gödel, ou o surgimento de um universo da ausência de matéria, como o de Kasner, a cosmologia moderna parece constituir um terreno fértil para a ciência, permitindo que questões como essas possam estar novamente no horizonte, movimentando o pensamento científico.

Assim, retomando a questão da entrada da cosmologia para o conjunto das práticas científicas modernas, foi somente com o advento das equações de Einstein, mais especificamente quando se inclui nelas tal termo cosmológico, que a cosmologia passou a se constituir enquanto disciplina científica, dispondo de um arcabouço matemático-teórico próprio. A partir desse momento, diversos modelos cosmológicos foram criados, experimentos puderam ser realizados, até se chegar ao modelo padrão que se tem hoje. Porém, ao mesmo tempo que se consolidava o modelo padrão baseado na solução de Friedmann para a TRG, segundo o qual o universo é dinâmico e infinito, outras questões surgiram junto com ele. O problema da singularidade já exposto acima, relacionado ao que seria identificado com o início do universo nesse modelo, e a hipótese de trabalho de que as leis físicas válidas na Terra devem ser válidas em todas as regiões do cosmos no espaço e no tempo são algumas das questões que surgem nesse debate e que impulsionarão uma formulação contemporânea da cosmologia moderna.

Segundo Novello, este seria o momento “de considerar o efeito de retorno do cosmos sobre os processos locais” — uma ocasião para “enfrentarmos uma

⁵⁰ A Teoria da Relatividade Geral é o paradigma atual da cosmologia na comunidade científica. Isso não significa que, paralelamente, seus problemas não sejam pensados e teorias alternativas sejam desenvolvidas e apresentadas, como, por exemplo, os modelos de universo sem singularidade (com *bouncing*) que vêm sendo cada vez mais aceitos pela comunidade científica. Falarei mais sobre eles no Capítulo III.

situação que potencializa aquela relação entre as ciências físicas e as humanas, reconhecendo que a própria ordem científica está em questão” (NOVELLO, 2018, p. 32).

1.2.2 Os Araweté e seu contexto antropológico

Numa apresentação ainda superficial, os Araweté são um povo Tupi-Guarani (TG) localizado no submédio Xingu⁵¹. Em sua tese de doutorado realizada a partir do trabalho de campo que realizou entre eles, e cujo material está publicado no livro *Araweté: os deuses canibais* (1986), Viveiros de Castro dizia pretender examinar ali, entre outras coisas, a concepção da Pessoa Araweté. Para a realização de tal empreitada, procederá a um exame da sua cosmologia desde dois pontos de vista, o da construção da Pessoa, presente “no discurso sobre a escatologia e os deuses”, e o da sua concepção de Sociedade, a partir de sua “prática social e ritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 12)⁵². O objetivo de tal trabalho é, para além da elaboração de uma visão do modo de vida Araweté, situá-los no *corpus* etnológico sul-americano, em especial Tupi-Guarani (p. 11). Com efeito, a aproximação que realiza em relação aos TG acontece num duplo movimento: de um lado, insere os Araweté no complexo de povos TG já estudados a partir de um entendimento de como desenvolvem as mesmas questões, e como elas interferem na construção da Pessoa, e, de outro, propõe uma outra compreensão do sistema TG de construção da Pessoa através da forma como os Araweté irão desenvolver tal construção (p. 22).

Com efeito, a problemática envolvida nesse trabalho se formulará em relação a duas diferenças: uma que se coloca entre os Araweté (e também em relação às sociedades TG de uma maneira geral) e os povos do tronco linguístico Jê, que passa pela percepção da pouca estruturação formal da vida social daquele povo, isto é, das suas categorias e instituições sociais — característica que aparece junto a uma abundância e uma complexidade no desenvolvimento de um discurso cosmológico —, que, por sua vez, se revela através de uma presença ativa do mundo espiritual e dos mortos em sua vida cotidiana — a “toda uma orientação ‘vertical’, celeste, do pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 25, 29, 30); e uma

⁵¹ Uma apresentação mais completa sobre os Araweté será realizada no Capítulo IV.

⁵² Em outras palavras, indivíduo e sociedade, “parte” e “todo”.

outra que estará entre a compreensão da relação com a alteridade (exterioridade) praticada por eles e aquela já estabelecida pelo discurso antropológico a respeito dos povos Tupi-Guarani, através, principalmente, de uma compreensão positiva da ação canibal divina presente entre os Araweté⁵³.

De fato, a diferença identificada em relação aos povos Jê não basta para caracterizar os Araweté. A fim de poder criar um fio interpretativo pertinente, segundo o autor, seria necessário “encontrar o problema, o sentido problemático dessa cosmologia — e, a partir daí, tentar dar conta do caráter singular, sociologicamente ‘fluido’, do sistema social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 25). Nesse sentido, observando um pouco mais, o que se nota como um ponto diferencial desse grupo é, nessa presença excessiva dos mortos nas falas dos vivos, o fato de sua criação de identidade (tanto individual quanto coletiva) não ter como referência seu próprio centro social, no sentido de emergir de suas relações com as instituições da vida coletiva. Ao contrário, ela se constituirá através de uma relação peculiar com a alteridade, isto é, com aquilo que está fora, “aquém e além do social” (p. 26), e que será justamente o que irá fomentar tal diferenciada compreensão da relação que praticam com a alteridade⁵⁴.

Será assim, diante das constatações e da forma como essas diferenças operam nesse sistema, que se deverá procurar pensar na construção da Pessoa Araweté (e conseqüentemente do que será compreendido como Sociedade Araweté) como resultado de um entrelaçamento topológico do *eu* com o *outro*, do homem com o deus, do ego com o inimigo, em que o deus não é um *outro* que serve como

⁵³ Essa interpretação irá se contrapor àquela formulada por Florestan Fernandes (um dos poucos antropólogos que elaborou uma análise sistemática dos materiais existentes sobre os TG e Tupinambá) em seu livro sobre os Tupinambá *Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*, de 1970, onde a função positiva do canibalismo é “relegada às suas funções derivadas”, na medida em que o compreende, juntamente com a vingança, como “mecanismos restaurativos-recuperativos” segundo os quais “a morte dos inimigos não só ‘cancelava’ a morte do grupo, mas simultaneamente era a única fonte de acesso dos executores ao status de pessoa Plena, adulto-matador” (FLORESTAN FERNANDES *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 87-88). De fato, o ponto sobre o qual Viveiros de Castro irá trabalhar, e sobre o qual pretende refundar a compreensão daquilo que executam os povos TG, está numa percepção de que o canibalismo divino praticado pelos Araweté oferece um modelo de construção da pessoa que não se dá através de um procedimento de síntese que acontece entre o “Eu” e o “outro”, isto é, onde “o outro é um instrumento de construção especular do Eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 88, nota 4).

⁵⁴ De fato, os Araweté serão marcados por uma série de características que, à primeira vista, aparecem como *negativas*, como, por exemplo, a dificuldade de identificação de sua língua em relação a outras TG (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 145), a simplicidade de sua cultura material — que se explicita num “acentuado despojamento técnico e artesanal” (p. 146) —, entre tantos outros aspectos, mas que irão, em realidade, indicar “um perfil de *positividade*” que lhes será característico, e que será um dos motores da argumentação que Viveiros de Castro desenvolve (p. 182).

espelho, mas sim como um destino (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 26-28). A vida terrestre de um Araweté será algo que acontece *enquanto* eles foram deixados pelos deuses e ainda não voltaram a se encontrar⁵⁵ (p. 84). Esse encontro só se dará novamente com a morte, que passa a ser o acontecimento produtivo no qual finalmente se realiza sua identidade numa síntese *disjuntiva*, quando os mortos são comidos e ressuscitados deuses, pelos deuses (p. 28). Nesse sentido, deuses e homens estão longe de apresentar uma relação oriunda de um par que finalmente se complementa, mas sim uma relação entremeada por uma rede repleta de ambiguidades, uma vez que os deuses possuem qualidades ao mesmo tempo de identidade e de inimizade com os Araweté — “[...] o que os *Mai* [deuses] encarnam é a ambiguidade essencial do conceito de Outro, para os Araweté. Os *Mai* são o Inimigo — mas os *Mai* são os Araweté. Este é o problema” (p. 222). É, assim, através das relações que se estabelecem entre o céu e a terra, entre os deuses e os homens, que os Araweté situam a sua cosmologia.

Tal modo peculiar de relação entre céu e terra presente nos Araweté será um exemplo da maneira como a antropóloga Tânia Stolze Lima, em um seminário ocorrido em 2019⁵⁶, respondendo a uma questão do público, buscava esclarecer, sob o seu ponto de vista, o uso e o significado que o termo *cosmologia* tinha para a etnologia indígena na sua geração. Segundo ela, havia na etnologia, até meados da década de 1960, uma teoria que desenvolvia um modelo concêntrico hierárquico da maneira como as esferas do cosmos, da sociedade e da Pessoa se relacionavam: o indivíduo (Pessoa), no centro, era determinado pela sociedade, que, por sua vez, era definida por um cosmos englobante, que também era um reflexo da sociedade. Porém, segundo ela, o que os etnólogos americanistas começaram a encontrar em seus trabalhos de campo, a partir daquela década, foi um entrelaçamento *transversal* e *imprevisível* entre essas esferas. O que se observava, por exemplo, era que uma experiência individual influenciava a esfera cosmológica e também a social, e sempre de uma maneira não prevista de uma forma generalizante. Não só um evento em escala cósmica afetaria as situações particulares, mas também um bebê que

⁵⁵ A narrativa de origem do mundo Araweté será vista mais adiante. Por ora, basta compreender que, inicialmente, homens e deuses viviam juntos, e, por motivos de desavenças, o mundo se separou em patamares quando deuses constituíram os patamares celestes, e os homens ficaram na terra.

⁵⁶ Seminário “Cosmologias”, que aconteceu no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc – SP, entre os dias 19 e 21 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z9N15Iab5Y4>.

nasce, por exemplo, interferiria no movimento das estrelas.

Tal movimento se refere à novidade que se anunciava quando começaram a ser produzidas etnografias sobre os povos Tupi-Gurani, entre os quais se incluem os Araweté e muitos outros⁵⁷, apresentando estruturas sociais que irão subverter tal composição hierárquica.

Segundo Viveiros de Castro, até aquele momento, a grande maioria das etnografias sobre povos brasileiros produzidas pela antropologia se concentrava nos povos pertencentes ao tronco linguístico Jê (situados, principalmente, no Brasil Central) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 30). Esses povos, caracterizados como dialéticos e dualistas, exibiam estruturas sociais complexas através de divisões segmentares globais e nas quais oposições como natureza e cultura, interior e exterior, operam de modo complementar. Nesse sentido, em tais sociedades, a construção da Pessoa se dará através de uma imagem dual, que é então produto de tal síntese delicada entre tais oposições. A sociedade, ao inscrever seus princípios no cosmos, estabelece uma hierarquia entre cosmos, pessoa e sociedade (p. 30-31) na qual tanto cosmos quanto sociedade assumem perspectivas englobantes sob as quais os indivíduos se organizarão e às quais estarão submetidos. Assim, o que os povos Jê terminavam por exibir era uma estrutura fechada onde se combinavam dois tipos de dualismo, um concêntrico, que se dava entre periferia e praça (exterior e interior), e um segundo, diametral, que se dava pela divisão da aldeia em metades (p. 127), mas onde o concêntrico se via submetido ao diametral, isto é, a estrutura da sociedade determinaria a estrutura do grupo.

Os sistemas centro-brasileiros, por seu turno, parecem-me o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são efetivamente sistemas fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico do interior (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2017, p. 126).

De fato, como pontua Viveiros de Castro (1986, p. 31), esse é um esquema estrutural que, apesar de complexo, se aproximava de um tipo de complexidade, por assim dizer, ocidental com o qual já estamos familiarizados, produzindo instâncias totalizantes, determinantes e fechadas. Já os Araweté, diante da ausência desse tipo de estrutura e da simplicidade aparente de seu esquema social, apresentarão um

⁵⁷ Onde se incluem os Waiãpi estudados por Dominique Tilkin (GALLOIS, 1988) e, mais tarde, os Yudjá estudados por Stolze Lima (STOLZE LIMA, 1995; 2005).

outro tipo de complexidade, que se dará na relação que irão estabelecer com a alteridade, apresentando, através dela, um outro tipo de vínculo que se estabelecerá entre as concepções de pessoa e de sociedade que praticam.

Já na década de 1990, no prólogo do livro *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (2005), uma versão editada de sua tese de doutorado sobre os Yudjá — povo Tupi do médio Xingu com que trabalhou desde 1984 —, Stolze Lima dizia que, à luz desse movimento descrito acima e da consolidação de uma postura de observação do que tais estruturas trariam de novo para dentro das visões já consolidadas na antropologia, foram realizadas diversas críticas etnográficas a conceitos centrais da disciplina (como sociedade⁵⁸, estrutura social, descendência, afinidade e as antinomias entre indivíduo e sociedade ou natureza e cultura), num processo que ficou conhecido como de “amerindianização” desses conceitos. É justamente nessa esteira que ela irá caracterizar seu trabalho como sendo uma “experiência desse tipo com o tema da **perspectiva**” (STOLZE LIMA, 2005, p. 19, grifo meu). De fato, tanto o trabalho de Viveiros de Castro sobre os Araweté quanto o de Stolze Lima sobre os Yudjá serão característicos de diferentes momentos desse movimento etnográfico, a partir do qual outras estruturas de pensamento precisaram ser lançadas por parte dos antropólogos, a fim de conseguirem dar conta de descrever aquilo que encontravam⁵⁹.

Mas o ponto de interesse na reflexão acerca da etnografia produzida por Stolze Lima está também na temática específica que irá explorar em seu trabalho. Nessa mesma abertura de seu trabalho, ela explica que buscou “restituir as ligações que o cauim⁶⁰ apresenta com diferentes aspectos da vida social yudjá, oferecendo ao mesmo tempo uma análise de um sistema sociocosmológico e um mapa da condição humana” desse povo (STOLZE LIMA, 2005, p. 17). Com efeito, umas das questões centrais que se colocaram para ela parecia ser a de como articular as informações etnográficas sobre essa sociocosmologia sem pressupor a existência

⁵⁸ Conforme vimos acima através da análise de Strathern a respeito dos povos da Melanésia.

⁵⁹ Não à toa, ambas etnografias estão nas bases de fundamentação da formulação do perspectivismo ameríndio (STOLZE LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996), que, por sua vez, é parte crucial da construção do movimento de levar a sério o pensamento do outro, tal como foi posteriormente desenvolvido por Viveiros de Castro na formulação de uma antropologia perspectivista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; 2004), que será examinada no próximo capítulo.

⁶⁰ Bebida alcoólica produzida por meio da fermentação do milho ou da mandioca produzida por diversos povos indígenas do Brasil.

também de uma “causalidade sociológica”⁶¹, da “finalidade cultural” e, finalmente, da relação hierárquica entre *partes* e *todos* através da qual nós, modernos, fomos treinados a pensar (STOLZE LIMA, 2005 *apud* STRATHERN, 1992), e que, segundo a autora, é fundamentada nas antinomias clássicas da antropologia — natureza e cultura, indivíduo e sociedade. O ponto seria: “como tratar de perspectivas totais sem reproduzir tais antinomias?” (STOLZE LIMA, 2005, p. 18-19). Isto é, como lidar com a existência de perspectivas que se constituem como totais, mas que não são finais, isto é, que não se organizam em relação a uma, ainda outra, perspectiva englobante⁶².

O interior e o exterior, a questão do parentesco na Amazônia

Assim como Strathern propõe pensar acerca das noções de parte e todo a partir da forma como os sistemas de parentesco de povos melanésios operam, uma maneira de se pensar sobre a relação peculiar apresentada por tais instâncias presentes nas novas etnografias produzidas se dará através de uma abordagem dos sistemas de parentesco amazônicos (entre os quais estão os Araweté), que apresentarão estruturas sociais distintas daquelas já produzidas a partir da análise etnográfica de povos de outras regiões do planeta, como, por exemplo, da Índia e da África. Em ambos os contextos (melanésico e amazônico), a percepção da ausência de sistemas de descendência unilineares — que geram linhas de descendência claras — funcionará como uma espécie de abertura para que outras organizações sociais aconteçam. Porém, há também diferenças. Enquanto no caso apresentado por Strathern a ausência de uma perspectiva englobante se dava na medida em que a passagem entre as diferentes perspectivas existentes era o modo de operação social que tais povos performavam, no caso dos povos amazônicos, será a relação com o exterior (onde estão os mortos, os inimigos e aqueles que poderão ser afins potenciais) que irá caracterizar a forma como essas estruturas serão organizadas para além do parentesco, em um tipo de relação onde também apenas há perspectivas, mas que, diferentemente, não podem ser trocadas umas

⁶¹ Talvez seja possível observar se há alguma articulação possível entre a noção de causalidade social de que fala Lima e a causalidade que é colocada em questão pelos modelos cosmológicos citados acima (ver seção “O que é cosmologia?”).

⁶² O projeto inicial desta tese incluía também uma análise do material Yudjá, cuja relevância para a questão que me propus a tratar aqui me parece central, e que pode ser projetada para um segundo momento de desenvolvimento desta pesquisa.

pelas outras, motivo pelo qual também não se constituirão como finais.

Num importante encontro ocorrido no final dos anos 1970 na França⁶³, dedicado à discussão das novidades etnográficas que vinham sendo encontradas pelos antropólogos americanistas, a antropóloga e organizadora Joanna Overing sugere que os problemas analíticos encontrados por eles em tais sociedades estariam relacionados com um certo estranhamento que a noção de *descendência* teria para esses grupos, formulando a problemática a partir de questões específicas que, sob um olhar mais geral, envolveriam o que chamou de “tempo e espaços sociais” (OVERING KAPLAN, 1977). Segundo a autora, a linguagem da “descendência” e da “filiação”, utilizada até então na relação com as sociedades africanas, não capturava adequadamente os dispositivos de organização social das sociedades sul-americanas⁶⁴, de modo que o que se observava ali eram regimes sociais que se exibiam em termos de outras temporalidades e espacialidades, resultando, conseqüentemente, em formas outras de estruturar corporações, organizações de grupo, estruturas familiares etc. (OVERING KAPLAN, 1977, p. 9). Como um exemplo, no que diz respeito à estrutura social, é como se cada geração dessas “novas” sociedades, ao invés de fomentar um estado de continuidade daquele grupo, como já se conhecia do que acontecia com povos africanos, precisasse continuamente se engajar na estruturação do grupo enquanto tal⁶⁵.

Numa análise posterior realizada por Viveiros de Castro acerca dos acontecimentos sintetizados nesse encontro no que diz respeito à mudança provocada pelos povos sul-americanos nos padrões teóricos existentes até então⁶⁶, de fato, aquilo que saltava aos olhos dos antropólogos diante dos novos sistemas estudados era o fato de os sistemas de parentesco apresentados por esses grupos

⁶³ *Social Time and Social Space in Lowland South American Societies*, 1977.

⁶⁴ “[...] nosso problema analítico é o da ordem do fraseado quando sabemos que a ordem existe, mas não temos linguagem para expressá-la” (OVERING KAPLAN, 1977, p. 9, tradução minha).

⁶⁵ “In Africa proper ordering is concerned with corporate property holding groups which must perpetuate themselves as such through time. From my reading of much of the data in South America, society recreates itself anew each generation and ‘group’ is almost as elusive a concept as ‘descent’ — which we can only expect given the fact that we rarely find a true logic, an explicit one, for perpetuation” (OVERING KAPLAN, 1977, p. 10). Esse movimento também será visível nos Araweté quando se percebe que a tensão entre abertura e fechamento está justamente a serviço da manutenção do grupo enquanto tal.

⁶⁶ Esse artigo, intitulado “O problema da afinidade na Amazônia”, é uma adaptação do ensaio “Alguns aspectos da afinidade e do dravidianato amazônico” (VIVEIROS DE CASTRO; CARNEIRO DA CUNHA, 1993). Anos depois, em 2000, Viveiros de Castro publicará um segundo artigo acerca da estrutura de parentesco amazônica, “Atualização e contraefetuação do virtual na sociedade amazônica: o processo do parentesco”. Ambos estão presentes na coletânea de ensaios *A inconstância da alma selvagem* (2002).

estarem imersos em sistemas “mais amplos de classificação social e em concepções morfológicas globais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 92)⁶⁷. Em outras palavras, o ponto crucial que se torna evidente a partir da análise dos sistemas de parentesco das sociedades amazônicas era que, diferentemente das sociedades estudadas anteriormente, nas quais a estrutura social derivava das relações de parentesco, naquelas, tal sistema não irá ocupar um lugar preponderante no conjunto social, não permitindo, com isso, que as relações constituídas nesse âmbito dessem o tom de suas estruturas.

De fato, nesse texto, os sistemas de parentesco amazônicos serão caracterizados a partir do *paradigma dravidiano* — uma terminologia de parentesco que tem sua origem na teoria da aliança de casamento do antropólogo Louis Dumont sobre os povos da Índia do Sul (1953) —, no qual se encontrariam exemplos das estruturas elementares buscadas por Lévi-Strauss em suas *Estruturas Elementares do Parentesco* (EEP) (1949). Segundo Viveiros de Castro (2017, p. 104), apesar de se situarem em torno desse sistema, os povos amazônicos o fazem de maneira diferente. Sua proposta é a de que as modificações que aparecem nesses grupos possam ser compreendidas a partir de uma interferência no paradigma dravidiano tradicional, de modo a compreendê-lo como um sistema mais genérico que contenha variações a depender do universo em que se estabeleça. De fato, os sistemas de parentesco amazônicos poderão ser identificados, segundo o autor, pelo que irá chamar de *dravidianato amazônico*, permitindo que as novidades apresentadas pelo fato de as relações de consanguinidade serem subordinadas às de afinidade nesses sistemas, ao invés de gerarem um novo paradigma, sejam incorporadas ao dravidianato tradicional, contribuindo para a análise em questão (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 104,122).

Mas esse não é o ponto importante para a questão colocada aqui. O que, sim, se torna relevante para a compreensão da diferença apresentada pelas sociedades amazônicas, entre as quais os Araweté se inserem, diz respeito ao fato de que as sociedades em relação as quais o dravidianato amazônico irá se contrapor são

⁶⁷ “O simpósio do XLII Congresso de Americanistas (OVERING KAPLAN, 1977) foi, nesse sentido, particularmente decisivo. Ali se oficializou, por assim dizer, a decretação da falência dos modelos clássicos (africanos ou australianos) de descrição da estrutura social e reconheceu-se a necessidade de se forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica, reemergindo-se o parentesco em sistemas mais amplos de classificação social e em concepções morfológicas globais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 92).

justamente aquelas com as quais Lévi-Strauss trabalha para formular sua teoria da aliança (EEP). De fato, o movimento principal daquele trabalho, que pensa a *troca* recíproca de mulheres para fins de casamento como o fundamento da cultura, tomando a questão do incesto (instância na qual a troca é proibida) como crucial para delimitar o ponto universal a partir do qual a sociedade passa a *existir* (separando-se da natureza), está baseado na construção de uma teoria que busca encontrar grupos sociais que se constituam através do que vai chamar de *estrutura elementar*. Essa estrutura funcionaria como uma espécie de espelho para toda a organização e funcionamento do grupo. Em outras palavras, sua existência permitiria que, por um processo dedutivo, se inferisse a estrutura social da sociedade como um todo, visão que Viveiros de Castro vai chamar de “concepção morfologista da ‘estrutura social’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 82). Dizia Lévi-Strauss:

[o] objeto fundamental desse livro é mostrar que as regras do casamento, a nomenclatura, os sistemas dos privilégios e das proibições são aspectos inseparáveis de uma mesma realidade, que é a estrutura do sistema considerado (LÉVI-STRAUSS, [1949] 1976, p. 19).

Uma outra maneira de compreender a constituição desses grupos seria pensá-los a partir de uma estrutura cuja ênfase organizacional está nas instituições — como, por exemplo, a do casamento —, em detrimento das relações que os compõem (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 84). Segundo Viveiros de Castro, talvez esteja no modelo de sociedade segmentar — aquelas que se dividem em segmentos hierárquicos opostos entre si, mas integrados a partir de um nível englobante — a resposta para essa concepção. Os sistemas em que aquele procedimento dedutivo acontecia estavam então ancorados em estruturas de casamento que serviam de modelo e regra para a morfologia social, onde o parentesco ocupava o lugar de um domínio *totalizador* da sociedade. Nesse sentido, a dedução aconteceria sob o signo da *totalidade*, num jogo onde o que é produzido é um *todo* e, também, um termo final — não há sociedade fora do parentesco: nas palavras de Viveiros de Castro, “[o] modelo da sociedade segmentar talvez responda por essa concepção ainda demasiado morfologista da estrutura social”, já que “a categoria da totalidade comanda a dedução; inseparáveis de seus termos as relações servem à produção de um todo que é o termo final” (p. 84).

Diferentemente desse modelo, o que se vai encontrar nas sociedades amazônicas é a impossibilidade de realização dessa dedução, diante de uma aparente ausência de estrutura exibida por elas, na medida em que não exibem sistemas de descendência unilineares: “[e]ssa falta de ‘precisão e limpidez’ sul-americana deriva, como está claro, da dificuldade de se analisarem as sociedades deste continente em termos de fórmulas globais de intercâmbio matrimonial entre grupos unilinearmente construídos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 83).

De fato, quando os antropólogos Peter Rivière (1969) e Joanna Overing (1975) — os primeiros antropólogos a descreverem com rigor etnográfico sistemas de parentesco amazônicos — se encontraram com sociedades desse tipo (no caso, os Trio — povo caribe da Guiana — e Piaroa respectivamente), perceberam traços marcantes que já os diferenciavam substancialmente dos sistemas até então conhecidos. Além da existência de modelos alternativos de parentesco e casamento, revelavam também “composições heterogêneas da composição do grupo local” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 89). De fato, o aspecto que se tornará central, e que se constituirá como a grande novidade das sociedades amazônicas, será a presença marcante das relações de *afinidade* — aquelas que se constituem para além da consanguinidade —, significando com isso uma valorização das relações que envolvem *diferenças* entre os termos em questão, em detrimento daquelas que envolvem laços consanguíneos diretos, como o de irmãos⁶⁸.

Nesse movimento, Overing irá propor, numa análise comparativa no continente, que “as filosofias sociais indígenas [seriam] definidas como portadoras de uma constante: *o lugar problemático da diferença entre as categorias de humanos que povoam o mundo*” (OVERING *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2017,

⁶⁸ Como um exemplo etnográfico do que encontravam está a descrição que Viveiros de Castro faz da análise de Rivière sobre os Trio: “[...] sociedades pequenas, sem segmentações sociocêntricas, onde o grupo local, concebido como uma unidade endogâmica é politicamente autárquico; terminologias que tecem variações sobre um paradigma de duas seções, podendo configurar diferentes ideais matrimoniais; superposição ideológica da endogamia local e da endogamia da parentela, acompanhada da presença discreta, mas essencial, de casamentos extra-locais; vigência de classificações sociais por gradiente de distância genealógico-residencial, **exprimindo um dualismo concêntrico entre exterior e interior; valor político central, mas profundamente ambíguo, das relações de afinidade, que se constituem ao mesmo tempo em cimento do grupo local e em sua linha de fratura**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 88, grifo meu); e de Overing sobre os Piaroa: “[e]la detecta, além disso, a coexistência de modelos alternativos de parentesco e casamento, os quais traduziriam concepções heterogêneas da composição do grupo local. **Também aqui a afinidade surge como o nexó crítico do sistema social, submetida a uma complexa dialética de repetição-diversificação, e a toda uma manipulação prescritiva que trai sua natureza frágil e contraditória**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 89, grifo meu).

p. 89). De fato, segundo Viveiros de Castro, a categoria da diferença aparecerá como *condição e limite do socius*:

A diferença, cujo valor sociológico básico é afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político, e o horizonte negativo de utopias sociológicas e escatológicas (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 89).

Assim, a distinção que irá se desenhar entre os sistemas amazônicos ditos dravidianos e os dravidianos tradicionais dirá respeito, principalmente, à forma como pensam/praticam as terminologias para designar os laços de afinidade e consanguinidade e as relações que se estabelecem entre eles, como se verá no exemplo Araweté. É através da compreensão dessas variações terminológicas que podemos compreender as diferenças em questão e os tipos de interferência que uma poderá realizar na outra⁶⁹. A complexificação desse modelo foi sendo feita aos poucos por muitos etnógrafos (Simone Dreyfus, Joanna Overing, Bruce Albert, Viveiros de Castro, entre outros), que, pouco a pouco, apontaram diversas questões específicas exibidas por esses grupos, que engendram um outro tipo de construção de regime social, onde, entre tantas consequências, se exhibe uma “topologia algo mais complexa que a tradicional relação de exclusão mútua, ou complementaridade extensiva, entre o interior e o exterior do *socius*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 89-90). Nas palavras de Viveiros de Castro, essas sociedades possuem uma organização social sem segmentação, nem totalizáveis, uma vez que exibem relações do tipo rede (isto é, não hierárquicas), onde os grupos locais se organizam mais por afinidade que por descendência.

Minha impressão é que essas morfologias não são, geralmente, segmentares, mas antes indutivas e não totalizáveis, isto é, de tipo rede. Os grupos locais e aglomerados regionais são condensações mais ou menos transitórias dessas redes

⁶⁹ Numa formulação mais recente dessa questão (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), o autor irá pensar sobre a diferença do papel que as relações de afinidade possuem nos grupos amazônicos em relação aos anteriormente estudados, em termos daquilo que pode ser compreendido como *dado* ou *construído*. Isto é, enquanto aprendemos tradicionalmente a pensar que o parentesco consanguíneo é aquilo que nos é dado, e as relações de afinidade (aliança, amizade etc.) são aquelas que construímos ao longo da vida, o que o material amazônico irá explicitar, a partir da importância estrutural que tais relações terão em seus grupos, é a possibilidade de se pensar essa relação de forma invertida. Assim, neles, aquilo que é dado são as relações de afinidade, isto é, a afinidade como potência para se criarem relações desse tipo, enquanto as de parentesco (consanguíneas) são as que devem ser construídas ao longo da vida (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 366-367), constituindo-se como um caso particular, limite inferior, por assim dizer, da afinidade.

policêntricas, comandadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura finalizada em termos de descendência ou território. [...] O caráter de fluxo que tomam as identidades coletivas na paisagem amazônica torna questionável a aplicação da categoria clássica de “tribo”. Sob esse aspecto, a teoria pertinente deveria ser, para usarmos um símile desajeitado, antes ondulatória que corpuscular (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 91).

Essa outra forma de organização social, que não é inteiramente determinada pelo domínio do parentesco, e que será caracterizada pela forte presença que as relações de afinidade terão na estruturação do grupo, será resultado de uma forma particular de relação entre *interior* e *exterior* que esses grupos apresentarão. De fato, o que se vê é que tal limitação da atuação do domínio do parentesco será fruto da forte presença das relações que tecem com o que se pode chamar de “alteridades”, isto é, decorrerá de toda uma economia de trocas (“recursos simbólicos para sua reprodução social”) com aquilo que será caracterizado como exterior a eles — inimigos, mortos, afins potenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126). De fato, será na forma como a relação com o *exterior* acontece que, ao engendrar o papel das categorias de consanguinidade e afinidade dentro do grupo, se definirão as diferenças estruturais entre os grupos amazônicos e outros — tanto aqueles que se encaixam no paradigma dravidiano tradicional (povos da Índia do Sul), quanto os que se situam no Brasil-Central (Jê e Bororo), considerados ambos como sistemas fechados, dialéticos, onde há uma incorporação do fora. Nas palavras de Viveiros de Castro:

Os sistemas da região [amazônicos] mostram uma dependência essencial do exterior. É ali que eles colocam os inimigos, os mortos, os afins potenciais; é dali que extraem recursos simbólicos para sua reprodução social. Os sistemas centro-brasileiros, por seu turno, parecem-me o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são sistemas efetivamente fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico do interior (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126).

De fato, essa diferença na forma com que os sistemas amazônicos e os do Brasil Central se relacionam com o exterior será determinada pelo tipo de relação que parentesco e afinidade possuem em cada sistema. Se, como visto, do lado dos Jê o dualismo entre interior e exterior está subordinado àquele que se dá entre periferia e praça, do lado da Amazônia, as relações de afinidade estruturarão o sistema através de um dualismo concêntrico diante da oposição diametral entre

consanguíneos e afins, mas que estará subordinada à oposição concêntrica entre o interior e o exterior (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126), ou seja, é a afinidade que engloba o parentesco. Porém, ainda que haja uma hierarquia de valor entre consanguinidade e afinidade, na medida em que as segundas são preponderantes em relação às primeiras no que diz respeito às suas relações com o todo (p. 119), o tipo de totalidade que se forma não é uma totalidade superior, onde o interior será apenas um modo do exterior.

A ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade [...] visa um regime no qual o englobamento não produz ou manifesta uma unidade metafísica superior. Não existe identidade transcendente entre diferença e identidade — apenas diferença, de cima a baixo. A subsunção do interior pelo exterior própria do processo cosmológico amazônico especifica uma estrutura em que o interior é um modo do exterior, e como tal só pode se constituir por *fora* dele (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 371).

Mais ainda, não apenas a consanguinidade estará englobada pela afinidade, como a própria afinidade estará englobada pelo exterior (vale lembrar, constituído por inimigos, mortos e afins potenciais), que se realizará “no elemento simbólico da predação canibal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 122). Nesse sentido, a função que as relações de afinidade, em especial as afinidades potenciais, terão será a de criar uma *mediação* entre interior e exterior, isto é, entre consanguíneos e inimigos (p. 139). De fato, é o exemplo de estrutura na qual aquilo que se poderia identificar como “parte” ou “todo” (interior/exterior, parentesco/afinidade, parente/inimigo) parece ser menos importante do que a relação (mediação) que se estabelece entre elas⁷⁰.

*

Assim, será em relação a essas diferenças que se observam entre os povos amazônicos e os dravidianos clássicos e aqueles sul-americanos do Brasil Central que se situam os Araweté. Enquanto nos povos do Brasil Central (principalmente Jê) os sistemas de parentesco estruturavam os grupos, criando instâncias globais às

⁷⁰ De fato, o que as etnografias amazônicas mostram, numa lógica oposta daquela identificada por Lévi-Strauss (1949), é que o foco de suas estruturas estará mais no rendimento dessas relações do que nos termos em questão, ou mesmo na produção de uma instância que se pode chamar de total (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 84).

quais as demais relações se submetiam, os povos amazônicos exibem um outro tipo de estrutura, onde não serão as relações de parentesco que irão se instituir como estruturadoras do grupo, mas sim as de *afinidade* — através da relação que estabelecem com o exterior —, nas quais o tipo de englobamento criado não é hierarquicamente superior aos outros. Nesses casos, o interior será também um tipo de exterior, isto é, são grupos nos quais aquilo que se poderia identificar como totalidade não poderá assumir um caráter final, mas sim como algo que se constrói a partir das relações que estabelecem com os *outros*. Na linguagem das perspectivas utilizada por Strathern, na medida em que não há instância final, também não há perspectiva privilegiada. Mas, diferentemente do caso melanésio, como visto, aqui não se pode trocar de perspectivas, pois interior e exterior se constituem como mundos ontologicamente distintos. É nesse sentido que a passagem entre eles só poderá acontecer através da *predação canibal*.

Por fim, o que fica claro é que aquilo que aparece entre os Araweté se vê explicitado através de uma análise mais ampla dos sistemas de parentesco amazônicos. O desenvolvimento desses e de outros trabalhos realizados a partir desse amplo movimento que se dá a partir dos estudos dos povos ameríndios levou a um processo de “amerindianização” de conceitos-chave da antropologia, como dizia Stolze Lima, na introdução a seu trabalho sobre os Yudjá, a respeito do movimento em que a antropologia se via imersa, revelando outras maneiras de se pensar tais relações entre interioridade, exterioridade, parte e todo, indivíduo e sociedade.

Sobre a noção de cosmologia, imprecisão produtiva

Por fim, um breve comentário sobre o uso do termo *cosmologia* na antropologia. Será no contexto daquilo que falava Stolze Lima a respeito da diferença de estrutura que se revelava através da análise de povos TG, na medida em que apresentavam sistemas sociais aparentemente frouxos, nos quais a relação entre as esferas da pessoa, da sociedade e do cosmos se entrelaçam de diversas maneiras, que a noção de *cosmologia* voltará a ser utilizada na antropologia. Sobre essa retomada, no livro *Framing Cosmologies – The Anthropology of Worlds* (2014), os antropólogos Allen Abramson e Martin Holbraad reúnem um conjunto de artigos que apresentam incursões atuais, caracterizadas como experimentais, no que se refere à *cosmologia* “como um terreno antropológico de investigação”

(ABRAMSON; HOLBRAAD, 2014, p. 2-3).

Segundo eles, reafirmando o que foi visto neste capítulo, na época disciplinar conhecida como “etnologia clássica”, o que a antropologia pretendia fazer era investigar os limites do humano revelando outras totalidades (que aquelas já conhecidas no mundo ocidental), que, sob o seu olhar, exprimiam diferentes visões sobre um mesmo mundo. Dessa maneira, o estudo das cosmologias indígenas esteve por muito tempo relacionado a um entendimento exotizante das sociedades primitivas como totalidades constituídas de uma episteme hierarquizada em relação a “nós”. Segundo eles, o motivo dessa relação é o enquadramento dessas outras culturas numa visão etnocêntrica que a antropologia, caracterizada como uma ciência, carregava consigo: assim como as ciências *status quo*, em suas incursões a outros povos, a antropologia buscava revelar outras representações de um mesmo mundo⁷¹. Com o tempo, o que se viu foi o colapso da noção de cosmologia em diversas áreas da antropologia. Porém, junto com ele também começaram a aparecer alguns caminhos de reinvestimento em questões cosmológicas, estando entre eles justamente aquele que compreende a cosmologia antropológica como um terreno de experimentação onde se podem explorar “os efeitos ‘recursivos’ que os materiais etnográficos podem ter nos próprios termos em que são analisados [...] mostrando como cálculos cosmológicos indígenas podem fornecer alavancagens analíticas para tais experimentações dentro da própria infraestrutura da pesquisa antropológica” (ABRAMSON; HOLBRAAD, 2014, p. 10), exatamente o procedimento de “amerindianização” dos conceitos antropológicos de que falava Stolze Lima.

Assim, encerro este capítulo retomando a resposta dada por ela ao significado atribuído à palavra *cosmologia* na antropologia da sua geração. De fato, parece ter sido também no âmbito de uma necessidade de expressar a variedade de relações entre tais esferas apresentadas pelos novos povos estudados que o termo *cosmologia* volta a ser empregado na etnologia amazônica. Para ela, ele seria dotado de uma certa *imprecisão produtiva*, que permitiria relacionar esferas aparentemente separadas — a da pessoa, a do cosmos e a da sociedade —, sem, com isso, precisar aceitar a submissão determinista de um sobre o outro, sendo, nessa última acepção, o termo empregado para se referir a sistemas de pensamento — e a modos de

⁷¹ As complexidades ocidentais de que falava Viveiros de Castro sobre os Jê (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 30-31).

criação do mundo —, tal como usualmente empregado pela ciência moderna. Nesse sentido, a noção de *cosmologia* é retomada, segundo ela, como um modo de falar justamente da não hierarquia entre as esferas desses mundos e, com isso, das diferentes formas de relação entre aspectos de um grupo que se podem caracterizar como “*locais*” e “*globais*” — pessoa, sociedade e cosmos, interior e exterior.

Ao final dessa fala, Stolze Lima lembra uma passagem de Lévi-Strauss em que ele dizia que o pensamento indígena não distingue nitidamente as propriedades da subjetividade das propriedades do cosmos e que, no entanto, não podemos nos esquecer que essa distinção corresponde a um estado do desenvolvimento científico que tende a ser ultrapassado, e que, portanto, contrariamente ao que se pensava, o pensamento mítico não é pré-científico, mas antecipa o pensamento científico⁷².

De fato, aquilo que se observa através de tais estudos “são rupturas do pensamento indígena contra essa matriz mítica hierárquica em que você tem uma ordem do universo, à qual a ordem social está submetida, que, por sua vez, submete, junto com a ordem cósmica, a ordem do indivíduo”⁷³. É isso que a gente nunca encontrou, e que, por esse motivo, segundo ela, se deve evitar fazer. Dizia ela:

[a]o nos colocarmos a questão de se os povos amazônicos possuem uma teoria sobre o cosmos, que atua de maneira independente daquilo que acontece na esfera da pessoa, do indivíduo, a resposta seria não. Não parece haver um interesse do pensamento indígena em elaborar isso dessa maneira, e é interessante que a gente evite fazer.⁷⁴

É diante dessa atenção que devo dar início a este trabalho.

*

Que o termo “cosmologia” possa ser empregado de modo *produtivamente*

⁷² “Os mitos são construídos com base numa lógica das qualidades sensíveis que não faz uma nítida distinção entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos. Contudo, não se deve esquecer que essa distinção correspondeu, e ainda corresponde, em enorme medida, a uma etapa do desenvolvimento do conhecimento científico e que, de direito, senão de fato, está condenada ao desaparecimento. Nesse sentido, o pensamento mítico não é pré-científico; antes, antecipa em relação ao estado futuro de uma ciência que progride sempre no mesmo sentido, como mostram seu movimento passado e sua orientação atual” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 276).

⁷³ Seminário *Cosmologias*, que aconteceu no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc – SP, entre os dias 19 e 21 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z9N15Iab5Y4>.

⁷⁴ Idem.

impreciso em benefício da compreensão do jogo entre o local e o global no contexto dos estudos ameríndios é algo que tem uma relevância óbvia para o exercício que se propõe aqui — um exercício de tradução que atentará, ao mesmo tempo, à vida da relação entre as propriedades locais e globais no contexto radicalmente distinto da cosmologia contemporânea. Em que sentido cabe falar de *tradução* aqui?

II. A TRADUÇÃO COMO PROBLEMA E COMO MÉTODO

2.1 A questão da tradução na antropologia

2.1.1 Tradução como invenção

Pelo menos desde Walter Benjamin, sabemos que a tradução pode ser pensada como *invenção*. Nas considerações sobre a tradução literária que faz em seu conhecido ensaio de 1923, *A tarefa do tradutor*, o filósofo propõe pensar o texto original como um ponto de partida existencial da obra – e suas infinitas (e possíveis) traduções como formas também originais de fazê-la perseverar: a tradução de uma obra assinala “o estágio de sua *pervivência* [*Fortleben*]” (BENJAMIN, 1923, p. 104). Subverte-se assim a hierarquia histórica entre original e tradução: aquele deixa de ser tomado como fonte de um conteúdo verdadeiro que esta deveria, no transporte para outro idioma, limitar-se a copiar do modo mais fiel possível. Mais ainda, renunciando à ideia de que o original contém uma *informação* por comunicar, Benjamin afirma que a *traduzibilidade* de um original estaria justamente em sua resistência a deixar-se traduzir: só vale traduzir aquilo que é intraduzível (p. 89).

Portanto, Benjamin pensará a tarefa tradutora como uma prática libertária, que, para alcançar fidelidade ao original, precisa ser *inventiva* e estar, além disso, em movimento, e não presa em uma gaiola criada por ele. Nesta breve e seletiva evocação que faço da complexa teoria benjaminiana, importa destacar um aspecto com que esta pesquisa estará em sintonia: a tradução é aqui pensada como uma prática que deveria permitir que a língua original subvertesse a língua de destino, ponto que se observa na seguinte citação que Benjamin faz do poeta e filósofo Rudolf Pannwitz:

As nossas versões, mesmo as melhores, partem de um falso princípio: pretendem germanizar o indiano, o grego, o inglês, em vez de indianizar, helenizar, anglicizar o alemão. Revelam uma veneração muito maior pelos usos linguísticos domésticos do que pelo espírito da obra estrangeira... **O erro fundamental de quem traduz é o de fixar o estado da língua própria**, que é obra do acaso, **em vez de a fazer entrar num movimento intenso por intervenção da língua estrangeira**. Ele deve, mais ainda se traduzir de uma língua muito distante, recuar até aos elementos primordiais da própria língua, lá onde palavra, imagem e sonoridade se confundem.

Tem de alargar e aprofundar a sua língua através da língua estrangeira. Não se imagina até que ponto isso é possível, até que limite uma língua se pode transformar, como as línguas se distinguem quase só como os dialectos. Mas é claro que isto só é assim se encararmos as línguas verdadeiramente a sério, e não levemente (PANNWITZ *apud* BENJAMIN, 2008, p. 96-97, grifos meus).

A ideia benjaminiana de que, para se bem traduzir, é preciso deixar que língua de destino invada, por assim dizer, na língua de origem, marca um ponto de contato explícito com a teoria perspectivista da tradução aqui adotada:

[u]ma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é aquela que permite que os conceitos estrangeiros deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceituais do tradutor (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5).

Tenhamos esse vetor geral em mente ao passarmos, agora, a detalhar em que sentidos esta pesquisa se propõe como um exercício tradutório.

2.1.2 A tradução cultural como estrutura de poder

A questão de quando (e como) a tarefa da antropologia passou a ser entendida como um trabalho de *tradução* e a questão de que tipo de tradução seria essa são os temas sobre os quais o antropólogo Talal Asad se debruça no texto “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, presente no livro *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography* (1986). Trata-se de uma referência para se compreender a crítica pós-moderna à disciplina, pela discussão que traz acerca do caráter da escrita etnográfica — a qual, naquela altura, havia ganhado uma dimensão interpretativa e autoral, colocando em questão justamente sua legitimidade enquanto instrumento revelador de uma cultura. A questão colocada por Asad diz respeito a uma mudança de natureza na própria tarefa antropológica, quando se passa a pensá-la como um exercício de tradução cultural.

Segundo o autor, um ponto importante aqui seria entender como a noção de cultura “se transformou na noção de um *texto*”, isto é, em “algo que se assemelha a um discurso inscrito”, um entendimento que teria ganhado impulso quando a compreensão da *linguagem* como “pré-condição da continuidade histórica e do aprendizado social passou a dominar a perspectiva dos antropólogos” (ASAD, 1986, p. 141, tradução minha). O interesse na linguagem já estava presente na antropologia havia bastante tempo, mas foi somente em meados dos anos 1950 que

a noção de *tradução cultural* enquanto função da disciplina começou a ser utilizada (p. 141-142).

Seguindo o autor, parece não ser por acaso que um dos primeiros a falar claramente da antropologia como uma prática tradutória tenha sido Godfrey Lienhardt, antropólogo britânico que contava também com uma formação em literatura inglesa. A maneira como Asad descreve a forma como essa tradução deveria ser realizada inclui uma percepção não tradicional da atividade tradutora, que já se colocava para os linguistas, e que estaria relacionada com a necessidade de se conseguir transmitir, na língua de destino, *a coerência de um outro sistema de pensamento*. Esse entendimento de que as diversas línguas existentes configuram diferentes modos de pensamento e também a ideia de que a língua de destino deve tentar expressar uma coerência que lhe é estranha são dois pontos que estarão presentes na maneira como Asad vai propor pensar a atividade de tradução cultural, e que também, anos antes, entra em ressonância com a maneira como Benjamin e Pannwitz (pelo menos tal qual este aparece citado no texto de Benjamin) propõem pensar a tradução literária.

A questão colocada por Asad aponta para o dever de uma compreensão-ação por parte do antropólogo (da atividade antropológica) de uma miríade de variáveis que estão implicadas nisso que passou a ser compreendido como a tarefa da disciplina. O ponto dele parece ser a necessidade de se perceber que há um lugar de *poder e controle*, exercido pelo antropólogo, que está posto de saída na relação que se estabelece com o nativo e que deve ser levado em conta no ato de tradução. A questão não é exatamente uma novidade, mas parece precisar ser a todo momento retomada: como, no caso da antropologia, aquilo que é traduzido não é um texto escrito, mas sim um encontro entre antropólogo e nativo, no qual há uma miríade de situações e falas que provêm de pessoas e estão enraizadas em um contexto específico, por definição, diferente daquele do antropólogo, este, conseqüentemente, terá o domínio do que será escrito em *sua* língua para *seus* pares, sem que os nativos (cuja maioria não tem acesso à língua de destino) possam opinar. O que Asad vai propor é que, de alguma maneira, esse controle precisa vir de dados que vêm dos dois lados.

Segundo Patrice Maniglier, o artigo de Asad se soma a todos os demais textos reunidos em *Writing Culture* para compor uma “crítica severa” ao paradigma da tradução cultural então em vigor — crítica conhecida como *crítica pós-moderna*

na antropologia, que marcaria “o começo do fim” daquele paradigma, o declínio de seu breve triunfo na disciplina, pela denúncia de que seu efeito seria o de “iludir, apagar, atenuar, a violência que se inscreve na prática da antropologia” (MANIGLIER, 2022, p. 103). Ao questionar a legitimidade da escrita etnográfica, tal concepção crítica argumentaria que toda etnografia, por ser inevitavelmente interpretativa e escrita do ponto de vista do antropólogo, não teria como não ser enviesada. Sob esse ponto de vista, não haveria escrita possível que não falasse apenas de seu autor, isto é, que não seja um texto ficcional produzido através de um reflexo no espelho do próprio antropólogo.

*

Nas aulas de um curso recente⁷⁵, Marcio Goldman lembra uma passagem de Stengers e Pignarre no livro *A feitiçaria capitalista* (2005), na qual introduzem a noção de *reflexividade* nos sentidos ótico e acústico. Segundo ele, um modo de pensar o problema dos pós-modernos seria compreender que ele parecia residir na dificuldade de pensar a escrita antropológica na chave de reflexividade *acústica*, e não ótica. A reflexividade acústica, diferentemente da ótica, que nos devolve a nossa própria imagem quando vista no espelho, trabalha com corpos vibrantes que são afetados por corpos vibrantes. Nas palavras de Stengers e Pignarre, trata-se de pensar o *reflexivo* “no sentido em que um som é refletido de corpo vibrante para corpo vibrante, onde já não precisamos de saber quem é a fonte do som e quem o repercute de um modo diferente, com tonalidades diferentes”; sob esse ângulo, não se trataria, então, do “triunfo do mesmo, no sentido em que o mesmo designa um objeto bem definido, um tema para a teoria”, mas, antes, “da criação de uma questão que transforma” (PIGNARRE; STENGERS, 2005, p. 178)⁷⁶.

Seja como for, aquela crítica que, segundo Goldman, pode ser entendida como um estímulo para a disciplina⁷⁷, além de tocar na questão já antiga da

⁷⁵ Curso de Teoria Antropológica II, ministrado no Museu Nacional – UFRJ, no segundo semestre de 2019. Notas de curso minhas.

⁷⁶ Parece haver aqui alguma conexão entre esse modo de conceber a atividade tradutora da antropologia com esta passagem do ensaio de Benjamin: “A tradução nunca se vê, como a criação poética, por assim dizer, no interior da floresta da língua, mas fora dela; perante ela e sem nela entrar, ela atrai o original para o seu interior, para aquele lugar único onde o eco é capaz de fazer ouvir, na sua própria língua, a ressonância da obra na língua estrangeira” (BENJAMIN, 2009, p. 91).

⁷⁷ No sentido do movimento que lhe provoca.

representatividade etnográfica, vem de uma junção de fatores importantes, entre eles a já mencionada concepção textual da cultura, empreendida por Clifford Geertz, e a crítica colonial que se formalizou nos anos 1970⁷⁸. Entendendo o sucesso das ciências modernas como vindo de uma suposta separação radical entre sujeito e objeto, os pós-modernos apontam, no caso da crítica à antropologia, para o que seria um beco sem saída para a disciplina de uma maneira geral, convictos da impossibilidade que ela teria de realizar essa separação.

Ainda seguindo Goldman, o momento pós-moderno deve ser compreendido na sua conexão com outros momentos da disciplina. O ponto importante parece ser o de admitir que de fato há um problema fundacional na antropologia — aquele que constitui a relação entre antropólogo e nativo — e, com isso, poder pensar de que maneira é possível fazer antropologia sem reproduzir as estruturas de poder, racismo e hierarquias presentes em nós mesmos.

Segundo ele, nessa investida crítica, parece haver mais esforços na formulação de um diagnóstico final (pós-moderno) do que no alcance de uma compreensão um pouco mais elaborada, que permita apontar para linhas de fuga em relação a este ponto aparentemente sem saída: de que forma transpor para o texto a dimensão de que se está falando de vidas em movimento e não estanques? Ou, como colocado por Strathern, “trata-se de um problema técnico: como criar uma consciência dos diversos mundos sociais quando tudo o que se tem à disposição são os termos que pertencem ao nosso próprio mundo” (STRATHERN, [1987] 2014, p. 173). De que maneira fazer com que essa consciência esteja presente no texto?

Nesse mesmo caminho, Asad parece se conectar de uma maneira diferenciada com aquilo que o pós-modernismo detecta enquanto ponto crítico. Ao invés de olhar para o problema da escrita etnográfica somente por seu caráter ficcional, tal como se estava pensando naquele contexto, aponta, especialmente, como se disse, para as questões de *poder* que a envolvem. Para ele, não há como reivindicar que algum “real” esteja sendo dito sobre algum povo, se a posição de quem o formula for sempre estruturalmente desigual em relação à outra (ASAD, 1986, p. 155). O que parece propor, então, é o começo de uma “terceira via”, que

⁷⁸ Cujo movimento pode ser compreendido através da publicação *Anthopology and the Colonial Encounter* (1973).

se coloque entre as opções infernais de um racionalismo absoluto⁷⁹, impossível de ser cumprido pela própria constituição da antropologia, e de uma ficção total, segundo a convicção de que, afinal de contas, ao falar do outro, o antropólogo só estaria falando dele mesmo⁸⁰. Asad parece estar aqui num exercício de resposta a essa problemática, apontando para um caminho que não se situe na negação dessa escrita, e sim na necessidade de compreensão da maneira como essa relação se dá. Pensar na tradução nesse sentido implicaria, claro está, permitir que as diferenças entre as linguagens do antropólogo e do nativo aparecessem como forma de estar consciente da relação de poder envolvida.

*

Olhada por esse viés, a tradução antropológica deve estar então atrelada à necessidade de “*aprender a viver outra forma de vida e a falar outro tipo de linguagem*” (ASAD, 1986, p. 149)⁸¹. Asad critica a forma como o antropólogo Ernest Gellner defende que os conceitos de outras sociedades devem ser traduzidos. No exemplo que o último oferece do conceito fictício “boble”, de uma sociedade também fictícia, onde ele pode ser utilizado tanto para designar “formas habituais de conduta” como “pessoas que ocupam um determinado status social, independentemente de seu comportamento” (ASAD, 1986, p. 152), uma interpretação “super caridosa” de um determinado grupo, e que procura “defender” seus conceitos, compreenderia esses múltiplos significados em termos de uma *incoerência* lógica interna que estaria a serviço de sua utilização funcional. Sobre isso, Gellner irá dizer que tal interpretação pode produzir uma má descrição da

⁷⁹ “[...] the interesting question for enquiry is not whether, and if so to what extent, anthropologists should be relativists or rationalists, critical or charitable, toward other cultures, but how power enters into the process of ‘cultural translation’, seen both as a discursive and as a non-discursive practice” (ASAD, 1986, p. 163).

⁸⁰ O conceito de *ficção* está sendo utilizado aqui para caracterizar aquilo que os pós-modernos identificaram como problema constitutivo da disciplina antropológica.

⁸¹ Segundo Benjamin (1923), a tradutibilidade de uma obra reside na existência de uma “significação inerente aos originais [que] se manifesta na possibilidade de eles serem traduzidos”, fazendo com que a relação que um original estabelece com suas traduções seja de um tipo complexo: ao mesmo tempo que elas têm importância mínima para ele, também possuem uma conexão íntima, que só acontece justamente por sua potência de tradutibilidade, pela possibilidade de capturar, transportar essa “significação inerente”. Nesse mesmo sentido, o que acontece entre *manifestações de vida* e o que chama de *vivo* — apesar das manifestações não significarem nada para aquilo que seria *o vivo* — possui com ele uma conexão muito íntima, que é justamente o que permite que essas manifestações existam como tais (BENJAMIN, 2008, p. 84).

situação social, na medida em que *dar sentido a um conceito seria não dar sentido à sociedade* (ASAD, 1986, p. 152). Porém, segundo Asad, o que se faz importante em um movimento interpretativo/tradutório como esse, seria a necessidade de compreensão de tal conceito desde um ponto de vista *situado* em seus enunciados particulares e não em *abstrato*. Nesse sentido, o que faltaria em tal concepção de tradução seria, justamente, alguma tentativa de buscar a sua *coerência*, na medida em que se trata de uma ação na qual o que está em jogo é a mobilização de situações culturais específicas através de discursos políticos também específicos. Em suas palavras:

Não é a condição lógica abstrata de conceitos que é relevante aqui, mas a forma como discursos políticos específicos parecem mobilizar ou direcionar o comportamento de pessoas em uma situação cultural específica. [...] Não dar sentido a um conceito é não dar sentido à sociedade (ASAD, 1986, p. 153, tradução minha)⁸².

Será também nesse sentido que ele se autoriza a criticar Gellner na medida em que eles pertencem a um mesmo universo conceitual, semelhança essa que é justamente a que não existe entre antropólogo e nativo — o jogo entre Asad e Gellner é *crítico* e não *tradutório* —, e essa é toda a questão. Assim, o que Asad irá dizer, ao contrário do que defende Gellner, é que seria justamente ao se esforçar para exibir essa *coerência* interna de um discurso que é *situado* que é possível dar sentido a um grupo ou sociedade. Para ele, no âmbito das línguas — e disso que pode ser entendido como uma prática de tradução —, é somente explicitando a falta de sentido que uma língua diferente possa causar na nossa, que talvez seja possível tentar compreender o outro sentido *da* outra. Isso, para ele, seria uma tarefa de “habilidade linguística” e estaria estritamente ligado à ideologia política do tradutor.

Ao levar em conta a dimensão social e política envolvida na tradução cultural, Asad recorre também a Pannwitz e Benjamin para pensar que o processo tradutório antropológico parece ser legítimo quando, na formulação do antropólogo, aparecem contradições que revelam diferenças nos modos de pensar de um e de outro que, de alguma forma, atingem a língua (para não falar em “cultura”) de

⁸² No original: “It is not the abstract logical status of concepts that is relevant here, but the way in which specific political discourses seem to mobilize or direct the behavior of people within given cultural situations. [...] To make nonsense of the concept is to make nonsense of the society”.

destino. Essa movimentação necessária para se tentar exprimir o modo de pensar de um povo distante é aquilo que, segundo Asad, seria o melhor que a antropologia poderia oferecer. Deixar que isso aconteça é, para ele, fazer jus ao encontro, pondo em risco nossas próprias elaborações e afirmações, permitindo que a “fala” do outro seja considerada em sua complexidade e conectada com a relação que estabelece com esse antropólogo. O que Asad propõe é que os antropólogos “explorem esses processos a fim de determinar até onde vão na definição das possibilidades e limites de uma tradução efetiva” (ASAD, 1986, p. 164, tradução minha).

Com efeito, será num esforço de realização disso que Asad detecta como questão para a prática tradutora antropológica, que os trabalhos de diversos antropólogos como Roy Wagner, Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, entre outros, irão “reativar”, segundo Maniglier em “uma reviravolta espetacular”, o paradigma da tradução no que se convencionou chamar de “virada ontológica na antropologia” (Maniglier 2022:103); e com a qual este trabalho está em sintonia.

2.1.3 Traduzir pela diferença: a tradução perspectivista

Num trabalho de 2004, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, partindo de algumas experiências etnográficas e de certas correntes teóricas da disciplina, refletia sobre a atividade antropológica como uma prática de tradução. O movimento no qual se insere esse texto está justamente relacionado à “virada ontológica” mencionada acima — expressão que termina por indicar uma certa forma de entender um dos caminhos que a disciplina traçou após a crítica pós-moderna. Nesse momento, quando a crítica colonial já havia sido colocada (anos 1970), a antropologia parecia estar num impasse, um beco sem saída no qual a própria possibilidade de descrição e estudo de um povo tinha sua viabilidade questionada. Nesse sentido, uma espécie de “resposta” foi aos poucos surgindo no interior da disciplina, principalmente nos trabalhos de Marilyn Strathern (1988) e do também antropólogo Roy Wagner (1975), a partir de suas experiências de campo.

A questão da “contaminação” até mesmo dos termos usados pelo antropólogo para falar do universo alheio já havia sido colocada por Wagner no importantíssimo livro *A invenção da cultura* (1975), a partir do trabalho com os Daribi (povo da Papua-Nova Guiné, da Melanésia, com o qual conviveu por muitos anos). Segundo o autor, ao descrevermos uma cultura, estamos necessariamente

mobilizando a nossa, uma vez que é através da nossa língua que a descrevemos. Pensando dessa forma, não seria possível apreender as culturas como elas são, mas somente *criar* um entendimento sobre elas a partir de nossos próprios termos, mobilizando os dois universos de significação em questão. O importante aqui é pontuar que, para Wagner, isso caracterizaria essa descrição como uma tarefa *inventiva*. De fato, o ponto fundamental de sua argumentação está no fato de essa posição inevitavelmente criadora não ser uma singularidade do antropólogo — a ação de entendimento inventivo vale para qualquer grupo. Assim, não somente *nós* criamos algo a partir dos nossos termos para falar do outro, como também *eles* nos criam através dos seus.

Segundo Marcio Goldman, numa brilhante resenha ao livro de Wagner (GOLDMAN, 2011), a noção de *invenção* trabalhada por Wagner deve ser compreendida tal como Deleuze e Guattari entendem a noção de *criação*⁸³, isto é, como algo “da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos, em que as forças, o mundo e os seres são sempre criados e recriados a partir de algo preexistente” (GOLDMAN, 2011, p. 201). É através desse entendimento que Wagner irá trabalhar o conceito de *cultura*, que, segundo ele, foi ampliando e modificando seu significado ao longo dos tempos. A maneira como esse processo de modificação opera é um exemplo de como essa metamorfose pode acontecer e é o que, então, irá chamar de “extensão analógica de conceitos” (WAGNER, [1975] 2010, p. 41)⁸⁴. Através dela, propõe que a *cultura* seja entendida como algo da ordem de um processo *inventivo* (criativo) presente em todas as “culturas”, sem, com isso, “apagar as singularidades dos estilos locais” (GOLDMAN, 2011, p. 206). Pensar as *culturas* em termos de invenção e em termos dessa “extensão analógica” que acontece na interação entre elas é, então, pensar no próprio ato comparativo como sendo da ordem da *criação*.

Com efeito, essa tentativa de entendimento mútuo que Wagner chama de *criação*⁸⁵ ou *invenção* de uma cultura pela outra constitui, assim, o tecido único possível de relação entre elas. Segundo ele, estaria em jogo aqui um processo

⁸³ Nesse artigo, Goldman faz referência a um trabalho de Viveiros de Castro que explora as possíveis relações entre a antropologia de Wagner, Strathern e a filosofia de Latour com a filosofia de Deleuze e Guattari (Viveiros de Castro, E. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos Cebrap*, v. 77, p. 91-126, 2007).

⁸⁴ Segundo Goldman, Wagner usa os termos “analogia”, “metáfora”, “alegoria” ou “diferenciação” para falar, dessa maneira, de “significação” (GOLDMAN, 2011, p. 206).

⁸⁵ Para Wagner, a criatividade é um fenômeno geral do ser humano (WAGNER, 2010, p. 39).

comparativo de (re)criação dos próprios termos utilizados em um ou outro modo de vida, a partir das diferenças interpretativas de um e de outro, incluindo-se aí um certo *controle* exercido por parte daquilo que uma e outra cultura falam sobre si mesmas⁸⁶, de modo a garantir que não se restabeleçam as relações de dominação implicadas no par colonizador/colonizado⁸⁷. Não há como dizer o que uma cultura é — esse é o único entendimento possível. Pensada dessa maneira, não apenas a criatividade passa a ser um atributo próprio de toda a cultura existente⁸⁸, como também o próprio fazer antropológico passa a estar relacionado com um ato criativo comparativo (de diferenças), mediador, presente em toda cultura ao se deparar com outra. Sob esse ângulo, o fazer antropológico deve produzir como resultado uma “rearticulação de nosso próprio estilo de vida” (WAGNER, 2010, p. 40, 66).

Por outro caminho, Strathern (1992) também produziu uma reflexão acerca da noção de cultura. Dessa vez, a ênfase não se dá em como uma cultura opera na relação com outra, mas na relação consigo mesma. Segundo a autora, uma cultura poderia ser pensada como “a maneira com que pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus próprios mundos” (STRATHERN, 1992, p. 47). Sobre isso, Viveiros de Castro complementa, dizendo ser possível, então, pensar a cultura como um grande “processo multidimensional de comparação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 4). Assim, como se disse, enquanto Wagner pensa sobre aquilo que acontece *entre* culturas, Strathern reflete sobre aquilo que acontece no *interior* de uma — e o ponto por destacar aqui é que o ato comparativo não é mais um

⁸⁶ “À medida que o antropólogo usa a noção de cultura para **controlar** suas experiências em campo, essas experiências, por sua vez, passam a **controlar** sua noção de cultura” (WAGNER, 2010, p. 39, grifos meus). Essa noção de controle talvez possa ser entendida também como um *vínculo*, tal como esse conceito é trabalhado pelos físicos quando, num problema geral, precisam de dados específicos para que a solução exata de um problema seja encontrada. Por exemplo, para tornar uma solução geral de uma equação de movimento, específica, é necessário saber as posições e velocidades dos corpos envolvidos em algum instante de tempo determinado. São como dados “reais” que caracterizam a contingência do problema e, portanto, suas limitações (no sentido produtivo do termo) em relação ao problema genérico. Eu arriscaria dizer também que essa noção de vínculo estaria na origem daquilo que Stengers (1993) deseja preservar na relação entre sujeito e objeto, uma vez que ela o faz justamente *estendendo* essa noção tal como trabalhada pelas ciências teórico-experimentais para a noção de *medida*, tal como proposta por ela, como um movimento de dupla interação (questão que será melhor examinada no Capítulo V). Uma possível diferença entre esse entendimento e a forma como Wagner se refere à ideia de *controle* é que esta se constitui como um vínculo vivo, que se movimenta. Mas a proposta de Stengers não seria justamente a de que esse vínculo se caracteriza de forma singular em cada campo?

⁸⁷ Relação essa que funda a antropologia.

⁸⁸ É importante notar que a própria noção de *cultura* passa, nesse contexto, a ser entendida como algo inventado e não dado: “A antropologia é o estudo do homem ‘como se’ houvesse cultura. Ela ganha vida por meio da invenção da cultura, tanto no sentido geral, como um conceito, quanto no sentido específico, mediante a invenção de culturas particulares” (WAGNER, 2010, p. 38).

privilégio do antropólogo, estando presente também do outro lado, como algo constitutivo.

Ainda nesse trabalho, Viveiros de Castro faz menção ao antropólogo Michael Herzfeld, que, num texto de 2001, fazia uma reflexão sobre a atividade intelectual dos nativos, dizendo que todo nativo estaria também engajado em práticas teóricas (não necessariamente em um sentido profissional), através de operações intelectuais diretamente comparativas (HELZFELD, 2001, p. 7). Haveria, então, uma semelhança operacional entre a prática intelectual do nativo e a do antropólogo, sendo possível pensar numa “estrita continuidade ontológica” entre as operações de comparação intra e interculturais de cada um (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 4). Desse modo, o trabalho realizado pela antropologia poderia ser compreendido como uma prática tradutória que traça comparações entre modos de comparação, isto é, antropologias.

*

Essas três reflexões irão tecer o pano de fundo sobre o qual Viveiros de Castro irá formular a noção de uma *antropologia perspectivista* a partir de um certo entendimento da maneira como alguns grupos indígenas amazônicos praticam a atividade tradutora. O que ele vai se propor a pensar, num exercício perspectivista, é de que modo pode ser possível compreender (restaurar) as comparações feitas por povos indígenas amazônicos nos termos das nossas próprias analogias. Em outras palavras, que movimento é produzido nos nossos procedimentos comparativos quando comparados às maneiras como esses grupos operam os seus? No que diz respeito à concepção da antropologia como uma atividade tradutora, o que acontece com aquilo que nós chamamos de *tradução* quando a comparamos com a maneira como as *traduções indígenas* são operadas? (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 7). Nesse caminho, a imagem que ele vai propor é a da antropologia como uma prática de *tradução perspectivista* que emergirá de uma articulação entre essa questão formulada internamente à disciplina e a maneira como determinados grupos indígenas amazônicos que estudou praticam-pensam isso que entendemos como *tradução*⁸⁹.

⁸⁹ Assim como o que acontece com Roy Wagner, em Marilyn Strathern, a “nova cara” que a prática antropológica assumirá através da compreensão de uma *antropologia perspectivista* tem como

Nesses universos indígenas, num contexto onde diferentes tipos de seres estão implicados, ao se transitar entre os universos onde cada um habita, acontece algo que também poderia ser chamado de tradução. Nesse contexto, esses seres, tanto humanos quanto não humanos — animais, objetos, vegetais, espíritos (VANZOLINI; CESARINO, 2014) —, são caracterizados por possuir um “mesmo tipo genérico de alma”, isto é, uma mesma subjetividade, “um mesmo arcabouço de capacidades cognitivas e volitivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 6). Tanto bichos quanto pedras ou homens têm humanidade e vivem em condições sociais similares aos humanos que habitam a aldeia, significando com isso que também possuem categorias como comida, inimigo, bebida, guerra, irmão, festa etc. Nesses universos, “a humanidade é a condição reflexiva do sujeito com relação a ele mesmo, enquanto a animalidade é a condição de um corpo olhado desde um ponto de vista externo” (VANZOLINI; CESARINO, 2014).

A questão da tradução aparece quando se começa a compreender o que acontece quando dois tipos de seres diferentes se encontram. E o que aparece de notável é aquilo que cada um vê, diante da sua própria humanidade, através de seus pontos de vista. Assim, no exemplo clássico que envolve índios e onças, aquilo que é identificado como *comida* para elas pode ser *sangue* para eles. Até aí caminhamos. O ponto se faz quando se compreende que o mundo não é composto de outra coisa senão desses diferentes tipos de seres, sem que exista algum que se singularize em relação aos outros, que, enfim, revele “a coisa em si”. Isso posto, o que se pode dizer nesse contexto é que estamos diante de um cenário em que cada tipo de ser define uma *ontologia*, e o que caracteriza a cosmopraxis desses índios não é a existência de um universo único e verdadeiro percebido por diferentes pontos de vista, e sim pontos de vista variados que constituem diferentes mundos.

Em relação à “ontologia multiculturalista moderna antropológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 6), marca-se, aqui, um outro modo de compreender a relação do homem com a natureza: em vez da existência de uma natureza única e comum às diferentes culturas que habitam o planeta, apresenta-se a existência de uma só cultura (uma mesma subjetividade) e múltiplas naturezas

origem justamente a cosmopraxis do grupo nativo. É através daquilo que aparece como um desacordo entre o mundo do antropólogo e o mundo do *outro* que foi possível, para esses autores, repensarem suas práticas e apontarem novos caminhos para a disciplina, ali onde os pós-modernos diziam não haver saída.

(diversos tipos de seres) — o que configuraria um *relacionalismo*, e não um relativismo (p. 6).

Mas isso não é tudo. Mais um passo se dá quando se compreende que, nesses universos indígenas, quem faz a conexão entre os diferentes mundos constituídos pelos variados tipos de seres é o xamã. Se, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1998), a tradução é uma das principais tarefas do xamanismo — “Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas (p. ex., Kensinger 1995)”, e onde ela irá procurar justamente “entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 12) —, então, aquilo que acontece quando mundos distintos se fazem relacionar por meio dos xamãs pode, nesse contexto, ser reconhecido como uma prática de tradução *perspectivista*. Esses universos indígenas são, assim, inerentemente comparativos num procedimento tradutório que não está preocupado em encontrar diferentes palavras para um mesmo objeto, mas que sim tem como objetivo não perder de vista a diferença entre “homônimos equívocos”:

[não se trata de] encontrar um “sinônimo” (uma representação co-referencial) na nossa linguagem conceptual humana para as representações que outras espécies de sujeitos utilizam para falar de uma mesma coisa. Trata-se, antes, de não perder de vista a diferença que se esconde em “homônimos” equívocos entre a nossa linguagem e a de outras espécies, uma vez que nós e eles nunca estamos falando das mesmas coisas (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 7).

Assim, o que essa experiência irá revelar é que, contrariamente à maneira apresentada pela tradição que Benjamin também criticou ao pensar a tradução entre textos literários, do ponto de vista desses grupos indígenas, traduzir aquilo que acontece entre diferentes tipos de seres significa *explicitar a diferença* existente entre os mundos que habitam. Ao invés de encontrar semelhanças entre aspectos, objetos ou termos empregados⁹⁰, aquilo que Viveiros de Castro nomeia como “teoria indígena da tradução” supõe, ao contrário, a mudança do próprio objeto em questão, isto é, aquilo que os diferentes seres (corpos) veem no mundo. Isso faz com que a descontinuidade ontológica entre esses mundos fique explícita: “[o] que muda na passagem de uma espécie de sujeito para outra é o ‘correlativo objetivo’,

⁹⁰ Sobre aquilo que excede a semelhança possível de ser construída entre diferentes ontologias, ver também: De la Cadena, M. *Earth-Beings: Religion, but Not Only*. In: *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. A. Morita, S. Satsuka, K. Omura, e G. Otsuki (Org.). Routledge, 2018.

o referente destes conceitos: o que onças veem como ‘caxiri’ [...] humanos veem como ‘sangue’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 19). Em outras palavras, “o perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros sujeitos, um único significado e múltiplos referentes” (p. 6).

Voltemos à percepção inicial de que há uma continuidade ontológica na operação de pensamento entre o antropólogo e o nativo: se ambos possuem a mesma aptidão para comparar e, se, ao mesmo tempo, seus pontos de vista são radicalmente distintos, talvez seja possível pensar o que está sendo proposto por Viveiros de Castro através de um entendimento de que o antropólogo e o nativo são diferentes tipos de seres. Com isso, abre-se a possibilidade de estender o sentido daquilo que tradicionalmente se compreendia como prática tradutória na antropologia (nos termos da extensão analógica de Wagner), através da compreensão que agora se tem do tipo de comparação realizada pelo nativo. Assim, aquilo que acontece *internamente* como prática de tradução entre seres distintos nesses universos indígenas pode lançar luz sobre o tipo de relação que acontece entre o antropólogo e o nativo. A questão que se coloca é: de que forma é possível pensar a prática tradutória antropológica à luz das traduções realizadas por esses povos indígenas? Que imagem emergiria de uma abordagem perspectivista da nossa atividade tradutora, isto é, disso que entendemos como tradução? (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5)

É fazendo esse outro modo de praticar a tradução se dobrar sobre aquilo que então se compreendia como a prática antropológica, a *tradução cultural*, que Viveiros de Castro vai, finalmente, caminhando com Strathern, Wagner, Asad e outros, propor pensar na atividade antropológica não como uma prática de *tradução entre culturas*, mas sim de *tradução perspectivista*, significando, com isso, praticar uma comparação (tradução) entre ontologias que explicita suas diferenças. Para além de uma resposta à crítica pós-moderna, essa concepção se insere num movimento radical de modificação da relação entre antropólogo e nativo, que implica assumir de antemão que as problemáticas antropológicas e aquelas encontradas nos povos estudados são radicalmente diferentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essa forma de conceber o trabalho antropológico foi batizada pelo autor de “tradução perspectivista” ou “método de tradução por equivocação controlada” — o que restaria aqui à atividade da disciplina (no melhor e no pior

sentido) seria a possibilidade de comparar conceitos ou teorias através de um mergulho profundo na formulação teórica do outro (na práxis do outro); uma operação que resulta num mecanismo de interferência da cosmopraxis nativa sobre a teoria do antropólogo através de um procedimento de controle mútuo no qual, seguindo Wagner, de ambos os lados, haverá um processo de *contrainvenção*.

2.2 Comparar para interagir: os termos e os riscos deste jogo

Diante dessa concepção de tradução, de que forma enunciar o exercício que proponho aqui? Como já dito, este trabalho se propõe como um exercício de *tradução perspectivista*: buscando apropriar-se do método explicitado acima, situa-se entre dois universos de pensamento, o da cosmologia contemporânea, tal como apresentado por Novello (2006; 2018; 2021, entre outros), e o povo Araweté, tal como interpretado por Viveiros de Castro (1986).

Não reproduzo aqui, no entanto, uma relação entre antropólogo e nativo, tal como descrita acima. Mais ainda, tal exercício não se vê motivado por algum tipo de encontro “real” que tenha acontecido entre tais universos. O que, sim, irei realizar é um experimento de tradução perspectivista no qual o par envolvido se constitui por dois universos de pensamento que se associam a ontologias distintas, com o objetivo de, a partir da “caixa conceitual” de um, provocar alterações no outro, criando um “terceiro elemento” que se origina a partir da interação dos outros dois. Porém, tal “elemento” não diz respeito a um mundo existente, mas sim a algo *criado, inventado, controlado*, a partir deste exercício. É nesse sentido que o que aqui proponho tem caráter *especulativo*.

Entretanto, ainda diante dessa colocação, uma questão metodológica parece ser fundamental. Se, como disse Viveiros de Castro durante as aulas de um curso recente⁹¹, o mundo não é outra coisa que não uma diversidade de ontologias que se cruzam multiplamente, mas não necessariamente nos mesmos pontos, não havendo, portanto, uma ontologia “total” formada pelo lugar onde todas idealmente se cruzariam, em que lugar estaria eu para poder realizar essa comparação⁹²? Em

⁹¹ Ontologias do Antropoceno 2019.1, Museu Nacional, UFRJ. Notas de curso minhas.

⁹² O caso de não cruzamento seria uma exceção, assim como retas paralelas são um caso particular de retas que se cruzam.

outras palavras, o que fundamentaria esse encontro que estou querendo criar? Para além de uma intuição inicial pessoal, é uma pergunta para a qual não tenho resposta e que o desenvolvimento desta pesquisa imagino fornecer algum contorno. O que, sim, se torna possível é traçar alguns caminhos teóricos que imagino poderem me ajudar a estruturar tal encontro.

*

Se se faz necessário ocupar uma posição ontológica, devo me situar mais proximamente à ciência, que é o lugar onde me formei e de onde parto para realizar tal experimento. Assim, como física e cosmóloga de formação que sou, ainda que não exerça a carreira de cientista, *parto* da caixa conceitual da ciência para me direcionar ao ponto de vista do pensamento antropológico sobre os Araweté. Entretanto, me situo também na posição de artista que busca dar forma e criar algo novo a partir do encontro contrastante entre diferentes mundos, como relatei na introdução deste trabalho.

Isso posto, destaco que um primeiro ponto de partida a partir do qual o exercício tradutório aqui proposto me pareceu promissor, um primeiro ponto de contato que me saltou aos olhos ao perceber movimentos de pensamento presentes em ambos os universos em questão, ainda que de maneiras diferentes, tem a ver com a noção de *relação*. Havia, de um lado, a intenção da cosmologia científica de estar de acordo com os princípios de Mach (cf. seção 1.2 acima), a partir de uma compreensão de que o espaço-tempo é aquilo que se cria a partir das relações dos corpos que o constituem, não havendo a ideia de um mundo que pudesse existir na ausência dos corpos que o compõem; sob esse ângulo, ainda, o movimento de um corpo seria determinado pelo conjunto das interações que ele possui com todos os outros presentes no universo. De outro lado, teríamos o movimento, também descrito no capítulo anterior, que se desdobra na etnologia indígena americanista a partir dos anos 1960 (seção 1.2), quando as estruturas sociais que se apresentavam não se deixavam mais compreender como totalidades fechadas, quebrando a hierarquia entre cosmos, sociedade e indivíduo, permitindo assim descrições etnográficas nas quais aquilo que acontecia no plano individual poderia interagir no plano cósmico e social de formas transversais e não previsíveis — o que, em suma,

exibiria, de outra maneira, um modo também *relacional*⁹³ de pensar a comunicação entre os corpos, eventos e esferas do mundo.

De fato, ainda que ambos os campos disciplinares apresentem tal ênfase na noção de *relação*, a forma como cada um a compreenderá, bem como os pressupostos de que partirão, apresentam diferenças, na medida também em que eles mesmos se constituem como universos ontologicamente distintos entre si. Nesse sentido, o que será marcante na forma como tais concepções operam será justamente a formulação de existência ou ausência de uma instância *total englobante*, à qual os eventos “locais” (e até mesmo “globais”, no caso dos povos indígenas estudados) estarão ou não submetidos. Enquanto do lado da cosmologia contemporânea a estrutura global deve interferir nos acontecimentos locais, mas não determiná-los integralmente (e os eventos locais também influenciarão, de outra forma, a estrutura global); do lado das estruturas sociais exibidas por povos ameríndios, o que se vê é que a relação entre os eventos aqui nomeados como “locais” e “globais” pode se dar em todas as direções e sentidos, e há ausência de tal instância total englobante que determine de maneira absoluta. Assim, será principalmente sobre as diferentes concepções de *relação* implicadas em cada um desses universos, e suas consequências, que este trabalho irá discorrer.

Na intenção de compreender que questões estarão implicadas na realização

⁹³ Por outro caminho, num texto de 1984, *Irréductions*, Bruno Latour irá também propor um certo modo *relacional* de pensar a noção de *existência*. Nesse trabalho, Latour irá definir o “princípio de irredutibilidade” quando, ao pensar sobre a resistência que os estudos da ciência e tecnologia encontravam naquele momento (resistência manifesta em acusações de reducionismo), anuncia: “[n]ada é, por si mesmo, redutível ou irredutível a qualquer outra coisa” (LATOUR, 1984, p. 158, tradução minha). Esse enunciado e seus desdobramentos presentes nesse texto estão relacionados com uma tentativa de pensar *sobre e com* a ciência fora da chave daquilo que se chama de racionalismo. Aqui, Latour irá refletir sobre os modos pelos quais os atributos de *conhecimento* e *poder* passam a se relacionar se não distinguirmos as noções de *força* e *razão*. Segundo ele, o que há no mundo são provas de força ou de fraqueza que se realizam através de experimentos de resistência. Seguindo esse percurso, propõe então pensar o *ser* enquanto resistência, de tal maneira que sua existência só faria sentido na sua *resistência* a outros entes, que, por sua vez, constituiriam outras resistências. Mais tarde, no livro *Enquêtes sur les modes d’existence* (LATOUR, 2012), essa ideia vai aparecer por dentro da noção de “ser-enquanto-outro”, uma das expressões técnicas que surgem dessa investigação, que foca a atenção no entendimento do *ser* como algo que acontece a cada vez, na *relação* que estabelece com o outro, mais precisamente, num pequeno salto (hiato, pequena transcendência) que dá em direção a um desconhecido. Seria, então, através desses pequenos saltos, que acontecem no plano da experiência, que as existências vão sendo geradas e garantidas, havendo um risco de que cada ente correria porque, para existir, é preciso resistir (LATOUR, 2013, p. 162). Apesar dos corpos e contextos em questão serem de naturezas distintas — enquanto Latour fala do *ser*, Mach e a cosmologia científica estão pensando nos corpos inanimados que constituem seus problemas —, o ponto em comum que atravessaria essas duas abordagens estaria na *impossibilidade* de se pensar o *ser* fora do mundo, tendo como única opção de criação da identidade a experiência em *relação*.

desse experimento comparativo, há uma miríade de aspectos a serem observados. O primeiro deles é justamente aquilo que está na raiz da problemática trazida pela formulação do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE LIMA, 1996) e, portanto, na concepção do método de tradução apresentado, que é o fato de haver, no modo de conhecer da ciência moderna, uma concepção de mundo único e comum a todos (uma Natureza), de modo tal que ela se constitui, de uma maneira geral, como uma esfera do conhecimento que produz um discurso também único (apesar de mutável) sobre ele. O povo Araweté, tal como apresentado por Viveiros de Castro, não formula seu pensamento dessa maneira, inserindo-se no conjunto de povos indígenas que, ao contrário, se pensam sem pressupor a existência dessa unidade de conhecimento, concebendo um mundo que compreende uma multiplicidade de naturezas.

No que diz respeito às possíveis relações entre o pensamento científico e o pensamento mítico, Lévi-Strauss, em seu “*Pensée mythique et pensée scientifique*”, publicado em *Nous sommes tous des cannibales* (2013), ao refletir sobre o descompasso entre o progresso científico moderno e a reflexão filosófica sobre esse pensamento, aponta (como já havia feito anteriormente⁹⁴) para uma certa *antecipação* que o pensamento mítico às vezes faria ao científico, ao evocar imagens de complexidade em relação à nossa percepção comum do mundo (ligada àquilo que ficou conhecido como dialeto newtoniano), quando, por exemplo, concebe um mundo sobrenatural que muito se assemelhava àquelas imagens apresentadas pela ciência moderna do século XX ao pensar sobre os fenômenos do macro ou microcosmos (por exemplo, a da ambiguidade de comportamento que um corpo quântico pode apresentar entre onda e partícula). Nesse sentido, o antropólogo cita o exemplo de uma narrativa mítica Sêneca (Iroquesa⁹⁵) que conta a história de uma mulher em busca de seu marido, que, por sua vez, se materializa em dois corpos que aparecem e desaparecem em caminhos que se dividem, aproximando-se muito da descrição do famoso experimento quântico de duas fendas.

De forma clara, ele diz da necessidade de se ter todo o cuidado ao fazer essa

⁹⁴ Tal antecipação já havia sido anunciada pelo autor no primeiro livro da série das *Mitológicas*, *O cru e o cozido* (1964), conforme explicitado na fala de Stolze Lima (cf. seção 1.2 acima).

⁹⁵ Civilização pré-colombiana que existiu no nordeste da América do Norte entre os séculos XII e XVII.

relação, na medida em que o pensamento científico e o pensamento mítico possuem uma distinção clara, sendo que um é válido empiricamente, e o outro não. Porém, uma vez que se expressam através de uma linguagem comum, eles possuem também um mesmo léxico (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 156)⁹⁶. O que aponta como razão para tais semelhanças é uma certa especulação intelectual que estaria presente nos mitos e que permitiria antecipar “uma ordem de realidade que os homens eram incapazes de saber” (p. 156), isto é, imagens de um mundo que escapam da nossa experiência comum — procedimento de pensamento vigente desde os gregos (p. 156-7), e projeto imaginativo que Novello, como ficará claro adiante, deseja resgatar, não apenas para a área da cosmologia, mas também para a prática científica de uma maneira geral (NOVELLO, 2020). Assim, essa tarefa de exercício da imaginação do espírito seria aquilo que um cientista teria podido reconhecer como presente nas tarefas de etnólogos, poetas, e nos mitos que, por motivos diferentes, muitas vezes apresentam imagens contraditórias entre si, e que, por esse motivo, podem aproximar os pensamentos mítico e científico (p. 159-160). Nesse sentido, os mitos, segundo Lévi-Strauss, seriam também isso, “uma exploração sistemática, e nunca inútil, dos recursos da imaginação” (p. 159). Nesse sentido, ele diz:

Os mitos encenam todos os tipos de criaturas e eventos que são absurdos ou contraditórios aos olhos da experiência comum, que deixarão de ser totalmente sem sentido em uma escala distinta em relação à qual os mitos apareceram pela primeira vez. Mas é porque eles já estão inscritos, por assim dizer, pontilhados, na arquitetura do espírito que é “do mundo”, que um dia ou outro as imagens do mundo propostas pelos mitos se revelarão adequadas a este mundo, e próprias para ilustrar seus aspectos (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 159)⁹⁷.

Mas como comparar diferenças entre universos que já são tão distintos entre si? Como afirma Viveiros de Castro a respeito da investigação das diferenças entre os povos Jê e TG, é porque eles possuem algo de comum que as diferenças entre

⁹⁶ Creio que uma das motivações desta pesquisa era justamente criar uma comparação entre léxicos distintos — um que se formula a partir de uma linguagem matemática, e outro a partir das experiências particulares de um povo.

⁹⁷ No original: “Les mythes mettent en scène toutes sortes de créatures et d'événements absurdes ou contradictoires au regard de l'expérience ordinaire, qui cesseront d'être totalement dépourvus de sens à une échelle sans commune mesure avec celle où les mythes s'étaient d'abord placés. Mais c'est parce qu'elles sont déjà inscrites, en pointillé pourrait-on dire, dans l'architecture de l'esprit qui est « du monde » qu'un jour ou l'autre les images du monde proposées par les mythes se révéleront adéquates à ce monde, et propres à en illustrer des aspects”.

eles se tornam interessantes de ser pensadas (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 32). Não afirmo com isso que entre a cosmologia contemporânea e o mundo Araweté haja algo de comum, nos termos com que Viveiros de Castro se refere a um algo comum entre os Jê e os TG, mas sim que, para se empreender uma análise comparativa sistemática de duas concepções de mundo radicalmente distintas, se torna necessário definir um ponto de partida *comum* a ambas. Mas, antes de defini-lo, será necessário caracterizar tal empreendimento comparativo: se a relação entre a cosmologia contemporânea e o universo Araweté não reproduz a relação entre antropólogo e nativo, tal como aquela que fundamenta a concepção da tarefa antropológica como um trabalho de tradução que se dá por equivocação, em que termos se torna possível conceber tal exercício? *Por que* fazer uso de tal procedimento, e *como*?

*

No importante texto “Caipora e outros conflitos ontológicos” (2013), o antropólogo Mauro Almeida, partindo de algumas situações que aconteceram no alto do rio Juruá-Mirim (Acre), relata alguns conflitos ocorridos entre a ontologia-*caipora* local e os saberes tecnocientíficos que chegam ao local (seringueiros e cientistas respectivamente) para tentar controlar, a princípio de forma sustentável, o manejo da caça. A questão que descreve gira, de um lado, em torno do saber *local* dos seringueiros sobre de que forma é possível caçar sem que se extingam os animais da mata, saber que envolve a figura de um ente, o *Caipora*, a quem se confere a existência através de testemunhos locais e que seria o responsável pela preservação de tais bichos (ALMEIDA, 2013, p. 18). De outro lado, teríamos os modelos tecnocientíficos empregados por agentes externos que se instalam no local por motivos diversos.

No que diz respeito aos saberes locais, “uma ação sobre os vários caminhos que interligam as pessoas de uma rede de consumo recíproco de caça, cães de caça, espingardas, e Caipora”, é nomeada pela noção de *panema* (ALMEIDA, 2013, p. 15) — algo que se dá na relação entre esses sujeitos (vivos e não vivos) que compõem o universo local da caça, que traça um vínculo *real* entre eles e que pode dar sinais de uma eventual quebra de etiqueta na lida com o corpo do animal, o que vão chamar de *insulto* (p. 15). Segundo o autor, os eventos relacionados à *panema*

e ao Caipora “articulam-se entre si formando uma trama que a experiência diária confirma, embora estejam além de qualquer experiência imediata particular” (p. 11).

Nesse contexto, ele irá identificar cada um desses saberes como *ontologias*, que define como “acervos de *pressupostos sobre o que existe*” (ALMEIDA, 2013, p. 9), sendo claro que “as ontologias científicas e as ontologias-caipora são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem” (p. 20). Para Almeida, tais ontologias poderão, no entanto, ser confrontadas no que ele irá chamar de *encontros pragmáticos*, que seriam conexões das ontologias com a experiência (p. 17)⁹⁸. Assim, o que irá observar é que, embora se trate de ontologias discordantes enquanto há *desencontro pragmático* entre elas no que diz respeito ao manejo de caça, quando se observam, por exemplo, os “modelos de extração sustentável” apresentados por agentes externos e a ontologia-caipora — na medida em que, apesar de coincidirem no que diz respeito à regra de determinação da população efetiva, tal modelo não leva em conta um certo aspecto que existe na ontologia-caipora, que é o fato de o Caipora cuidar e garantir a reprodução de animais e “a quantidade e diversidade da fauna” (p. 18) —, *há encontro pragmático* entre elas quando se adota um outro modelo interpretativo dos dados, que ele chamará de modelo da “fonte e sumidouro”, cuja regra possui um efeito pragmático que coincide com a “segunda-regra” da ontologia-caipora, que “respeita os lugares onde Caipora cuida dos bichos da mata”(p. 20). Mais ainda, quando o que está em jogo é o modelo que trata a caça como mercadoria (o regime comercial), o que acontece é a constatação de uma *incompatibilidade pragmática total* entre tais ontologias, quando o trabalho de uma, para continuar existindo, precisa eliminar a outra (p. 21).

De fato, o que se pode perceber diante dos três tipos de interação entre as ontologias que ele descreve é, em primeiro lugar, que nem sempre o encontro no âmbito pragmático é possível; segundo, que há modos de relação que envolvem o apagamento de uma ontologia inteira; e, terceiro, que, quando acontece o *encontro*, o diálogo se dá “com valor de verdade *parcial* para ambas as ontologias”

⁹⁸ “[...] ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*. *Encontros* com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número” (ALMEIDA, 2013, p. 9).

(ALMEIDA, 2013, p. 21, grifo meu)⁹⁹. Isto é, o encontro que acontece entre elas é *pragmático*, justamente porque nada tem a ver com os universos particulares que compõem cada uma delas, mas se refere à esfera de experiências práticas que podem, eventualmente, encontrar pontos de concordância. Fica claro, então, que as ontologias são muito mais do que aquilo que acontece nesses encontros, e não se esgotarão nos índices pragmáticos (p. 23), mas, sim, estarão para além deles. De fato, segundo ele, não haverá uma realidade independente para além dessas duas e que contenha uma visão, por assim dizer, *imparcial* de tal questão. O que há são apenas parcialidades e “diferentes realidades em competição”¹⁰⁰.

Assim, o ponto dele será deixar claro que esses conflitos são *ontológicos*, e não *epistemológicos*, pois o que está em jogo é a luta pela sobrevivência, existência e reconhecimento de entes (seres humanos e não-humanos), e não a preservação de diferentes modos de conhecer um mundo, que seria comum a todos¹⁰¹: “[é] questão de vida e de morte para *Caipora*, para antas e macacos, para gente-de-verdade e para pedras e rios” (ALMEIDA, 2013, p. 22), o que deixa claro que aquilo que subjaz a tais encontros deve ser caracterizado como uma guerra *ontológica* e não *cultural*, como um confronto que trata “da disputa política pela existência de entes sociais” (p. 22). Porém, nesses conflitos, o lugar que a ontologia científica ocupa frequentemente é o de, justamente, impedir o confronto, eliminando as outras

⁹⁹ Stengers, em entrevista concedida em 2016, na qual pensará sobre de que forma encontros entre conhecimentos podem acontecer, relaciona os *encontros pragmáticos* de que fala Almeida como as *conexões parciais* de que fala Strathern (1991). Nessa entrevista (STENGERS *et al.*, 2016, p. 173-174), perguntam-lhe: “Será que podemos ter um mundo comum melhor por meio de um encontro de conhecimentos? ”, e ela responde: “Acho que isso tem a ver com o modo como a Marilyn Strathern fala de ‘conexões parciais’. Eu acho que estamos na época das conexões parciais”. E ela segue: “Algum tempo atrás, li um texto muito bonito sobre indígenas norte-americanos que estavam lutando contra a construção de uma rodovia. Eles explicaram como ela destruiria o lugar, os animais e as suas antigas formas de caça. A partir daí, surgiu uma bela aliança entre eles — os indígenas que resistiram à estrada — e os etólogos que foram a campo estudar os animais da região, cotraduzindo em conjunto um argumento que ganhou força suficiente para fazer oposição ao projeto da estrada. Dessa forma, os cientistas interessados no modo de vida dos animais e os indígenas que têm outros tipos de conhecimento sobre os animais puderam se encontrar — não no geral, mas em relação à estrada. Isso é uma conexão parcial”. Um dos entrevistadores continua: “Sim, é uma conexão parcial. E é o que o Mauro Almeida chama de encontro pragmático? ”, ao que Stengers responde: “Sim, exatamente. Um encontro pragmático — desde que ele aconteça com os dois lados em um plano de igualdade, e não com um enganando o outro — é possível e muito interessante”.

¹⁰⁰ “No exemplo do experimento dos diários de caçada, indicamos que seria possível um diálogo entre a ontologia-*caipora* e as ontologias de “fonte e sumidouro” apoiado em “*encontros pragmáticos* com valor de verdade parcial para ambas as ontologias” — de modo que os encontros pragmáticos revelam, segundo ele “verdades parciais” (ALMEIDA, 2013, p. 21).

¹⁰¹ “Há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores, conforme suas respectivas visões de mundo? A resposta provisória que estamos dando a essa pergunta é não. Há sim diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas” (ALMEIDA, 2013, p. 21).

existências.

As ontologias científicas e as ontologias-*caipora* são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. Contudo, esse confronto é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas, e por administradores e estudantes para quem modelos são tomados com entidades naturais cuja “existência” é referendada por bibliotecas (ALMEIDA, 2013, p. 20).

Almeida irá, então, falar da necessidade de defesa da *multiplicidade ontológica* contra a imposição de uma *ontologia dominante* e também de reivindicar essa defesa como tarefa fundamental da disciplina antropológica (ALMEIDA, 2013, p. 23): não lhe caberia apenas reconhecer que se trata de diferentes modos de ser, mas também de defendê-los. Assim, as ontologias em questão — *Caipora*-local e científica —, para além das diferenças que possuem no sentido daquilo que consideram como existente, carregam ainda uma segunda diferença que está associada a um lugar de poder político e intelectual que os saberes tecnocientíficos possuem em relação à ontologia *Caipora*.

É por esse motivo que, segundo o autor, se não admitirmos que se trata de diferentes ontologias, o que restará no mundo é o que chamará de *limpeza ontológica*, uma força que trabalha a favor de uma *ontologia universal*, que tem como direção principal a homogeneização do mundo, destruindo tudo aquilo de particular, único, plural, existente, para não falar das mais variadas formas de compor com o ambiente e que o preservam, como é o caso da ontologia-*Caipora* (ALMEIDA, 2013, p. 24). Nesse sentido, Almeida irá apostar na potência da proliferação de entes que formam redes as mais variadas e que possuem certa habilidade de colocar em questão a ontologia dominante. Essa imagem diversa apontaria, talvez, para um potencial anarquismo ontológico, que não poderia ser confundido com falta de “critérios parciais de verdade”. Para ele, toda a questão é nos colocarmos disponíveis para nos encontrarmos com toda essa diversidade¹⁰².

*

A questão que se coloca aqui é: de que maneira a situação descrita por

¹⁰² Essa questão será também tratada por Viveiros de Castro no texto *On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene* (2019).

Almeida e os dispositivos que ele mobiliza para pensá-la podem contribuir para caracterizar o encontro que irei realizar e, mais ainda, para justificar o porquê da escolha de usar como método para essa interação a concepção de tradução perspectivista?

O primeiro aspecto que gostaria de pontuar nesse sentido é o de deixar claro que a interação que proponho entre a cosmologia contemporânea e o povo Araweté não se caracteriza como um *encontro pragmático* tal como o descrito por Almeida, na medida em que *não* é fruto de uma situação real, particular e inscrita no mundo. No entanto, ela mobilizará muitas das questões colocadas pelo autor para pensar tais encontros. Mais ainda, ao relacionar a forma como a cosmologia científica se pensa com a maneira como o saber antropológico pensa os Araweté, não estarei relacionando diretamente ontologias, pois não estou em contato direto com os Araweté, nem sou estritamente cientista. O que proponho neste exercício tradutório especulativo é pôr em relação *pensamentos* sobre ontologias.

Porém, há algo de crucial que precisa ser explicitado. Ainda que eu não esteja diante de um encontro pragmático, os universos de pensamento que estou propondo colocar em relação estão implicados no conflito ontológico ao qual Almeida se refere. Nesse sentido, há um aspecto fundamental a ser colocado, que é o da diferença existente entre aquilo que está associado a cada um desses saberes, o da ciência moderna e o antropológico: o primeiro se dispõe, pelo menos a princípio, ao lado disso que Almeida chama *ontologia dominante*; e o segundo, ao lado dos povos historicamente dominados e colonizados.

No entanto, a visão científica que escolhi para realizar a empresa aqui proposta, não à toa, se constitui como um pensamento *crítico*, que acontece no interior da própria prática científica e que possui como intenção última, justamente, a de promover deslocamentos no lugar de controle e de produção de um pensamento que se constrói enquanto verdade *única* associado ao saber científico. Sobre isso, diz Novello em um de seus livros:

É preciso ter em mente que a análise aqui descrita não se limita a um negócio entre físicos, em uma luta convencional por visões distintas sobre um procedimento técnico. **A afirmação da dependência cósmica das leis físicas é um ataque frontal à paz do pensamento único antropocêntrico que controla tradicionalmente a construção e manutenção do ordenamento científico.** É essa ordem científica que, ao extrapolar sua orientação para outros saberes e procedimentos, vai sustentar e orientar a ação política. [...] Essa mudança de

atitude gerada na cosmologia, consequência de uma nova descrição do cosmos, induz o abandono do antropocentrismo que dominou, desde suas origens, o pensamento científico. A cosmologia, examinando essa dependência das leis da física para com o tempo cósmico, leva a sustentar, de modo semelhante às teses de Marx e Engels, que toda a ciência deve ser *histórica* (NOVELLO, 2018, p. 48, 63, grifos e ênfases meus).

A historicidade à qual ele se refere estará justamente associada a uma mudança na compreensão do que se chama de *leis físicas*, pois, nessa concepção, elas perderão seu estatuto de fixas e imutáveis, e terão que ser compreendidas como entidades que estão em contínua formação — questões que serão melhor apresentadas no próximo capítulo. Assim, é justamente porque tal visão crítica realiza esse movimento de abertura e reflexão acerca da própria prática científica, que pude vislumbrar esse movimento em direção a um pensamento antropológico que, por sua vez, também está, à sua maneira, refletindo sobre a sua própria tarefa enquanto disciplina.

Com isso, creio então já ser possível elaborar um motivo, que compreendo *a posteriori*, para a escolha desse modo de interação, isto é, de propor realizar a comparação entre esses pensamentos através do procedimento de tradução perspectivista. Os motivos, em realidade, são dois.

O primeiro se deve ao fato de que tal método tem como procedimento a explicitação das diferenças existentes entre as partes envolvidas e a produção de uma terceira imagem, “criada, contra-inventada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 18), que só se torna possível e visível através da diferença existente entre as duas primeiras, como anunciado na epígrafe desta tese. Isso é algo que estende e sofisticava a experiência que produzi em meu primeiro trabalho artístico (*Astronautas*, 2011), ao colocar lado a lado “imagens” contrastantes da arte e da ciência com a intenção de que algo surgisse e fosse construído a partir daquela diferença¹⁰³, no sentido de que, para além de uma intenção óbvia de deziararquização da paisagem científica presente em meu primeiro trabalho, o que se realiza através do método de tradução aqui proposto se constitui também como uma ação política através de um movimento ativo de reformulação dos nossos pressupostos através dos pressupostos do outro.

O segundo motivo, e mais importante, se deve justamente ao fato de que tal

¹⁰³ Tal procedimento está mais bem explicitado na introdução desta tese.

método se realiza através de um projeto de interação que prevê que a “caixa conceitual” do primeiro seja modificada pela do segundo, isto é, que a tradução deva produzir uma modificação no objeto a partir do qual o exercício de tradução se situa. O que, no caso específico em questão, significa projetar um movimento no qual a forma como a cosmologia contemporânea se pensa pode ser afetada pela forma como os Araweté se pensam. O sentido contrário também é possível, isto é, imaginar possíveis movimentos que possam reformular a forma como os Araweté se pensam através dos parâmetros com os quais a cosmologia contemporânea se pensa, mas, dada a questão ética envolvida, esse sentido da interação deve ser feito com muito cuidado.

*

Tendo delineado as questões envolvidas em tal comparação e o porquê da escolha da tradução perspectivista como método, resta-me pensar em *como* realizá-la. Em um primeiro momento, pensei que este trabalho poderia se constituir como um exercício comparativo acerca do emprego do termo *cosmologia* na antropologia e na ciência moderna. Porém, uma das dificuldades em se realizar tal movimento se deve ao fato de o uso dessa palavra na antropologia ser, de fato, impreciso, referindo-se, no mais das vezes, a sistemas ou estilos de pensamento. Sendo assim, seria, então, natural escolher comparar os modelos de universo propostos pela ciência moderna com modelos cosmogônicos indígenas, isto é, com as narrativas de origem do mundo produzidas por esses povos. Mas direcionar a comparação para modelos cosmogônicos presentes em um e outro ambientes sempre me pareceu restringir demasiadamente a riqueza do exercício. Assim, compreendendo o emprego do termo tal qual apresentado por Stolze Lima, que, obviamente, alinha-se mais aos objetivos desta tese (cf. seção 1.2 acima), a abordagem que considero fértil é aquela que pode se dar entre sistemas de pensamento, aproveitando-se daquela imprecisão que, contrariamente ao que se poderia pensar, caracteriza-se em termos de *positividade*. Por esses motivos, descolo-me, em um primeiro momento, da palavra *cosmologia* e vou na direção daquilo que a define enquanto prática de pensamento científico, apostando que, com isso, seja possível criar um parâmetro de diálogo possível entre esses mundos.

Assim, se, como se verá no próximo capítulo, a cosmologia científica poderá

ser caracterizada pela necessidade de agenciamento entre as escalas locais e globais do cosmos, será então na tentativa de apreender a maneira como a cosmologia contemporânea e os Araweté (através da etnografia de Viveiros de Castro) pensam as relações entre *local* e *global*, *parte* e *todo*, que talvez seja possível desenhar um caminho para identificar de forma clara diferenças relevantes que irão se dispor entre tais universos conceituais.

Serão então essas noções que se configurarão como ponto “comum” a partir do qual as diferenças entre tais universos serão examinadas. Feito isso, se poderá então retornar à cosmologia contemporânea, propondo-se algum tipo de deslocamento na forma como ela estrutura essa relação. De que maneira o universo do *outro* pode nos possibilitar reformular o nosso? É nesse sentido que este trabalho se configura como um *exercício tradutório especulativo*: através da proposta de uma tradução perspectivista, ele se propõe a pensar em deslocamentos imaginários da noção de *cosmologia*, tal como empregada no contexto científico, quando pensada desde outro ponto de vista. O cuidado que se deve ter é o de não recair no lugar-comum de mostrar as diferenças já tão evidentes entre esses mundos¹⁰⁴.

Assim, fazendo a transição para o problema que aqui me coloco, pergunto se há, no universo Araweté, tal como exposto por Viveiros de Castro, algo que poderia ser identificado, às suas maneiras — e esse é o ponto principal —, com as noções de *local* e *global*. Em outras palavras, se parto da forma como a cosmologia contemporânea pensa essas noções, pergunto-me que mundos os Araweté expressam quando pensam as suas (se é que as pensam) e, analogamente, que mundo é expresso através da cosmologia contemporânea ao pensar-se dessa maneira? Aqui, o cuidado a se ter (e que espero ter tido), como bem alertou Stolze Lima (cf. seção 1.2 acima), é o de não forçar a existência de tais noções no universo indígena, mas sim estar aberta para enxergar aquilo que eles exibem. Feito isso, o segundo passo seria, então, depois de tentar escutar um e outro universo, refletir sobre a maneira como a concepção de um pode interferir na do outro — de que modo a forma com que noções de *local* e *global* praticadas pelos Araweté poderiam *contrainventar* a forma como a cosmologia contemporânea as emprega?

¹⁰⁴ Cuidado para o qual Marcio Goldman e Vladimir Moreira me atentaram em uma comunicação pessoal, quando também me colocaram aquela questão: o que fundamenta esse encontro? Segundo eles, um possível caminho, que terminei não realizando nesse momento e que aponta para desenvolvimentos futuros, seria atentar para a maneira como Stengers trabalha a noção de *criação* em seu livro *Civiliser la modernité?* (2017).

Contudo, a escolha de olhar para esses universos a partir das noções de local e global (partes e todos), como visto no capítulo anterior, constitui-se também como uma ferramenta metodológica, isto é, como uma forma de “olhar” de determinados universos de estudo que não deve ser confundida com categorias intrínsecas deles. Trata-se de algo que, nesses casos, parece promissor, na medida em que tal ponto de vista se faz presente em abordagens teóricas acerca de cada um desses universos de pensamento, de maneiras diferentes em cada um (seção 1.2).

Mais ainda, sobre isso, Marilyn Strathern, no livro *Partial Connections* (1991), ao se debruçar sobre a condição de possibilidade do projeto comparativo antropológico, que consistiria em conectar (parcialmente) e refletir, de um modo bastante específico, sobre diferentes mundos, irá dizer que todo recorte analítico configura uma *perspectiva parcial* (STRATHERN, 1991, p. xvi). Porém, diferentemente da parcialidade anunciada por Bohm, a qual, como vimos, seria consequência de uma ausência de informação da totalidade (que apesar de não poder ser alcançada é identificada com o real), a parcialidade apontada por Strathern é a única alternativa possível — não há perspectiva total. Assim, ao escolher pensar sobre esses universos a partir das perspectivas que olham para o mundo através das noções de partes e todos, ao lançar luz em *parte* desses universos, o que resultará de tal empresa não revelará a *totalidade* sobre esses mundos, mas, sim, um olhar específico sobre eles. É também sobre isso que fala Almeida a respeito das “verdades parciais” que resultam dos encontros pragmáticos. Sendo parciais, tais encontros nada dizem sobre a totalidade de tais ontologias.

Mas tal parcialidade não diz respeito apenas ao fato de que esse tipo de abordagem não revela uma *totalidade* — pois, ao configurar um ponto de vista, constitui-se como um olhar que é parcial também no sentido de ser um olhar *interessado*. Sobre tal significado da noção de *parcialidade*, Stengers diz:

Em francês, “parcial” pode significar algo que “não é completo”, mas também “tomar partido” no sentido de “ser parcial nas minhas escolhas”. [...] Eu adoro essa imagem: uma pedra cai de forma *imparcial*, ou seja, ela depende de seu ponto de partida e todos os lugares da terra se equivalem nesse sentido. Porém, se eu acertar alguém com meu punho, sou muito parcial no efeito que quero alcançar [*risadas*]. *Parcial*, então, é parte da evolução do mundo das ideias: não há defeito nenhum em ser parcial, e todas as abstrações são parciais, já que elas fazem com que algo

— mas não tudo — importe (STENGERS *et al.*, 2016, p. 174)¹⁰⁵.

Assim, é sob o signo dessa ausência de uma visão global, e sob a determinação de um ponto de vista que é *necessariamente* parcial, isto é, que assume uma posição diante dos “objetos” que serão comparados, que realizo este trabalho.

*

Sobre os riscos envolvidos em tais trabalhos de tradução e conexões parciais, num texto de 2018, a antropóloga Marisol de la Cadena conta que o desencontro provocado pelo uso do termo *religião* na tradução de um certo tipo de ritual dos índios andinos poderia servir como uma ferramenta de abertura ontológica (que ela chamou de “*not only*”), apontando para um certo cuidado que é preciso ter ao dar nome ou atribuir sentido a práticas e pensamentos de universos ontológicos distintos daquele que se coloca como agente tradutor. No caso em questão, ao chamarmos aquele ritual de *religião*, estaríamos apontando apenas para *parte* do que ele significa para seus nativos. No texto *On models and examples* (2019), Viveiros de Castro dizia da importância de atentarmos para uma característica frequentemente observada nos sistemas de pensamentos de povos indígenas amazônicos, que chamou de “nem tudo” (“*someness*”), apontando justamente para uma ausência de *fechamento* em muitas formulações de pensamento indígenas.

Ambos autores, em movimentos teóricos próximos, estão pensando de alguma maneira nos riscos e características que envolvem um procedimento de tradução entre universos distantes e na necessidade de um diálogo entre mundos — um trabalho de *tradução* — que opere não para encontrar pontos em comum, mas para ampliar e distorcer os significados, sem fechar as portas para que o outro universo possa surgir, diferente do seu, e sem, principalmente, lançar mão de enunciados totalizantes para se descrever o mundo. Enquanto o “nem tudo” que

¹⁰⁵ E ela segue: “Assim, uma conexão parcial — e não apenas entre partes que se mantêm partes e nem se tornam um lado de um todo — se dá em torno de algo pragmático. Na verdade, acho que as conexões parciais são uma daquelas coisas sobre as quais se pode aprender mais. Você pode aprender mais sobre as conexões parciais, mas se tornar capaz de estabelecê-las é outra coisa. Os etólogos aprenderam mais sobre os animais, mas além disso se aliaram com os indígenas em torno do problema de uma rodovia” (STENGERS *et al.*, 2016, p. 174).

aparece no texto de Viveiros de Castro aponta para o *outro*, porque se constitui a partir da necessidade de atentar para a possibilidade de existência de um pensamento outro que opera fora da lógica totalizante, o “não só” de la Cadena se coloca na nossa direção, marcando uma impossibilidade nossa de compreender completamente o mundo do outro e mostrando o cuidado que temos de ter na tentativa de conhecer o outro, isto é, o cuidado de não torná-lo transparente, a necessidade de se manter certa opacidade. Uma diferença de perspectiva?

Do ponto de vista daquilo que Viveiros de Castro apresenta na formulação de tradução que propõe, traduzir é presumir a existência de uma *equivocação* entre diferentes mundos ontológicos. Essa equivocação não se define em termos de uma dentre outras possíveis patologias da comunicação, mas sim como aquilo que se torna a condição de existência do discurso antropológico e que é o fundamento de uma relação que se dá sempre com uma exterioridade (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 11). A equivocação não deve ser pensada como uma falha subjetiva, mas como “uma ferramenta de objetivação”, como algo que permite a existência de múltiplas vozes que não dizem a mesma coisa (p. 11), justamente aquilo que carrega em si o peso (a gravidade) de cada um desses universos. E a tradução aconteceria justamente quando se torna possível habitar aquilo que se revela como um descompasso entre os mundos em contato, algo que poderia restar escondido caso não se assumisse a diferença epistêmica entre esses dois mundos.

Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, ou seja, abrir e alargar o espaço que não se imaginava existir no contato entre duas linguagens conceituais, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que sempre existe uma equivocação; é se comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade — a essencial similaridade — entre o que o Outro e Nós estamos dizendo (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10).

Em outra ocasião, Viveiros de Castro (2019), numa reafirmação de tal tarefa, falará da necessidade de despender todos os esforços para tentar traduzir para o nosso arcabouço cosmológico-filosófico os modos como os extramodernos pensam e se relacionam com seus mundos. Em outras palavras, é tarefa da antropologia usar do método da equivocação controlada para, ao explicitar as diferenças entre as diferentes formas de vida existentes, ter a possibilidade de mexer em nossa própria

compreensão do que sejam as coisas, de modo a criar uma imagem irregular e diversa daquilo que nós somos, a começar pelo entendimento de um respeito às diferenças. Talvez esse seja o ponto mais importante. Trata-se, portanto, de lidar com a “incomensurabilidade de noções contrastantes”, com aquilo que não possui medida comum entre os dois mundos reais em questão, uma vez que, no caso do perspectivismo, que serve de ponto de partida para o projeto de tradução perspectivista, “o mundo real é o espaço abstrato de divergências *entre* espécies *enquanto* pontos de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 11). Assim, é no movimento construído pela própria disciplina de se propor a pensar “o que acontece quando se leva o pensamento nativo a sério?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129)¹⁰⁶ que este trabalho se insere.

Com isso, é no sentido de deixar os materiais “falarem” e de estar atenta ao que eles estarão exibindo, que optei por realizar esta comparação a partir também de materiais matemáticos e etnográficos específicos, e não apenas sobre pensamentos que refletem sobre eles. Minha intenção é a de fazer uma análise que se dê a partir das “práticas” e não somente dos pressupostos teóricos em questão, isto é, das especificidades de cada um desses universos de pensamento, pois são elas que carregam o peso (a existência) de cada um. Na medida em que tudo deve estar controlado pelos dados, pois, assim como na relação entre teoria e experimento operada pela ciência, são as notícias do “mundo” que fomentam a formulação matemática, é também a imaginação etnográfica que proporciona todo esse processo de, por exemplo, “amerindianização” dos conceitos antropológicos.

Em suma, tecer algum tipo de comparação tradutória entre o que está sendo discutido em termos de matemática e cosmologia contemporânea e a forma como cosmologias indígenas se organizam é tarefa delicada. Retornando à questão com a qual se inicia esta seção, talvez o que possa fundar este encontro — uma vez que não estou diante de um *encontro pragmático*, tal como acontece com Almeida, ou como na situação descrita por Marisol de la Cadena no texto *Earth-beings: religion*,

¹⁰⁶ O autor segue: “Levar a sério é, para começar, não neutralizar. É, por exemplo, pôr entre parênteses a questão de saber se e como tal pensamento ilustra universais cognitivos da espécie humana, explica-se por certos modos de transmissão social do conhecimento, exprime uma visão de mundo culturalmente particular, válida funcionalmente a distribuição do poder político, e outras tantas formas de neutralização do pensamento alheio. Suspender tal questão ou, pelo menos, evitar encerrar a antropologia nela; decidir, por exemplo, pensar o outro pensamento apenas (digamos assim) como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

but not only — é um ponto de contato mental, aquele que apareceu quando me referia acima ao caráter relacionalista do pensamento de Mach e dos modos de estruturação sociais apresentados pelos novos povos estudados pelos americanistas a partir dos anos 1960. Mais ainda, se, como disse Viveiros de Castro, “[a] equívocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona”, e que também, de outra maneira, foi aquilo que impulsionava meu trabalho artístico (*Astronautas*, 2011), é justamente a *diferença* que se apresenta entre tais universos que fundamenta esse encontro.

Guardadas as devidas proporções e diferenças em relação à maneira como acontece a movimentação de análise das mitologias indígenas que Lévi-Strauss faz em suas *Mitológicas* (1964-1971) — onde os pontos de contato possíveis são infinitos e por onde quer que ele puxe o fio inicial de comparação entre as narrativas míticas há caminhos pelos quais seguir — vejo-me, aqui, não diante de uma infinidade de caminhos possíveis, mas de alguns. Assim, seria possível começar por alguns pontos: pelo entendimento da cosmologia científica como uma ciência histórica, pela dificuldade em que ela hoje se vê de produzir um discurso completo sobre o mundo, pelos questionamentos de ordem causal que uma nova ordem cosmológica poderia gerar — enfim, haveria alguns lugares onde esse ponto de contato inicial poderia se constituir. Apostando que estes pontos estão, de algum modo, em relação e que, por onde quer que eu caminhe, essas questões serão evocadas de alguma maneira, tomarei como diretriz principal para este exercício a investigação dos modos de relação entre *partes* e *todos* existentes nestes dois universos distintos, o da cosmologia científica e o da cosmologia Araweté. De que maneira os Araweté pensam as relações entre “partes” e “todos”?

Antes disso, apresento de onde parto, isto é, da forma como a cosmologia contemporânea irá se pensar através da relação entre as propriedades locais e globais do cosmos.

III. A COSMOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Quero expor uma certa tensão entre diferentes pontos de vista que os cosmólogos apresentam na caracterização de sua ciência e — ao deixar clara a origem do conflito que daí decorre — exhibir, a partir desse território, a função da cosmologia. Novello, 2006.

3.1 O que é cosmologia?

A questão cosmológica: a física e a cosmologia

Como visto no Capítulo I, ao incluir nas equações de movimento da teoria da relatividade geral a constante cosmológica Λ , Einstein realiza um primeiro movimento que aponta para a necessidade de distinção entre as propriedades *locais* e *globais* dos cosmos. Tal constante diria respeito a uma característica da estrutura global (NOVELLO, 2006, p. 90), sendo construída de modo a *não* ser relevante nos processos locais¹⁰⁷. Em seu livro, *O que é cosmologia?: a revolução do pensamento cosmológico* (2006), Mario Novello se dedica a pensar sobre essa separação para, então, definir a cosmologia enquanto disciplina a partir da sua *não-identificação* com a física. Segundo o autor, a *identificação* da cosmologia com a física tinha como pano fundo de fundo a hipótese — “uma espécie de fé animal, resquício de um antropocentrismo arcaico” — de que as leis físicas válidas na terra deveriam ser também válidas em todo o universo “e em todas as situações” (NOVELLO, 2018, p. 108). Nesse sentido, elas seriam abrangentes o suficiente para produzir uma descrição precisa e completa sobre todo o universo (p. 108). Porém, ainda segundo o cosmólogo, tal extrapolação seria razoável em um primeiro momento, como método de trabalho, até mesmo como uma forma de estabelecer os limites de suas aplicações, mas não deveria adquirir um “caráter dogmático” que, para ele, terminou por se transfigurar em um “um conceito reacionário e inibidor” de ideias novas também simples e capazes de estarem ainda mais condizentes com as observações até então existentes. A fim de compreender o que estava em jogo na

¹⁰⁷ Ocupando esse lugar na teoria, a constante cosmológica deveria satisfazer a duas condições de contorno: ter magnitude relevante em escalas cósmicas, e tender a zero quando submetida a processos locais na Terra, sistema solar e vizinhanças (para ser compatível com os resultados da mecânica newtoniana).

proposta de Einstein de distinção entre as propriedades de tais escalas, será necessário acompanhar um pouco mais de perto sua atitude.

Ao construir a Teoria da Relatividade Geral, além da intenção de satisfazer as ideias de Mach, Einstein tinha como desejo a possibilidade de recusar o apriorismo kantiano presente na teoria clássica (NOVELLO, 2006, p. 15)¹⁰⁸, propondo pensar a arena do mundo, que até então era concebida como um espaço absoluto sobre o qual os eventos do mundo se dariam (espaço euclidiano + dimensão temporal, na teoria clássica, ou espaço-tempo de Minkowski, na teoria relativística), como um espaço-tempo a quatro dimensões dinâmico, que fosse gerado a partir da própria interação gravitacional entre o conteúdo de matéria e energia existentes¹⁰⁹. Fazer isso significava definir os instrumentos de medida — réguas e relógios —, isto é, uma *geometria*, a partir de uma dada distribuição de matéria e energia, e não tê-los escolhido de antemão. Segundo ele, aquela concepção apriorística tinha suas raízes na construção de uma ciência até então formulada a partir da nossa experiência *local*, e, ao criar tal relação entre matéria-energia e geometria, Einstein acreditava também estar tocando na necessidade de se levar em conta efeitos provenientes da estrutura *global* do universo:

Deveríamos deixar de lado, argumenta Einstein, as ideias apriorísticas com as quais, ao longo dos séculos, apreendemos a geometria do mundo a partir de uma experiência local específica e limitada. Devemos partir do reconhecimento de que a base de toda a geometria são os instrumentos de medida com os quais determinamos suas propriedades. Isso significa colocar a física à frente da geometria, abandonando definitivamente o apriorismo kantiano (NOVELLO, 2006, p. 15).

Com efeito, como visto, ao formular suas equações, Einstein também tinha em mente a construção do modelo de universo que imaginava ser o correto, o *modelo cosmológico de Einstein* (cf. seção 1.2 acima). Porém, ao construí-lo, não pôde deixar de lado as ideias também *apriorísticas* que tinha sobre tal concepção de universo. Acreditando que ele fosse fechado, finito, eterno e sem evolução,

¹⁰⁸ O apriorismo kantiano compreendia que o espaço e o tempo eram formas das nossas faculdades do entendimento e da razão, convocadas por nós no ato de conhecer e analisar algum fato do mundo, sendo, por esse motivo, pré-concebidas, isto é, existentes antes mesmo de o nosso pensamento acontecer. Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/#UniNecOurExpObj>. Acesso em: nov. 2022.

¹⁰⁹ Em termos matemáticos, o que Einstein faz, primeiro com a teoria da relatividade restrita, é construir a equivalência entre diferentes referenciais inerciais e, com a teoria geral, expandir essa equivalência para referenciais não-inerciais. Mais sobre essa questão em Lawden (1962).

Einstein lança mão de algumas premissas que imaginava serem corretas, a saber, a existência de um tempo cósmico global; de uma geometria estática; a hipótese de que a topologia do mundo seria fechada¹¹⁰; e, por fim, a ideia de que a gravitação seria gerada pela totalidade de matéria e energia existentes através de um fluido sem interação entre as suas partes, onde haveria também uma constante “de caráter exclusivamente cosmológico”, que somente possuiria relevância em processos cosmológicos globais (NOVELLO, 2006, p. 50; NOVELLO, 2018, p. 27-28).

Exigir a existência de um tempo cósmico global significava a possibilidade de sempre poder escolher um sistema de coordenadas para descrever o universo que permitisse dividir o espaço-tempo em três dimensões espaciais e uma de tempo. Ao fazer isso, Einstein supunha que o universo sempre poderia ser descrito através de uma coordenada temporal que correria independentemente das espaciais. Porém, tal escolha só pode ser feita quando se supõe que o universo apresenta uma mesma estrutura causal em todos os pontos no espaço e no tempo; e, como vimos (cf. seção 1.2 acima), Gödel mostrou em apenas um exemplo que a TRG admite soluções exatas nas quais tal estrutura causal não é garantida em todos os pontos, deixando claro que a garantia dessa escolha não é intrínseca à teoria, mas sim algo pressuposto¹¹¹. A grande vantagem que surge como consequência dela, que só pode ser feita globalmente se imposta, é, além da garantia de causalidade global, a possibilidade de compreensão do modelo de Einstein e dos outros subsequentes — inclusive o modelo padrão —, através de uma imagem de mundo com a qual estamos mais acostumados, onde as dimensões espaciais operam de forma independente das temporais. A estruturação de um tempo cósmico *global*, apesar de não ser uma característica intrínseca da TRG, se tornou a partir de então o modo de descrição principal dos modelos cosmológicos desenvolvidos, deixando de lado

¹¹⁰ A estrutura topológica do universo é aquela que definirá suas propriedades *globais*, isto é, se ele é aberto ou fechado (questão da fronteira), o tipo de curvatura que apresenta, e se é um espaço-tempo que possui conectividade (se comporta continuamente ou é fraturado, exibindo descontinuidades entre suas partes). Um universo cuja topologia é fechada possui forma espaço-temporal sem fronteiras, semelhante a uma esfera ou a um toro.

¹¹¹ A escolha desse modo de descrição, conhecido como sistema de coordenadas gaussiano (NOVELLO, 2010, p. 12), pode ser feita, sem perda de generalidades, apenas localmente. Quando feita globalmente, se configura como uma imposição vinda de fora do sistema, exatamente o caso de Einstein. De fato, a geometria euclidiana, sobre a qual a teoria newtoniana é definida, é um caso particular da estrutura geométrica riemanniana, esquema geométrico sobre o qual a relatividade geral é definida. Essa escolha, além de garantir que as equações de Einstein sejam definidas em qualquer sistema de coordenadas, permite que, no limite clássico (isto é, localmente), a geometria seja euclidiana. É sobre o espaço riemanniano que Gauss consegue garantir que, localmente, a separação entre essas dimensões seja sempre possível.

a possibilidade de lidar com cosmologias que gerassem uma estrutura causal distinta da clássica. Com efeito, esse é um dos aspectos que a cosmologia contemporânea irá resgatar.

No que diz respeito à escolha de uma geometria estática, mesmo com um sistema de coordenadas que permitia a existência de um tempo cósmico único, a dependência temporal gerada por essa solução permanece, e, para garantir a estaticidade da geometria (isto é, que ela não varie com o tempo), Einstein precisou lançá-la como pressuposta. O grande problema dessa escolha está na instabilidade da solução encontrada. Diante de pequenas flutuações, além de ela não permanecer enquanto tal, sofre alterações que, com o passar do tempo, a transforma em uma outra estrutura, também instável para produzir as organizações materiais (galáxias e aglomerados de galáxias) que observamos no universo¹¹². Sobre a hipótese de fechamento da topologia do mundo, como as equações da relatividade geral relacionam a distribuição de matéria e energia com a *geometria* do espaço-tempo em cada ponto, o que elas fazem é determinar suas propriedades *locais*, nada tendo a dizer sobre as propriedades da estrutura *global* do universo, isto é, sobre sua *topologia*. Esta, por sua vez, só será determinada pelas condições de contorno do problema¹¹³ (pela integração de tais equações) — questão que será melhor examinada a seguir. Assim, inferir que tal estrutura é fechada significa impor às equações condições de contorno *a priori*. Ou seja, foi justamente pelo caráter independente das equações da TRG em relação à topologia do mundo que foi possível que Einstein postulasse esse ambiente prévio, um universo fechado — sem fronteiras, finito, ilimitado e estático —, que imaginava ser o correto.

Por fim, a constante cosmológica, ainda que possua outras interpretações¹¹⁴, quando introduzida por Einstein em seu modelo cosmológico, deve ser compreendida como análoga a um tipo específico de distribuição de matéria e

¹¹² Segundo Novello, “[e]ssa visão, para ele [Einstein], era a única capaz de introduzir uma interpretação racional aceitável no interior do quadro de ideias científicas dominante no século XIX, posto que **eliminava** qualquer dependência temporal, ou melhor, qualquer referência temporal de sua descrição” (NOVELLO, 2006, p. 47, grifo meu). Futuramente se descobriria que uma das possíveis origens da estabilidade alcançada em modelos cosmológicos *dinâmicos* está relacionada, justamente, com a *dependência* temporal da geometria (p. 54).

¹¹³ As condições de contorno do problema se referem, nesse caso, aos vínculos que se estabelecem com os comportamentos que uma dada equação deve ter nos limites impostos ao sistema tratado.

¹¹⁴ Sobre as diversas interpretações que ela poderá apresentar ao longo do desenvolvimento da cosmologia, ver Novello (2006, p. 90-102).

energia, isto é, a um fluido perfeito¹¹⁵ que apresenta uma propriedade especial, a de possuir “a mesma aparência para todos os observadores” (NOVELLO, 2006, p. 94), propriedade essa análoga à do éter, um meio que os cientistas imaginavam anos antes que deveria preencher todo o Universo para garantir a propagação das forças eletromagnéticas ou gravitacionais e que, para isso, exibia propriedades absolutas. Assim, segundo Novello, “[c]uriosamente, depois de usar a teoria da relatividade especial para tornar desnecessário o inobservável éter que povoava o imaginário dos físicos no final do século XX, a teoria da gravitação de Einstein começa sua análise do Universo, sua cosmologia, aplicando a teoria da relatividade geral ao Universo e introduzindo uma quantidade — Λ — que possui propriedades semelhantes (mas não idênticas!) às daquele éter que o próprio Einstein havia retirado do cenário científico!” (p. 94). Com isso, apesar de, num primeiro momento, ser possível compreender essa nova concepção do espaço-tempo como uma recusa ao absolutismo newtoniano, o que Einstein consegue de fato realizar é, segundo Novello, “uma troca simbólica de absolutos”, selecionando “no passado ideias sobre o Universo que considerava sólidas, independentes da particular descrição matemática que a ciência pudesse oferecer, e colocou-as no lugar onde os apriorismos newtonianos haviam reinado, soberanos” (p. 48).

Porém, ainda que seu *modelo cosmológico* estivesse preso a tais formulações clássicas, faz-se necessário distingui-lo do que ficou conhecido como *Programa cosmológico Einstein*, nome dado ao movimento realizado por Einstein ao incluir tal termo cosmológico em suas equações. Segundo Novello, para além das interpretações que pode ter, tal termo constituía-se como “uma propriedade típica da Totalidade” (NOVELLO, 2006, p. 90). Isso se dá pois, ao introduzi-lo nas equações — que, como visto, cria uma relação de equivalência entre matéria-energia, de um lado, e geometria, de outro —, Einstein não o associa à matéria, nem à geometria (uma propriedade local), mas o deixa próximo à última, revelando com isso que tal constante, além de nada ter a ver com a matéria, se tratava de um tipo de estrutura que não deveria importar localmente (não se misturava com a geometria), mas, sim, globalmente (p. 90-91).

¹¹⁵ Um fluido perfeito é “o modo mais simples de representar o conteúdo material e energético do Universo”, onde as quantidades que o descrevem, pressão e densidade de energia, são proporcionais entre si (NOVELLO, 2006, p. 92), significando com isso que ele não prevê interação entre as suas partes.

Assim, imbuído da intenção de construção de uma física não *local*, isto é, de uma *cosmologia*, Einstein contribuía com seu *Programa* para a fundação da construção de um lugar de pensamento onde o universo deve ser tratado matematicamente em sua totalidade, significando com isso a necessidade de levar em conta, em sua formulação, propriedades que estavam *além dos domínios locais* de um determinado problema. Ou seja, ao realizar tal modificação, o que ele faz é sinalizar que a *física* não basta para conseguir descrever uma *cosmologia*, e que é preferível lançar mão de um termo ainda desconhecido — e que poderá ser determinado por observações futuras —, do que abrir mão de sua visão de universo¹¹⁶.

De fato, a questão de fundamento que parecia estar orientando esse movimento era se haveria algo que, qualitativamente, separaria a cosmologia da física, isto é, se para poder pensar o universo em sua totalidade seria necessário lançar mão de alguma informação a mais para além daquelas locais já oferecidas pela física. E, de fato, o fundamento sobre o qual o programa de Einstein se organizou é a hipótese de que a cosmologia não se esgota na física¹¹⁷.

Estaríamos sendo imprudentes ao aplicar, para produzir uma descrição do Universo, a física convencional, local, estabelecida para o que está em nossa vizinhança, extrapolando o território de sua validade para além do que a observação garante? [...] para construirmos uma descrição do Universo, é preciso introduzir algum outro elemento? Precisamos de alguma outra hipótese adicional que não esteja contida na física? De alguma hipótese que não esteja elaborada no interior da física, pois aí ela sequer faria sentido? Devemos introduzir alguma propriedade que só tenha significado global, isto é, quando aplicada ao Universo como um todo, e que não induza a nenhum fenômeno observável, nenhuma alteração sensível localmente? Iremos ver que Einstein produziu uma segunda teoria da gravitação quando deu início à reformulação da cosmologia, provocando uma reviravolta — ao responder “sim” a todas essas perguntas (NOVELLO, 2006, p. 25).

Com isso, segundo Novello, o que Einstein faz é estabelecer “com rigor e

¹¹⁶ Segundo Novello, “[o] momento mais grandioso dessa posição, da alteração da teoria da relatividade geral, foi aquele em que Einstein tomou consciência de que **a cosmologia não deve se subordinar à física, mas ao contrário**. Ele acreditou ser bastante aceitável o aparecimento de novas propriedades da natureza ao tratarmos de extensas dimensões de espaço e de tempo, ou melhor, desta totalidade que chamamos de Universo. [...] A opção pela modificação de sua teoria representa o momento em que Einstein propôs o afastamento entre a cosmologia e a física, e, como consequência, o domínio daquela sobre esta (NOVELLO, 2006, p. 48-49, grifo meu).

¹¹⁷ Segundo Novello, essa atitude não era inédita na ciência. A própria lógica, como iremos ver através do modelo apresentado pelo matemático Albert Lautman, poderá se organizar fazendo uma distinção clara de objetos matemáticos que possuem a característica de “totalidade” e que irão interferir na estrutura de todos os elementos pertencentes àquele conjunto (NOVELLO, 2006, p. 25).

precisão o que deveria ser pensado como *cosmológico*”, definindo assim simbolicamente o que denominou como *a questão cosmológica* (NOVELLO, 2006, p. 24-25, grifo meu). De lá até aqui, ainda que o modelo padrão para o universo, o cenário cosmológico de Friedmann (*big-bang*), não exiba necessidade da presença da constante cosmológica para descrever seu universo, sua inserção nas equações da TRG de uma maneira geral não foi totalmente abandonada, sendo tal termo compreendido como uma ferramenta formal que os cosmólogos podem utilizar para produzir modelos de universo, isto é, cosmologias. Nesse sentido, ele foi ainda pensado “como uma entidade cuja origem e significado deveriam ter uma explicação ulterior, associada à expectativa de que deveria ser possível reduzi-lo a esquemas convencionais, descrevendo-o em termos de quantidades físicas convencionais, bem conhecidas” (p. 91). Porém, suas diferentes interpretações variam desde algumas associadas a mecanismos convencionais clássicos no âmbito da física até outras que encaram “sua misteriosa função cósmica original” (p. 91).

Com efeito, segundo Novello, a hipótese mais fundamental de Einstein, e que precisaria ser desqualificada por qualquer um que desejasse propor outro programa cosmológico, é aquela que constrói uma separação entre seu programa e a ciência tradicional, e que poderá ser formulada através da seguinte questão: “de que modo se torna possível pensar em uma cosmologia que se distinga da física e construir leis físicas que não variem com esse espaço e esse tempo?”. Como se verá, essa questão estará no cerne de todo o pensamento crítico que envolve um retorno da cosmologia científica às questões que a constituem originalmente.

A cosmologia moderna, uma física extragalática

A ciência moderna e a cosmologia partem da hipótese de que o universo é *único* e identificado com *tudo-que-existe*¹¹⁸. Porém, segundo Novello, tal identificação da *totalidade* com *tudo-que-existe* é vaga e, por esse motivo, pode potencialmente aproximar a cosmologia de outros saberes. Questões de fundamento como esta — e outras, como, por exemplo, *como tudo começou?*, *por que o universo se organizou desta maneira e não de outra?* — estão presentes em mitologias de

¹¹⁸ Há teorias alternativas que apontam para a existência de multiversos, mas elas não estão no foco deste trabalho. Alguns dos modelos cosmológicos sem singularidade e com *bouncing*, por exemplo, apontam para a possível existência de múltiplos universos que começam e terminam no infinito temporal, e que serão examinados a seguir no âmbito da *metacosmologia*. Mais sobre tais alternativas em Novello (2020).

diversas sociedades que já estiveram ou ainda estão presentes no mundo¹¹⁹ (NOVELLO, 2006, p. 19) e são características da cosmologia. Como vimos (cf. seção 1.2 acima), a aceitação do universo enquanto objeto de estudo da ciência está relacionada com a construção de um *objeto formal* (p. 27) que se dá através da conjugação de dois acontecimentos: das observações de 1929 e 1964 que exibiram a radiação cósmica de fundo; e da segunda formulação da TRG de Einstein. Tal articulação entre teoria e experimento permitiu, enfim, que a cosmologia fizesse parte do jogo teórico-experimental que caracteriza as ciências modernas, de modo que o que hoje se chama de *universo* é então aquilo que se define a partir de tal construção teórico-experimental¹²⁰.

Porém, ao enquadrar a cosmologia nas práticas científicas modernas, o que se faz é deixar de lado seu traço mais característico, o fato de seu objeto não poder ser separado do sujeito da investigação.

O Universo seria, nessa visão, um **sistema físico convencional** como qualquer outro sistema com os quais os cientistas lidam em seu cotidiano. Não haveria nenhuma propriedade extraordinária a exigir uma mudança profunda na física, a não ser — como acontece em qualquer novo território de qualquer ciência — aquelas que poderiam estar associadas a um específico *sistema físico* (NOVELLO, 2006, p. 29, primeiro grifo meu).

No fundo, o que está por trás de tais questões é o que Novello chama de “princípio reducionista”, que, em última análise, envolve uma versão moderna da concepção atomista de que falávamos no início deste trabalho, segundo o qual “qualquer processo da natureza, qualquer sistema, independentemente do grau de

¹¹⁹ Vale notar que, ainda que diferentes povos em diversos tempos e territórios do mundo tenham se dedicado a criar algum tipo de narrativa de origem do mundo, como é possível observar em *La Naissance du Monde* (ESNOUL *et al.*, 1959), traduzido por Cosmos e Contexto (*Cosmos e Contexto*, n. 18, 19, 21), entre os povos indígenas americanos (como aqueles presentes nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss ou no trabalho de Vanzolini disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/a-vida-antes-do-tempo-mitos-xinguanos-sobre-as-origens-de-um-mundo-dividido-2/>), o que se observa é que a narrativa de origem do mundo, apesar de existir, não parece se constituir como o tema de maior interesse para muitos deles. Em grande parte, o que parece mais render em termos míticos, no que diz respeito à questão da origem, são as muitas outras origens de tudo aquilo que observam em suas vidas cotidianas: origem da vida-breve, dos tipos de cabelo, dos fogos celeste e de cozinha, dos pássaros etc. Com efeito, o que se tornará possível de compreender através da leitura do material Araweté no próximo capítulo não será diferente. Apesar de possuírem uma narrativa de origem do mundo, a questão que parece mais interessá-los está relacionada às relações que irão estabelecer com os deuses a partir da vida e da morte, e não com a problemática da origem em si.

¹²⁰ A importância dos momentos acima citados para essa elaboração está no fato de ambos os experimentos possuírem a intenção de dar notícias e levar em conta informações do universo enquanto *totalidade*. Conjugados com a criação de um modelo teórico para o universo, são, por esse motivo, essenciais na definição do que se constrói enquanto *totalidade* pela cosmologia.

complexidade, pode ser explicado a partir da redução a seus elementos fundamentais, conforme, por exemplo, àqueles descritos pela física microscópica. Aplicando esse princípio ao universo, concluiu-se, de modo simplista, que não poderia haver nenhum efeito novo capaz de modificar as leis da física a partir da análise global do universo” (NOVELLO, 2018, p. 109-110). Em suma, a tal determinação do local sobre o global¹²¹.

Nesse contexto, não seria mais função da cosmologia lançar mão de conceitos “tradicionalmente associados por outros saberes à totalidade” (NOVELLO, 2018, p. 28), mas ela teria que se limitar ao uso das ferramentas técnicas até então já conhecidas pela física, restringindo, como consequência, as propriedades do seu objeto de estudos, o universo. Em outras palavras, além de, nesse movimento, a cosmologia ter que deixar para trás suas pretensões primeiras — entre elas, a de produzir um cenário racional completo do universo, permitindo que a investigação matemática do momento inicial seja realizada, o que na teoria padrão não é permitido (p. 28) —, ao considerar que o universo pode ser concebido como um sistema físico qualquer, ela termina por deixar de lado muitas das questões que sempre estiveram com ela, como, por exemplo, sua distinção em relação à física, que caracterizou o *Programa Cosmológico de Einstein (questão cosmológica)*. Com efeito, a partir do final do século XX, a maior parte da comunidade científica aceitava que a cosmologia se subordinasse à física, sendo então compreendida como uma *física extragalática*, tornando-se uma área técnica que não permite questionamentos que toquem na ordem científica vigente. De fato, no cenário padrão (modelo *big-bang*), a compreensão de que há algo que distingue os processos *locais* dos processos *globais* já não pode mais estar presente, uma vez que as observações que o sustentam, reveladoras de informações acerca da totalidade do universo, são produzidas através da aceitação de que as leis físicas válidas na Terra são as mesmas em todo o Universo.

Segundo o autor, a questão envolvida no que se pode configurar como uma

¹²¹ O que a cosmologia física faz é admitir que a estrutura causal do mundo seja válida para todo o universo. Há teorias de universo que não generalizam as observações locais para escalas globais, como, por exemplo, o modelo do cosmólogo G. Ellis, que propunha uma visão de universo a partir de observações realistas feitas na vizinhança da Terra e que não considerava razoável a extensão (generalização) das observações localizadas (NOVELLO, 1988, p. 37). Se, segundo Novello, é a determinação do espaço-tempo sobre o qual os eventos estão definidos que cria as bases de sustentação de uma ciência (NOVELLO, 2006, p. 13), que ciência poderá ser erguida diante de uma nova concepção de espaço-tempo? Questão que será tratada a seguir.

crítica a tal movimento de restrição da atividade da cosmologia diz respeito à necessidade de poder levá-la às suas últimas consequências. Contudo, não se trataria de desqualificar tal concepção da cosmologia física, nem de negar seus avanços, mas sim de deixar claro que sua tarefa não se esgotaria aí. Nesse cenário, as consequências da sua atuação seriam mais amplas e se situariam para além da física, tocando em questões de fundamento do próprio discurso científico, “penetrando aí um território comum disputado por diversos saberes” (NOVELLO, 2018, p. 29). É dessa maneira que tal movimento crítico será situado.

O que é cosmologia?

Segundo Novello, ao se limitar a uma física extragaláctica, a cosmologia estaria justamente abrindo mão de saber sobre que bases a física estaria fundada, isto é, de investigar questões estruturais da prática científica, como, por exemplo, a de “qual a origem das estruturas regionais que cada parte da física exhibe?” (NOVELLO, 2018, p. 68-69). De acordo com ele, somente um acesso à dimensão global do universo — isto é, à cosmologia — seria capaz de fornecer a “unidade formal e de sustentação prática do conteúdo material do mundo” (p. 68-69). Assim, nesse sentido, a cosmologia, uma vez vinculada às propriedades globais do universo, seria então a área de pensamento que teria a possibilidade buscar o que chamará de *coerência global*¹²².

Com efeito, na medida em que diversas partes da física, juntas, não são capazes de criar um discurso completo sobre o universo (NOVELLO, 2018, p. 20), ao não se identificar com a física, o que caberia à cosmologia enquanto função seria estabelecer tal *coerência* entre elas e o universo na qual estão inseridas, realizando, assim, o que Novello irá chamar de *refundação da física*. Será nesse sentido que ele irá relacionar a função *crítica* que a cosmologia pode ter no interior da ciência como semelhante ao que fez à crítica kantiana em relação à metafísica¹²³. Mas, se refundar

¹²² Segundo o autor, aquela atitude de Einstein não foi compreendida, à época, como uma busca por uma reformulação global, na medida em que tal coerência global não estava em questão naquele momento.

¹²³ De acordo com a *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, a questão que comumente é atribuída ao que Kant realiza em sua *Crítica da razão pura* (1781) é uma investigação acerca da seguinte pergunta: “Como são possíveis as proposições sintéticas *a priori*?”. No que diz respeito à resposta que ele dá à forma como tal questão se aplica à metafísica, a crítica de Kant estaria em compreender que as proposições sintéticas *a priori* não são possíveis para a metafísica, pois ela seria inerentemente dialética. Ver: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-metaphysics/>. Acesso em: mar. 2023.

é exatamente “exibir com clareza o agente da atividade”, a questão seria: “onde poderíamos encontrar aquela parte da física que teria essa função?” (p. 70). Ou seja, entender por que se pode dizer *a cosmologia refunda a física* significa compreender que a coerência da física se estabelece na cosmologia, isto é, “em seu desenvolvimento formal e na constituição de uma arena em que as ontologias regionais da física [as diferentes áreas — mecânica, ótica, termodinâmica] ganham significado e interação” (p. 70).

A necessidade de reconhecimento científico por parte dos cosmólogos escondeu a maior novidade da disciplina, seu caráter singular, que a distingue das demais ciências e que diz respeito à sua propriedade mais importante: o caráter de refundação, de verdadeira crítica da razão física. Porque não podemos perder de vista a questão que consiste em saber sobre que bases a física está fundada. Ou, para ser mais prático e incisivo: qual o estado fundamental do Universo? Qual a origem das estruturas regionais que cada parte da física exhibe? Onde devemos procurar essa unidade formal e a sustentação prática do conteúdo material do mundo senão em sua globalidade — logo, na cosmologia? Mas, se é assim, então **somos levados a afirmar e a entender que a função da cosmologia está associada à refundação da física** (NOVELLO, 2018, p. 68-69, grifo meu).

Com isso, além de possibilitar a inauguração da cosmologia como ciência, ao incluir o fator cosmológico em suas equações de movimento, Einstein irá também formalizar o problema que irá caracterizar essa nova área: *como deverão se relacionar os fenômenos em escalas locais com aqueles que acontecem em escala global, no universo como um todo?* Em outras palavras, através do *Programa Cosmológico de Einstein*, e do que ficou conhecido como *a questão cosmológica*, o que a cosmologia inaugura é a necessidade de se pensar na relação entre as escalas *locais* e *globais* do cosmos (NOVELLO, 2006, p. 24), questão de que, como visto, Mach se ocupou entre os séculos XIX e XX, e que Einstein desejava estar contemplando em sua teoria.

Tal movimento de refundação implica poder aceitar que, quando se considera o universo em escala global, novas propriedades, distintas daquelas previstas pela física terrestre, podem aparecer. Com efeito, um exemplo de como os cientistas foram, aos poucos, compreendendo a necessidade de tal abordagem aconteceu no início do século XXI com o que se conhece como “paradoxo da energia escura”, quando, num movimento de reconhecimento da distinção proposta por Einstein com a inserção da constante cosmológica, eles propunham a existência de um tipo de matéria que possui propriedades “a que não temos acesso em laboratório terrestre” (NOVELLO, 2006, p. 70). Assim, segundo Novello, o

movimento ousado de Einstein deve ser compreendido como uma primeira estratégia de libertação da cosmologia da física que inaugurará tal movimento de *refundação*, como um “reconhecimento de que, ao tratar da totalidade do que existe, devemos estar preparados para aceitar propriedades e modos de existir que não possuam contrapartida em nossa vizinhança, que não se reduzem a um modo de articulação das propriedades da física com que descrevemos o mundo em nossa vizinhança” (p. 91).

Será, então, na intenção de fazer valer aquilo que a cosmologia traz de mais original, no duplo sentido do termo (aquilo que está na sua origem e também o que a singulariza), que Novello irá propor que se compreenda a cosmologia como aquela parte da ciência que possui uma função refundadora da física, revelando, nesse processo de investigação de uma coerência global, a necessidade de criar algum tipo de agenciamento entre os aspectos *globais* e *locais* do cosmos. Diante dessa questão, o que se tornará possível exercitar em seu interior, através de um entendimento *crítico* de sua função, será uma compreensão de que a relação entre os corpos do mundo e isso que a ciência chama de *totalidade* será indissolúvel — o que, como se verá adiante, terminará por gerar uma reflexão em torno da própria prática científica.

3.2 Qual a topologia do mundo? Uma questão de fundamento

Segundo Novello, do ponto de vista da ciência, toda a teoria da gravitação irá implicar uma cosmologia nova, isto é, uma nova forma de descrever a estruturação do universo. Assim, para compreender de que modo será possível, no âmbito da cosmologia moderna, determinar a estrutura global com a qual o universo é identificado, será necessário compreender a relação que se estabelece entre as equações de Einstein e a topologia do mundo. Como visto, tais equações são construídas a fim de identificar a geometria $g_{\mu\nu}$ com o conteúdo de matéria-energia dado pelo tensor momento-energia $T_{\mu\nu}$ — com variações que dizem respeito à especificidade de cada modelo cosmológico (presença ou ausência da constante cosmológica, entre outras variações possíveis). Uma outra variável importante presente nessas equações é uma quantidade escalar R , que mede a curvatura¹²⁴ em

¹²⁴ A curvatura mede a variação da gravitação no espaço-tempo.

cada ponto do espaço-tempo quadridimensional em questão. Assim como a geometria, a curvatura também descreve apenas propriedades *locais* do espaço-tempo.

Tal relação entre geometria e o conteúdo de matéria-energia é feita com base em duas hipóteses: a de que a dinâmica do espaço-tempo é identificada com a geometria do mundo, isto é, que a força gravitacional, como universal que é, é o ator estruturante do “cenário cosmológico” (p.38); e a do princípio de equivalência de Einstein, que diz que é sempre possível escolher um referencial não-inercial capaz de anular os efeitos do campo gravitacional¹²⁵. A fim de realizá-las, a TRG será construída a partir de equações diferenciais não-lineares que determinarão a estrutura *local* do espaço-tempo, isto é, sua geometria em cada ponto. Porém, como exposto acima, na medida em que a TRG determina, através de suas equações, tal estrutura local, a estrutura *global* na qual estão definidas, isto é, a topologia do universo em questão, não é determinada previamente pela teoria. A fim de compreender de que maneira essa impossibilidade se dá, percorrerei as bases de formulação dessas equações, onde algumas condições matemáticas relacionadas a necessidades teóricas e observacionais que a teoria deve contemplar contribuirão para tal entendimento.

Com efeito, a primeira necessidade que se coloca para a construção das equações de Einstein é a da escolha de um formalismo matemático que garanta a independência dos resultados obtidos em função do sistema de coordenadas escolhido para se resolver um determinado problema¹²⁶. A importância dessa construção está na intenção de que os resultados produzidos através dessas equações revelassem algo de *real* sobre o que está sendo observado, uma vez que, em física, é definido como *real* toda observação que independe do olhar de um observador específico. Assim, a fim de obter tal formulação de independente do

¹²⁵ O princípio de equivalência está relacionado com a forma de acoplamento da matéria com a gravitação. Nele, tal acoplamento é mínimo, significando, com isso, que “matéria e energia sob qualquer forma interagem com um campo gravitacional externo, impondo que, localmente, as leis da física são precisamente aquelas descritas no domínio da relatividade geral” (NOVELLO, 2018, p. 36). O papel que as interações *mínimas* e *não-mínimas* terão nesse desenvolvimento crítico da cosmologia será analisado nas próximas páginas.

¹²⁶ As equações de movimento da mecânica newtoniana são dependentes do sistema de referência escolhido. Ao formular a teoria da relatividade restrita, Einstein dá um primeiro passo na direção dessa questão ao construir uma teoria cujas equações de movimento serão independentes para uma classe específica de observadores, os observadores inerciais (aqueles que se movimentam com velocidade constante). Com a TRG, Einstein dá um derradeiro passo nesse sentido, construindo equações que são válidas para todos os referenciais, inerciais e não-inerciais.

sistema de referências escolhido, podendo ser ele inercial ou não, Einstein escolhe construir a teoria através da álgebra *tensorial*, formalismo matemático que, por definição, garantirá que os resultados obtidos sejam válidos para qualquer observador¹²⁷.

Um segundo vínculo importante para a construção dessa teoria é o fato de ela ser definida sobre uma estrutura geométrica do tipo *riemanniana*, que irá garantir que, no limite clássico, tal estrutura seja compatível com a geometria euclidiana (ou minkowskiana); e que as funções e derivadas contruídas sobre ela sejam contínuas¹²⁸, garantindo o bom comportamento das funções sobre ela (NOVELLO, 2010, p. 38). Em outras palavras, a escolha de uma geometria riemanniana garante que a descrição dos fenômenos do mundo não apresentará irregularidades (descontinuidades e saltos) do ponto de vista formal, sendo possível, localmente, definir ângulos, comprimento de curvas, áreas de superfícies e volumes; e a partir das quais se possam derivar propriedades globais através de integrações das suas quantidades locais.

Nessas equações, o movimento de uma partícula sobre a ação de um campo gravitacional será dado por uma linha geodésica que se desenvolve no espaço-tempo, de tal modo que, ao definir uma geometria, como visto, o que se estará fazendo é determinar as réguas e relógios que serão utilizados como instrumentos de medida em cada ponto¹²⁹. Para tentar se aproximar das características globais, isto é, das qualidades e características da topologia onde essas equações estão definidas (o tipo de curvatura que exibem, se ela é finita ou infinita — se suas fronteiras são abertas ou fechadas —, e de que forma se conectam suas partes), será necessário atravessar os limites locais do problema e determinar em que *contexto* o

¹²⁷ O formalismo *de tensores* é uma estrutura matemática que generaliza as noções de vetor e escalar, sendo definidos de forma independente de qualquer base de coordenadas escolhida.

¹²⁸ Do ponto de vista matemático, isso significa que, além do tensor métrico $g_{\mu\nu}$, ela também está associada a uma conexão *afim* de tal modo que a derivada da geometria em relação a um parâmetro qualquer — $g_{\mu\nu;\alpha}$ — seja igual a zero (NOVELLO, 2010, p. 38).

¹²⁹ As características da geometria dependerão também da forma como a matéria (e energia) irá se acoplar com a gravitação (NOVELLO, 2010, p. 40). Por exemplo, se se admite que o tipo de acoplamento entre a matéria-energia e a geometria é não-mínimo (cf. seção 3.2 adiante), a geometria associada à teoria deixa de ser a de Riemann, passando a ser a de Weyl. Porém, isso nada interfere na impossibilidade de determinação da estrutura topológica das equações. Uma outra maneira de se chegar às equações da TRG, obtida pelo físico Palatini, permite notar que, apesar de ela ter sido denifida sobre o território riemanniano, ela não traz essa estrutura local como necessidade de subexistência. Com efeito, quando a interação com a matéria é pensada como não-mínima, a estrutura do espaço-tempo não é mais a riemanniana (NOVELLO, 2010, p. 38), mas também ainda não revela informações completas sobre a estrutura global (topológica) dessas equações.

modelo em questão está definido, isto é, quais são suas condições assintóticas (limites nos extremos temporais e espaciais), para então realizar a integração daquelas equações dentro dos limites impostos¹³⁰.

Porém, o que acontece nas extremidades de um determinado modelo poderá variar. Nesse sentido, a informação acerca da estrutura topológica sobre a qual as equações de Einstein da TRG estão definidas só emergirá a partir do momento em que se impuserem as *condições de contorno* do problema, isto é, seus vínculos com uma situação específica. Com isso, fica claro que, além do fato de as equações de Einstein não estarem definidas *a priori* em uma estrutura topológica específica, um mesmo modelo de universo, isto é, uma mesma solução de tais equações, pode ser integrado de maneiras diferentes (na medida em que podem satisfazer a diferentes condições de contorno) e, conseqüentemente, estar imerso em diferentes espaços topológicos. Esse tipo de informação virá ou de observações que dão notícias das propriedades globais do universo, e que serão, assim, impostas às equações; ou de intuições dos cosmólogos sobre a estrutura que imaginam ser a correta — exatamente o caso de Einstein em seu modelo, que não foi adiante.

No caso do modelo cosmológico padrão da cosmologia física (*big bang*), baseado na solução de Friedmann para as equações de Einstein, ainda que existam observações que apontem para uma estrutura topológica plana e infinita, uma determinação completa da sua topologia é ainda uma questão em aberto. Isso acontece porque essas mesmas observações podem ser consistentes com outras estruturas topológicas, e também com outros modelos de universo que proponham alterações na teoria da gravitação, gerando, inclusive, universos sem *singularidade* e com *bouncing*. De fato, no modelo padrão, muitas das propriedades topológicas e geométricas do universo ainda precisam ser identificadas.

Então, se a estrutura topológica do universo não é determinada pelas equações da gravitação disponíveis, nem mesmo quando a fazemos interagir com as outras forças que conhecemos (fraca, forte e eletromagnética) através dos modelos alternativos citados acima, qual a natureza da estrutura *global* do universo? O que, para além dessas forças, poderia determinar essa estrutura? Com efeito, a fim de adentrar a problemática dessa questão, retorno à tentativa de caracterização da *totalidade* com a qual a ciência trabalha, a partir de uma caracterização do objeto

¹³⁰ A integração de uma equação diferencial estará relacionada com a variação total de comportamento que tal equação exibe ao longo da região do espaço-tempo no qual está definida.

de estudo da cosmologia, o universo.

Caio, logo existo (a existência na esfera cosmológica)

Como visto, a cosmologia se caracteriza por não poder realizar uma separação total entre sujeito e objeto, na medida em que o universo não se constitui como um sistema físico convencional, questão essa que parece justamente ser a que se coloca na proposta de compreendê-la como além de uma física extragaláctica. A fim de tentar se aproximar da questão sobre aquilo que constitui o objeto da cosmologia, para além da sua construção através das equações de Einstein, Novello sugere voltarmos para sua definição ainda vaga que convoquei algumas páginas atrás: “a cosmologia seria o ramo da ciência que trata de *tudo-que-existe*”. Segundo ele, diante da impossibilidade de precisão dessa definição através da TRG, uma possibilidade de tentar dar corpo a essa pergunta seria, então, a de compreender como função do cosmólogo tentar respondê-la a partir da também tentativa de resposta à seguinte questão: se, na cosmologia, o universo é identificado com *tudo-que-existe*, o que significa *existir* em cosmologia?¹³¹

Porém, em uma conferência intitulada *O que significa existir?* (2019)¹³², Novello explica que essa também não é uma tarefa simples. Com o desenvolvimento da mecânica quântica e da teoria da relatividade, a existência ela mesma não possui uma definição *única* no terreno da ciência. No âmbito da cosmologia, um caminho possível seria defini-la a partir da força que, segundo ela, estrutura o universo, a força a gravitacional. Nesse contexto, seria possível dizer que algo *existe* na medida em que sente a ação desse campo, isto é, pela sua capacidade de “cair”, donde a afirmação “caio, logo existo”. Porém, no mundo quântico, por exemplo, onde também se penetra em dimensões distantes dos nossos sentidos, e as propriedades da matéria aparecem de outra maneira, outras lógicas operam e surgem conceitos como os de existência “real” e “virtual”, e tal definição se complica. Ponto importante de sua argumentação está em compreender que, segundo ele, tais diferenças dizem respeito à forma como descrevemos cada um desses universos, que, claro está, nada tem a ver com propriedades intrínsecas deles,

¹³¹ Nas suas palavras, “[a]o aceitar essa caracterização, deveríamos começar a definir a função do cosmólogo pela especificação do que existe e jogar todo o peso da compreensão e elaboração formal dessa ciência sobre o significado que devemos atribuir à palavra *existir*” (NOVELLO, 2006, p. 30).

¹³² Conferência proferida no simpósio *Cosmologias*, realizado no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP, em 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YaaOdpIKGkA&t=843s>.

mas sim com a nossa forma de concebê-los através da impossibilidade de “estar” neles, assim como “estamos” na escala mundana em que vale o dialeto newtoniano.

Assim, ainda que, para a cosmologia, o universo seja único e identificado com *tudo-que-existe*, essa falta de uma resposta comum a essa pergunta diante da distância que há entre os eventos em grande escala, tratados pela cosmologia, e os que acontecem no microcosmos, descritos pela mecânica quântica, faz com que, segundo ele, não se torne possível definir com unicidade o que seria *existir*, pois existir, em cada uma delas, possui um significado diferente, complexificando ainda mais a tentativa de definição desse objeto — a *totalidade*. Ou seja, tal definição estaria relacionada justamente à forma como o pensamento sobre ele é construído, isto é, à cosmologia. A totalidade, nesse sentido, deveria ser compreendida como algo que conjuga diferentes modos de existência (ontologias regionais) de um mesmo mundo deflagrados por nossa possibilidade de delimitá-los.

Diante dessa questão, o problema começará a ficar claro quando se compreende que o entendimento da cosmologia enquanto prática reside, justamente, na ação da definição dessa totalidade, isto é, que a caracterização desta parece estar na raiz do que se pode compreender enquanto tarefa daquela. Como disse ao longo deste texto, a cosmologia demorou algumas décadas para ser considerada uma ciência *status quo* justamente por ter que lidar com um objeto de estudo de difícil apreensão — não era possível realizar experimentos com o universo, uma vez que a separação entre sujeito e objeto não pode ser realizada de forma efetiva. Foi somente com novos experimentos e observações que foi possível gerar informações do universo “como um todo” e, com isso, incluir a cosmologia no território das ciências modernas.

Porém, ao ser identificada dessa maneira, ela passou também a ser compreendida como o que se pode chamar de “cosmologia física”, significando, com isso, restringir-se a aplicar as leis físicas utilizadas na terra em todas as regiões do universo. Nesse entendimento, tudo se passa como se o universo pudesse ser tratado da mesma maneira que qualquer outro sistema físico. Mas fazer isso, segundo Novello, significa deixar de lado a questão cosmológica colocada por Einstein ao incluir em suas equações um termo que trazia informações do universo como um todo — a constante cosmológica —, que, no mais das vezes, pode ser interpretada no âmbito das condições de contorno de um problema, significando com isso que deveria se tratar de um termo que trazia informações da estrutura

global do sistema tratado, o universo.

Assim, será através desses termos, isto é, diante das problemáticas que engendram a relação do seu objeto de estudo com o pensamento que se faz sobre ele, que a atual convocação da cosmologia para sua função de refundação da física deve ser pensada, de modo que só será possível caracterizar a totalidade com a qual a cosmologia trabalha em termos da problemática que ela carrega consigo. Mas suportar questões e não entregar soluções, como deixa claro Novello, é uma posição política de resistência à manutenção do pensamento hegemônico sobre o mundo:

Por que devemos esquecer essa estratégia [redução dos atributos da cosmologia para permitir produzir conhecimento] ao nos envolver com a cosmologia e tentar examiná-la como algo mais que a física? Por que não deixar essa tarefa para mais adiante, quando nossos conhecimentos sobre o Universo se tornarem mais sólidos e mais completos? A razão é a mesma a que me referi anteriormente quando falei da física newtoniana e sua atitude absolutista: postergar essa ação nada mais é que estabelecer uma armadilha para fixar e impor, uma vez mais, um pensamento hegemônico sobre o mundo (NOVELLO, 2006, p. 32).

De fato, o que Novello irá propor com o que chamará de *metacosmologia* será apontar para a necessidade de se levar em conta que isso que se compreende como universo coloca a necessidade de a ciência ter que lidar com um sistema que não pode ser isolado, fazendo com que pensamento e mundo não possam ser inteiramente separados um do outro. Tratar o universo como um sistema físico como outro qualquer significaria tirar dele justamente aquilo que o caracteriza.

3.3 A relação entre local e global

Definir uma cosmologia é fundar uma ciência, ou como agenciar as propriedades locais e globais do universo?

Retomando a compreensão da função da cosmologia como a de produzir uma *refundação da física*, no sentido de compreender que a *coerência* entre as diferentes partes da física e a relação delas com o universo no qual estão inseridas se estabelece na cosmologia, passamos aqui à tentativa de entendimento de que maneira tal refundação pode acontecer. Em outras palavras, de que forma a cosmologia deverá realizar tal agenciamento entre as propriedades locais e globais, isto é, entre as leis físicas desenvolvidas na Terra e a estrutura global do universo?

Como visto, o modelo padrão (*big-bang*) apresenta questões relativas,

principalmente, ao tratamento que dá ao momento identificado com a origem do universo. Além de ele estabelecer que seu surgimento teria acontecido há um tempo finito, o relaciona com um ponto singular no qual nenhuma operação matemática é possível de ser realizada, impossibilitando uma descrição racional de tal momento. Segundo Novello (2018), ao mesmo tempo que modelos alternativos que propunham saídas para tais questões começaram a ser, recentemente, melhor aceitos pela comunidade científica, como, por exemplo, aqueles que propõem a existência de modelos com *bouncing* (cf. seção 1.2), propostas antigas que concebiam as leis físicas como possuindo uma dependência temporal¹³³ voltaram a ser examinadas (NOVELLO, 2018, p. 30). Pensar de que maneira essa variação pode se dar significa, então, pensar nas possíveis formas que a relação entre os aspectos *locais* e *globais* pode ter.

Com efeito, conceber que as leis fixas observadas na Terra são as mesmas em toda parte do universo constitui-se como uma hipótese de trabalho que se formula sob a também hipótese de que o campo gravitacional seria fraco o suficiente para não produzir alterações importantes na estrutura do espaço-tempo em questão, isto é, nas vizinhanças dos eventos estudados. Contudo, é razoável que não se possa garantir que esse princípio seja válido em todos os lugares do universo. De fato, é bastante provável que existam regiões do espaço-tempo onde a intensidade do campo gravitacional seja tal que seja inevitável haver alguma influência desse campo nos processos que acontecem localmente. Por exemplo, um tratamento desse tipo poderia contribuir na compreensão de por que observamos no universo “a supremacia quantitativa da matéria sobre a antimatéria” (NOVELLO, 2018, p. 30)¹³⁴.

Como visto, a questão de fundo que estaria embutida em tal revisão seria uma recusa a aceitar uma determinação do local sobre o global, isto é, a possibilidade de considerar a hipótese de que tal determinação possa não acontecer. Mas, quando se dá esse passo, isto é, quando se admite que as leis físicas podem possuir uma dependência cósmica, automaticamente se coloca a questão de como

¹³³ Admitir essa variação em termos temporais é apenas reflexo de uma escolha particular de um sistema de coordenadas (gaussiano) que transforma uma dependência espaço-temporal em apenas temporal.

¹³⁴ Tal tratamento foi realizado pelo físico Andrei Sakharov ao associar tal diferença à interação gravitacional extremamente forte que aconteceria no momento em que o universo tivesse seu volume bastante reduzido, estado esse que antecederia o momento atual de expansão (NOVELLO, 2021, p. 98).

se obter “uma representação realista e completa do universo” com leis que variam (NOVELLO, 2018, p. 30-31). E a resposta oferecida pelo que aqui estamos chamando de *cosmologia contemporânea* está em aceitar uma outra hipótese, a partir de uma proposta do matemático Albert Lautman¹³⁵ de compatibilidade entre local e global, e que transcende a observação: a de que haveria “um concerto que controlaria as leis físicas, de modo a compatibilizá-las exibindo uma *coerência* que nos escapa [...] tão necessária aos físicos, para que se possa prosseguir rumo a uma descrição racional do universo” (p. 31, grifo meu). Assim, na medida em que hoje se compreende que o universo é dinâmico, a questão que se coloca é: “como entender a desejada constância das leis físicas em um Universo Dinâmico?” (p. 31).

Um ponto importante de se compreender é que conceber tal variação em nada influenciaria todas as conquistas realizadas pela física terrestre, na medida em que seus efeitos só seriam sentidos quando se estiver próximo de campos gravitacionais intensos. Segundo Novello, ao se dedicar a soluções práticas que envolvem o desenvolvimento tecnológico em nossa sociedade, muitas vezes se deixam questões de fundamento para trás. Nesse sentido, a curiosidade do cientista seria fundamental para colocá-las em andamento. No que diz respeito ao desenvolvimento das questões que envolvem a estrutura do universo, a investigação da variação (ou não) das leis físicas se insere diante da necessidade de compreensão de sua formação e origem (NOVELLO, 2018, p. 33-34).

Até muito pouco tempo, a microfísica e, de modo mais amplo, a física terrestre eram pensadas **fora do contexto cósmico**. Elas pareciam não necessitar de explicação ulterior, eram tratadas então como sistemas autorreferentes, sem admitir qualquer forma de análise extrínseca para construir uma razão auto-consistente. Porém, nas últimas décadas, a cosmologia invadiu abruptamente esse domínio tranquilo do pensamento positivista dominante e destruiu a paz racional daqueles que acreditavam que a Terra, os homens, tem papel especial no universo (NOVELLO, 2018, p. 34, grifo meu).

*

Antes de compreender de que maneira tal realização pode acontecer no

¹³⁵ Matemático que também aparece citado em *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* como sendo “o autor referencial de Deleuze para as matemáticas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 121).

âmbito da teoria de Einstein, examinarei algumas questões que estão envolvidas nessas hipóteses de dependência ou não dependência cósmica das leis físicas. Com efeito, a hipótese de *não* influência do campo gravitacional nos processos locais é também uma hipótese de trabalho que se deu no âmbito da TRG e que ficou conhecida como “princípio do acoplamento mínimo”. Segundo Novello, “esse princípio impõe que a curvatura do espaço-tempo não deve aparecer na dinâmica que representa a interação da matéria com a gravitação” (NOVELLO, 2018, p. 36) e está no cerne de toda a formulação cosmológica do modelo padrão atual, o *big-bang*. Isso significa dizer que toda a questão da singularidade envolvida em tal modelo está relacionada a esse tipo de interação mínima que se prevê, por hipótese, entre o campo gravitacional com a matéria.

Com efeito, será através do que se chama de “princípio do acoplamento *não-mínimo*” da matéria com a gravitação que se tornará possível, por exemplo, propor interações não-locais com a gravitação, gerando modelos de universo que se mostrem como caminhos alternativos, por exemplo, ao de ter que aceitar o instante inicial do *big-bang* como o começo de tudo (NOVELLO, 2018, p. 35-39). De fato, uma das formas que a cosmologia conhece de fazer interagir propriedades *globais* em eventos *locais* será dada através de modelos de universo alternativos que propõem uma interação gravitacional *não-mínima* dos outros campos de força conhecidos na natureza (forças nucleares forte e fraca, e força eletromagnética) com a gravitação, através do tensor de curvatura R . Ao se realizar essa interação, o que ela provoca é uma interferência da estrutura global do espaço-tempo nos domínios locais, como ficará claro no exemplo da criação da massa que será tratado adiante, numa expressão dessa necessidade, onde questões que envolvem a física de partículas, talvez expressão mais fundamental do que na física se entende por local, devem ser afetadas — não completamente determinadas — pela estrutura espaço-temporal do universo no qual estão inseridas.

*

Assim, se torna possível perceber ainda melhor o caráter *refundador* da física que a cosmologia possui através da proposta de interação dos processos *globais* nos *locais*, na medida em que produz, como uma das consequências possíveis geradas por tal interação, uma modificação naquilo que constitui o

alicerce da ciência moderna, a *universalidade* de suas leis. De fato, se, através desse processo, as leis *não* podem mais ser compreendidas como universais, é porque a própria ciência deverá ser fundada sobre outras bases.

Como disse [o matemático A.] Lautman, se as leis físicas não são rígidas, não podemos continuar a chamá-las de leis. **Ao menos que passemos das leis físicas às leis cósmicas e que essas não sejam dadas *a priori*, mas, sim, forjadas no embate permanente de um cosmos em constante ebulição.** Estamos, assim, penetrando em um caminho que leva inexoravelmente ao exame dos fundamentos da investigação científica, à maneira de, racionalmente, descrever fenômenos da natureza (NOVELLO, 2018, p. 32-33, grifo meu).

A proposta de Lautman: simbiose e solidariedade

Em seu livro *Ensaio sobre as noções de estrutura e existência em matemática* (1937), Lautman define aquilo que seria entendido como estudos *locais* e *globais* no âmbito das matemáticas. Segundo ele, um dos aspectos característicos do desenvolvimento das mais diversas investigações matemáticas, desde meados do século XIX, é o fato de que elas puderam se desenvolver desde um *duplo ponto de vista*, o local e o global. O estudo *local*, ele nos diz, “dirige-se ao elemento, no mais das vezes infinitesimal, da realidade”, tentando “determiná-lo na sua especificidade” — avança, assim, pouco a pouco, estabelecendo “gradualmente ligações bastante sólidas entre as várias partes reconhecidas, de tal modo que surja uma ideia do todo a partir de tal justaposição” (LAUTMAN, 1937, p. 141). Por sua vez, o estudo *global* “busca, ao contrário, caracterizar uma totalidade independentemente dos elementos que a compõem” — abordando de saída a estrutura do conjunto, atribui, assim, “um lugar aos elementos antes mesmo de conhecer-lhes a natureza”; o que se tende a fazer nesse tipo de estudo é, sobretudo, “definir os seres matemáticos por suas propriedades funcionais”, ao se considerar que “o papel que desempenham lhes confere uma unidade muito mais segura do que aquela que resulta da combinação das partes” (p. 141-142). Escrevendo em 1937, Lautman observa que a *dualidade* manifesta no século XIX entre os pontos de vista local e global ainda se apresentava aos matemáticos de seu tempo como uma *oposição* entre dois modos de estudo irredutíveis entre si: “parecia ser necessário escolher entre duas concepções incompatíveis e, de fato, a divisão que assim se instalou no seio das matemáticas subsiste ainda em muitos domínios” (p. 142).

Segundo ele, a presença da dualidade local e global sugere, imediatamente, aos matemáticos a busca por uma *síntese*, na medida em que uma relação arbitrária entre as partes pode não necessariamente levar à construção de um conjunto global (LAUTMAN, 1937, p. 151). Nesse sentido, o que se mostra necessário, segundo ele, é que aconteça uma espécie de conexão entre os movimentos locais e globais que, na medida em que possui a intenção de criar uma espécie de “comunicação” às partes que manifestem uma espécie de “função organizativa do todo ao qual elas pertencem”, parece estar relacionada com isso que chamamos de *condições de contorno do problema*. De fato, no desenvolvimento de suas ideias, o que parece chamar a atenção é o papel da *contingência*, isto é, do *contexto* em que os problemas estão inseridos¹³⁶.

Como um exemplo da forma como irá pensar a relação entre tais pontos de vista através de uma análise de estruturas matemáticas distintas, cita o caso específico das equações diferenciais de Einstein da relatividade geral, que, como vimos, não garante a existência de uma totalidade prévia. Ao analisar brevemente esse problema, o que irá exibir é uma resposta técnica para aquilo que se falava em termos de cosmologia nas páginas precedentes, a saber, que, na medida em que uma solução completa de tais equações (isto é, sua solução em todos os pontos do espaço-tempo) exigiria, segundo ele, um conhecimento da estrutura do universo, as soluções locais não podem, de fato, ser concebidas independentemente da estrutura topológica na qual tais equações estão inseridas¹³⁷. Em outras palavras, só se consegue a solução exata em todos os pontos se se conhece a estrutura topológica em questão. Nesse sentido, local e global necessitam, nesse caso, relacionarem-se.

Ao longo do texto, ele irá então analisar essa relação em três campos de estudo da matemática — a geometria diferencial e sua relação com a topologia, a

¹³⁶ Tanto na física como na matemática, os problemas, quando resolvidos, passam de uma situação de solução geral para uma solução específica. Nesse movimento, aparecem as chamadas *condições de contorno do problema* (ou vínculos/*constraints*), que são responsáveis por, digamos assim, enraizar aquela solução geral num solo de contingência. É essa circunstância que, muitas vezes, termina por exigir que a conexão com a estrutura global em questão seja realizada.

¹³⁷ “A métrica [geometria] do Universo dá origem a um sistema de equações com derivadas parciais, para o qual Einstein busca soluções sem singularidades, existentes em todo o espaço. Isso exigiria o conhecimento das propriedades topológicas do espaço-tempo considerado em sua totalidade, como saber, por exemplo, se é aberto ou fechado. ‘Se vê assim’, disse Cartan, ‘como a busca das leis locais da Física não pode ser dissociada do problema cosmogônico. Além disso, não se pode dizer qual precede qual; se encontram intrinsecamente mesclados entre si’. A integração global não é o prolongamento da integração local; “a solução do problema local exige um conhecimento prévio da estrutura do Universo” (LAUTMAN, 1937, p. 146-147).

teoria de grupos e a teoria das funções analíticas — e chegará à conclusão de que, neles, se exibirão as mesmas condições estruturais que um ente matemático deve ter para que, dentro dele, exista o que vai chamar de *solidariedade orgânica* entre as partes (LAUTMAN, 1937, p. 152). Em outras palavras, o que se verá através de tais exemplos será a impossibilidade de se considerar uma estrutura matemática “total” a partir da justaposição de elementos definidos independentemente de uma consideração de conjunto. De outra forma, o que se exibirá é um duplo movimento — do todo até as partes e das partes até o todo — que permitirá observar algo da organização interna de tais elementos e ao qual ele se referirá como uma ação *solidária* que se dá entre tais pontos de vista. O ponto crucial parece ser a necessidade da presença de uma informação de conjunto que, de outra maneira, não acontece:

Os estudos precedentes mostram que não é possível considerar um “todo” matemático como o resultado de uma simples justaposição de elementos, definidos independentemente de qualquer consideração de conjunto relativa à estrutura do todo em que esses elementos se integram. **Há uma descida do todo para a parte, assim como uma subida da parte para o todo, e esse duplo movimento, esclarecido à luz da ideia de acabamento, permitiu observar um primeiro aspecto da organização interna dos seres matemáticos.** Se admitirmos que o estudo de tais enlances estruturais é uma tarefa essencial para a filosofia matemática, não se pode deixar de notar as diferenças que separam a filosofia matemática das matemáticas concebidas desde toda a corrente de pensamento logicista que se desenvolveu depois que Russell descobriu os paradoxos das teorias de conjunto. Os lógicos sempre quiseram proibir desde então as definições não predicativas, isto é, aquelas em que as propriedades de um elemento aderem, **solidárias**, ao todo ao qual esse elemento pertence (LAUTMAN, 1937, p. 161-162, grifos meus).

Quando isso acontece, esses âmbitos deixam de operar de maneira independente e reivindicam aquilo que se chama de *coerência*, que, como visto, nada mais é do que uma espécie de “comunicação” que deve se dar entre a estrutura global e as partes que a compõem, a fim de informá-las sobre o todo no qual elas estão inseridas; em suas palavras, uma ação de *solidariedade (síntese) orgânica* que acontece entre eles. Um ponto importante na argumentação de Lautman, e que Novello (2018) reiterará, é o fato de que, através dos exemplos acima citados que ele analisa, não se deve aceitar como natural a existência de tal solidariedade de modo contínuo em um determinado sistema, na medida em que sua demonstração nos casos examinados depende de propriedades específicas tanto dos elementos quanto da estrutura global do sistema em questão (NOVELLO, 2018, p. 115).

*

Com efeito, será tal concepção dessa relação que será utilizada como modelo para aquela proposta pela cosmologia contemporânea. Nas palavras de Novello (2021, p. 136), o conceito de *solidariedade* que Lautman ajuda a compreender com sua formulação dos princípios da matemática moderna envolve, resumidamente, a ideia de “conciliar propriedades locais e globais”. No contexto da cosmologia, para que ela possa acontecer, será necessário que aconteça uma “troca eficiente” de informação ao longo de todo o universo, a fim de fazer comunicar, em todas as suas partes, sua estrutura global. Caso contrário, os cosmólogos estariam fadados a aceitar que “o controle da evolução do Universo estaria dado por um determinismo *a priori*, relacionado a desconhecidas condições iniciais de estruturas locais de equações diferenciais” (NOVELLO, 2021, p. 136). De fato, a fim de compreender o que acontece em tal procedimento conciliador, Novello cita o exemplo da expansão de um gás em um frasco, que irá se espalhar de acordo com a forma e o volume disponíveis, que pode ser compreendido tanto do ponto de vista mecânico como estatístico, mas que revela o efeito contextualizador que a estrutura global pode operar enquanto delimitadora das condições de contorno de um determinado sistema.

Ainda segundo Novello (2021), o que a cosmologia contemporânea estaria nos apresentando agora a partir da proposta de Lautman seria uma imagem de totalidade que, para existir, carregaria em si uma relação de *simbiose benéfica* entre partes e todos, isto é, seria possível, então, afirmar “que as leis da microfísica, bem como as do universo descritas na cosmologia, não são estruturas independentes. Não pertencem a dois mundos que por acaso estariam se encontrando para interagir. Ao contrário, são agenciadas por princípios coerentes” (NOVELLO, 2018, p. 116). Nesse sentido, não seria mais necessário optar entre a primazia do todo sobre as partes, nem das partes sobre o todo.

A forma como, concretamente, se torna possível pensar nessa *solidariedade* dirá respeito ao fato de que a ausência desse tipo de *cooperação* entre as partes e a estrutura global do universo geraria uma série de *instabilidades* que não permitiria a existência do universo tal como o observamos — exatamente o que acontece com

o modelo cosmológico de Einstein examinado no início deste capítulo¹³⁸; estando assim também vinculada ao entendimento da necessidade que o universo tem de ter *estabilidade* para poder existir de forma duradoura (NOVELLO, 2020). Mas como conciliar tal necessidade de estabilidade com um cosmos dinâmico? A resposta é encontrada na teoria de equações diferenciais não-lineares, em que há um local para o qual um determinado sistema é atraído, aquele que traz maior estabilidade ao sistema. Sendo assim, aquilo que garantirá a estabilidade do universo é a existência de uma força constante de atração para o estado no qual tal *estabilidade* é *máxima*. Em outras palavras, se o universo pode ser entendido como um sistema desse tipo, ele estaria, então, submetido a uma tendência vital de sempre caminhar para o estado que lhe trará a maior estabilidade, isto é, sujeito a uma “irresistível atração” para o estado de *solidariedade máxima* entre sua estrutura global, seja qual for, e as partes que o constituem (NOVELLO, 2020, p. 15).

Assim, se, do lado das matemáticas, tal relação tem como pano de fundo o pensamento acerca do papel das condições de contorno (contexto) em um determinado problema; do ponto de vista da cosmologia, essa forma de relação estará conectada com a maneira como a disciplina irá propor sua própria função. Será, então, nos esforços de agenciar essa forma de influência organizadora do todo sobre as partes de uma forma contextualizadora que a cosmologia irá se apropriar dessa forma de solidariedade, caracterizando-se como uma *ciência global* que se propõe a estar diante de problemas que, por sua natureza, transcendem a própria física, e que, segundo Novello, ao criar relações com outros saberes — como a aqui descrita —, “induzem ao abandono do antropocentrismo que dominou, desde as suas origens, o pensamento científico” (NOVELLO, 2018, p. 63).

Como caracterizar o global com o qual a cosmologia trabalha?

Ao longo deste texto vimos que o universo, identificado com a totalidade do

¹³⁸ De fato, “[...] no Universo a solidariedade local-global é fundamental para que perturbações esporádicas não cresçam sem controle, gerando uma condição de instabilidade sem limite. Isso é o que acontece, por exemplo, no modelo cosmológico de Einstein, elaborado tendo como fonte da geometria do Universo somente a matéria ponderada, sem a interação de suas partes, sem pressão: a ausência de solidária interação entre as partes o torna altamente instável” (NOVELLO, 2021, p. 137). Com isso, se pode imaginar também o quão simples é a distribuição de matéria-energia do universo de Friedmann (modelo padrão do *big-bang*), que a supõe como um fluido perfeito, sem interação entre suas partes. Essa não é a única propriedade que o define, visto que ele é um modelo que possui estabilidade (na medida em que não é estático). No entanto, a ausência de interação entre as partes também está lá presente.

que existe, deve exibir uma estrutura global, isto é, uma topologia, que por sua vez não é determinada de maneira unívoca pela teoria. Junto disso, vimos compreendendo também de que maneira a cosmologia contemporânea, numa retomada da *questão cosmológica* colocada por Einstein, propõe que os processos físicos locais devem ser afetados por tal estrutura global.

No que diz respeito ao caráter de tal estrutura global, a grande novidade que a proposta de Lautman irá apresentar é o fato de que local e global deverão ser compreendidos como distintos pontos de vista de um mesmo problema. Aplicada ao universo, que é o sistema com o qual a cosmologia trabalha, o que tal concepção estaria dizendo é que seus aspectos locais e globais se configuram como dois pontos de vista distintos que se erguem nesse objeto, e que não competem entre si. Mais ainda, eles se relacionarão através de processo *solidário* que se dará entre eles, propondo, justamente, que se escape dos movimentos extremos, isto é, de uma determinação dos processos globais pelos locais (como na cosmologia moderna), ou o que poderia ser uma determinação das propriedades locais pela estrutura global. Nas palavras de Novello: “[e]ssa interferência cósmica na física local não deve ser entendida como a substituição de uma razão absoluta por outra razão absoluta. Não se trata de trocar o absolutismo associado ao caráter universal da física local pelo absolutismo de uma física global” (NOVELLO, 2021, p. 132). De outra forma, ela deve ser compreendida como uma ação comunicadora das condições de contorno de um sistema, no sentido de contextualizar os eventos locais frente à estrutura global na qual estão inseridos, de modo que tais aspectos passam a se tornar interdependentes entre si.

Mas se a topologia do universo é algo que *não* pode ser determinado pela teoria de Einstein, de que forma pensar essa interação, isto é, de que maneira a interferência do global sobre o local, mas também do local sobre o global, deveria acontecer? Mesmo sem o conhecimento da estrutura topológica em questão, a cosmologia parte da hipótese de que a força que estrutura o universo é a força gravitacional (NOVELLO, 2010, p. 1). Ao se compreender o papel crucial da gravitação na organização do universo, torna-se mais possível entender que, dependendo dos corpos e da interação entre eles, as propriedades do espaço-tempo também se alteram. De fato, vimos que, segundo Mach (e Einstein, na tentativa de contemplar Mach), o espaço-tempo deve ser pensado como criado a partir do conteúdo de matéria e energia nele existente. Com isso, se pode inferir que a

dinâmica dos eventos locais deveria também interferir na estrutura global do universo.

Porém, com a construção do modelo cosmológico de Kasner (1921), que produz uma estrutura de universo mesmo na ausência de matéria e energia (cf. seção 1.2 acima), se percebe que a TRG não contempla, intrinsecamente, tal concepção. Isto é, é possível haver estrutura de universo a partir da ausência total de matéria¹³⁹. Mais tarde se compreendeu que aquilo que gerava a estrutura de tal modelo era a não-linearidade do campo gravitacional presente nas equações de Einstein. Apesar de pensar que as relações que se estabelecem entre as massas poderiam ser de natureza não-linear, Mach não concebia a presença da força gravitacional na ausência de massas, ou seja, não supunha que pudesse haver uma não-linearidade na própria interação capaz de justificar a criação desse universo. Seja como for, a influência da relação entre os corpos sobre a estruturação do espaço-tempo é uma hipótese a partir da qual a TRG trabalha.

Nesse ponto, terminamos por entrar em um terreno complexo onde se toca justamente na questão da origem dessa totalidade. Toda a crítica que envolve a existência da singularidade presente no modelo padrão do *big-bang* é, como vimos, relativa justamente à impossibilidade de se descrever matematicamente a existência de todo o conteúdo de matéria e energia observáveis no universo em um ponto matemático, isto é, a questão da impossibilidade de gerar uma estrutura a partir de uma singularidade que, por definição, não apresenta estrutura. Por sua vez, o modelo de Kasner também apresenta uma singularidade, e o que se percebe através dele é que, de uma forma geral, as singularidades que são produzidas em diferentes modelos cosmológicos não são passíveis de distinção, isto é, se configuram como uma propriedade matemática que independe do modelo no qual são geradas (NOVELLO, 2006, p. 144-146). Em outras palavras, a singularidade presente no modelo do *big-bang* em nada se distingue de outras produzidas por outros modelos, deixando claro que a passagem do ponto à estrutura de fato não se explica em tal modelo.

Assim, a reivindicação da presença do global nos processos locais realizada

¹³⁹ Assim como o modelo cosmológico de Gödel (cf. seção 1.2 acima) exibe um exemplo de solução das equações da TRG que não garante a causalidade em escala global, deixando claro que tal condição não é satisfeita pela teoria de forma intrínseca, o que o modelo cosmológico de Kasner realiza é oferecer um exemplo de solução da TRG que exibe que ela não garante que a existência de matéria e energia é condição *necessária* para que exista uma estrutura de universo.

pela prática cosmológica atual se origina justamente como uma reação ao movimento realizado no sentido oposto, de se tentar determinar a estrutura global tal como a local. Não seria justamente isso que se está dizendo quando se afirma que as leis físicas válidas na vizinhança terrestre devem valer para o resto do universo? O império da física newtoniana foi tal que, a partir dela, parecia que todo o mundo, incluindo nele o universo, deveria se comportar daquela mesma maneira. Com o desenvolvimento da mecânica quântica e das teorias da relatividade, viu-se que o cenário era outro. No entanto, ainda que, no âmbito da cosmologia, a relatividade de Einstein traga informações de parte desse novo aparato conceitual, os primeiros modelos de universo desenvolvidos a partir dela (como, por exemplo, o do *big-bang*) ainda carregam muito daquela ideologia ora dominante.

Com isso, deve-se destacar aqui que, a fim de não estar submetida a uma física local, aquilo que a cosmologia irá reivindicar, através de uma retomada da ação realizada por Einstein com o que se chamou de *a questão cosmológica*, é que a *diferença* entre local e global seja caracterizada, isto é, permaneça. Na medida em que oferecem informações distintas sobre um determinado problema, se poderia dizer que tais instâncias se constituirão, nesse contexto, como perspectivas distintas entre as quais *não* há intercâmbio total possível. Ao contrário, cada problema dependerá de uma espécie de agenciamento entre elas, que deverá ser compreendido sob a forma de *vínculos e condições de contorno* (isto é, de *coerência*), fazendo com que aquilo que acontece no plano local possa receber a informação do todo em que está inserido, limitando seu espectro de estados e movimentos possíveis. Com isso, ainda que a perspectiva global seja *final* (pois não há nada fora dela) e englobe a local, sua interação *não* será determinadora, mas sim irá lhe impor um *contexto*. Diferentemente de Bohm, que vê a totalidade como instância única (pois que real) a partir da qual se poderia compreender os acontecimentos do mundo de forma integral, o que esse modo de compreender a função da cosmologia propõe é que seu conhecimento só se dará através de uma comunicação que deve acontecer entre essas escalas. Ao invés de uma visão *parcial* da realidade, as partes manteriam ainda alguma liberdade, informando também à totalidade a sua existência, e ofereceriam, assim, um aspecto do problema, que deveria ser complementado por outro, vindo da escala global. É nesse sentido que a subordinação do local ao global da qual falava Novello deve ser compreendida.

[p]ara permanecer em exemplos no interior da física, é como se procurássemos descrever as propriedades individuais de um corpo singular, de um átomo, tentando atribuir-lhe uma “temperatura individual”, como se o próprio conceito de temperatura pudesse prescindir de uma coletividade maior que lhe dá sustentação e significância, sua contextualização. **É essa contextualização que parece ser o estofo principal da cosmologia** (NOVELLO, 2006, p. 30, grifo meu).

A geração da massa, um exemplo de ação local-global

Num artigo de 2011, intitulado “The gravitational mechanism to generate mass”, Novello evoca as noções *local* e *global* presentes nas estruturas matemáticas utilizadas pela física para tratar do problema da origem da massa, questão fundamental e histórica tanto na física quanto na cosmologia que, como visto, remonta aos pensamentos de Mach sobre a relação entre os corpos (cf. seção 1.2), na medida em que ele trata justamente daquilo que constituiria a inércia de um corpo. Em seu modo relacionalista de pensar, o que parece ser fundamental na formulação do filósofo austríaco é a impossibilidade de se conceber o movimento dos corpos do mundo, isto é, sua própria existência, como sendo possível independentemente do ambiente em que vivem e das relações às quais esses corpos são submetidos. Assim, ao descrever o movimento de um corpo (ou seja, aquilo que o retira de seu estado de inércia), por exemplo, seria necessário levar em conta não apenas as forças locais que constituiriam o sistema no qual está inserido, mas também aquelas exercidas por todos os corpos do universo sobre ele.

Ao longo das últimas décadas, aquilo que ficou conhecido como o modelo padrão da física de partículas (ou física de altas energias) é o esquema conceitual e teórico construído no âmbito da teoria quântica de campos¹⁴⁰, que se propõe a sistematizar e sintetizar os resultados produzidos nesse âmbito acerca das propriedades básicas da matéria. Nesse contexto, o grande empreendimento das últimas décadas esteve na tentativa de observação de uma partícula (campo) chamada bóson de Higgs, que seria a responsável, no quadro montado por tal modelo, por gerar a massa das partículas elementares da natureza, como elétrons, quarks etc. Tal empresa foi adiante e, em 2013, num experimento de grandes proporções políticas (financeiras), finalmente o campo de Higgs foi observado¹⁴¹. Porém, enquanto para alguns cientistas finalmente a peça fundamental do quadro

¹⁴⁰ Significando que as partículas em questão são tratadas como campos (funções que se definem num espaço-tempo) escalares ou vetoriais.

¹⁴¹ Sobre tal experimento, ver: <https://home.cern/science/physics/higgs-boson>. Acesso em: 5 de maio 2023.

explicativo-conceitual daquilo que constitui as matrizes de toda forma de matéria observável havia sido encontrada, para outros, o problema só havia sido deslocado, pois a questão fundamental ainda permanece: quem dá massa àquele que dá massa? (NOVELLO, 2011, p. 2).

No artigo que trago aqui, Novello desenvolve alguns exemplos (para diferentes tipos de campos) de como a geração de massa pode ser um acontecimento resultante de um processo cosmológico, isto é, oriundo da interação de um determinado campo com a estrutura do universo como um todo, através da gravitação. Em outras palavras, a construção de uma aplicação cosmológica de uma das possíveis consequências do princípio de Mach, a saber, de como um evento *local* pode sentir a influência dos corpos do resto do universo, isto é, de sua estrutura *global*.

O ponto importante parece ser o seguinte: ao levar em conta a ação da gravitação gerada no âmbito *global*, simetrias são quebradas, de modo que a intervenção desse campo nos processos *locais* não tem como ser nula, o que termina por alterá-los. No caso mais simples tratado, o da geração de massa de uma partícula associada a um campo escalar φ , a massa seria resultado de uma “interação não-mínima” dele com a gravitação, significando com isso haver uma interação direta de φ com a estrutura geométrica do espaço-tempo R , fazendo com que se leve em conta o efeito global nos eventos locais. Segundo os autores, enquanto o mecanismo de Higgs acontecia num cenário onde uma simetria *global* poderia ser reduzida a uma simetria *local* (um exemplo de como a determinação do local sobre o global acontece na física), o que Mach propõe, e se realiza em tal exemplo —, é, entre outras coisas, que haja a presença de algum fator cósmico nos processos *locais*.

Nos termos da especificidade desse problema, disponho aqui algumas equações, com a finalidade de que se possa visualizar a diferença entre o modelo padrão em questão e o que está sendo proposto nesse artigo, no que diz respeito a um exemplo de como uma ação *global* pode interferir num evento *local*. Sendo assim, no mecanismo de Higgs, é possível visualizar a interação gravitacional da seguinte maneira:

$$T_{\mu\nu} = L_{int}(\varphi_0)g_{\mu\nu}$$

Onde, assim como na TRG, a quantidade $T_{\mu\nu}$ representa a distribuição do conteúdo de matéria-energia em todo o espaço-tempo; $L_{int}(\varphi_0)$ é a função que representa a auto-interação do um campo escalar φ no seu estado fundamental φ_0 ; e $g_{\mu\nu}$, a geometria do espaço-tempo. O que é possível observar através da equação acima é que a quantidade $T_{\mu\nu}$, que representa a distribuição de matéria-energia em todo o universo, é função somente do estado fundamental do campo e de sua interação com a gravitação através da geometria $g_{\mu\nu}$, isto é, das propriedades *locais* que envolvem tal campo.

No artigo em questão, o que está sendo proposto é uma mudança na forma de caracterizar essa distribuição de matéria-energia que age sobre determinado campo, de tal maneira que leve em conta, além da interação com ele mesmo, a distribuição de energia de vácuo do resto do universo, representada pelo termo cosmológico Λ . Essa quantidade — a constante cosmológica — será algo que, nesse problema, carrega informações de um estado de energia de fundo (do vácuo) gerada por todos os outros corpos do universo. Nesse caso, a equação que descreve o campo acima se modifica para a seguinte estrutura:

$$T_{\mu\nu} = \Lambda g_{\mu\nu}$$

Onde $\Lambda g_{\mu\nu}$ é a distribuição de matéria-energia de todos os corpos complementares ao campo em questão. Fica clara aqui a inclusão do termo global na distribuição de matéria-energia que será levada em conta no problema. Dessa maneira, a massa atribuída ao campo φ vai depender também do termo que foi adicionado, isto é, de Λ . Porém, para que isso aconteça, é preciso que esse campo interaja não-minimamente com a gravitação, o que pode ser visto através da equação abaixo, que descreve a evolução no espaço e no tempo de φ :

$$L = \frac{1}{\kappa_0} R + \frac{1}{2} \partial_\alpha \varphi \partial^\alpha \varphi + B(\varphi) R - \frac{\Lambda}{\kappa_0}$$

R é aqui o chamado escalar de curvatura, um número que carrega informações da estrutura do espaço-tempo, e κ_0 é uma constante. O acoplamento não-mínimo pode

ser visto através do termo $B(\varphi)R$ e será fundamental no desenvolvimento da equação acima no sentido de possibilitar o resultado alcançado. Ao se fazer evoluir essa equação e se aplicar nela a distribuição de matéria-energia $T_{\mu\nu}$ do problema, obtêm-se as seguintes expressões:

$$\square \Phi + \mu^2 \Phi = 0$$

com

$$\mu^2 = \frac{2\Lambda k_{ren}}{3 k_0}$$

onde μ é a massa do campo em questão. Desse modo, através de um tipo de interação não-mínima com a gravitação e da interferência do termo cosmológico associado à distribuição de energia do vácuo do universo como um todo, é possível associar um valor μ à massa do campo φ , que será único para cada campo associado e depende diretamente de Λ (se Λ é zero, a massa também é zero).

A relação entre os eventos locais e globais acontece, nesse caso, por uma estrutura de fundo Λ que carrega informações dessa estrutura global; e a relação entre os corpos através do agente *catalisador* que seria a gravitação através desse acoplamento não-mínimo. A lagrangiana L , que antes descrevia a interação do campo φ com a gravitação, através do acoplamento não-mínimo e da presença de Λ , se vê assim modificada pela estrutura global do universo, que só produz efeitos em lugares do espaço-tempo onde Λ é grande.

3.4 A metacosmologia

Universo cíclico

A expansão do universo é um fenômeno observável com o qual a cosmologia, de uma maneira geral, deve lidar, e que, como visto (cf. seção 1.2 acima), é contemplado pelo modelo padrão do *big-bang*. Este, por sua vez, como

também visto, é estruturado a partir do “acoplamento mínimo” entre a matéria e a gravitação, implicando que a gravitação não poderia, através desse modo de interação, agir sobre os processos locais. Porém, ele não é o único modelo compatível com tal observação. De fato, vimos que a busca por outros modelos cosmológicos que também se adequem aos dados existentes se deve aos problemas que tal modelo possui, que, como já exaustivamente dito, eliminam a possibilidade de qualquer descrição física do ponto singular identificado com o momento original do universo. Com efeito, muitos dos modelos alternativos construídos nessa direção conseguem eficácia descritiva diante das observações existentes através do “acoplamento não-mínimo” que, justamente, prevê um tipo de interação da matéria com a gravitação tal que, mesmo localmente, seu efeito seja percebido. Dentre os modelos desenvolvidos através desse tipo de acoplamento, estão os modelos cosmológicos com *bouncing*.

Como dito, tais modelos se caracterizam por *não* possuírem tal ponto singular característico do modelo padrão, e sim um momento de contração do volume total do universo que se mantenha como uma região pequena do espaço-tempo, mas não nula. Após esse momento de colapso, o que tais modelos preveem é o momento atual da expansão, tal como descrito pelas observações. Com efeito, essas pequenas regiões são, nesses universos, identificadas com aquilo que hoje se chama de *vazio quântico* — e que possui uma *instabilidade* que lhe é característica¹⁴². Ao contrário do vazio clássico que é definido pela ausência total de matéria, o quântico é concebido a partir de um estado *instável* composto por milhares de pares de partícula-antipartícula que oscilam numa rapidez tal, que, classicamente, parece não haver nada ali. Seria tal estado de *instabilidade* desse momento de condensação que, através de um processo de interação de um campo gravitacional forte (não-mínimo), permitiria que a criação de matéria (real) acontecesse a partir da separação que ele provocaria em um par virtual de partícula-antipartícula, instaurando a matéria no mundo (NOVELLO, 2021, p. 142-143).

No conjunto dos modelos de universo com *bouncing*, há alguns que, através de um modo particular de “acoplamento não-mínimo” da gravitação com o campo

¹⁴² Diferentemente do vazio clássico que era conhecido como a ausência de matéria, o vazio quântico é compreendido como preenchido por uma infinidade de pares virtuais de partícula e anti-partícula que se juntam e se separam numa velocidade tal que não seja possível percebê-los separadamente (NOVELLO, 2006).

eletromagnético (não-linear), exibem uma sucessão de infinitos momentos como esse descrito acima, prevendo a existência de múltiplos movimentos de expansão e contração espacial que variam com aquilo que se chama de um *tempo cósmico*, exibindo uma imagem de universo que se contrai e se expande infinitas vezes. Nesses casos, se cada um desses momentos de expansão e contração é chamado de universo, estaríamos, assim, “em presença de uma sequência de Universos” (NOVELLO, 2021, p. 149) que se expandem e se contraem infinitamente. Há diversas propostas de modelos como esses, prevendo inclusive estruturas globais distintas a cada fase de expansão.

Contudo, na medida em que essas interações não-mínimas se caracterizam justamente pela ação do campo gravitacional nas escalas locais (tal como no vazio quântico), e como tal modelo prevê tal tipo de interação com o campo eletromagnético, a questão que se coloca é: que aparência teriam as leis físicas em universos concebidos dessa maneira? Em outras palavras, se o tipo de interação entre a gravitação, a matéria e outros campos é não-mínimo — o que implica uma interferência do campo gravitacional nos processos locais —, de que maneira pensar em leis físicas fixas em um universo que está em expansão, isto é, que se movimenta?

Assim, é na esteira desses modelos, conhecidos como modelos de universo cíclicos, que cada vez ganham mais espaço no cenário científico atual diante da eficácia que possuem de apresentar descrições alternativas que sejam coerentes com os dados observacionais, que se poderia afirmar que a interação local-global realiza um tipo de universo que, na medida em que é também dinâmico, necessariamente terá que ser compreendido como *inacabado*, em constante formação, pois que é constituído de um contínuo processo interativo entre suas escalas, que, por sua vez, variam. Ou seja, ao mesmo tempo em que prevê a interação local-global através do acoplamento não-mínimo, também está em expansão, isto é, em movimento. Desse modo, suas leis, além de serem compostas através da relação entre local e global, deverão se mover de acordo com a dinâmica que tal estrutura também possui, a fim de manter a estabilidade máxima, isto é, a coerência. Mas, se, segundo Lautman, “uma física onde as leis do Universo variam em cada ponto é, de fato, inconcebível” (LAUTMAN, 1937, p. 146), que ciência será construída em um universo como esse?

Entramos aqui no território onde se examinam os fundamentos da investigação científica, o modo de descrever racionalmente os fenômenos da natureza. Tradicionalmente, essa análise pode ser sintetizada num só resultado, a construção de leis físicas. No entanto, [vimos] como uma crise está se instalando subrepticiamente, em razão do sucesso da cosmologia, que faz aparecer a questão: como entender a desejada constância das leis físicas em um Universo Dinâmico? (NOVELLO, 2018, p. 31).

Uma ciência histórica

Partindo da hipótese de que uma das possíveis formas de ação da estrutura global sobre os efeitos locais é a variação cósmica das leis físicas, exploremos uma de suas consequências. Supor que as leis físicas possuem uma variação intrínseca implica termos que compreender o universo como portador de uma historicidade, aspecto que se distingue daquele que faz parte de um entendimento da formação da ciência como um processo histórico, isto é, da historicidade da disciplina.

Segundo Thomas Kuhn (1962), a atividade científica foi e ainda é desenvolvida por um esforço coletivo que gera um processo composto de momentos de normalidade, crise e estabelecimento de paradigmas. Estes sofrem alterações de tempos em tempos devido ao desenvolvimento do par teoria-observação, de modo que teorias vão sendo trocadas por outras que melhor representem o que se deseja estudar. Qualquer pessoa interessada em acompanhar o desenvolvimento das ciências modernas sabe que, na virada do século XIX para o XX, houve uma grande mudança no curso da disciplina: as teorias da relatividade e da mecânica quântica restringiram o alcance da mecânica newtoniana, que até então era responsável por prever e determinar os movimentos de todos os corpos existentes. Teorias foram substituídas por teorias.

Stengers (1991), ao tentar compreender de que maneira as ciências modernas se estruturam, critica a forma como se deu esse processo histórico da disciplina. Para ela, a estrutura paradigmática de Kuhn corrobora o desenvolvimento da prática científica no caminho de uma redução de outras possibilidades de narrativa, já que o paradigma, ele mesmo, funciona como um operador do que ela chama de “mobilização” (STENGERS, [1993] 2002, p. 142), eliminando outras formas de contar uma mesma história — uma certa submissão do local ao global¹⁴³ — e envolvendo poderes sociais, econômicos e políticos que

¹⁴³ A relação entre local e global a que Stengers se refere aqui está relacionada à maneira como ela irá caracterizar o movimento de generalização realizado pelo método científico, que por sua vez se

contribuem para colocar a ciência num lugar de quem sabe julgar pelos outros, funcionando, em suma, como um operador de eliminação das diferenças.

O que está em jogo aqui é outra coisa. O que a cosmologia contemporânea está colocando em cena, ao conectar aspectos locais e globais do cosmos através de leis físicas mutáveis, é um universo que não mais está estancado com suas leis fixas, mas sim em constante formação, através de uma estruturação que varia. Diante disso, está colocada a possibilidade de se pensar a própria ciência como sendo resultado de um processo que possui *historicidade*. Como dito, esta não diz respeito a como uma disciplina científica se constitui historicamente, com o aprimoramento de suas leis, mas sim a um universo cujas próprias leis, que seriam responsáveis por “reger” seus movimentos, não poderiam ser sempre as mesmas, mas deveriam variar, em solidariedade, com a variação sofrida pela estrutura global. Segundo Novello, é também nesse sentido que essa mudança de atitude gerada na cosmologia contemporânea, em consequência de uma descrição do cosmos, induz ao abandono do antropocentrismo, que dominou, desde suas origens, o pensamento científico, uma vez que o universo passa a engendrar o movimento de suas leis. Nas suas palavras, “[a] cosmologia, examinando essa dependência das leis da física para com o tempo cósmico, leva a sustentar, de modo semelhante às teses de Marx e Engels, que toda ciência deve ser *histórica*” (NOVELLO, 2018, p. 63, grifo meu).

Em seu penúltimo livro (2018), Novello observa que, em 1979, Stengers e Prigogine analisaram a historicidade de eventos físicos terrestres, tendo como base os sistemas termodinâmicos afastados do equilíbrio, que exibem um processo complexo de criação de estruturas que demandam uma outra forma de pensar a causalidade e o determinismo. Porém, segundo o cosmólogo, eles não teriam estendido essa análise a uma cosmologia que apresentasse uma imagem de universo dinâmico e que, por isso, pudesse agir reflexivamente sobre os diversos processos locais, como proposto agora pela cosmologia contemporânea. Da forma com que trabalharam, a historicidade presente nas leis locais não teria como interferir no movimento do universo como um todo, pois não provocaria nenhuma falta de estabilidade nele mesmo, mantendo-o ainda “coerentemente constituído” (NOVELLO, 2018, p. 32).

dá através de um entendimento de que, em tal ação, aquilo que era antes um problema específico torna-se uma formulação geral (STENGERS, 1993).

Assim, torna-se possível compreender ainda mais o movimento que acontece no interior da cosmologia quando ela se dedica a agenciar as relações entre os eventos locais e as escalas cosmológicas globais. As consequências dessa ação parecem não mais caminhar com uma ciência que prevê deterministicamente o curso do universo (leis físicas universais), mas sim que é compreendida como um processo *histórico* no sentido análogo ao que Stengers e Prigogine propuseram ao pensar os fenômenos terrestres — a ciência ela mesma como estando sujeita à dinâmica de um universo que ainda não terminou de se movimentar (NOVELLO, 2018, p. 63).

É preciso ter em mente que a análise aqui descrita não se limita a um negócio entre físicos, em uma convencional luta por visões distintas sobre um procedimento técnico. A afirmação da dependência cósmica das leis físicas é um ataque frontal à paz do pensamento único antropocêntrico que controla tradicionalmente a construção e manutenção do ordenamento científico. É essa ordem científica que, ao extrapolar sua orientação para outros saberes e procedimentos, vai sustentar a ação política (NOVELLO, 2018, p. 48).

Metacosmologia

Ao final desse percurso, se pode perceber que a *cosmologia contemporânea*, através da reivindicação da interação local-global, isto é, da necessidade de que essas esferas *não* sejam tratadas de forma homogênea, se separa da *cosmologia física*. Essa necessidade de separação não se dá apenas pela necessidade de levar a sério a impossibilidade estrutural que a cosmologia possui de poder realizar uma aplicação *stricto sensu* do método científico ao seu objeto de estudos — o universo —, na medida em que não realizamos experiências com o universo, “mas somente observamos o que acontece em regiões para além da nossa galáxia” (NOVELLO, 2021, p. 141), mas também (e não por acaso) pela impossibilidade que a ciência moderna se coloca, ao aceitar a submissão do global ao local, de lidar com algumas perguntas que, nesse movimento, já não lhe pertencem mais.

Assim, além de reivindicar tal distinção, a cosmologia contemporânea se caracterizará pela intenção de permitir contemplar em sua análise investigativa questões que outrora estiveram presentes na tradição científica e que, por razões históricas e políticas, foram colocadas de lado em prol da inserção da cosmologia no escopo das ciências modernas. Essas questões, como, por exemplo, *por que existe alguma coisa em vez de nada?*; *existe somente um Universo?*; *por que existe*

matéria e não antimatéria no Universo?, entre outras, estão sendo reapropriadas pela nova cosmologia, que, através desse movimento, termina por se separar da tradição científica e adentrar a sua função *metarreflexiva*, que Novello chamará *metacosmologia* (NOVELLO, 2021, p. 141).

Nesse sentido, sua intenção é também aquela de resgatar o pensamento especulativo e criativo no interior da ciência, de modo a gerar um “despertar do espírito”, no sentido de criar uma resistência ao que se pode chamar de pensamento unificador (NOVELLO, 2021). De fato, ao trabalhar contra o pensamento hegemônico no interior das práticas científicas, a cosmologia, ao reinstaurar o direito à imaginação de outros caminhos possíveis para aquilo que descrevemos, dando espaço para que novas vozes possam ser escutadas, pode assim se permitir situar-se de outra maneira em relação a outras práticas do conhecimento. Vamos a elas.

O EXERCÍCIO DE TRADUÇÃO

Partindo do método tradutório exposto no segundo capítulo deste trabalho e da forma como Mario Novello propõe pensar a cosmologia em termos da relação entre as propriedades locais e globais do cosmos, que apresentei em detalhe no capítulo anterior, darei início, agora, ao exercício de tradução que a tese toma por objetivo — exercício que acontecerá em dois movimentos.

No primeiro, apresento alguns aspectos do modo de vida e pensamento do povo Araweté, tais como observados por Viveiros de Castro (1986)¹⁴⁴. É importante observar que este movimento de apresentação já é, ao mesmo tempo, um movimento que compõe o processo de tradução, pois investigo de maneira sistemática, no material examinado, aquilo que poderia ser identificado como “local” e “global”. Interessando-me sobretudo por verificar o que acontece com essas noções quando expostas à vida e à imaginação conceitual dos Araweté, busco responder à seguinte pergunta: *o que os Araweté teriam a dizer sobre as noções de “local” e “global” e sobre a relação entre elas? Veremos que, nesse processo, emergirão imagens de totalidade, relação e cosmologia*. Estas imagens serão trabalhadas no capítulo subsequente (Capítulo V), quando irei propor uma interação entre formulações da cosmologia contemporânea e o modo Araweté de pensar/realizar tais conceitos.

Neste capítulo, além de sublinhar os aspectos que se mostraram claramente relacionados à temática proposta, procurei me manter aberta a “ouvir” aquilo que me “diziam”, num esforço constante de, como já pontuando anteriormente, fazer jus à tarefa de *levar a sério* o pensamento do outro. O resultado desse processo se fará visível também nas transformações que a minha própria pergunta-guia sofrerá ao longo das etapas de análise.

Devo dizer que realizo, aqui, uma descrição detalhada do material etnográfico com o qual trabalhei, dando a ver, em parte, a minha própria aproximação progressiva do universo de pensamento e da vida Araweté. Nesse sentido, chamo a atenção para uma mudança de ritmo que a escrita exhibirá a partir de agora. É importante deixar claro também que, como dito no início deste trabalho (cf. Capítulo I), escolher olhar tanto para a cosmologia contemporânea quanto para

¹⁴⁴ Trarei pontualmente também alguns dados do trabalho da antropóloga Camila de Caux (2017).

os Araweté sob a ótica das relações que se estabelecem entre aspectos locais e globais é algo que se constitui como *uma* possível abordagem, isto é, como uma ferramenta para a análise desses materiais. Retomo aqui esse aspecto para enfatizar que o que acontecerá a partir deste capítulo se configura como mais um recorte que se realiza sobre os Araweté.

Por fim, reafirmo a inspiração deste trabalho na forma como Gregory Schrempp, citado na introdução deste texto, concebia o processo de comparação cultural. Como dizia, na medida em que não há como saber *a priori* o resultado da comparação, o que há de essencial em um empreendimento investigativo desse tipo está também na simples *justaposição* das partes em questão — no exato momento em que “a leitura da formulação de um pode lançar luz à outra” (SCHREMPP, 1992, p. 5). Nesse sentido, essa é também a minha intenção ao dispor *lado a lado*, sob a forma de capítulos (este e o anterior), os materiais da cosmologia contemporânea e dos Araweté.

IV. O “LOCAL” E O “GLOBAL” ENTRE OS ARAWETÉ

Assim é que, para entendermos a forma Tupi-Guarani, devemos nos voltar para sua categoria da Pessoa, pois ali se divisará sua concepção de Sociedade — e se contemplará um mundo “individualista” sem Indivíduos, e uma vontade coletiva sem Sociedade.

Eduardo Viveiros de Castro

Antes de dar início à primeira parte deste exercício, faço algumas observações que considero importantes. Parto de um material que já é produto de um encontro e de uma interpretação, o que certamente direciona o olhar que terei sobre ele. É importante deixar claro que não apenas falo de impressões sobre um povo através de um olhar específico — o do antropólogo —, como também construo essa tradução num contexto distinto daquele em que essa etnografia foi criada.

Com efeito, o ponto central do trabalho de Viveiros de Castro, como já dito, é o de pensar a concepção da Pessoa Araweté, que, enfim, só se realizará com a morte e, através dela, sua concepção de Sociedade. Nesse sentido, assim como a maneira com que a cosmologia contemporânea formula sua função convoca as noções de local e global tal como concebidas em seu território, é numa tentativa de compreensão da maneira como os Araweté pensam essas noções, a partir de uma análise que parte de uma investigação das dimensões do indivíduo (Pessoa) e da Sociedade, que me parece pertinente a realização do exercício proposto.

A questão que se delineará como pertinente neste exercício será uma certa dinâmica de *abertura e fechamento* que se manifestará nos mais variados níveis de organização e relações sociais entre os Araweté. Num movimento contínuo de *estar para fora*, o que se observará entre eles será um esforço contínuo para criar diferenças, para resistir àquilo que poderia homogeneizá-los. Diferentemente do que acontece em outras sociedades indígenas, onde, na medida em que se conformam enquanto cosmos e sociedade, precisam domesticar e trabalhar suas diferenças a serviço da *identidade* e da *síntese* — sociedades estas que são chamadas de dialéticas e que, por esse motivo, não possuem exterior —, os Araweté não só partem da existência de um *fora*, mas também se constituem como uma sociedade que justamente desfaz as oposições interior/exterior, centro/margem etc., numa topologia *sui generis* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 667). Fazendo uma

analogia com objetos da ciência moderna, Viveiros de Castro os identifica mais com “buracos brancos cosmológicos”, que permitem que matéria-energia saia deles, do que com os “buracos negros”, que, ao contrário, não permitem que deles nada se vá (p. 27).

Assim, enquanto na morfologia e no sistema de lideranças, ao procurar os momentos em que noções de local e global podiam ser reconhecidas por equivocação, chego à formulação da identificação de um movimento de *abertura* e *fechamento* que parece reger o funcionamento do grupo; na análise do sistema de parentesco, ao identificar a forte presença das relações de alteridade entre os Araweté, será possível perceber de que maneira e com que intenção eles colocam tais movimentos em ação. Por fim, na análise do sistema da morte, será possível visualizar de que maneira esses movimentos de abertura e fechamento, isto é, em direção à alteridade, compõem a relação que estabelecem entre viventes e deuses, isto é, entre céu e terra.

Tendo seu mundo se originado a partir de uma separação que divide deuses e viventes, os Araweté possuem em si a marca dessa dissociação/não-dissociação que, como se verá, irá reger muitos dos movimentos que acontecem em suas vidas, inclusive o da morte (na qual se juntarão novamente) — uma vez que a relação com os deuses é de destino, um destino que é futuro e que revive um passado. O trânsito de xamãs, almas e mortos entre terra e céu, que acontece por consequência do evento de diferenciação inicial, será, por assim dizer, o coração da cosmologia Araweté.

Vejam agora como esse movimento acontece de perto. Julgo oportuno, no entanto, começar por uma apresentação geral dos Araweté, seguida de uma visão panorâmica de sua cosmogonia.

4.1 Os Araweté: apresentação geral e cosmogonia

Os Araweté são um povo tupi-guarani que vivia, naquele momento (década de 80), em uma aldeia única nas proximidades do rio Ipixuna, um afluente da margem direita do médio Xingu, no município de Senador José Porfírio, Pará. No último censo realizado pela Funai, em 2003, eram 293 entre homens, mulheres e crianças. Antes do contato, e depois desse momento, eles se dividiam em mais de uma aldeia, de modo que a distribuição que se viu no momento daquela monografia,

e que vou reproduzir aqui, é um retrato de um período da vida desse povo¹⁴⁵. Apesar de sua mitologia se referir à existência dos brancos há bastante tempo, o primeiro censo populacional é de 1976, quando se registrou o número de 27 pessoas que teriam sobrevivido a uma desastrosa e longa caminhada pela mata organizada por um grupo de sertanistas da Funai, que os haviam encontrado acampados de maneira precária junto à roça de camponeses, já muito fracos e doentes pelo “contato” com brancos do “beiradão”, após uma fuga de ataques pelos Parakanã que os levou a decidir ir às margens do rio Xingu com o objetivo de “amansar” os brancos. O fato de estarem acampados dessa maneira estaria, então, relacionado com um dos muitos deslocamentos que realizaram ao longo dos anos, sempre por conta de algum ataque inimigo (em geral Parakanã ou Kayapó), deslocamentos pelos quais são reconhecidos. Foi nesse momento que se instalaram nas proximidades de um posto da Funai. Antes disso, por volta de 1970, viviam em duas aldeias, quando, pelo motivo da construção da rodovia transamazônica, deu-se início a um processo de aproximação e “pacificação” dos índios daquelas regiões por parte do Governo Federal. Em 1978, mudaram-se, de junto do Posto da Funai, para as proximidades da foz do rio Ipixuna, onde ficaram até 2003. É na configuração que acontece nesse momento que origina-se o relato de Viveiros de Castro, que esteve com eles entre 1981 e 1983. Antes de Viveiros de Castro, somente duas outras antropólogas¹⁴⁶ os teriam conhecido. Daquele trabalho, resultou, entre muitos outros textos e artigos, a pesquisa cujo resultado foi publicado no livro *Araweté: os deuses canibais* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986)¹⁴⁷.

Cosmogonia

O mundo tal como se configura hoje para os Araweté teve origem num evento de diferenciação espacial (um cataclisma inaugural) que, ao cindir o universo em algumas partes (suportes), separou homens e deuses, que antes viviam

¹⁴⁵ Ver a plataforma do Instituto Socioambiental [ISA]:

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arawet%C3%A9#Nome_e_popula.C3.A7.C3.A3o

¹⁴⁶ Regina Müller, que trabalhava com os Asuriní, então vizinhos dos Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 35), e Berta Ribeiro, que esteve com os Araweté por algumas semanas quando o autor começava seu trabalho de campo.

¹⁴⁷ Depois desse período, outros antropólogos estiveram com os Araweté, entre eles, Guilherme Orlandini Heurich e Camila de Caux, cujos trabalhos que atualizam parte dessas informações podem ser vistos na publicação *Araweté: um povo Tupi da Amazônia* (VIVEIROS DE CASTRO; CAUX; HEURICH, 2017) e em seus respectivos trabalhos de doutorado (CAUX, 2015; HEURICH, 2015). Partes que compõem o relato de Caux presentes na publicação citada acima estarão presentes neste texto.

juntos em um mesmo ambiente. Esse mundo comum, onde não havia mortes nem trabalho, mas também não havia fogo nem plantas cultivadas, dividiu-se em dois patamares celestes, um terrestre e um subterrâneo. O terrestre ficou, para dar suporte aos seres humanos, que os Araweté chamam *bīde* (vivos), e está envolto pelos demais, que sustentam os deuses (*Māi*)¹⁴⁸. Espíritos, animais e plantas estão presentes em todos eles.

O motivo dessa separação é atribuído a um insulto que a divindade *Aranāmī* recebeu de sua esposa *Tadīde*. Junto com seu sobrinho *Hehedē'a*, *Aranāmī* pegou o chocalho do xamanismo e, cantando e fumando, ambos ergueram o solo de pedra em que viviam. Assim, a terra ficou destroçada, e o solo de pedra¹⁴⁹ que subiu formou a abóbada celeste, para onde foram muitas divindades. Outras que subiram ainda mais formaram o segundo céu, ou céu vermelho. Na ausência desse solo, a terra se dissolveu numa inundação provocada por uma chuva ou um grande rio, momento no qual os homens foram devorados por jacarés e piranhas monstruosos, tendo sobrevivido somente um homem e uma mulher, que subiram em uma árvore (um pé de bacaba¹⁵⁰). Esse casal é considerado por eles a ancestralidade da humanidade atual, a origem dos homens que se ramificarão e ocuparão a terra¹⁵¹. Após essa inundação, houve um processo de reendurecimento do solo, que fez com que a terra chegasse à configuração que hoje se vê de solos, rios, lagos e mares, formando como que um negativo do solo que se descolou e subiu no cataclisma inaugural.

A categoria geral de humanidade não faz sentido em Araweté, assim como as de animalidade e espiritualidade. As que fazem sentido são, por exemplo, as citadas acima e suas derivações, que atuam num amplo leque de sentidos e que dependem dos contextos em que estão em relação. Assim, a maneira como elas se definem atravessa as categorias que tradicionalmente utilizamos. Os *Āñĩ*, por exemplo, são *Awĩ*, mas também são *bīde*, no sentido de que não há como distinguir

¹⁴⁸ Essas noções, principalmente a de *Māi*, são complexas e não se resumem a essa identificação estrita. Elas se fazem nas relações com outras categorias, como *Āñĩ* (espíritos terrestres, inimigos, bárbaros, selvagens), *Awĩ* (inimigos), *Iwikatihã* (senhor das águas), igualmente de difícil definição objetiva. Sobre essas noções, ver a seção 3 do capítulo IV em Viveiros de Castro (1986).

¹⁴⁹ Material para eles maleável como o barro, com o qual os deuses constroem suas casas, arcos e flechas, painéis e machados.

¹⁵⁰ Palmeira nativa amazônica.

¹⁵¹ Os Araweté concebem a forma da ancestralidade não como uma árvore, mas como uma rama (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 183, nota 3), na qual homens se espalham e cobrem todo o território terrestre. A imagem da rama em contraposição à imagem da árvore não deixa de apontar para a ausência de hierarquia formal que aquela apresenta em relação a esta.

os humanos do que chamaríamos de espíritos no que diz respeito ao antropomorfismo desses. Isso se dá porque *bīde* assume uma posição de sujeito no sentido amplo. Os *Maī*, que são os deuses de uma maneira geral, também são antropomorfos, e é neles que os *bīde* se transformarão ao chegarem ao céu e serem devorados por outros *Maī*. Nesse sentido, eles são identificados não como sujeito, mas como sujeito-causa transcendental. O problema central entre os Araweté irá se constituir no contexto da ambiguidade que a categoria *Maī hete* (os verdadeiros deuses) terá nessa cosmologia e na relação que estabelecem com os *bīde*. Ao mesmo tempo que se colocam como inimigos, pois são os canibais devoradores de mortos, são também os próprios Araweté, isto é, aqueles que finalmente cumprem seu destino no céu — virar deuses. Enquanto para muitas sociedades indígenas a alteridade está na animalidade, para os Araweté, não só uma forma de alteridade como também a identidade estão na divindade (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 209-215)¹⁵².

Há também uma versão desse mito original que aparece um pouco obscurecida para Viveiros de Castro, também por limitações linguísticas (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 194). Ela conta que, quando os deuses subiram aos céus, os homens que ficaram (não apenas o casal ancestral) teriam sido impelidos a se dividir em diferentes grupos sociais na terra, por conta de um evento de enfrentamento com outro(s) povos, e que esta teria sido a *causa* da separação inicial. Talvez, por esse motivo, o tempo em que deuses e homens se separaram é conhecido entre os Araweté como “o tempo da dispersão” ou “o tempo da divisão” (*ohĩ-ohĩ me, iwawa me*); e, de algum modo, a existência do inimigo é, nesse caso, a causadora da separação inicial¹⁵³.

O mundo inferior foi constituído por outros deuses (também *Maī*) que também fugiram do dilúvio e de seus monstros, de modo que esse patamar possui uma significação aquática, tendo como um de seus seres o senhor das águas, *Iwikatihã*. Dos três patamares não terrestres, o primeiro, celeste (*Maī pi*, o lugar das divindades), que é o que está justo acima dos humanos e cujo avesso é o céu observável, é o mais importante na cosmologia Araweté. É para lá que vão os

¹⁵² Para uma visão mais completa dessas categorias e suas relações, ver também Viveiros de Castro (1986, capítulo IV, seção 3).

¹⁵³ Como será visto, aspectos dessa separação, como a identificação do inimigo e a necessidade de dispersar como função de uma desavença entre deuses ou inimigos, serão estruturantes para essa cosmologia.

mortos e onde vivem as divindades mais importantes, os *Mai hete* ou *Mai oho* (deuses verdadeiros ou grandes)¹⁵⁴.

A disposição geográfica e geométrica com que os diferentes extratos desse mundo se organizam no espaço não é simples. Em forma de disco, o patamar terrestre se eleva nas laterais até o ponto em que se intercepta com a abóbada celeste. Os quatro suportes se cruzam no que chamam de “confins do mundo” (onde a terra entra). Cada um possui seus próprios astros como lua e estrelas, que brilham em seus reversos, e um único sol, que ilumina a todos e é responsável pela alternância entre dia e noite, que acontece intercaladamente em cada um¹⁵⁵. A noção de *centro*, em Araweté (*-pite*), tem uma tradução ambivalente em relação à noção usual do português, aplicando-se tanto ao sentido radial, de centro de um círculo ou esfera, quanto serial, como aquilo que está no meio de uma série, de modo que aquilo que chamam de *centro* pode estar deslocado do que nós entendemos com tal. Aquilo que é concebido como o “centro do céu” é chamado por eles *iwã pite* ou *Mai pi*, lugar dos *Mai hete*, deuses nos quais os mortos se transformarão — é a posição do zênite. Porém, ao contarem sobre o lugar em que os deuses moram, referem-se ao “meio” dos céus, querendo dizer que vivem a uma distância mediana dos homens, no eixo vertical, situando-se entre as divindades mais longínquas e aquelas mais próximas. Nesse mesmo sentido, contam que as múltiplas raças de deuses que habitam um mesmo patamar possuem diferentes distâncias dos humanos que vivem na terra, tanto na horizontal quanto na vertical, tornando explícita a dificuldade de se imaginar com clareza a topologia desse mundo.

O centro do mundo é referido como estando a Leste, o que é identificado com uma variedade de expressões: “lado de onde o sol sai”, “lado da antiga casa de Pamerí” (um ancestral) e “lado do meio da terra”. O Oeste está relacionado com a ideia de margem, uma vez que os viventes de hoje moram na “beira” ou “margem” (*heme’ i*) da terra em relação a esse centro a Leste. Sendo assim, aquilo que para eles se constitui como um centro, ou o que chamam de centro, não tem nada a ver

¹⁵⁴ Como já dito, em diversas narrativas mitológicas de universos indígenas, como, por exemplo, nas séries analisadas nas *Mitológicas* (LEVI-STRAUSS, 1964-1971), as origens que parecem mais interessar a estes povos, no sentido de serem as mais exploradas pela mitologia, são as dos elementos que compõem esses mundos, e não o mundo ele mesmo. No caso dos Araweté, os eventos meteorológicos em geral parecem ter grande importância para sua cosmologia pela relação que possuem com os *Mai* (deuses) e com os mortos. Raios, trovões, meteoros e ventanias são lidos como índices de acontecimentos realizados ou relacionados aos movimentos dessas entidades no céu.

¹⁵⁵ A existência de um sol único consolida uma oposição global entre o mundo dos deuses e o dos humanos: quando em um é noite, no outro é dia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 188).

com aquele que se define em relação aos pontos cardiais, e não é radial, possui uma só beira.

Os homens que ficaram na terra, e que vivem na beira, referem-se a si mesmos como tendo sido “abandonados” pelos deuses e ficado “no meio”, que, nesse caso, relaciona-se ao eixo vertical, isto é, àqueles que ficaram *entre* os patamares terrestre e celeste. Esse lugar não se refere apenas à distribuição espacial dos viventes em relação às divindades, mas também (e talvez principalmente) ao desenvolvimento evolutivo da Pessoa Araweté, no âmbito do qual o ser humano é apenas uma das etapas de uma vida em que a transformação-evolução em deus seria a última finalidade. A forma como eles se referem ao tempo também é ambígua: ao mesmo tempo que se sentem crianças em relação aos deuses, no sentido de que a maioria acontece quando se transformam neles, são parentes não muito distantes dos ancestrais da humanidade que teriam resistido ao dilúvio: “existimos há pouquíssimo tempo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 195).

O fato de a conjunção inicial do mundo ter sido desfeita através do xamanismo — aliás, ele é propriamente criado no ato da realização dessa separação — coloca o xamã como sendo o responsável e capaz de conectar esses dois planos. Para que essas conexões sejam realizadas, há caminhos — diversos — que ligam o plano terrestre ao plano celeste por onde os xamãs sobem e as almas (transformadas em deuses) descem para participar dos banquetes organizados pelos homens. O plano celeste também é composto por aldeias para as quais há também caminhos. Assim como para outros povos Tupi-Guarani, o fim do mundo é referido, pelos Araweté, como o momento em que “o céu rachar” (*iwã ihana*), o que temem muito, a ponto de essa expressão ser um interdito oral para eles. Dizem que, nesse momento, se restaurará a indiferenciação cósmica original: o céu irá desmoronar, e os vivos morrerão definitivamente.

4.2 Morfologia social: contingência, abertura e fechamento numa sociedade não dialética

Como dito, a aldeia Araweté, como se configurava nos anos 1980, tinha sido resultado de um processo de assentamento do povo em uma única aldeia, pela FUNAI, nas proximidades do Posto Indígena de Ipixuna. Antes desse momento, sua organização era composta por dois blocos de aldeias (que pouco se

relacionavam), conectadas “por uma rede de parentesco, pelo compartilhamento do idioma e pela frequência mútua em rituais como a cauinagem” (CAUX, 2017, p. 154). Após esse período, como relata a antropóloga Camila de Caux, eles aos poucos foram se organizando em aldeias diversas, retomando, de certa maneira, seu modo de disposição anterior ao contato. Segundo ela, a divisão em seções residenciais que se observará aqui talvez possa ser um retrato da divisão em aldeias que se tinha anteriormente (p. 157).

Um primeiro aspecto que salta aos olhos, a partir da descrição que Viveiros de Castro faz do espaço em que os Araweté vivem, e que já começa a nos colocar na direção do modo de pensar desse povo, é a existência de um tipo de organização espacial e temporal que se estrutura de *dentro para fora*. Tanto a maneira como a aldeia se constitui quanto os movimentos que acontecem nela são regidos por uma necessidade anterior à de se constituir um espaço que possua em si o imperativo de existência do viver em coletividade, a saber, a necessidade do plantio do milho. Os Araweté primeiramente buscam um lugar na mata para plantar o milho, onde abrem uma roça, e no meio dela constroem suas casas. Conforme as roças vão recuando, o que se vê é uma aldeia, isto é, aquilo que sobra da distribuição de famílias que, inicialmente, em comunidade ou não, buscaram um lugar para iniciar a sua plantação e construíram suas casas para acompanhar esse plantio.

Assim, sua forma de organização espacial é resultante dessa contingência que abrange, além dos aspectos topográficos do local em si, também a ordem com que as famílias ali se instalaram, sendo assim um espaço que, quando visto de fora, não obedece a um padrão típico e não possui forma reconhecível. A função da casa, como um lugar para se cuidar da roça, se estenderá também como a razão de ser da própria aldeia, ficando isso ainda mais claro quando se entende que a própria presença dos Araweté nela varia ao longo do ano, como função do ciclo anual do plantio de milho. No tempo das chuvas, quando não se planta nem se colhe milho, há longos períodos em que todos ficam fora da aldeia, na mata, onde caçam os jabutis, que estão em abundância nessa época do ano. Desse modo, estar *na* aldeia e estar *em* aldeia só possuem sentido quando se tem o que fazer em relação ao milho, ingrediente principal da economia Araweté.

Além de alimento ordinário dos viventes nas suas mais diversas formas — a paçoca, o cauim doce, entre outros —, o milho é a matéria-prima do cauim fermentado, ator principal quando da descida dos deuses e mortos à terra, para se

alimentarem. De fato, as cerimônias do cauim alcoólico são as mais importantes da economia ritual Araweté, e é em torno delas que gira a vida na aldeia. Nesse sentido, tal alimento, de um lado, estabelece-se como um tipo de “força concentradora” e orientadora dos “movimentos *globais* da sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 264, grifo meu), uma vez que não há aldeia sem milho; e, de outro, demarca as unidades *locais*, quando, depois de conjuntamente o colherem na roça de uma família, as famílias o preparam separadamente, cada uma em sua casa.

Essa movimentação de algo que concentra, mas que também pode dispersar, poderá ser vista diversas vezes ao longo da descrição dos movimentos que acontecem entre eles. Enquanto o milho desempenha essa função principal, aglutinadora e centralizadora, uma miríade de outras forças espontaneamente apontam no sentido contrário, constituindo uma tensão que funcionará como uma espécie de estrutura basal da cosmologia Araweté. O que parece existir é um jogo de forças constante entre *dentro e fora, fechar e abrir, dispersar e concentrar, morrer e viver*, forças que operam no sentido de perpetuar um certo equilíbrio temporário (nesse sentido, instável) que poderá ser observado tanto na organização espaço-temporal quanto no sistema de chefias e no parentesco, para não falar da relação com os mortos, e que se torna ainda mais explícita nas festas cerimoniais e nos cantos. Assim como a respiração o é para um corpo, o movimento casado de dispersão-concentração é o *modus operandi* dos Araweté¹⁵⁶.

Nos tempos atuais, segundo o relato de Caux de 2011, os Araweté se situam novamente divididos em mais de uma aldeia, e, nesse momento, o “tempo da dispersão” de uma certa “fuga” para a mata na época do amadurecimento do milho acontece de uma outra maneira, em saídas semanais para passar uns dias na casa de parentes em outra aldeia. Segundo ela, o que isso evidencia é, de fato, a necessidade que possuem de descansar do cotidiano e da relação tão “aproximad[a] e insistente” (CAUX, 2017, p. 171) com os que convivem proximamente:

Viveiros de Castro nota que temporadas passadas na roça e na floresta eram vistas como muito agradáveis, após meses de convivência na aldeia que pareciam deixar os Araweté “inquietos e entediados”. Essas temporadas faziam parte do calendário regular, mas hoje a permanência prolongada no mato diminuiu ou deixou de ser praticada. As outras aldeias parecem então possibilitar em parte, e de um modo

¹⁵⁶ Seria possível pensar numa relação entre o dualismo em perpétuo desequilíbrio de que fala Lévi-Strauss em seu *História de Lince* (1991) e esse equilíbrio instável na sua temporalidade em que vivem os Araweté?

diferente, um pouco daquele descanso sazonal. [...] Mas a mais importante “fuga” do convívio intra-aldeão é a possibilidade virtual, com a qual sempre se flerta, de abrir uma nova aldeia: não é incomum ouvir de jovens lideranças discursos ou apenas desabafos sobre seu desejo de mudar-se, junto aos seus familiares próximos e outras pessoas (aqueles que costumam frequentar a “zona” de que fazem parte, isto é, seus “relacionadores”, seu “pessoal”), para uma nova localidade” (CAUX, 2017, p. 171-172).

*

Na constituição das *casas conjugais* também será possível observar tal dinâmica entre abertura e fechamento. São contíguas às roças e compostas por um casal e seus filhos pequenos, organizando-se como *unidades atômicas* da aldeia. Todas possuem um pátio externo onde há uma pequena roça que se dispõe em torno do fogo de cozinha¹⁵⁷. A localização desse pátio externo é particular em cada casa, de modo que a unidade *casa + pátio* não obedece a um padrão definido. Grupos de casas conjugais em geral se aglutinam, formando *seções* ou *blocos residenciais*. A maneira como esses grupos se formam pode variar entre aqueles que se juntam por serem gerações sucessivas de casamento de uma mesma família e aqueles que se formam entre grupos de irmãos, reais ou classificatórios¹⁵⁸, refletindo a evolução temporal do núcleo inicial, seja no âmbito familiar, seja na proximidade com outras seções também independentes. Há também aqueles que não querem se juntar a ninguém, e a conjugação dos pátios nessas situações varia.

Em geral, o primeiro caso acaba por formar um pátio comum entre suas casas, sendo que uma delas, a do homem mais velho, passa a ser a casa principal daquele bloco; o segundo, dos irmãos, costuma se formar por diversos pátios contíguos que não se juntam completamente. Neles, muitas vezes, há uma casa chamada de “focal”, por sua posição em relação às outras ou por pertencer ao casal-chefe da seção residencial. Alguns desses blocos, por sua vez, entrelaçam-se, por haver casas que fazem parte de mais de um grupo, de modo que a forma de conjugação das unidades e dos blocos maiores é muito variável e depende

¹⁵⁷ Quando os filhos chegam perto dos onze anos, constroem uma pequena casa ao lado da casa dos pais, de onde ainda aproveitam esse fogo.

¹⁵⁸ “Em um sistema classificatório, alguns parentes colaterais — parentes que não se encontram na linha direta de descendência ou de ascendência do ego — são colocados no mesmo grupo terminológico que os parentes lineares na linha direta de descendência do ego.” (Britannica, The Editors of Encyclopaedia. “kinship terminology”. *Encyclopedia Britannica*, 21 Jun. 2017. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/kinship-terminology>. Acesso em: 4 de jul. 2022.)

diretamente das relações que acontecem ali. É nesses pátios comuns ou blocos que a socialidade desses conjuntos acontece. Assim, sem forma definida, a aldeia é constituída pelas diversas conjunções ou grupos de pátios que, ao se agruparem e terem uma forma bastante variada, possuem uma separação entre si bastante fluida.

A família que se forma nessa junção de unidades atômicas, e que vive nos blocos residenciais, é chamada de “família extensa” e possui a tendência uxorilocal, isto é, em um casamento, o homem que vai morar na casa da família de sua mulher. É nesse pátio “maior” que se recebem visitas para comer e conversar à noite, de modo que as seções residenciais funcionam como espécies de “campos gravitacionais” da aldeia (sem limites bem definidos), pontos atrativos onde pessoas das diversas casas que as compõem se juntam. Enquanto as casas funcionam como as unidades atômicas da aldeia, esses blocos operam como as “unidades mínimas/padrão de sociabilidade cotidiana” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 278). A forma como cada família extensa se constitui enquanto tal depende do contexto e do ponto de vista de quem classifica (p. 278), havendo inclusive núcleos que não se juntam a nenhum outro.

Talvez se possa ver nisso um tipo de princípio arquitetônico araweté. Pois o fundamental é que as zonas não sejam completamente “fixas”. E, mais do que isso, que elas sejam intrinsecamente fracionárias: dentro de uma mesma zona [seção residencial], há outros espaços que podem agregar pessoas. O mínimo é a casa: a residência do casal com seus filhos pequenos. O maior talvez seja a aldeia: o conjunto dos pátios (e das zonas), formado pelos habitantes de uma mesma localidade, que são identificados do ponto de vista de outras aldeias ou dos brancos¹⁵⁹ (CAUX, 2017, p. 160-161).

De fato, há sempre alterações de configurações¹⁶⁰. Assim, mesmo em aldeias separadas, cada aldeia ainda reproduz a descrição feita acima, como formada por um conjunto de casas que podem se justapor formando seções residenciais compostas por mais de uma casa. Esse modo de organização aponta

¹⁵⁹ “De fato, há noções araweté que marcam essa ideia: *fulanorehã*, ‘os relacionadores de fulano’, ou *fulanowi*, ‘o pessoal de fulano’”, que podem ser utilizados para definir tanto um grupo de pessoas de uma outra aldeia quanto diferentes “grupos” em uma mesma aldeia (CAUX, 2017, p. 160-161).

¹⁶⁰ Um exemplo de como isso acontece: “É comum também a opção por mudar a posição da casa para as bordas interiores da aldeia, na interseção com roças ou clareiras. Às vezes todos os núcleos residenciais de uma família estendida irão juntamente, às vezes apenas o casal irá fazê-lo, sendo ou não acompanhado posteriormente por seus parentes. Trata-se de um movimento lento, por certo, mas o ponto é que, ainda que as aldeias atuais sejam sedentárias, elas não são fixas: elas paulatinamente dispersam-se pelo território e, ao fazê-lo, adentram-se em direção oposta à margem do rio. A aldeia está em constante transformação interna” (CAUX, 2017, p. 161).

para uma percepção de que eles não se pensam enquanto uma unidade fechada e, mesmo vivendo em mais de uma aldeia, cada uma delas não é compreendida internamente como “una”. Em relação a essa percepção, Caux observa que “palavras como ‘comunidade’, ‘grupo’ ou qualquer outro termo sociológico totalizante definido *a priori* (como ‘etnia’, ‘povo’ etc.) não fazem parte do vocabulário do português” utilizado por esses índios até muito recentemente (CAUX, 2017, p. 157). Caux ainda recorda, com Viveiros de Castro, que, antes do contato, não havia um nome (como, por exemplo, “Araweté”), assim como algum outro termo, que designasse “sua coletividade como um todo”. O nome “Araweté” teria sido um etnônimo criado por um sertanista na época do contato (p. 157-158). O único termo que poderia ser considerado como um termo coletivizante seria “nós inclusivo” (*mide*), e não o “exclusivo” (*ure*), “porém não delimitando um *grupo* definido de pessoas, mas um conjunto contextual de *gente*” (pessoas, aldeias araweté, humanos como um todo e seres não humanos como Lua, seres da mata etc.) (p. 157-158, grifos meus).

Toda essa falta de contornos bem definidos se potencializa pela maneira como os Araweté se organizam do ponto de vista das relações de parentesco, que serão especificamente abordadas a seguir (cf. seção 4.5 adiante), e dos movimentos residenciais que essas relações implicam. O ponto importante é notar que as relações entre os habitantes de uma seção acontecem de tal modo que a regra principal parece ser aquela que permita o maior número de combinações possíveis entre membros de um mesmo grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 279), mantendo, no coração de uma unidade fundamental, a maior abertura de relações possível naquele contexto¹⁶¹. O que resulta de tal modo organizacional é o alto “grau de autonomia política e econômica das seções residenciais Araweté”, onde se torna, então, “difícil, senão impossível, descobrir facções na aldeia”, a não ser que sejam coincidentes com seções ou “‘setores’ mais densos de relação” — as unidades que se deixam reconhecer, além de fluidas, “não disputam nada, isto é, não são grupos políticos voltados ‘para dentro’ da sociedade — e sim unidades de

¹⁶¹ Nas palavras de Viveiros de Castro: “[A forma de organização dos pátios] se coaduna com a estrutura social Araweté, que se funda e se esgota na parentela bilateral; a residência pós-marital depende do peso político dos parentes envolvidos, e não chega a constituir seções residenciais fixas, marilaterais; inexistem quaisquer grupos definidos *a priori*, por regras de filiação ou aliança; o casuísmo terminológico, a teoria da múltipla paternidade, os inúmeros re-casamentos, tudo isso cria um campo de manobra sutil, móvel e inesgotável” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 279-280).

dispersão, temporárias ou definitivas: aldeias em potencial” (p. 309-310)¹⁶².

No que diz respeito às roças, o que se vê é um espelho do esquema dos pátios. As famílias extensas de gerações seguintes adultas acabam por possuir uma única roça, e aquelas formadas por irmãos possuem roças contíguas, que não se juntam completamente. O motivo pelo qual as seções não colapsam em si mesmas está relacionado com essa estratégia que foca na *contingência* e que parece reger todos os movimentos: sempre procurar por um certo ponto de *equilíbrio temporário* entre fechamento e abertura, coesão e dispersão, um traço presente nos mais variados níveis de organização. Dessa maneira, as seções residenciais parecem também trabalhar num sentido de resistência à constituição de um espaço central comum (“equidistante espacial ou socialmente de todas as casas”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 285). Assim como o milho, que ao mesmo tempo junta as pessoas, formando uma aldeia, e possui vetores de dispersão (por exemplo, na época das chuvas), as seções residenciais também funcionam como uma força aglutinadora em direção a elas mesmas, ao mesmo tempo que atuam como força de resistência a um movimento central aldeão mais geral.

Junto disso, ao mesmo tempo que as seções residenciais tendem para a concentração do ponto de vista de como as regras de parentesco se dão no interior daquele núcleo, e de se constituírem como pequenos pontos aglutinadores na aldeia, a forma como aquele núcleo atômico primordial (a casa conjugal) se desdobra no espaço e no tempo aponta no sentido da dispersão através da seguinte sequência de movimentos: começa-se com a casa conjugal; passa-se à família extensa ou contiguidade com outros pátios autônomos; em seguida, entra-se na fase de pré-dispersão do grupo de irmãos maduros, quando acontecerão os casamentos dos filhos.

*

Assim, outro ponto importante é notar que a aldeia não possui um pátio central que funcione como o lugar comum e referencial a partir do qual ela se organize. Há um espaço onde o intervalo entre as casas e seções residenciais é maior

¹⁶² Essa potencialidade ativa de possíveis novas aldeias se refere exatamente àquilo que comentava Caux (cf. acima) a respeito da necessidade que se observava entre os Araweté de “fuga do convívio intra-aldeão”.

e que poderia ser identificado geograficamente como uma espécie de centro por onde passam alguns caminhos de maior circulação na aldeia, o qual, em determinadas situações, como a das pajelanças (do mel, do jaboti e do cauim doce), acaba operando como tal¹⁶³. Porém, o evento de maior importância da economia cerimonial Araweté, a festa do cauim fermentado, não é realizado aí, mas no pátio interno da família que preparou a bebida¹⁶⁴. Quando isso acontece, o lugar para onde todos vão, e que sim faz as vezes de um espaço central, é o pátio dessa seção residencial específica. Assim, aquilo que se constitui como espaço central será um lugar variável e que não estará atrelado a uma posição central em relação ao espaço aldeão em sua totalidade. É através desse tipo de “centralidade” que as seções residenciais se compõem e a sociabilidade acontece. Na medida em que as seções residenciais possuem autonomia, e que os momentos de sociabilidade acontecem em seus pátios — que não são geograficamente centrais em relação à aldeia —, tal procedimento parece contribuir também para o funcionamento justamente do impedimento da formação desse centro único.

A existência desse centro mutável e fora do que geograficamente se configuraria como o lugar central aponta também, segundo o Viveiros de Castro, para uma singularidade que há entre os Araweté e outros povos Tupi-Guarani, que é a de não haver a famosa “casa de reza”, isto é, um espaço cerimonial único (dentro ou fora da aldeia) onde acontecem todos os rituais. Ao contrário de xamãs de outros povos, o xamã Araweté “trabalha em sua própria casa”, o que faz com que não se constitua um lugar cerimonial mais importante em relação aos outros, sua existência também se dando de forma contextual.

Com isso, se torna possível resumir o que foi dito até aqui da seguinte maneira: composta por agrupamentos de casas conjugais que compartilham seus pátios — casas estas que foram construídas contíguas às roças de milho —, percebe-se que a aldeia emerge de um movimento orgânico, que acontece como consequência de outra necessidade primordial. Caracteriza-se, assim, uma forma cheia de significado daquilo que realmente importa para os Araweté — o cultivo do milho e a necessidade de não se fechar completamente enquanto grupo total.

¹⁶³ Isso acontece porque, além de esse ser um espaço mais aberto, onde as panelas podem ser organizadas lado a lado, situa-se no eixo Leste-Oeste, por onde penetram os raios de sol, indicando para o xamã e os espíritos o caminho de decida dos céus (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 285).

¹⁶⁴ Também a cauinagem mística acontece dessa maneira.

Criam-se, para isso, “fechamentos” de grupos “individuais” autônomos e aberturas internas permanentes, sem hierarquia entre as casas. Se atentamos a essa série de movimentos, vai se tornando claro de que maneira a dinâmica constante entre abertura e fechamento se faz presente nos mais variados níveis, desde o modo como a aldeia se constitui até a maneira como evolui no tempo e toma forma. Vai ficando claro, enfim, que se trata de uma aldeia que existe a partir de um equilíbrio temporário entre forças: a existência de múltiplos centros que apontam cada um para si próprio, em movimentos centrípetos, termina por gerar uma espécie de movimento centrífugo da comunidade como um todo¹⁶⁵. Nas palavras de Viveiros de Castro:

[a] aldeia é função do milho; e ela é também a justaposição de unidades menores, não seu centro organizador. Ela é, por assim dizer, o produto do equilíbrio temporário entre as forças centrípetas dos diversos pátios ou seções, o momento de sua neutralização relativa — uma vez que a força centrípeta dos pátios **implica** um movimento centrífugo da comunidade aldeã: concentração-dispersão. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 286-287, grifo meu).

*

Por fim, uma observação. Essa *ausência* de um aspecto formal definido da aldeia logo salta aos olhos, principalmente quando em comparação ao que se passa em outras sociedades indígenas, como as de tronco linguístico Jê, por exemplo. Nestas, as aldeias obedecem a critérios formais vindos de fora e terminam por ser “uma expressão simbólica espacial de uma pré-concepção ideológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 275). Com efeito, Viveiros de Castro sugere que temos, entre os Araweté, uma “morfologia metonímica”, quando comparada com “a ordenação metafórica das aldeias centro-brasileiras ou das malocas do Noroeste amazônico, onde o lugar do grupo doméstico depende de sua posição relativa a um centro eminente e englobante” — entre os Araweté, ele resume, “cada casa é um

¹⁶⁵ Vale notar que as forças *centrífugas* são entendidas na física como *pseudo-forças*, uma vez que só aparecem para os referenciais não-inerciais. É algo que joga para fora corpos que estão fazendo parte de um movimento de rotação, e essas forças só são sentidas pelos próprios corpos. Vistas de fora do sistema em questão, elas não existem, e o que se vê é uma força *centrípeta* que mantém os corpos na direção do movimento circular. Se os Araweté pudessem ser identificados com referenciais não inerciais, seria possível dizer que esse movimento de constante abertura só apareceria mesmo para eles, como se aquele que tivesse uma visão “de fora” da aldeia não pudesse perceber outra coisa que não um grupo vivendo em sua coletividade. Faria sentido tal imagem?

caso — o grupo doméstico é o elemento subordinante, a aldeia o produto subordinado” (p. 287).

De uma maneira geral, o que se via naquelas sociedades era um tipo de organização social e espacial que se dava a partir das relações que essas *partes* estabeleciam com o *todo* da aldeia, numa dinâmica hierárquica que se realizava entre as dimensões da *pessoa*, da *sociedade* e do *cosmos*. Nesses casos, a existência do espaço central aldeão era fundante, uma vez que ele se tornava o ponto de referência a partir do qual todas as relações espaciais e pessoais se constituíam, e cuja forma obedecia a um fundamento superior que se mantinha para além e independente de todos. Neles, não somente sua forma, mas também a maneira como os grupos locais se relacionavam e se organizavam nela, estava submetida a essa estrutura superior. De fato, aquilo que parecia haver de comum entre tais descrições dos povos Jê (que até então haviam sido mais estudados do que os TG¹⁶⁶) era o fato de se constituírem como cosmologias que se estruturam sobre a oposição entre natureza e cultura, o que termina por funcionar como um ponto de partida a partir do qual outros pares, tidos como opostos, também se conformam num certo dualismo que caracterizaria uma sociedade dialética (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 28). Nessas sociedades, *cosmos* e *sociedade* são pensados como pólos opostos, complementares e integrados de um modo tal, que os princípios da sociedade estão, de certa forma, inscritos no cosmos; e a Pessoa, como não poderia deixar de ser, também é entendida como um ser dual construído através de uma espécie de síntese delicada entre essas dimensões (p. 30). Com efeito, tal modo de relação entre essas diferentes esferas era justamente o modelo hierárquico concêntrico de que falava Stolze Lima, que era aplicado aos povos indígenas estudados até meados dos anos 1960 (cf. seção 1.2 acima). Segundo ela, tal modelo era justamente o que não se encontrava mais quando os etnólogos, no final daquela década, começaram a estudar os povos TG, dentre os quais se incluem os Araweté.

Com efeito, no trabalho de Viveiros de Castro, o que se vê entre os Araweté é uma subordinação do *todo* à *parte* — justamente a ausência da totalidade englobante que, ao mesmo tempo que determina o papel das partes, também é

¹⁶⁶ Até aquele momento (meados dos anos 1980), os povos do tronco linguístico Jê eram os mais bem estudados do Brasil, com mais fontes de informação entre dados e etnografias escritas. O motivo dessa preferência parece se dar também por um certo casamento perfeito entre a teoria antropológica vigente e a forma como esses povos se organizavam.

determinada por algo superior, a sociedade; uma estrutura que, enfim, resulta de uma movimentação ordinária e particular, sem forma nem padrão bem definidos, oriunda de uma certa contingência que foi e é vivida. Se o destino, no sentido da realização de um ser Araweté, é, como se verá (cf. seção 4.7 adiante), se tornar deus (e, para isso, morto e inimigo), logo se entende que a relação que eles estabelecem com o cosmos não é de oposição, mas de integração. Nesse sentido, a distinção entre as formas de organização social dos grupos Jê e TG, já anunciada anteriormente, nos acompanhará por todo o percurso desta tese, na medida em que esse contraste ajuda a compreender a forma peculiar de articulação entre local e global performada pelos Araweté e, de um modo geral, pelos povos TG.

Assim, o que parece, enfim, surgir dessa forma organizacional que emerge de *dentro para fora* e cuja morfologia está a serviço das necessidades e circunstâncias da vida ordinária desse povo, e não ao contrário, são diversos níveis e aspectos do modo organizacional Araweté, em que se pode observar o par local-global operando e se articulando de modo variável e não absoluto — níveis estes que também vão depender do contexto em que são identificados. Com isso, se for possível pensar que a separação entre céu e terra, cosmos e sociedade, abertura e fechamento, e as relações que se estabelecem entre essas esferas, entre os Araweté, se permitem ser olhadas através das noções de *parte* e *todo*, *local* e *global*, é de se esperar que tais noções não se definam entre eles de maneira tão clara e talvez até mesmo não façam sentido de serem concebidas em termos absolutos.

4.3 Algumas estruturas e ritmos da vida social: como resistir ao grupo

4.3.1 Formas de coesão: a ronda gastronômica e as danças *opirahẽ*

Para além da forma como a aldeia se estrutura, a maneira como os Araweté se relacionam cotidianamente na aldeia também possui particularidades relevantes para este estudo. Seja para comer, dançar, seja para realizar alguma outra atividade em comum, o que se vê são movimentos que, em muitos casos, são marcados por uma forma de começar que também está atrelada às forças de dispersão-concentração. Assim como a aldeia se constitui casualmente, sem uma intenção coletiva por trás, há diversos outros momentos específicos em que a coesão acontece de forma similar. Entre eles, estão a ronda gastronômica noturna, as danças de guerra *opirahẽ* (uma dança de guerra, a única forma de dança presente

entre os Araweté), a morte de um inimigo e a maneira como os movimentos liderados por uma “chefia” acontecem.

As famílias, ao mesmo tempo que se organizam internamente em suas seções, também se relacionam umas com as outras, e é à noite, durante as refeições noturnas, que o momento de maior sociabilidade coletiva acontece — quando os homens voltam da caça e se prepara o alimento que será comido no pátio, do lado de fora de casa. Esses encontros são repletos de risos e conversas, alegria e excitação, e se dão quando da ronda gastronômica que acontece de pátio em pátio. Segundo o Viveiros de Castro, é mesmo no momento da partilha alimentar que é possível observar a complexidade das relações sociais que compõem a sociedade, os “indicadores exatos, mas complexos, dos estados sociais de uma sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 293). Nesse contexto, o que se pode ver é, mais uma vez, a falta de contorno formal tradicional que há entre os Araweté quando comparados a outros povos já estudados. Ao invés de a comensalidade se dar através de uma *troca* de alimentos “que marcassem simbolicamente papéis e posições na estrutura social”, eles preferem o ato do *compartilhamento* alimentar; ao invés da *reciprocidade*, preferem a *mutualidade* — optam pela repetição metonímica (vão de casa em casa comer da mesma comida) ao invés da “complementaridade metafórica” (p. 293)¹⁶⁷.

A determinação das famílias que se frequentam está relacionada com a distância que há entre as casas, assim como à separação que divide a aldeia no eixo Leste-Oeste. Mas, como sempre, nada é fixo entre os Araweté, e mesmo essa ronda depende de contexto, isto é, das relações que caracterizam cada um, de modo que a marca que parece ser importante é a de que tudo é ausente de uma regularidade pré-definida. Um aspecto marcante é o fato de que esses convites sempre levam em conta a disponibilidade total de alimento encontrado na aldeia, de modo que a noção de uma certa dimensão de totalidade aldeã parece sempre estar presente na hora de pensar uma refeição.

O consumo alimentar de maior comensalidade e sociabilidade é o chamado pan-aldeão, que envolve o xamanismo e, por este motivo, é definido como cerimonial. É quando *todos* comem em *todos* os pátios, alimentando-se, por

¹⁶⁷ Tal predileção, até onde a compreendo, reafirmaria a distinção recém-mencionada entre os povos TG e Jê quanto aos modos de formação da aldeia — modos metonímicos e metafóricos, respectivamente.

consequência, de uma comida que foi preparada também através de um esforço conjunto. Tanto a ronda gastronômica quanto o consumo pan-aldeão são também caracterizados por uma série de detalhes relativos ao *como* e ao *quando* comer e preparar cada alimento, o que não explorarei aqui.

À noite, quando se recolhem para dormir, é o momento em que deuses e mortos se fazem presentes, seja quando os xamãs estão cantando em suas casas, seja quando acontece um *opirahẽ*. Sendo a única forma de dança conhecida entre os Araweté, o *opirahẽ* é uma dança de guerra e noturna. Ela pode ser realizada em comemoração à morte de um inimigo ou de um animal, por diversão, ser organizada por um grupo de jovens, pelos preparativos para a cauinagem do cauim alcoólico e, no seu estágio maior, acontece na própria noite da cauinagem. É composta por um cantador homem que possui um chocalho (*marakay*) e que marca o ritmo do canto, seguido de um velho “ensinador”, que, em geral, lança os temas a serem cantados. Esse canto será, quase sempre, o canto de um inimigo, tema que será explorado quando da análise do sistema da morte (cf. seção 4.7 adiante). Nessa dança, todos os participantes portam suas armas (pelo menos flechas e uma pena de harpia na cabeça), e os temas cantados giram em torno de inimigos, “guerra, morte e combates ancestrais ou recentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 298). Como já era de se esperar, eles são frouxamente organizados, dispersivos e progressivos (p. 297), e os momentos e motivos para que aconteçam são variados, assim como sua proporção.

Na dança propriamente dita, os homens se juntam uns aos outros, como numa massa, entrelaçados pelos braços, gerando um movimento de união e dispersão que se arma e desarma algumas vezes durante a performance, de modo que nela é possível reconhecer o movimento de transformação de uma massa em unidade, sendo este um dos poucos momentos em que a aldeia se torna *uma*. As mulheres também podem se juntar aos homens na dança, mas se localizam sempre na periferia. Para além da atenção na dança e no cantador, pessoas diversas se colocam a diferentes distâncias do polo principal, onde cantam de maneira distraída, conversam paralelamente, de modo a manter, como sempre, alguma dispersão (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 298, nota 15). A escolha do cantor pode acontecer na hora, ou antes, mas o importante é que ele será o responsável por puxar o começo da dança, enquanto as outras pessoas vão chegando aos poucos, como

nos movimentos de chefia que serão vistos a seguir¹⁶⁸. O cantador, que durante a dança assume o papel de guerreiro/homicida, é quem faz com que os outros se levantem para seguir como quem convoca o grupo para uma guerra: “Erguer-se para dançar é erguer-se para a guerra” (p. 299). No caso do canto de inimigo, que acontece por ocasião da morte de um inimigo, quem ensina ao cantador o canto é o espírito do inimigo morto.

Assim, nessa dança, mais uma vez, é possível ver a dinâmica de concentração e dispersão operando. Mais ainda, no contexto Araweté, em que a relação com a morte e com o inimigo é fundante, não deixa de ser notável que um dos momentos de mais intensa coletividade aconteça numa transformação do grupo, em geral disperso, em “massa unificada”:

Nos momentos de maior participação e entusiasmo num *opirahẽ* — tipicamente na noite do cauim e, imagino, quando um inimigo havia sido morto — percebe-se a emergência de um sentimento coletivo muito forte, quando o ritmo hipnótico das canções, a estreita proximidade física, que faz com que sejamos dançados mais que dancemos, os cheiros, a escuridão, tudo isso gera uma massa rítmica unitária, que é ao mesmo tempo uma malta de guerra [...]. **A experiência “fenomenológica” do *opirahẽ*, onde se pode ver uma fabricação do social a partir do físico, de um modo que agradaria a Mauss, sugere que a dança Araweté, mais que uma representação estilizada da sociedade, é sua transformação em massa unificada em torno do matador-cantador, que ele, encarna a parte do simbólico, metáfora viva do homem-deus Araweté.** Assim, se a morte de um membro do grupo dispersa os viventes, como veremos, a morte de um inimigo os une, os transforma em um (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 299, grifo meu).

Para adentrar um pouco mais na maneira como os movimentos de concentração acontecem, irei examinar a maneira como a noção de liderança se constitui entre eles.

4.3.2 O sistema de lideranças: os *tenetãmõ*

Uma tarefa um tanto complexa é compreender como a noção de *chefia* se dá para os Araweté. Talvez o primeiro ponto a se chamar a atenção seja a ausência de um verbo análogo ao nosso “mandar” na língua nativa. Segundo Viveiros de Castro, a noção mais próxima que encontrou entre eles foi a de *mo-ka’akĩ*, que quer dizer “fazer pensar”, convencer, lembrar, conscientizar (etc.). Aqui já é possível antever que a ideia de *ordenar* sobre o que se deve ou não fazer não parece fazer sentido

¹⁶⁸ O cantador da cauinagem é um *tenetãmõ*, a figura da chefia Araweté de que falarei a seguir.

nesse coletivo, tratando-se mais do ato de criar um movimento na direção do que se deseja fazer, de gerar uma ação que não é final, e sim progressiva. Nesse contexto, há três esferas principais para as quais os Araweté apresentam a necessidade de uma liderança: a escolha do lugar das roças e das aldeias; o xamanismo alimentar; a guerra e a dança (como visto acima), que vão gerar três tipos de posição: líder da família extensa, xamã e guerreiro (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 320).

A primeira coisa a se notar é a grande dificuldade que se tem de começar uma atividade coletiva. Segundo o antropólogo, aqueles que podem estar junto dos Araweté por um curto espaço de tempo logo percebem, para além da falta de ordem aparente da aldeia em si, a existência de uma forte inércia em se começar as atividades coletivas. Talvez, mais do que uma dificuldade, seja uma espécie de resistência a ceder coletivamente a um movimento, um instinto de preservação dos atos individuais frente a dinâmicas que poderiam torná-los submissos a uma comunidade do tipo impositiva; um “individualismo obstinado” que rejeita qualquer ordem de vontade geral (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 300). Mais do que a negação de uma autoridade, o que parece haver é um desejo profundo de não legitimar a existência de um corpo comum, gerando um tipo de movimentação “corriqueira e não-problemática de ação econômica Araweté” (p. 302) que se constitui como uma marca da forma como agem e se realizam nos ritmos da vida.

As atividades coletivas não começam de uma hora para a outra, através de uma decisão coletiva que imprime um movimento coletivo coerente, mas de um movimento que acontece por *contágio*. Um exemplo dessa situação é o de duas vizinhas que decidem preparar urucum por puro desejo. Começam a atividade e, em pouco tempo, é possível observar todas as mulheres da aldeia fazendo o mesmo. Os movimentos que acontecem dessa maneira podem ser os mais variados, indo desde algo simples, como esse desejo de realização de algo, até um casamento, quando o intervalo entre o começo da ação de um e a reação dos outros pode levar alguns dias. Nessa dinâmica do contágio, cada um adere ou não à atividade à sua maneira, preservando uma certa “individualidade” de cada um ou de cada grupo frente a uma movimentação coletiva, “uma curiosa mistura de submissão ao costume e manutenção da autonomia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 303). Assim como o começo da aldeia, que não se dá por uma decisão coletiva de criar um ambiente coletivo, talvez a constituição da chefia seja o âmbito no qual a

questão da dinâmica entre concentração e dispersão seja colocada de forma mais clara, numa necessidade constante de criação de diferenças/individualidades frente a qualquer coisa que possa os tornar um corpo homogêneo. Na prática do contágio, qualquer pessoa pode decidir quando e como começar uma atividade, assim como quando e se deseja aderir a ela.

Para além desse tipo de movimentação que está presente em qualquer atividade corriqueira que aconteça entre os Araweté, há na aldeia atividades que estruturam as atividades econômicas e cerimoniais que, por esse motivo, necessitam de um começo mais determinado — “caçadas coletivas (cerimoniais ou não), a colheita e o processamento de milho e do açaí etc. para as festas do *peyo*¹⁶⁹; a escolha dos lugares para se instalarem as roças e o lugar das aldeias novas; uma dança *opirahẽ*, uma expedição guerreira” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 304).

É nesses contextos que surge uma posição contextual e transitória, chamada de *tenetãmõ*. Neles, é o *tenetãmõ* quem decide (*odicã*), e não impõe, quando e onde uma certa atividade vai ser feita e, principalmente, quem a começa. Como acontece no processo de *puro contágio*, o *tenetãmõ* começa uma certa atividade ao seu modo, e aos poucos os outros vão aderindo a ela, também aos seus modos, com suas diferenças. Pelo caráter fortemente disperso do grupo, essa função é essencial uma vez que, sem ela, as coisas simplesmente não acontecem. A palavra *tenetãmõ* quer dizer “em primeiro lugar”, “o que segue à frente”, “o que começa”, significando tanto alguém que está espacialmente à frente quanto alguém que começa uma tarefa primeiro (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 302).

O líder Araweté é, assim, aquele que dá início a uma tarefa, no sentido de iniciar um contágio. Trata-se de uma função que pode ser alternada e assumida por um ou mais indivíduos na aldeia, estando relacionada com o contexto em que se insere e com a atividade que se deseja começar. Mais uma posição do que um indivíduo ou grupo específico, ele é aquele que enfrenta as dificuldades, que tem de dar início aos movimentos coletivos aldeões¹⁷⁰. Sua ação pode atuar tanto sobre

¹⁶⁹ *Peyo*, “verbo que significa ‘soprar’ ou ‘fazer ventar’ (referência ao movimento do chocalho do xamã)”, sendo, por isso, uma palavra usada para se referir ao xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 267).

¹⁷⁰ O *tenetãmõ* pode ser um pai com um filho, somente um pai, um grupo de amigos, de irmãos etc., qualquer um que saiba fazer ou tenha tido a ideia de empreender certa atividade. Ele também é aquele que não tem vergonha ou medo de assumir esse papel de protagonismo e tem a sensibilidade de perceber os ânimos da aldeia ou de um determinado grupo para conseguir ativar a atividade, sendo oriundo de um conjunto de líderes das famílias extensas que conseguem perceber os “fluxos de desejos econômicos” do grupo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 305). Toda a movimentação

a aldeia quanto sobre um grupo menor, e, para uma mesma atividade, pode haver diversos *tenetāmōs*.

*

No contexto da aldeia, há também uma outra instância dessa liderança *tenetāmō* que não é tão contextual nem temporária, que são aqueles reconhecidos como “nossos líderes” (*ire renetāmō*). No caso dessa aldeia, essa posição é atribuída a um casal — *Yirñatō-ro e Aradō-hi* — que possui uma série de atributos que revelam um reconhecimento deles por parte da comunidade aldeã. Ele tem por volta de quarenta anos; ela é viúva — dez anos mais velha que ele — e possui uma descendência forte. Ele, apesar de não gozar de história familiar como a dela, é uma das poucas pessoas que trata todos da aldeia por termos de parentesco, e isso parece acontecer por conta das relações que possui. Responsável pela fundação da primeira roça da aldeia, o casal é respeitado pelos mais jovens uma vez que ocupa uma posição dentre as que são tidas como importantes na estrutura social Araweté (líder de família extensa, xamã, anfitrião generoso, “gente que os brancos escarnecem um pouco menos”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 306).

Dentre os fatores que colocam *Yirñatō-ro* nessa posição, estão aspectos variados, desde o fato de ele possuir uma posição equilibrada, com relações intensas e discretas com as outras seções no que diz respeito às tomadas de decisão; de ser bom artesão; até o fato de ter sido reconhecido como “chefe” pelo pessoal do Posto da Funai, mesmo não correspondendo com a posição que ocupa na aldeia como um todo¹⁷¹. Por esse motivo, chegava até a ser usado como “capataz” para serviços dos brancos, como, por exemplo, abrindo uma pista de pouso (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 307). Com *Aradō-hi*, são o casal principal de uma das mais animadas seções residenciais da aldeia e a que possui a maior roça. Além de possuírem muita caça, convidam com frequência outras seções para os banquetes

acontece de maneira muito discreta, sem a existência de uma instância central na qual as decisões são tomadas. Também sobre isso ver Caux (2017, p. 169).

¹⁷¹ Um exemplo de como isso acontece é o do tacho de torrar milho que recebeu do pessoal do Posto da Funai. Ao darem tal presente, acharam que, como ele era o “chefe”, o tacho seria instalado no “pátio central” da aldeia, podendo ser utilizado por todos. Mas isso não aconteceu. *Yirñatō-ro* o instalou no pátio da sua seção, o que não implicava estar disponível para outros blocos residenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 307, nota 20), deixando claro que o fato de tal tacho estar com ele não seria a mesma coisa de ele estar com toda a aldeia. Em seu texto publicado em 2017, Caux também faz pontuações a esse respeito (CAUX, 2017, p. 163).

coletivos, constituindo-se assim, nesse sentido, como uma seção fortemente *centrípeta*. Também foram os que primeiro dominaram o uso das armas de fogo. Ele é um xamã muito respeitado — seus cantos são belos e originais e é bom cantador do *opirahê*. Toda essa conjunção de atributos faz com que esse casal, em especial ele — *Yirĩñato-ro* —, assumam uma versão fixa da posição de *tenetãmō* da aldeia, sendo então reconhecido pela sua história, pelas relações e pelo papel que cumpre, ainda que todos esses atributos não sejam suficientes para o colocarem na posição de um líder canônico.

Porém, assim como acontece em relação à existência de um pátio central da aldeia, que não é central para o acontecimento central, apesar de *Yirĩñato-ro* liderar seu núcleo de família extensa e dar início a uma série de atividades, de ser respeitado por todos etc., não é ele quem dá início ao acontecimento principal que há entre os Araweté, a cerimônia do cauim alcoólico. Apesar de ser xamã, ele não se pronuncia sobre as decisões familiares que envolvem essa festa, momento no qual é necessária uma certa negociação com membros de todas as seções; e também não é ele quem irá abrir a temporada do cauim doce (que tem início logo em seguida à época das chuvas).

Outro motivo pelo qual ele e sua mulher são *tenetãmōs* do tipo fixo e estável está no fato de ocuparem a posição de *tā ñã* (donos da aldeia) ou *tā nupã ñã* (senhor do leito-solo da aldeia), já que foram os que primeiro abriram uma roça de milho num espaço que, aos poucos, tornou-se a aldeia, sendo assim reconhecidos como os seus fundadores¹⁷². Porém, o fato de terem sido aqueles que a fundaram e de serem considerados donos não faz deles proprietários do solo, nem mesmo aqueles que irão definir como a aldeia irá se organizar, tanto no que diz respeito aos locais onde outras famílias irão se instalar quanto na construção de um espaço comum — que, como vimos, não existe de forma absoluta. De fato, tal como a aldeia é erguida e gira em função do milho, também sua chefia se constitui em torno do mesmo elemento, de modo que essa noção de *tenetãmō* mais fixa — *tā ñã* — nada mais é do que um desenrolar natural daquilo que aconteceu na fundação da aldeia¹⁷³.

¹⁷² A rigor, foram eles que, como líderes de uma família extensa, marcaram o espaço a ser aberto, e quais árvores seriam derrubadas, fazendo o que chamam de “broca do mato-baixo”. A derrubada efetivamente é feita pelos jovens, de modo que essa é uma das poucas ações em que aparece uma estrutura hierárquica de funções (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 312).

¹⁷³ Essa correspondência entre *tā ñã* e *tenetãmō*, apesar de ser comum, não parecia ser válida para todas as aldeias Araweté de que se teve conhecimento.

Assim, uma vez mais se está diante de forças de junção e separação — temos, em especial, agentes de movimentos coletivos — tanto os *tenetāmō* quanto os *tā ñā* — que não se impõem de uma única maneira nem de forma absoluta. Se, por um lado, o *tenetāmō concentra*, uma vez que acaba por estimular o acontecimento de uma empresa coletiva, do ponto de vista da aldeia como um todo, ele pode criar uma *dispersão*, já que muitas vezes é responsável por empreender atividades como excursões, coleta de mel, caçadas e até mesmo a dispersão na época das chuvas, que repartem o grupo local. Em outras palavras, o *tenetāmō* pode ser um agente que concentra *para* criar uma dispersão. Ainda assim, seu papel primeiro é o de um agente aglutinador em um ambiente cuja tendência primeira é a da dispersão¹⁷⁴. Nesse sentido, também de forma análoga ao que acontece na criação das seções residenciais, o *tenetāmō* funciona como agente de criação de uma espécie de campo gravitacional momentâneo para determinadas atividades, “cuja força de atração dependerá de uma série de fatores: desde a fase de desenvolvimento do grupo local, até a personalidade do líder” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 315). Em todo caso, esclarece Viveiros de Castro, a tendência é tal agência dar-se de uma forma análoga à subordinação da aldeia ao grupo doméstico e à dependência do lugar da liderança aldeã à liderança da família extensa, isto é, do *todo* sobre a *parte*. Nesse contexto,

se a aldeia Araweté raras vezes é algo mais que uma justaposição de grupos residenciais autocentrados, raras vezes o “senhor da aldeia” é mais que um chefe do *seu* grupo doméstico, que tem a capacidade de, tomando a posição serial de “primeiro” — *tenetāmō* —, *ordenar* por contágio as demais seções (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 315-316).

Em suma, diante do que vimos — desde a forma como a aldeia se organiza, que se associa à maneira como a chefia se estrutura, até o fato de a aldeia se organizar fora de um centro comum, também associado a uma liderança que se situa de forma “deslocada” em relação ao que seria uma liderança canônica, e que termina por emergir também das lideranças locais —, tal função de *líder* termina por ser, enfim, esvaziada, a não ser pela necessidade de colocar em movimento essa

¹⁷⁴ Dispersão que também se observava no passado, quando viviam em mais de uma aldeia, através de uma autonomia e independência ainda maiores que os grupos locais exibiam, e que, já no momento em que o antropólogo esteve com eles, se apresentava por meio da força concentradora das seções residenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 315).

grande dificuldade que se tem de começar.

Contudo, como pontua Caux, no momento mais recente em que esteve com eles, a necessidade que a relação com o mundo não-indígena impõe (referente, principalmente, a trâmites burocráticos da sociedade nacional) terminou por forçar a criação da posição do cacique entre eles (“em geral um homem respeitado”). Porém, mesmo diante dessa necessidade para com o mundo exterior, as decisões que devem ser tomadas coletivamente continuam sendo “particularmente problemáticas” (CAUX, 2017, p. 163).

Por fim, dois últimos comentários sobre a questão da liderança.

Em primeiro lugar, o *tenetãmō* que empreende as expedições guerreiras (e que, por este motivo, pode ser também o que lidera um começo de dança *opirahẽ*) não se relaciona com aqueles que se constituem como lideranças de um grupo local. Estando associados à figura do cantador (que, como visto, é ligada ao matador), aquele que convoca para a guerra não possui o traço político de interpretação dos desejos e movimentações dos aldeões, de modo que o que termina por se estabelecer é um contraste entre a figura do *cantador-matador* e a do *xamã*. Enquanto o matador unifica as vozes com seu canto, os xamãs as multiplicam, já que são muitos, cada um com a voz de uma seção. Esse último tem essa função política, e é através dele que *se escuta a voz de outros* (dos deuses), assumindo uma posição “mediadora”. Como se verá, o primeiro se identifica com o inimigo morto e, conseqüentemente, com um *Maĩ* (deus), constituindo-se como um *outro*, nesse sentido, um “mediado” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 318), mobilizando questões que envolvem a relação entre autoridade e alteridade, que serão fundadoras deste sistema, e que serão exploradas adiante (cf. seção 4.7)¹⁷⁵.

Em segundo lugar, um último aspecto merece um destaque. A liderança das expedições guerreiras não será modelo para a liderança aldeã, e o motivo para isso é que a liderança aldeã (*tã ñã*) está, como visto, também ligada a um outro papel específico, o do xamã, pois é este quem tem acesso às visões que indicam os sinais

¹⁷⁵ “Se a base material da liderança é a posição de sogro, sua base simbólico-metafísica é uma figura complexa em que se mesclam e se opõem os atributos do xamã e do guerreiro. Se, quanto ao primeiro aspecto, temos a fundamentação de uma estrutura de *autoridade* onde o controle das mulheres é o elemento essencial, quanto ao segundo aspecto não é mais a vida (reprodução) o campo de jogo, e sim a morte; e ali, a ‘autoridade’ se funda na *alteridade*, na relação com o Outro: deuses, mortos, inimigos. **O problema todo — que, para os Tupi-Guarani, a meu ver significa um esforço de trapacear as regras do primeiro jogo, pondo suas cartas no segundo tabuleiro — é o de encontrar a relação entre esses dois pólos, a autoridade e a alteridade, o Mesmo e o Outro; a questão da ‘liderança’ é um efeito dessa relação**’ (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 319-320, grifos meus).

de muitos dos movimentos de dispersão que necessitam de uma liderança para acontecer, como, por exemplo, a colheita do mel, as pescarias, o amadurecimento do milho e as caçadas, que serão associadas a um *peyo*. Quando chega especificamente a época de alguma atividade econômico-cerimonial, os xamãs (e cada seção residencial possui pelo menos um) começam a cantar à noite, exprimindo, através de seus cantos-visão, as vontades dos deuses de descerem para comer determinado alimento¹⁷⁶ (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 316). É a partir desse canto que é criado o ambiente na aldeia para se começar a fazer os movimentos necessários à realização dessa ou daquela cerimônia — que vão desde a colheita de determinado alimento até seu preparo. É quando, por exemplo, um *tenetāmō* (que muitas vezes é o próprio xamã em questão) começa a se colocar em ação. Observe-se, porém, que, se o que o xamã canta é canto dos deuses, o impulso que coloca em movimento as empresas coletivas principais entre os Araweté se origina, em última instância, nos deuses. Eles não ordenam, mas criam o ambiente favorável para que tal ação aconteça. Dessa forma, em última análise, o agente que põe em contato os viventes para que algo aconteça no âmbito coletivo, no que diz respeito àquelas atividades que fazem parte da estrutura econômica e cerimonial, para a criação de algum tipo de coletividade, é alguém que, antes de tudo, não se identifica com eles próprios se não naquilo que ainda não são — deuses. De fato, o que irá ficar claro adiante é que toda essa particularidade que caracteriza a morfologia, o ritmo e as estruturas sociais Araweté possuem uma razão de ser, e ela tem a ver com a relação que eles estabelecem com os deuses:

O fato é que, em suma, tudo se passa como se os clássicos “discurso da praça” e “fala formal” dos chefes, que não fazem senão dizer o que já se sabe, mas que ao mesmo tempo sancionam e põem em movimento a comunidade [...], fossem, nos Araweté, transferidos para o canto xamanístico. São os desejos dos deuses, expressos através dos xamãs, que criam as condições para o movimento coletivo dos Araweté. Assim, o “lugar comum” aldeão, o foco de onde emana a fala que concerne a todos, não é um centro para onde convergem as unidades domésticas, ou um pólo de organização isonômica, equidistante de todos. Distante, certamente: a praça Araweté não é deste mundo. E a voz que a anima é a palavra de um outro, a palavra do Outro: a voz dos deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 317).

4.4 A tensão entre abertura e fechamento: uma irresistível atração para resistir

¹⁷⁶ Os Araweté interpretam dessa maneira os cantos dos deuses, que muitas vezes possuem grande carga de ambiguidade em seus discursos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 316).

Tendo apresentado dimensões presentes na morfologia social, na dança *opirahẽ*, e no sistema de lideranças Araweté, que evocam e convocam relações nas quais noções como as de *local* e *global* e *parte* e *todo* podem ser empregadas por equivocação, realizo então uma primeira tentativa de resposta à questão que se coloca como título desta primeira parte do exercício de tradução. Antes disso, porém, algumas observações.

Creio que um ponto fundamental a ser observado de saída está no fato de que as ideias de “local” e “global” não aparecem entre eles como conceitos previamente existentes através dos quais seu pensamento opera. Tais noções emergem aqui *a posteriori*, como consequência de uma tentativa de compreensão realizada por mim do modo organizacional e da dinâmica social em que vivem, ou mesmo anteriormente, na elaboração de tal etnografia, como uma perspectiva de abordagem (a do indivíduo e da sociedade) vinda desde o ponto de vista do antropólogo.

Assim, no que diz respeito à forma como as dimensões “local” e “global” aparecem na organização morfológica, nas estruturas e nos ritmos sociais aqui apresentados, o que se vê é a existência de diversas instâncias em que uma certa ideia de totalidade pode ser identificada e, raramente, alguma hierarquia entre elas. A ausência de forma pré-definida, a importância estruturante que o milho desempenha e a relação ímpar que começa a se desenhar entre as esferas da sociedade, da Pessoa e do cosmos, tudo isso começa a poder ser reconhecido aqui como um exemplo daquilo para o que nos chamava a atenção Stolze Lima quando se referia à especificidade do que foi encontrado como uma novidade para os etnólogos que estavam fazendo seus trabalhos de campo a partir do final dos anos 1960 com os povos Tupi-Guarani — quando surgiram estruturas descritivas atreladas a uma lógica que não operava nem na chave da complementaridade nem da que concebia a existência de totalidades englobantes e hierárquicas.

Dito isso, passarei em revista os principais pontos que podem ser extraídos da análise acima. Em primeiro lugar, chamo a atenção para a subordinação do *todo* às *partes*, que pode ser observada tanto na forma como a aldeia se organiza em relação às seções residenciais como na relação que a liderança aldeã constitui com os familiares. No que tange a esses aspectos, cabe ressaltar o papel fundamental do milho como principal agente de mobilização, tanto da formação paulatina da aldeia

quanto de muitos dos movimentos que necessitam de uma liderança para acontecer. Em segundo lugar, destaco, por um lado, o papel centrípeto das seções residenciais, constituindo as autonomias locais que terminam por ser um fator de dispersão da aldeia, e, por outro, a ausência de um centro geográfico aldeão, que se explicita também na ausência de uma casa de reza central — já que cada xamã canta em sua própria casa¹⁷⁷. Em terceiro lugar, gostaria de enfatizar a importância do sistema de lideranças, que termina por revelar a grande resistência dos Araweté para se constituírem como corpo social. Tal resistência pode ser observada nos meandros de cada um dos aspectos elencados acima, inclusive nos movimentos regulares de dispersão da aldeia que acontecem na época das chuvas, quando não se tem nada a fazer em relação ao milho. O sistema de liderança ainda exhibe, por fim, uma oposição entre autoridade e alteridade, que se faz entre xamã e guerreiro e que será um reflexo de uma relação estruturante do sistema do grupo, que será compreendida adiante. O quarto e último aspecto que gostaria de sublinhar está nos movimentos coletivos provocados pelo ritmo compartilhado da música presente na dança de guerra *opirahẽ*, que, muitas vezes, se dá por ocasião da morte de um inimigo.

Assim, na medida em que não há ordens que se dão coletivamente de cima para baixo, os movimentos coletivos *resistem* e, como visto, dependem de uma ação externa que não se dá em forma de lei, mas de estímulo (destino?). Além disso, desde uma roça que é aberta até a forma como o cauim é preparado, passando pela época das chuvas e por qualquer atividade que se deseje realizar, tudo parece depender de um jeito específico de começar e das relações que se estabelecem entre as pessoas, núcleos conjugais ou seções residenciais. Tal ausência de ordenamento coletivo só não parece acontecer quando o incentivo ao movimento vem dos deuses, quando parece existir uma espécie de força “externa” análoga (e associada) àquela realizada pelos *tenetãmōs*, mas que se origina no plano celeste.

Assim, aquilo que é identificado como *todo* em determinado contexto de uma seção residencial é *parte* quando se olha do ponto de vista da aldeia: tanto na morfologia social quanto na formação da liderança, o que se vê são diversos contextos em que essa relação aparece de maneiras diferentes. Com isso, também se torna impossível identificar alguma instância na qual uma totalidade *única e final* exista — ao contrário, o que se vê são diversas instâncias totais e dinâmicas. O

¹⁷⁷ No que diz respeito à autonomia das seções residenciais, observo que as regras de parentesco terão aí um papel importante, razão pela qual serão abordadas separadamente na próxima seção.

global, na acepção de uma estrutura que exista de modo independente e superior às suas partes, parece não fazer nenhum sentido: é justamente a isso que eles se esforçam por resistir. Toda noção de conjunto parece e aparece em um movimento que acontece de dentro para fora (e não de fora para dentro). E, de fato, como vimos no relato de Caux, não há termos em Araweté que designem noções totais como “comunidade”, “grupo”, “povo”; tampouco eles fazem uso dessas palavras quando falam em português; de modo que a própria ideia de um conjunto fechado, isto é, de algo que se constitua enquanto totalidade, parece não fazer parte do modo de pensar deles.

Olhando mais especificamente do ponto de vista das conexões que se estabelecem *entre* os planos (celeste e o terrestre), o que se vê, nesse momento, é uma influência, direta ou indireta, nos movimentos terrestres de fatores relativos ao plano celeste, e que ainda assim seguem a lógica do contágio. Seja pelo desejo direto manifestado pelos deuses de comer algo específico, seja pela estruturação da vida em torno do plantio do milho, a resposta dos Araweté a isto que poderia ser chamado de um estímulo é uma resposta que, como sempre, resiste ao movimento coletivo total. Tal influência indica também que a deidade, ao invés de apontar para um universo distante, será, enquanto destino, agente *ativo* da vida Araweté, influenciando os mais diversos movimentos econômicos e cerimoniais, estando por “trás” das mais variadas motivações do que acontece entre eles.

Ainda no que diz respeito à existência de uma instância global anterior às locais, no que tange à cosmogonia Araweté, na versão do mito de origem, que narra a separação por conta de uma desavença entre divindades, é de fato possível pensar na existência de uma estrutura única que depois se dividiu em partes. Porém, quando se tem acesso à outra versão, que conta de uma desavença com índigenas de outras etnias, logo se vê que o mundo, mesmo naquele momento, não era único. Além disso, nenhuma das esferas (terrestre, subterrânea e celeste) parece se apresentar como *total* no sentido de abarcar uma completude. Ao contrário, elas se mantêm abertas e abarcam um fluxo constante de população de uma para a outra. De fato, se buscamos uma totalidade identificada com *tudo-que-existe* entre os Araweté, o que encontramos é a versão obscura do mito citado acima, em que o que aparece é a existência de mais de um mundo. Nesse contexto, seria possível imaginar a proposta de uma correspondência entre universos de pensamento e grupos, como se cada povo, de fato, se constituísse como um universo à parte —

uma ontologia, um modelo de universo, enfim, uma cosmologia.

Assim, diante do que foi visto, eis a resposta que se configura até o momento no que diz respeito às formas como as noções de local e global se fazem presentes no mundo Araweté: aquilo que quanto a isso parece se delinear enquanto traço característico de seu modo de organização social e espacial é menos *onde e como* local e global aparecem e mais a presença *ativa* de uma dinâmica entre *abertura e fechamento* presidindo as mais diversas instâncias. Dito de outro modo, ao invés de observarmos aquilo que se constitui como parte ou todo em sua organização e dinâmica sociais, o que se coloca em evidência, e que parece se manter globalmente enquanto estrutura, no sentido de estar presente nas diversas instâncias apresentadas, é uma *tensão* que se estabelece entre essas partes e os conjuntos que elas formam. De fato, o mundo Araweté, tal como se estrutura hoje, se origina num ato de dispersão que é acompanhado de um ato de comunhão: ao mesmo tempo que o xamã canta para separar o mundo, é também ele quem mantém essas partes conectadas.

Diante do que vimos até agora, pode-se dizer, por fim, que reconhecer entre os Araweté instâncias comparáveis a *local e global* ou *parte e todo* é algo que só se pode fazer por equivocação: pois essas noções prometem se distorcer produtivamente ao serem pensadas no âmbito de uma forma de vida que só pode acontecer num estado de *equilíbrio temporário* entre *abrir e fechar*; em diversos níveis, uma vida que se situa *entre* a necessidade fundamental de *dispersar* e ao mesmo tempo de *estar coeso* enquanto grupo, o que parece, enfim, constituir o maior desafio dos Araweté. Nas palavras de Viveiros de Castro:

[n]a verdade, **o que se passa é uma vontade de ocultar, de negar o fato de que há, afinal, concerto coletivo**. Trata-se de algo mais profundo que um “horror à autoridade”, ou uma recusa de qualquer diferenciação de um lugar de poder dentro do corpo social. **Trata-se de resistir, por assim dizer, a legitimar esse corpo, organizá-lo, movimentá-lo harmoniosamente**. Trata-se de estabelecer, não um máximo de semelhança entre todos, uma *isonomia* fundada num *meson*, lugar comum [...], ágora ateniense ou praça centro-brasileira; mas sim de criar o máximo de diferença: de *diferir*, adiar-desviar, a resposta individual face aos estímulos sociais que a impõem. A “indiferença” Araweté [...] — indiferença às marcações rituais intra-societárias, indiferença às “convenções” — **é o efeito de uma multiplicação interminável de diferenças não-totalizáveis** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 301, grifos meus).

Começam então a se delinear aqui diferenças com relação à forma como a

cosmologia contemporânea pensa e se pensa através da relação entre as propriedades locais e globais do cosmos. Uma primeira diferença que gostaria de destacar diz respeito à própria noção de *totalidade*. Enquanto a cosmologia contemporânea parte da existência de um fundo *único* — o universo —, entre os Araweté, tal ideia não parece fazer sentido, não estando presente nem na forma como se concebem enquanto grupo, nem na forma como narram seu mito de origem. Entre os Araweté, o que se observa são *instâncias* provisórias de organização social, todos parciais construídos de dentro para fora — a ênfase aqui está nas *relações* que estabelecem uns com os outros e com o milho, e não no que resulta delas. A segunda diferença dirá respeito à dinâmica “interna” necessária para cada um desses universos existirem enquanto tais. Para compreendê-la, retomemos o uso que a cosmologia científica faz da formulação de Lautman para pensar, no âmbito da matemática, as relações entre o que ele define como pontos de vista interdependentes de um mesmo problema, o local e o global (cf. seção 3.3 acima).

Dizia Lautman que, no âmbito das matemáticas, local e global, para poderem se configurar como pontos de vista distintos de um mesmo problema, precisam se agenciar de forma *coerente, solidária*, a fim de garantir que um determinado conjunto de elementos leve à construção de um conjunto global. Tal tipo de agenciamento estaria relacionado com as condições de contorno de um problema: deveria garantir, aos elementos do conjunto, a informação do *contexto* global no qual estão inseridos. Do ponto de vista da cosmologia contemporânea, se tal forma de relação poderá ser utilizada para pensar a relação entre as propriedades locais e globais do cosmos, é justamente porque a questão que se coloca como fundamental para a disciplina é a da distinção entre essas esferas, aquilo que fundaria a cosmologia e que vimos se delinear como *a questão cosmológica* (cf. seção 3.1 acima). Porém, uma condição importante se coloca: para que o agenciamento solidário entre as propriedades locais e globais possa existir de forma a criar um universo *estável*, é necessário, como vimos, que a solidariedade entre local e global seja *máxima* (cf. seção 3.3 acima). Nesse sentido, ao compreender o universo como um sistema dinâmico, aquilo que garantiria tal estabilidade seria a existência de uma força de atração que sempre levaria o sistema para tal estado onde sua estabilidade é máxima. Em outras palavras, retomando aquilo de que falava Novello, se o universo puder ser concebido como um sistema desse tipo, ele deveria,

então, estar submetido a uma “tendência vital” de sempre se direcionar para tal estado, isto é, ele estaria sujeito a uma “irresistível atração” para o estado de *solidariedade máxima* entre suas partes e a estrutura de conjunto na qual estão inseridas.

Num movimento cujo resultado irá parafrasear o título de um capítulo do livro *O que é cosmologia?*, de Mário Novello (2006), “A irresistível atração para existir”, advogo, assim, que uma contribuição inicial que dará o tom do diálogo que aqui empreendo pode estar na explicitação de uma notável diferença que se percebe quando se permite reformular a problemática Araweté explicitada acima à luz da forma como a função da cosmologia é pensada por Novello, a partir da proposta de Lautman. Assim, num movimento de tradução que se efetua na direção oposta à que se define na formulação da tradução perspectivista exposta acima (cf. Capítulo II) (e que será pontual aqui), isto é, que termina por pensar de que maneira a cosmologia poderia formular a problemática Araweté, a questão que me coloco é a seguinte: se a relação entre *local* e *global* na cosmologia contemporânea pode ser formulada através da necessidade de uma solidariedade máxima entre tais aspectos, e a forma como parece fazer sentido pensar essa relação entre os Araweté se dá através de uma dinâmica que exhibe uma certa tensão entre movimentos de *abertura* e *fechamento*, *contração* e *expansão*, de que maneira seria possível pensar a relação que os Araweté exibem entre abertura e fechamento nos termos com que a cosmologia descreve a sua relação entre local e global?

Se, do lado da cosmologia, as relações que se estabelecem entre suas propriedades locais e globais operam a partir da necessidade de manutenção de uma *estabilidade máxima* para que o universo possa existir em sua integridade numa relação de *solidariedade* também *máxima* entre local e global, do lado dos Araweté, o que se vê é uma relação entre abertura e fechamento que se constitui de tal forma que o grupo só existe na medida em que se encontra num ponto de estabilidade que se constrói *entre* aquilo que se configura como uma abertura do grupo e o fechamento necessário para que não se desfaça diante dela. Nesse sentido, seria possível dizer que, se a forma de relação entre local e global de que a cosmologia necessita é aquela que prevê uma *solidariedade máxima* entre tais instâncias, aquilo que caracterizaria, nesses termos, a forma de relação entre abertura e fechamento presente entre os Araweté seria aquela que se dá quando a *solidariedade* entre tais movimentos é *mínima*. De fato, basta que um conjunto se forme para que construam

uma dinâmica de instabilidade-estável para viverem nele.

Nesse sentido, me parece ser interessante chamar a atenção para o fato de que tal diferença diz respeito às distintas necessidades de conjunto que se colocam para cada um desses mundos. Enquanto na cosmologia moderna o que se constitui como *vital* é o estado de *maior estabilidade* e, portanto, de *solidariedade máxima* entre eventos locais e estrutura global, entre os Araweté, para viver, é necessário estar no limite da estabilidade, criar *uma estabilidade na instabilidade*, isto é, um estado de *solidariedade mínima* entre partes e conjuntos globais que possam se formar; como se, para existir, eles precisassem viver na beira do abismo do desfazimento do grupo, como se a “irresistível atração” que lhes compete fosse a de *resistir para existir*, resistir ao corpo social, à constituição de uma Sociedade.

Com essa importante diferença em mente, daremos seguimento à investigação proposta, passando a considerar o sistema de parentesco Araweté.

4.5 O sistema de parentesco

Na análise realizada por Viveiros de Castro acerca do sistema de parentesco Araweté, diversos aspectos chamam a atenção para a construção de mais uma camada de compreensão desse duplo movimento que caracterizei acima e que parece ser uma forma pertinente de compreender a estrutura do grupo. Se, na primeira parte deste exercício, como visto, procurei identificar, na morfologia social e nas estruturas e ritmos sociais, instâncias em que totalidades eram instauradas e onde um jogo entre parte e todo, local e global, podia ser identificado à maneira Araweté, agora, já de posse do entendimento do que pode se identificar como um *modus operandi*, a saber, uma dinâmica ativa entre abertura e fechamento, entre estar coeso e diferir enquanto grupo — isto é, um esforço que poderia ser descrito em termos da necessidade de realização de uma relação de *solidariedade mínima* entre os movimentos de abertura e fechamento, com o objetivo de garantir a existência do grupo —, realizo aqui uma primeira modificação na pergunta que irei perseguir. Se, antes, estava em busca de encontrar instâncias onde local, global, parte e todo se formavam, o que parece fazer sentido tentar compreender a partir de agora é: *o que o sistema de parentesco Araweté teria a “dizer” sobre tal dinâmica? Onde, na forma como esse sistema se estrutura, tal tensão se evidencia, e com que intenção?*

Assim, o que pretendo examinar nesta seção será mais uma dimensão daquela tensão, não apenas chamando a atenção para a presença de tal dinâmica nos mais diversos aspectos que compõem o parentesco Araweté, mas também para a maneira como elas acontecem e para o porquê. A aposta é que, através desse *como* e *porquê*, seja possível acrescentar uma nova camada de entendimento sobre aquilo que ficou formulado no final da seção anterior. O cuidado a se ter é, novamente, o de não perder de vista outros aspectos que chamem a atenção para algo que possa marcar, justamente, o que esse sistema possui de peculiar e que esteja fora do espectro da questão tal como formulada: trata-se de manter a questão aberta a reformulações ulteriores.

*

Adentrando o universo do parentesco Araweté, percebe-se que, apesar de eles se organizarem, de uma forma genérica, entre um campo de *parentes* (ligados por uma identidade de substância) e outro de *não-parentes* (englobando toda a diversidade daqueles que não pertencem ao primeiro), essa diferença não irá gerar separações globais da sociedade que poderiam criar grupos de “trocacas matrimoniais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 365) ou clãs. De fato, o sistema Araweté se estruturará sobre duas oposições que irão marcar algumas “posições” importantes dentro de um campo vasto de alteridades que lhes pertencerá. A primeira, mais geral — *dĩ/amĩte* —, deixa clara a existência de diferentes graus de alteridade, enquanto a segunda é mais específica — *anĩ/tiwã* —, realizando, então, uma divisão dentro do âmbito geral, respectivamente, entre parentes e não-parentes. Conforme a explicação Camila de Caux,

[a]lém dos vínculos de parentesco, há vários outros no cotidiano. Os Araweté não se consideram todos “parentes” entre si, e vários vínculos cultivados se dão entre pessoas consideradas “não-parentes”, quer dizer, com quem não se traçam vínculos genealógicos e para quem não há termos apropriados de endereçamento. Estes podem ser vizinhos, pessoas estimadas em certo momento, “amigos”, “amantes” (como os *apĩhi-pihã* [vistas nas próximas páginas]). É o convívio com essa rede — dos não-parentes — que informa o ritmo e o teor das atividades cotidianas (CAUX, 2017, p. 168).

De uma forma sistemática, temos:

- *dĩ/amite*: “outro igual”/“outro diferente”, onde se vê que, mesmo no universo da alteridade, também há diferença: aquele que é um diferente igual, e um diferente que é diferente.
- *anĩ/tiwã*: parentes/não-parentes (irmão/primo cruzado¹⁷⁸); definindo as fronteiras de tais tipos de relação, são considerados como prototipicamente parentes (*anĩ*) os irmãos, e como não-parentes (*tiwã*), os primos cruzados¹⁷⁹.

O fato de a segunda oposição se formar sobre as relações entre irmãos e primos cruzados exhibe o papel estruturante que ambas terão nesse sistema. A que se estabelece entre irmãos de sexo oposto se constituirá como o “par marcado” entre os Araweté, significando, com isso, que é sobre elas que o sistema se desenvolve — “[...] o lugar precário sobre o qual se monta a sua estrutura social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 409, nota 73). Tal relação será caracterizada pela lida de muito apreço de um irmão em relação ao outro e pelo sentimento de “medo-vergonha” (*ciye*)¹⁸⁰. Já os primos cruzados marcarão a fronteira a partir da qual, dentro do campo dos parentes, já poderão ser considerados “não-parentes”, isto é, aqueles com quem se poderá casar. De fato, a importância dessas relações estará no fato de eles serem os candidatos ideais para o casamento, o que ficará mais claro logo adiante¹⁸¹.

Partindo da constatação dessas oposições, trabalharei a seguir cinco aspectos que mais me chamaram a atenção para a compreensão desse sistema, e que por sua vez também participam ativamente dos movimentos que se realizam entre um *dentro e fora* do sistema, contribuindo, inclusive, para a definição dessas fronteiras. São eles: a dificuldade de se criar uma linha clara de descendência, a existência dos *tiwã* (afins potenciais, vistos a seguir), as formas de casamento, a existência das relações *apĩhi-pihã* de anti-afinidade e, finalmente, a diferença entre as funções masculina e feminina no movimento do grupo.

¹⁷⁸ Primo cruzado é o parentesco existente entre filhos de irmãos do sexo oposto.

¹⁷⁹ Um parente é tipicamente um irmão, e um não-parente, um primo cruzado. No último caso, se pode dizer que o primo cruzado seria algo como um limite inferior a partir do qual se consideram os não-parentes.

¹⁸⁰ A identificação desse sentimento se contraporá ao sentimento de alegria (*torĩ*) que marcará as relações *apĩhi-pihã* que serão vistas a seguir.

¹⁸¹ Como quem cederá um filho para o casamento não é o cunhado, mas sim o irmão de sexo oposto (real ou classificatório), cunhados e irmãos do mesmo sexo serão as relações ditas como “não marcadas”, enquanto irmãos do sexo oposto constituem aquelas “marcadas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 410).

4.5.1 A questão da descendência, tectônimos e repositório de nomes: formas de incorporação e de mediação com o exterior do *socius*

Uma marca clara a favor da diferença dos sistemas de parentesco amazônicos em relação aos outros que eram identificados através de uma estrutura de descendência (cf. seção 1.2) diz respeito aos nascimentos, às formas de nomeação e às de casamento. Nesse sentido, algo que se constitui como um traço característico entre os Araweté é a dificuldade de se traçar uma linha genealógica clara e a não elaboração de linhagens. Um dos motivos para essa dificuldade está naquilo que ficou conhecido como o regime de mais de um genitor ou de “colaboração seminal”¹⁸². Para eles, produzir uma criança é um trabalho muito demorado, uma vez que são necessários muitos sêmens para fazê-la; é no sêmen que está tudo de mais importante para uma vida: as substâncias corporais, a carne, o sangue, os ossos, a alma e o princípio vital, *i*¹⁸³. Os homens que colaboram entre si são considerados “cooperadores” (*oyo pitiwã*), assim como o são aqueles que trabalham juntos em uma mesma roça¹⁸⁴.

Assim, a frase anunciada entre os Araweté, “somos todos misturados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 263, 366), comunica, entre outras coisas, sobre essa mistura de genitores, na qual nem mesmo dois irmãos “reais”, isto é, de uma mesma mãe, poderão ter a possibilidade de possuir uma mesma linha de descendência, uma vez que os nomes que irão receber vão diferir de acordo com esses genitores. Além dessa questão, outras também complicam a geração dessa linha: a quantidade de casamentos que uma única pessoa realiza, as possíveis trocas de cônjuges temporárias, a mudança de estatuto de um *irmão* para *ex-irmão* (terminologicamente falando) (p. 428), com quem, assim, poderá se casar, compondo uma miríade de complexidades que envolvem as regras de casamento e filiação, e que contribuem na direção dessa mistura.

No que diz respeito à nomeação, duas regras se impõem: não se pode falar o próprio nome, exceto quando se está citando um discurso a partir da boca de outra

¹⁸² A forma de nomeação que surgirá como consequência dessa forma de concepção também irá contribuir para essa dificuldade (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 366, 367).

¹⁸³ O número ideal de colaboradores é em torno de dois ou três (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 440): “uma gravidez não é formada apenas por um casal, mas sim por uma mulher (considerada um receptáculo do sêmen) e alguns homens, no que se chama ‘colaboração seminal’” (p. 366).

¹⁸⁴ Seria possível pensar que essa semelhança poderia estar associada à produção de alimentos para os deuses? De um lado, produção de pessoas (futuros alimentos dos deuses), de outro, produção de milho (alimento produzidos para os deuses).

pessoa¹⁸⁵, assim como não pode haver duas pessoas vivas com o mesmo nome¹⁸⁶. Assim, para se referir a si próprio, deve haver a intermediação de outro, e as pessoas vivas devem ser sempre *outras* umas para as outras, regras que terminam por cooperar para um movimento maior que acontece em direção a uma alteridade que sempre deve estar presente, mesmo quando se está sozinho: “[t]udo se passa como se a palavra Araweté fosse a palavra de um outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 65).

A forma de nomeação Araweté é marcada por dois aspectos: a nomeação adulta que acontece via tecnônimos¹⁸⁷, significando com isso que os nomes de adultos se referem às funções que eles exibem no núcleo familiar; e a presença de um repositório de nomes próprios (para a nomeação das crianças), que se constitui pela tríade que se mostrará como aquilo que guia o modo de vida Araweté: mortos, inimigos, divindades.

De fato, quando uma pessoa nasce, ela recebe seu nome de criança, e o de adulto — que será o definitivo — só será recebido no momento do nascimento do seu primeiro filho (no caso das mulheres) ou quando se mudam para a casa das mulheres com quem se casaram (no caso dos homens). Assim, os adultos, em vez de receberem um nome próprio, receberão um nome composto pela função que exercem em relação ao filho nascido ou à mulher com quem se casam. Por exemplo, se a criança que nasceu é Maria, os pais serão nomeados como “Pai de Maria” e “Mãe de Maria”¹⁸⁸ (em Araweté: *Y-ro*, *Y-hi*, pai e mãe de Y (criança)), ou marido de X (*X-pihã*), e receberão “tantos tecnônimos quantos são, vivos ou mortos, seus filhos” e casamentos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 369-370). Isto é, quando um filho nasce, ele estará automaticamente nomeando seus pais. Além disso, uma série de situações que envolvem as filiações e casamentos variados (p. 371-2) faz

¹⁸⁵ O que será o caso dos cantos xamanísticos que serão vistos adiante (cf. seção 4.7). “A restrição reside no fato da enunciação do próprio nome (de infância ou tecnônimo), não na palavra em geral. Que se possa dizer o próprio nome do discurso citado, **isto sugere que o ‘problema’ Araweté é evitar a coincidência do sujeito enunciado com o da enunciação**” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 378, nota 63, grifo meu).

¹⁸⁶ Sanção aplicada “aos nomes de infância dos adultos vivos, ‘jogados fora’; eles não podem ser dados a crianças enquanto seus antigos portadores estiverem vivos. Em outras palavras: um nome, para ser conferido, tem de ser, ou ‘inédito’, ou de um morto” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 374).

¹⁸⁷ Em certas culturas, o nome de um indivíduo que faz referência ao seu filho ou filha (é geralmente atribuído após o nascimento da/o primogênita/o). Ver: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/tecn%C3%B3nimo>.

¹⁸⁸ Quando uma criança recebe o nome de alguém que morreu, o que se repete não é apenas o nome da criança, mas também o dos pais que receberam o nome conjugado com o da criança.

com que esses tecnônimos possam se tornar complexos e, de certa forma, contar uma história das relações carregadas por cada um. Por exemplo, é possível que um homem que se case com uma mãe viúva que já tenha um filho receba o nome de pai em relação ao filho de sua esposa, e que um mesmo homem com mais de um filho, vivo ou morto, possua até dois tecnônimos ao mesmo tempo. Assim, o que esse modo de nomeação nomeia não é somente uma relação de parentesco dada, como a de um pai que teve um filho, mas também aquelas que são construídas ao longo da vida (p. 372, nota 60)¹⁸⁹.

Em suma, juntando a forma de nomeação via tecnônimos com a uxorilocalidade (que dá a possibilidade de os homens mudarem seus nomes pelo casamento), a quantidade de casamentos, trocas e mortes de cônjuges, o sistema de nomeação se complexifica enormemente, sendo trabalho difícilíssimo conseguir traçar uma genealogia (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 372). Isso deixa claro que o seu estabelecimento simplesmente não parece ser um foco de interesse dos Araweté. Nas palavras de Viveiros de Castro,

[e]stabelecer uma genealogia Araweté, e representá-la, é tarefa insana. Prospectivo ou retrospectivo, um tipo de “casuismo” impera soberano, diante das versões conflitantes sobre quantos e quais são os genitores de alguém (uma vez que os tecnônimos dos homens não dizem muito sobre a sua situação real), da extensa sequência de casamentos sucessivos de todos (o que deixa marcas variáveis na terminologia), das trocas definitivas ou temporárias de cônjuges, das regras *ad hoc* de conversão de “irmãos” em “ex-irmãos”, logo em cônjuges... (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 366-367).

Diante desse complexo sistema de nomeação, o que o autor vai dizer é que aquilo que, segundo o nosso ponto de vista, mais individualizaria uma pessoa, que seria o seu nome próprio é, para os Araweté (o nome de criança num primeiro momento, e o nome de adulto num segundo), algo passageiro ou carente de complementação em relação a uma função; e que a nomeação definitiva, a de adulto, já realizará um movimento que aponta em direção ao *outro*:

Os nomes de infância, i.e., os não-tecnônimos, são portanto nomes com uma vocação instável, deslizante: são nomes que se deixará de ter, ou que serão

¹⁸⁹ Além da história dos filhos que se tem, e dos casamentos que se dão ao longo da vida, os nomes de adulto também podem designar temporalidades “de trás para frente”, quando, por exemplo, o nome de uma mulher adulta se refere ao momento em que sua mãe passou a ser chamada com seu nome de criança: *Maria-hi me he re* — “aquela do tempo em que *Maria-hi* passou a ser chamada assim” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 373, nota 61).

conferidos a outrem após a morte do portador, ou nomes de outros que formam o próprio nome-tecnônimo. Índices máximos de individuação, são no entanto nomes transitórios e transitivos. Isto é compatível com as duas regras mínimas e básicas da nomeação: não se “usa” (se fala ou se dá) o próprio nome; dois vivos não podem portar o mesmo nome (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 382).

Assim, um último aspecto do sistema de nomeação, que também aponta na direção da presença de alteridades no sistema, é a origem do conjunto de nomes que constituem aqueles que serão utilizados pelos Araweté para nomear a si próprios quando criança. Compostos, como se disse, por três conjuntos principais¹⁹⁰, alguns deles podem ser utilizados tanto para pessoas quanto para objetos, coisas ou árvores¹⁹¹. São eles: *nomes de ancestrais ou mortos*, humanos e não humanos (ancestrais míticos, animais, plantas, objetos, verbos, qualidades e parentesco ou classe de idade), que possuem a intenção de colocar em circulação novamente o nome de alguém específico que já não está mais presente; *nomes de divindades* (subterrâneas e celestes — incluindo os deuses canibais); ou *nomes de inimigos* (nomes que evocam o universo do outro, não necessariamente sendo um nome pessoal) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 380).

Os nomes de *inimigos* e *divindades* compõem, juntos, a maior parte do repertório de nomes utilizados; o conjunto dos nomes de *ancestrais* não possui um caráter “genealógico”, mas se configura através de nomes de pessoas antigas, que já morreram, de modo que não chega a interferir nem direcionar a terminologia de parentesco em questão (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 376). Um aspecto importante é que eles em geral circulam dentro de uma mesma parentela, sendo comuns nomes que se repetem entre um grupo de irmãos do mesmo sexo, e incomuns aqueles que ficam entre os “parentes cruzados”, reproduzindo as distintas importâncias que possuem os irmãos do mesmo sexo (*anĩ*) e os primos-cruzados (*tiwã*) no sistema — gera-se, assim, um estoque de nomes dentro desse agrupamento, de certa maneira, fluido, dos irmãos¹⁹². Por fim, os nomes que

¹⁹⁰ Há também nomes que não se originam em nenhum dos três conjuntos que serão citados, sendo inventados (“*imara-te* ‘(o nominador) simplesmente o criou’”) por outros critérios (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 381).

¹⁹¹ De maneira análoga, os objetos também podem ser chamados através do nome de adulto da criança a quem pertencia.

¹⁹² Contariamente ao que acontece com os Txincão ou Jê, povos não amazônicos cujos sistemas de parentesco, como visto, reproduzem sistematicamente suas relações terminológicas no sentido de guiar a “terminologia de parentesco”, constituindo-se assim como regimes que são capazes de gerar linhas de descendência claras (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 376) (cf. seção 1.2).

remetem à noção de *inimigo* são muito variados e envolvem desde nomes pessoais de inimigos até nomes aleatórios que evocam o universo do estrangeiro, do branco, isto é, do *outro*, carregando uma historicidade (distinta daquela presente na estrutura tecnonímica) que também “traduz a experiência Araweté” (p. 380)¹⁹³. Por fim, os nomes segundo *divindades*, que têm a função de dar a ver grande variedade de deuses existentes no Além Araweté, comportam também nomes que são criados a partir dos cantos xamanísticos (palavras e criações individuais surgidas neles), e até mesmo formas descritivas que remetem a seres divinos e metáforas (p. 381). Para todos os conjuntos de nomes, é importante dizer que, embora os Araweté convoquem esses nomes para compor seu universo terrestre, sua colocação nada tem a ver com a possibilidade de “nova presença” (re-posição) do dono do nome original na vida aldeã, sendo sua escolha apenas em sentido evocativo (p. 383).

Diante desse universo nominal, Viveiros de Castro chama a atenção para o fato de que o que há de notável nesse repertório é a incorporação de nomes que tornam presentes diferentes formas de alteridade para dentro do grupo, os deuses, os mortos e os inimigos, que carregam consigo a memória dessas presenças outras.

A aparente contradição entre o primeiro critério de nomeação, onde, em geral, se procura re-por os nomes das pessoas queridas (mas isto não é “regra”), e os outros dois, onde se evocam inimigos e divindades perigosas, se dissolve se considerarmos que o sentido subjacente a todos os critérios e conjuntos é um só: **os nomes evocam os outros — deuses, inimigos, mortos —, são uma memória da exterioridade que cerca o mundo dos vivos. Ao “se chamarem” entre si, os Araweté estão, mais uma vez — e aqui radicalmente — usando o nome dos outros. A marca máxima da individualidade Araweté — o próprio nome pessoal — a fonte das “identidades”, assim, vem de fora, da tríade que forma a figura do Outro: deus-morto-inimigo. Mesmo na relação a si, em suma, continua-se entre outros — é isso que os nomes Araweté significam (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 383, grifos meus).**

O movimento que se dá a ver na forma de nomeação irá apontar, nesse sentido, para fora da sociedade, caracterizando um segundo aspecto singular dos Araweté enquanto grupo social. Enquanto em outros grupos também sul-

¹⁹³ “Os nomes pessoais que remetem à noção de ‘inimigo’ formam igualmente um conjunto heterogêneo. Ali se incluem nomes de inimigos míticos, nomes de tribos inimigas, nomes pessoais de inimigos — ouvidos pelas mulheres raptadas pelos Kayapó, que voltaram —, palavras de línguas estrangeiras que os Araweté sabem, ou não, nada terem a ver com os ‘nomes pessoais’, e algumas construções complexas, metáforas que evocam os inimigos e a guerra, que me parecem ter sido extraídas dos cantos comemorativos da morte de um inimigo. Nesse conjunto se incluem os vários nomes ou expressões em português, muitas vezes tornadas irreconhecíveis na pronúncia Araweté” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 379-380).

americanos a construção da identidade, e portanto o sistema de nomeação, é função de classificação da Pessoa dentro do seu conjunto social (chamados “sistemas centrípetos ou dialéticos”), entre os Araweté (e também em outros grupos amazônicos), essa construção está voltada ao universo da alteridade¹⁹⁴. É aquilo que vem de fora que singulariza o indivíduo, a partir de uma nomeação que vem dos deuses, dos inimigos mortos etc., num tipo de sistema que o autor vai chamar de “canibal”, e que ficará mais claro na seção seguinte.

4.5.2 O *tiwã*: alteridades em potencial, a mediação do dentro com o fora

Como visto, a segunda oposição sobre a qual o sistema de parentesco Araweté se organiza é aquela que reflete, de um lado, a relação entre irmãos, os *anĩ* — designados parentes (considerados minimamente irmãos do mesmo sexo) —, e, do outro, os primos-cruzados, *tiwã* — designados não-parentes, e que se situam entre uma escala que vai, minimamente, dos primos-cruzados do mesmo sexo até, maximamente, um inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 391).

O *tiwã* é um termo ambíguo. Se, por um lado, é um termo recíproco que forma uma categoria de pessoas classificadas como não-parentes, que se chamam apenas pelo nome pessoal, e que será caracterizada pela *ausência* de uma relação pré-definida, configurando “uma espécie de vácuo de preenchimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 391) através do qual se atualizarão diversas formas de relação, entre elas, as de afinidade (que irão formar os casamentos) e de anti-afinidade (que abrirão o casamento através das relações *apĩhi-pihã*, que serão vistas a seguir); por outro, é o termo utilizado pelo espírito de um morto para se referir ao seu matador (inimigo) e também aquele que os Araweté utilizam para chamar brancos de quem não sabem o nome.

Ao chamar um estrangeiro de *tiwã*, o que se está fazendo é criar alguma relação de “semelhança” onde só havia diferença, isto é, estabelecendo um ponto de relação que se situará entre a semelhança do “nós” (vidente Araweté, *bide*) e a diferença do “eles” (inimigo, *awĩ*), uma vez que ele, apesar de ser classificado como não-parente, é também minimamente um primo cruzado. Nesse sentido, ele é

¹⁹⁴ Sobre a distinção entre sociedades “dialéticas”, nas quais os nomes vêm de dentro, e as sociedades TG, como os Araweté, nas quais a nomeação se dá de outra maneira, ver Viveiros de Castro (1986, p. 386, nota 66).

compreendido como uma categoria de pessoas que possui movimento e faz a ponte entre esses dois universos¹⁹⁵: “*Tiwã* é, propriamente, o outro, o não-eu em posição de sujeito”; trata-se de um “termo que faz a mediação entre o geral e o particular, o alheio e o mesmo, o inimigo e o irmão, ele é ambíguo e dotado de movimento: ou extrai um inimigo da generalidade, ou instaura um Araweté na potencialidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 392).

Em suma, o universo dos *tiwã* será marcado por um tipo de “alteridade especial” que irá evidenciar um tipo de relação que se estabelece entre os Araweté, a de fazer com que alteridades se tornem parentes, ou que parentes se disponham enquanto uma categoria de *afinidade potencial*. Na formulação que Viveiros de Castro (2002) realiza, anos depois, ao pensar sobre uma teoria do parentesco tipicamente amazônica (cf. seção 1.2), o *tiwã* se torna exemplo típico daquelas categorias, presentes nos mais diversos povos amazônicos, que de fato exercerão uma função *mediadora* entre local e global, ao transformar inimigos mortos (seus espíritos) em afins potenciais de seus matadores (VIVEIROS DE CASTRO, [2002] 2017, p. 135-140), definindo os limites de atuação do parentesco nessas sociedades.

Com efeito, enquanto a afinidade efetiva¹⁹⁶ tende a ser egocêntrica nos sistemas de fórmula local [...] **a afinidade potencial qualifica relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos**. Essa passagem à dimensão global se faz, como já observamos, às custas de uma perda, absoluta ou relativa, de conteúdo matrimonial efetivo por parte da noção de afinidade: a aliança permanece presa a soluções locais, no sentido geográfico (endogamia local) ou sociológico (endogamia de parentela, ciclos curtos, intransitividade do cálculo terminológico). **A afinidade potencial é um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano enlobado do parentesco** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 137, grifos meus).

4.5.3 Com quem se casa: o fechamento e a abertura

Entre os Araweté, uma pessoa que nasce está ligada igualmente aos lados do pai e da mãe, e os casamentos tidos como ideais são aqueles que acontecem entre primos cruzados de primeiro grau de ambos os lados — aqueles considerados os

¹⁹⁵ “[U]m Araweté sempre justificava o uso da referência *tiwã*, quando não no sentido mínimo de ‘filho de MB [irmão da mãe] ou FZ [irmã do pai]’, dizendo que a aplicava porque o assim referido era ‘do outro lado da terra’ (*iwi rowana ti hã*), i.e., que pertecia a um subgrupo territorial distinto do seu, e que não havia ligação pertinente de parentesco entre eles. **A noção de *tiwã*, portanto, está associada à ideia de ‘estrangeiro’, ‘de outra terra’**” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 393, nota 68, grifos meus).

¹⁹⁶ As relações de afinidade efetiva (ou atual) serão aquelas que surgem a partir das relações de casamento (cunhados, genros etc.) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 110).

“primeiros *tiwã*” —, isto é, os “outros” mais próximos dentro da linha parental da pessoa que se casará¹⁹⁷. Quando os primos cruzados são mais distantes, para que se casem, é preciso que estejam na mesma geração.

Esse protótipo de relação matrimonial exibe uma função singular e distinta daquelas nas quais o casamento termina por ampliar o grupo local. A função desses casamentos, diz-se, é, diferentemente, como visto na análise da morfologia e das estruturas sociais (cf. seções 4.2 e 4.3), manter coesos os grupos locais, aqueles que são constituídos pelas relações marcadas de irmãos de sexo oposto. Ao contrário de grupos nos quais os casamentos se constituem a partir de laços de afinidade, isto é, que envolvem pessoas de fora do âmbito dos parentes, aqui eles se dão dentro do âmbito do parentesco. Com isso, a ideia de que o casamento envolve uma *troca* também estará presente, porém, de uma outra maneira: se dará um irmão/ã para se obter, para esses, um cônjuge, numa lógica de *repetição* de alianças: o casamento não se dá entre filho e filho do *cunhado*, mas entre si e filho de *irmão* de sexo oposto (casamento avuncular), ou entre filhos de irmãos de sexo oposto (casamentos com primos cruzados).

Os casamentos oblíquos [intergeracional] e com primos cruzados em primeiro grau são concebidos, explicitamente, como forma de se manterem juntos parentes próximos, ou melhor, como resultado da ligação entre B e Z [irmão e irmã]. Os Araweté dizem que “desejam” (*pitã*) os filhos de seus irmãos de sexo cruzado, para si ou para seus filhos; assim, dizem, “não nos dispersamos” (*ire ohĩ nã*). [...] Não é uma noção de afinidade que comanda a concepção matrimonial Araweté, mas uma de parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 410).

Como visto em relação ao sistema de nomeação, eles se casam muitas vezes ao longo da vida (configurando um regime de instabilidade matrimonial) e, através de relações variadas, de modo que não se torna simples, mesmo para eles, mapear todos os tipos de união possíveis. Há também restrições em relação a com quem é ou não é permitido casar, e elas estão associadas ao par marcado (irmãos/irmã) que estrutura o sistema e que, como visto, é caracterizado pelo sentimento de “medo-

¹⁹⁷ Apesar de, no momento da escrita daquela monografia, o casamento entre primos cruzados de primeiro grau serem raros, sendo comuns aqueles que envolviam uniões oblíquas entre parentes classificatórios ou entre primos cruzados distantes (desde que em mesmo nível geracional), aquilo que era narrado pelos Araweté era que os cônjuges ideais fossem, de fato, os primos cruzados de primeiro grau (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 406, 410).

vergonha”, significando com isso a presença de um desejo investido nesse par¹⁹⁸.

Dito isso, as restrições estão relacionadas à proximidade ou distância de parentesco dentro de uma mesma categoria terminológica: os mais distantes seriam permitidos, e os mais próximos, não, com única exceção aos primos cruzados, por serem o ponto-zero dos *tiwã* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 405)¹⁹⁹. Há casamentos impróprios — *awide* — entre os Araweté, entre pais e filhos, entre irmãos classificatórios distantes, avós e netos classificatórios, uniões oblíquas próximas, mas aqueles que configuram realmente incesto são aqueles que acontecem entre pais, irmãos de sexo oposto e outros que configurem uma distância parental curta demais²⁰⁰. Esses casos são classificados como “algo muito perigoso e que produz efeitos mortais. [...] Os culpados de incesto, diz-se, costumam acabar tão crivados de flechas inimigas que os urubus não conseguem bicar seus cadáveres” (p. 413). Com isso, se percebe mais uma vez a importância dos irmãos de sexo oposto na estruturação do sistema.

Embora os casamentos tenham, de uma maneira geral, a função de manutenção da parentela local, isso não quer dizer que não percebam a existência das relações de afinidade, mas sim que não dão grande importância a elas. Na prática, há uma grande variedade de tipos de casamento possíveis, além de marcações claras entre aqueles que são ou não casáveis (e que não se aplicarão aos primos cruzados, já que esses são vistos pelos Araweté como justamente aqueles

¹⁹⁸ Sobre as possibilidades de casamento, Caux, em sua visita aos Araweté anos depois (2011), quando os encontrou novamente divididos em mais de uma aldeia, observa que a dimensão espacial (proximidade/distância) que se apresentava entre os anos 1978-2005, quando residiam em uma única aldeia, se faz presente de uma maneira mais evidente: “[p]elo que pude perceber, quando os jovens começam a buscar parceiros para flertes e namoros, o mais comum é que o façam em sua própria aldeia. Talvez pela proximidade, certos interesses vão se criando à medida que as crianças crescem, de forma que as primeiras explorações e tentativas de união geralmente se dão com pessoas que moram no entorno. Eventualmente, porém, é possível que busquem parceiros em outras aldeias — e, nesse caso, o mais comum é que isso ocorra nas localidades [aldeias] em que há mais conexões de parentesco. Não se considera, *a princípio*, a criação de vínculos de aliança entre famílias que morem em diferentes aldeias e que sejam genealogicamente distantes. Como notei, essas são famílias que em geral não se visitam... [...] Mas quando não há (mais) afins disponíveis no rol mais próximo, é possível considerar-se a possibilidade de aliança em lugares mais distantes” (CAUX, 2017, p. 171).

¹⁹⁹ Ponto aqui importante de se entender é que a categoria terminológica não necessariamente implica uma distinção daqueles que são ou não parentes verdadeiros. Os Araweté não distinguem de forma clara os parentes (“verdadeiros” ou próximos) dos não-parentes (“falsos” ou distantes). A classificação que fazem é entre *anĩ* (irmãos de mesmo sexo) e *tiwã* (primos cruzados minimamente), de modo que o próprio agrupamento dos *tiwã* já embaralha um pouco aquelas categorias. Assim como no sistema de nomeação, eles designam como parentes ou não-parentes os que se comportam ou não como tais e não necessariamente aqueles que exibem laços de substância.

²⁰⁰ Com efeito, “[n]ão existe uma palavra Araweté para ‘incesto’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 412).

com quem se deve casar). Considerando que eles marcam a linha a partir da qual “se pode casar”, o que parece caracterizar a maioria dos casamentos é o fato de eles acontecerem entre *tiwã*, isto é, entre aqueles que, ou pertencem a uma mesma parentela, ou se situam em um tipo de alteridade com quem se pode *atualizar* uma relação, trazendo para o campo dos parentes²⁰¹: “Um cônjuge é sempre um *tiwã*, mesmo quando parente, não o contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 411).

Um ponto importante, em relação ao que pode motivar os movimentos da aldeia, e que pode também contribuir para uma maior compreensão tanto daquilo que essa dinâmica entre abertura e fechamento carrega quanto das formas de casamento de que terminam por fazer parte, é perceber que a intenção de movimentação de casas por casamento (seja na direção da casa do marido ou da esposa — o que, na prática, é permitido) tem como função, ou estar junto à sogra, ou junto à mãe. Essa escolha, quando olhada desde a perspectiva do casamento (e não das nomenclaturas), está relacionada com a necessidade de sempre manter a quantidade de gente necessária a fim de garantir um bom trabalho de produção agrícola do milho, alimento dos deuses, e que, como consequência, é o motivo pelo qual eles terminam por se constituir enquanto aldeia (cf. seção 4.3).

Um casal-líder de família extensa só tende a permitir a saída de uma filha se consegue reter um filho (atrair uma nora), ou casar mais de uma filha, de modo a repor o genro perdido. A boa administração de uma família consiste em arrumar casamentos que mantenham os filhos de ambos os sexos na unidade de produção agrícola, trazendo gente de fora (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 418).

Esses movimentos irão caracterizar o que o autor vai chamar de uma dinâmica de matrifocalidade (ou se está com a sogra ou com a filha), e “uxorilocalidade agrícola” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 420). Isto é, dentre os objetivos de manutenção do grupo local, está também, além da não dispersão, a necessidade de manter os filhos em casa para assegurar uma boa produção do milho (alimento dos deuses).

4.5.4 A relação *ap̄hi-pihã*: a relação de anti-afinidade, uma fuga da

²⁰¹ “Toda a problemática de parentesco TG [...] pode ser pensada a partir de uma filosofia que busca fugir da troca matrimonial e da exogamia, bem como tenta uma dissolução da diferença entre parente/afim, e a diminuição do número de afins ‘necessários’ — enfim, uma filosofia onde o incesto é tangenciado como limite ideal-impossível. Aquilo que os Araweté têm de mais próximo à relação evitativa — o “medo-vergonha” entre B [irmão] e Z [irmã] — sugere que essa relação é investida de desejo, e que é o lugar precário sobre o qual se monta sua estrutura social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 407-409, nota 73), como visto.

sociedade

O complexo simbólico da relação *ap̄ihi-pihã* é absolutamente central na visão de mundo Araweté. Não sei como exprimir de modo simples essa importância e peso de que ela se reveste. Ter *ap̄ihi-pihã* é sinal de maturidade social, assertividade, generosidade, alegria, força vital, prestígio (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 426).

Um aspecto singular dos Araweté frente a outros povos TG, e que se constitui como traço característico de seu sistema de parentesco, são as relações de amizade *ap̄ihi-pihã*, que se formam a partir do casamento. Elas estabelecem e organizam “laços interpessoais ritualizados entre não-parentes, distintos daqueles de afinidade”²⁰² (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 365). Assim, se o casamento Araweté cria uma relação de *afinidade* a partir de uma nova aliança (com um parente), com a intenção de manter coeso o grupo local, as relações de amizade *ap̄ihi-pihã* exercerão um movimento contrário, que apontará na direção de uma abertura do grupo local que se forma no casamento, nesse sentido, um laço de *anti-afinidade*.

Quando um casal novo é formado, um certo frisson se instala na aldeia, e ele começa a ser frequentado por outros casais em seu próprio pátio. Aos poucos, esse novo conjunto (agora de quatro pessoas), começa a sair e se exhibir, gerando um grupo de dois homens e duas mulheres no qual os cônjuges são compartilhados. Um lugar importante para essas relações é a mata, para onde vão no momento em que o milho vai amadurecer (tempo da dispersão, cf. seção 4.2) e onde os pares ou séries de casais ligados por esses novos laços (*ap̄ihi-pihã*) podem acampar juntos²⁰³. Diz-se que são os homens que iniciam essas relações e que levam as mulheres para a mata, numa manifestação do papel masculino na abertura da sociedade, o que ficará mais claro nas próximas páginas. A mata, o jaboti e o mel serão elementos característicos das relações *ap̄ihi-pihã*, uma vez que marcam o universo do que seria

²⁰² A fim de compreender os diferentes tipos de relação em questão, temos:

- parentesco (*an̄i* – irmão): acontece entre aqueles que possuem laços de substância;
- afinidade efetiva (ou atual): acontece a partir de uma classe de “não-parentes” próximos (*tiwã* – primo cruzado), como marido/mulher, cunhados, genro/nora etc.;
- afinidade virtual (ou cognática) / afinidade potencial: aquelas que podem se dar entre não-parentes, parentes distantes, inimigos (*tiwã*), diferentes dos laços de afinidade efetiva, que atualizam uma relação efetiva, a partir de uma potencial. A distinção que parece fazer sentido para os Araweté é aquela que mede a proximidade e a distância social, mais do que a que mede consangüinidade e afinidade. Para uma explicação detalhada, ver Viveiros de Castro (2017, p. 110-111).

²⁰³ “As expressões ‘levar para caçar’ (*hero-ata*), ‘levar para o mato’, são metáforas que caracterizam a instituição dos laços *ap̄ihi* – *apino* [mulher e homem do par *ap̄ihi-pihã*]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 424).

uma “lua de mel” Araweté. Esta, ao invés de ser um acontecimento envolvendo apenas o casal casado, como compreendido na nossa tradição, será também marcada por essa ampliação, evidenciando o caráter coletivo do casamento (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 424)²⁰⁴.

De fato, essas relações constituirão um universo mágico de perfume, brilho, canto, sexo, caça, pintura, sendo marcada pela alegria (*tori*), fazendo um contraponto ao próprio casamento, que é marcado pelo ciúme e pelo sentimento de “medo-vergonha” presente na relação entre irmãos²⁰⁵. Trata-se de uma relação ritual na qual há sexo entre homem e mulher, porém livre da cobrança e dos ciúmes existentes entre um e outro num matrimônio tradicional entre homem e mulher, sendo, por esse motivo, muito cara para cada um dos pares²⁰⁶. Assim, uma característica importante das relações *ap̄hi-pihã* é a *mutualidade* sexual, o que termina por gerar um certo sentido homossexual para os dois lados — tanto homens vivem abraçados uns com os outros, quanto mulheres dormem juntas quando eles vão caçar. São, com isso, marcadas por um caráter ostensivo e de simultaneidade, uma vez que acontecem junto com os casamentos: “mais que algo que se troca, um cônjuge é pensado como algo que se partilha” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 366). São também companheiros de trabalho, usufruem dos bens uns dos outros e formam os dançarinos do cauim (p. 423).

É nesse sentido que o autor vai dizer que a função final do casamento Araweté seria então a de expor o casal ao desejo coletivo, num movimento de abertura (e não fechamento) do casal e, conseqüentemente, do grupo local.

²⁰⁴ “[S]empre que uma união se torna pública com a mudança de domicílio de um indivíduo, produz-se uma intensa comoção na aldeia. O novo casal começa imediatamente a ser visitado por outros casais, seu pátio é o mais alegre e barulhento à noite. Ali se projetam excursões à mata, pescarias; ali se brinca, há muita “pegação” física entre todos, os homens abraçam as mulheres, cochicham e riem. Dentro de alguns dias, nota-se uma associação frequente entre o recém-casado e outro homem, bem como a de sua mulher com a mulher deste. Os dois casais começam a sair juntos à mata, e a se pintar e decorar, mútua e ostensivamente, no pátio do casal mais novo. Formaram-se os laços de *ap̄hi-pihã*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 422).

²⁰⁵ A alegria *tori* será também o sentimento que, como será visto adiante no sistema da morte (cf. seção 4.7), estará associado ao princípio vital *í*, ao peso e à opacidade dos viventes. Veremos também que as relações *ap̄hi-pihã* também irão marcar as relações entre deuses e alma dos mortos no céu.

²⁰⁶ “O ciúme, por definição, está excluído dessa relação; ao contrário, ela é a única situação de extra-conjugalidade sexual que envolve o oposto do ciúme, a cessão benevolente, honrosa e entusiasmada do cônjuge ao parceiro: uma espécie de generosidade zelosa e ostensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 425).

O casamento, assim, ao invés de subtrair os cônjuges do campo sexual potencial dos outros, põe-nos em evidência ali: nada mais desejável que a mulher do vizinho. É para isso que ele serve (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 422).

[...]

Os casamentos Araweté são, portanto, literalmente um negócio coletivo, que interessa a mais gente que o casal e suas parentelas imediatas — ele cria relações múltiplas, que extravazam a afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 423).

Um casal *ap̄ihi-pihã* será uma relação que se conquista no território dos *tiwã*, que por sua vez está na fronteira que liga as relações de afinidade e parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 431), estabelecendo uma relação “familiar” na qual só havia alteridade ao criar um ponto de contato entre termos dispostos em um campo de diferenças²⁰⁷. De fato, só se chamam *ap̄ihi-pihã* aqueles que são *tiwãs*, o que deixa também mais uma vez clara a oposição entre *tiwã* e *anĩ*, alegria e “medo-vergonha”, primos cruzados e irmãos do mesmo sexo. Como visto, quando um *tiwã* se torna um amigo, ele passa a possuir alguma semelhança com um irmão (*anĩ*) (p. 430), criando com ele alguma passagem para a posição de parente. Enquanto as relações marcadas (irmãos do sexo oposto) se identificam pela solidariedade e pelo respeito entre si, e constituem o espaço onde se localizarão a *afinidade* e a *reciprocidade* (casamento), as de *ap̄ihi-pihã* acontecem entre amigos do mesmo sexo e são caracterizadas pela liberdade e camaradagem, *mutualidade* (de um com os outros dois do outro sexo) e *anti-afinidade*²⁰⁸ (p. 431). Por se situar entre a afinidade (casamento) e o parentesco (*anĩ*), a relação *ap̄ihi-pihã* nubla a separação entre parentes e afins²⁰⁹. Com isso, o acontecimento mais importante do casamento

²⁰⁷ “Os laços de amizade se montam, em geral, nas bordas da afinidade: *ap̄ihi-pihã* são parentes de afins, ou parentes classificatórios em posição de afinidade possível — um ZHB [irmão do marido da irmã], um MZB [irmão da irmã da mãe], um WMZDH [marido da filha da irmã da mãe da mulher]. Quando parentes próximos (MB, FZ etc.) entram em relações de *ap̄ihi-pihã*, eles ‘viram *tiwã*’ como no casamento. Os laços de amizade, como os de afinidade, remetem ao universo dos *tiwã*. Assim, **no solo genérico da pura diferença negativa (o não-parentesco), esculpem-se duas relações particulares, simétricas e inversas: dos *tiwã* saem os afins [casamentos] e os anti-afins [*ap̄ihi-pihã*]; os cunhados por irmã interposta e interdita, os amigos por esposa compartilhada: reciprocidade x mutualidade**” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 431, grifo meu).

²⁰⁸ “O átomo do parentesco Araweté se apresenta, enfim, como algo mais complexo que o clássico modelo lévi-straussiano, uma vez que ele incorpora ‘anti-partículas’, e um princípio de incerteza — a relação de anti-afinidade ou amizade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 433).

²⁰⁹ “Um amigo é um *tiwã* não-afim: um ‘anti-cunhado’, pois, se o que me liga a um cunhado é a inacessibilidade de meu sibling [irmão/ã] a mim, o que define a amizade é a mútua acessibilidade sexual dos cônjuges. Por outro lado, um amigo é diverso de um irmão: a equivalência de dois irmãos diante das mesmas mulheres é anterior à existência das mulheres, e a mútua acessibilidade sexual às esposas de irmãos é uma consequência. No caso dos amigos, é o laço conjugal que é anterior: a amizade é uma consequência da conjugalidade prévia (não existem *ap̄ihi-pihã* solteiros); a ‘equivalência’ dos amigos é construída e definida a partir do casamento — exatamente como o é a diferença dos cunhados. É por isso que a noção de *tiwã* não pode ser concebida como conotando

deixa de ser a criação do casal casado; liga-se, antes, a esse segundo par; é perceber que a *reciprocidade*, em geral característica das relações de casamento entre afins, não se realizará nos casamentos Araweté que acontecem entre os viventes, mas sim em outro lugar²¹⁰.

Uma última característica importante é o fato de que a associação que se faz entre os casados e o par em questão não pode envolver o trabalho agrícola, pois, para que isso aconteça, é necessário que se pertença à mesma família extensa — o que não pode, por definição, acontecer entre os *ap̄hi-pihã* — eles precisam, necessariamente, pertencer a famílias extensas diferentes. Essas relações podem, eventualmente, também servir como forma de trazer pessoas de fora (seções residenciais distantes) para dentro “de seu pátio e equipe de trabalho” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 429), numa função política (mas não econômica) que possuem²¹¹. Além disso, elas possuem uma grande rotatividade e necessidade de atualização por conta de divórcios e mortes, gerando uma dinâmica que pode, muitas vezes, atingir a aldeia como um todo, num impulso de re-equilíbrio que pode se dar “por contágio” (p. 429-430)²¹².

Em suma, diante dessa caracterização, de fato, a grande função dos casamentos Araweté será a de, além de manter coesos os grupos locais através da estratégia principal de permanência dos laços familiares dentro da própria família, a de proporcionar as relações *ap̄hi-pihã*, produzindo uma expansão do casamento para além da afinidade, em uma direção contra ele. Essas relações, ao se situarem

simples afinidade potencial — e por isso que a terminologia Araweté não é de duas seções” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 430). Ou seja, creio ser por isso que eles não distinguem de forma clara entre parentes e afins.

²¹⁰ No que diz respeito à forma como os Araweté se posicionam em relação à presença da afinidade em seus sistemas de casamento, o que Viveiros de Castro irá dizer é que, como visto acima, não seria no modo como o casamento está organizado entre eles que se vê a ação do conhecido “princípio da reciprocidade” que orienta as relações de afinidade nos grupos onde o sistema de troca se dá através do casamento, e a prova disso são relações *ap̄hi-pihã*: “não me parece que os Araweté levem sua vontade de endogamia (que é mais de parentela que local, distinção atualmente impossível face à existência de uma só aldeia) aos extremos e aos artifícios Piaroa e Caribe. **Eles reconhecem a existência da afinidade, mas é como se não lhe conferissem importância. O lugar efetivo de corrosão do princípio de reciprocidade é a instituição dos *ap̄hi-pihã*, os amigos sexuais ligados por ‘anti-afinidade’, e não a tecnonímia [...] ou a repetição prescritiva de aliança simétrica, ou a ficção endogâmica de localidade**” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 411, nota 74, grifos meus).

²¹¹ “[O] líder da aldeia, ao estabelecer relações com casais situados em seções residenciais distantes da sua, ‘extraía-os’ dali, e os incorporava a seu pátio e equipe de trabalho (estávamos na época da coleta do mel)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 429).

²¹² O mesmo “contágio” iniciado por um *tenetãmo* que servia de engrenagem para um acontecimento coletivo na aldeia (cf. seção 4.3).

entre parentes e afins, além de estarem fora do âmbito do parentesco, exercerão uma função também *mediadora* (como os *tiwã*) entre o interior e o exterior do *socius*.

Assim, os Araweté, ao invés de criarem um laço de afinidade (nos moldes tradicionais) no casamento, se casam com seus primos cruzados e, com os laços *ap̄hi-pihã*, fazem um movimento para fora do núcleo local, através de uma incorporação de *outros* (*tiwã*) através de tal relação. Por outro lado, para um homem em posição uxori-local (que se muda para a casa da sua esposa), “criar relações de *ap̄hi-pihã* é uma estratégia para se permanecer ‘entre si’, mesmo quando entre-outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 427). A questão central do paradoxo Araweté entre abertura e fechamento pode ser compreendida, assim, através da conjugação entre as formas de casamento e as relações *ap̄hi-pihã*, explicitamente como possuindo uma necessidade de exogamia máxima e mínima ao mesmo tempo²¹³.

Com isso, se torna possível compreender que a *instabilidade* que será atribuída à categoria dos *tiwã* está relacionada ao fato de ela poder transformar não-parentes em afins ou anti-afins. Segundo Viveiros de Castro, essa forte ação de recusa à afinidade tão presente no modo de casamento (e agora com os *ap̄hi-pihã*), juntamente com uma certa nublação, quero dizer, pouca aparição, que se constrói em torno da interdição do incesto vista acima, estaria relacionada a uma certa obstinação dos Araweté em “burlar os limites do social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 435), limite esse que justamente está sendo expandido a partir de tais relações que se atualizam com aqueles que se constituem como *tiwã*: “[...] em vez de evitar os cunhados, frequentar os amigos” (p. 435).

Todo o sistema Araweté milita em favor dessa recusa da afinidade que, por impossível, não é menos efetiva: casamento oblíquo, redundância de alianças, fechamento de parentelas, e ao mesmo tempo dispersão da reciprocidade, pela proliferação dos laços de anti-afinidade — *mistura*, de fato. Mistura de gerações, mistura de pais, mistura de *ap̄hi-pihã*. “Somos todos misturados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 435).

Com isso, vê-se que aquilo que apresentou seus primeiros contornos na

²¹³ “O sistema de anti-afinidade Araweté talvez explique o paradoxo de um desejo endogâmico associado à ‘paixão pelo Outro’ que sua cosmologia manifesta [...] aproximando-a do complexo Tupinambá de casamento e cativo: união oblíqua *mais honra em ceder mulheres do grupo aos prisioneiros, mínima e máxima exogamia simultaneamente*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 437).

análise da morfologia e das estruturas e ritmos sociais como um movimento de *recusa* ao corpo social ganha uma outra consistência através dessa recusa também da afinidade, que deverá se situar em uma dimensão ainda mais distante, a do céu. Se recusam a sociedade na terra é para a constituírem com o que está além, num movimento de reinstauração fictícia e real do mundo inicial, onde deuses e homens viviam juntos.

Para a fingir [a afinidade] de face, é preciso olhar para o céu — ali onde, ao contrário das outras sociedades, a afinidade começa. Gente muito complicada, de fato, a *hybris* é o forte dos Tupis: canibais e incestuosos, não é preciso recorrer a nenhuma contradição entre “o político e o religioso” (H. Clastres) para se ver que a semente da recusa da Aliança sempre esteve plantada em sua filosofia. Esta não foge do Estado, mas da Sociedade [...]. Muito pouco realistas, talvez. Mas, se recusam, também exaltam a Aliança: põem-na no Além, sítio do sentido (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 437).

4.5.5 Caminho dos homens e das mulheres: abertura (morte) e fechamento (vida)

No que diz respeito ao papel que homens e mulheres desempenharão no universo Araweté de uma maneira geral, o que se começa a poder visualizar aqui, e que se tornará ainda mais claro quando analisarmos essa diferença na relação que se estabelece com os deuses (assunto do próximo capítulo), é o fato de que as mulheres estarão mais ligadas à vida cotidiana e ao movimento de concentração do grupo, enquanto os homens aos movimentos de abertura, expansão. Isso não quer dizer que as mulheres não participarão destes (elas também saem da aldeia na época das chuvas, por exemplo), mas, ainda assim, serão mais identificadas com o movimento da vida cotidiana da aldeia, isto é, de fechamento do grupo.

Esse movimento pode ser observado, perspectivamente através do que foi visto a respeito do sistema de parentesco, em diversos momentos, desde a colaboração seminal. Nesse processo, o papel da mulher seria o de ser o receptáculo do sêmen de vários homens. Estando ligada à ideia de *transformação*, ela é o “habitat originário” de um novo ser e também o faz nascer. O papel do pai, por sua vez, será o de realizar, *fabricar*, ou então o de *doar* o sêmen²¹⁴. Mas, como visto

²¹⁴ “É interessante notar essa ideia Araweté de que o sêmen masculino ‘alimenta’ e faz crescer o corpo feminino — como o faz com o feto dentro da mulher, mais tarde. Assim, se o homem é quem ‘come’ (o) metaforicamente a mulher, esta se alimenta literalmente dele” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 458).

no início da seção (4.5), no sêmen está o princípio vital *i* (parte da Pessoa responsável por elevá-la ao céu), sendo possível reconhecer aqui o papel masculino naquilo que aponta para um *fora* do campo social (o além). Como visto, quando há mais de um seminador, o homem é referido como um “cooperador” (*oyo pitiwã*), mesma expressão utilizada para homens que cooperam trabalhando em uma mesma roça. Assim, se com o trabalho de cooperar em uma roça a finalidade é de *alimentar* os deuses, então, cooperar com um filho também o é, na medida em que um dia os deuses serão canibais desses que hoje são inseminados por alguns homens (como será visto adiante, cf. seção 4.7).

Quando ainda crianças e jovens, os homens não apenas começam a caçar e participar de “expedições guerreiras” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 453), como também a ensaiar casamentos. Nesses movimentos, há um aspecto que reflete também o mecanismo de concentração do grupo local para as meninas, e o movimento de abertura para os homens: um homem só pode sair para casar quando não há nenhum outro adulto disponível para tal, “que possa tirar da casa dos pais uma menina em idade de menstruar” (p. 453); as meninas só vão para as casas dos meninos em períodos curtos de experimento que não duram mais que semanas ou dias. De modo contrário, cada homem pode passar por pelo menos cinco “esposas” antes de se casar, e em todas essas experiências vão residir na casa de suas mulheres.

No momento em que se tornam adultos (quando abandonam o nome de criança), homens e mulheres também exibem movimentos distintos: para eles, esse momento é o casamento, o que implica mover-se para fora de sua casa — abertura; para elas, é o nascimento do primeiro filho, em sua própria casa — fechamento (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 369-370). Os homens mais velhos, já viúvos, são iniciadores sexuais (*momo hã*, “o que fura”) de meninas “pré-púberes”, com quem se casam (p. 455). Este defloramento é concebido “como uma fabricação do corpo feminino pelos homens. Estes ‘furam’ (*momo*), ‘escavam-esculpem’ (*maya*) e ‘fabricam’ (*moni*) a vagina e os lábios da vulva” (*kani nakay* — “pênis feminino”, como são chamados, cujos tamanhos são um assunto importante entre os Araweté). Tanto os lábios como os pênis são referidos como “armas (*irapi*, arco, espingarda)” (p. 456).

Assim, um outro aspecto que também dá a ver essa distinção de funções é uma compreensão do sentido da vestimenta que as mulheres usam em comparação com os cordões penianos utilizados pelos homens a partir dos 12 anos (VIVEIROS

DE CASTRO, 1986, p. 452). Enquanto eles exibem seus pênis com uma pequena proteção, elas utilizam uma saia curta (cinta) vermelha que não permite que sejam vistas suas partes íntimas, sendo assim “literal e simbolicamente mais vesti[das] e investid[as] que [os homens]”²¹⁵. Por outro lado, a vestimenta feminina também apresenta um correspondente do lado masculino, que é o chocalho *aray* do xamanismo (cf. seção 4.7). Ele, as cintas, entre outras ações masculinas, poderão ser concebidos como algo que diz respeito a um certo “controle-ênfase da sexualidade feminina” (p. 452).

Aray ñã, “senhores do chocalho”, é outra sinédoque descritiva da condição masculina adulta, que faz par com a de “senhores do diadema” (não há equivalentes para as mulheres, que são metonimizadas por sua condição materna: *memi ñã*, “dona de filhos”, é o epíteto mais geral que se lhe aplica). Assim [...] os símbolos das condições masculina e feminina são o chocalho e a cinta. O primeiro, uma metáfora do falo, em sua função de criador; a segunda, um estojo da vagina e do duplo pênis feminino, coisas que “quebram o chocalho” dos homens [...] Mas veremos no próximo capítulo que o *aray* é um objeto ambíguo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 452).

No que diz respeito à relação de autoridade que as mães possuem com seus filhos (similar à exercida pelos pais), o que aparece é o cuidado com o único medo que se tem entre os Araweté: o medo do inimigo, quem, ainda que de uma maneira enviesada, é, a todo momento, convocado para dentro da sociedade (*tiwãš*, relação *ap̄hi-pihã* etc.). Elas os protegem dos espectros dos mortos, os *ta’o we*, dos *Anĩ* que passeiam à noite pela aldeia e dos inimigos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 462). Esse movimento de se proteger daquilo que mais se quer exhibe, mais uma vez, a característica que se faz marcante nessa sociedade através de um exercício contínuo entre interior e exterior, na medida em que, ao mesmo tempo que coloca alguém de fora para dentro, procura também se prevenir da captura por esses que

²¹⁵ “O sinal mais importante da puberdade é a imposição da cinta interna, que foi tecida pela mãe, outra parenta, ou até pela sogra. Esta peça recebe vários nomes: *tupãy hete*, ‘roupa verdadeira’, *wi hakawa hã*, ‘onde se derrama o sangue’, *ii re*, ‘peça de dentro’. Ela não pode ser tirada na frente de um homem, sem que isto implique convite sexual” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 460). Segundo Caux, essas saias são a produção principal das mulheres no tear (instrumento principal de suas atividades e que marca “o centro de referência geográfico do casal”): “Trabalho de mulher é saia” (CAUX, 2017, p. 166, 168). Feitas originalmente em fiação de algodão e tingidas com urucum, hoje, com a oferta de linhas de crochê coloridas, se veem saias de muitas cores, mas as vermelhas — que, como se verá, será o protótipo de cor para os Araweté — ainda são as preferidas (CAUX, 2047, p. 165). De fato, tal cinta reflete diferenças de vestimenta entre homens e mulheres: “Os Araweté se destacam exatamente pelo contraste entre a nudez masculina e a complicada veste feminina” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 457-58, nota 100).

vêm de fora, os inimigos²¹⁶. Quando já adultas, em meia-idade, as mães assumem uma posição importante na vida cotidiana da aldeia, uma vez que, além de possuírem grande ingerência sobre suas filhas, se tornam “líderes” de uma seção residencial uxorilocal que, em geral, é identificada com seu nome²¹⁷ (p. 462).

Apesar de a vida cotidiana ser identificada à mulher, o xamanismo e a guerra (que também fazem parte desse cotidiano) estarão ligados aos homens, de modo que essa separação se dará, em realidade, entre o papel que cada um exerce em relação ao movimento que se faz em direção ao exterior e ao interior, masculino e feminino respectivamente.

Pois a primeira fonte de autoridade de um homem [...] a saber, a de líder de família extensa, que controla filhas e assim genros, é uma fonte “feminina”, naquilo que controla e no modo de controle — a roça, e em sua associação a uma esposa, o verdadeiro centro da união social Araweté. [...] a condição de líder de família extensa remete à agricultura e ao mundo feminino; já a força mágica e o poder guerreiro são integralmente masculinos. Só que eles exprimem um movimento para fora da Sociedade. **Os homens têm com a exterioridade e a morte a relação que as mulheres têm com a interioridade e a vida.** A importância ou dominância dos homens se funda nisso (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 463, grifo meu).

4.6 O movimento em direção ao *outro* e a emergência de uma “totalidade” aberta

Tendo chegado à formulação de que aquela dinâmica entre abertura e fechamento detectada na primeira parte desta investigação, quando da análise da morfologia, estruturas e ritmos sociais, poderia ser expressa através da ideia de uma solidariedade mínima que se faz através da concomitante necessidade de dispersar e manter a coesão do grupo (cf. seção 4.4), e tendo agora observado aspectos do sistema de parentesco em que se pode observar a realização de tal movimento, passo agora para a reflexão que se origina como consequência do encontro com esse sistema.

²¹⁶ É possível pensar isso em relação ao modelo *steady state* da cosmologia moderna, que prevê uma injeção contínua de matéria no universo? Que tipo de totalidade se tem quando se coloca alguém de fora para dentro a todo momento?

²¹⁷ “O nascimento do primeiro filho é ainda mais decisivo para elas [mulheres] que para seu marido. Este, logo que casa, recebe um tecnônimo segundo o nome da esposa; mas ela só abandona seu nome de infância quando seu primeiro filho é nomeado. E a mudança de vida após o nascimento do primeiro filho é muito mais radical para uma mulher que para seu marido: ela deixa de ser um apêndice da mãe, e se volta para a própria casa; deixa de pertencer ao bando turbulento das moças sem filhos, alegres e silenciosas, e adota um comportamento comedido, recolhido e sempre solícito para com as necessidades do filho. De objeto de ciúmes do marido, passa agora a ser quem controla suas aventuras” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 461).

Em linhas gerais, o que se pode observar é que, de diferentes maneiras, cada um dos aspectos observados revela a necessidade de presença (e raras ausências) de *alteridades* nesse sistema de parentesco. De fato, aquilo que parece mais chamar a atenção aqui é a identificação de uma série de movimentos que se orientam na direção daquilo que está *fora do corpo social* e que contribuirá para a caracterização do tipo de “*totalidade*” que irá se constituir entre os Araweté²¹⁸. Tal caracterização também fica clara através do contraponto feito, quanto a diversos desses aspectos, aos sistemas de parentesco de alguns povos estudados pelos antropólogos até o final da década de 1960, descritos como dialéticos, pois, como reflexo da forma como seus sistemas de parentesco são estruturados, estes exibirão uma imagem de totalidade distinta daquela apresentada pelos povos amazônicos, em particular pelos Araweté.

Com efeito, o duplo movimento, um tanto paradoxal, de se viver em um ponto de equilíbrio *mínimo* entre a necessidade de fechamento e um impulso de abertura do grupo irá se exprimir entre os Araweté, como visto, através da seguinte coalescência: junto à constituição de uma parentela endogâmica, isto é, de regras de parentesco que se organizam na direção de um fechamento do grupo, haverá movimentos que, por dizer assim, tensionarão esse fechamento, exercendo uma força contrária que, através de uma *mediação* entre o interior e o exterior do grupo, operará no sentido da *expansão do corpo social*, numa constante reivindicação da presença do *outro*. Em outras palavras, temos, de um lado, o esforço que os Araweté fazem para se manterem “entre si”, evidente através de uma prática de alianças que acontecerá, idealmente, a partir do limite máximo daquilo que irá se definir como parente, o primo cruzado; e, do outro, uma constante *fuga de si* e requisição da presença em seu mundo de *seres exteriores* (outros).

Nesse sentido, a primeira coisa a se observar é que a base do sistema do seu sistema de parentesco, como visto, se organizará justamente sobre a oposição que define os campos daqueles que pertencem e não pertencem à parentela local, isto é, dos parentes e não-parentes. Outra característica importante aqui é a ausência de divisão do grupo em clãs ou grupos de trocas matrimoniais. Esse aspecto, que já

²¹⁸ Esse movimento contínuo em direção ao exterior é um dos aspectos que explicita a analogia já mencionada proposta por Viveiros de Castro da sociedade Araweté com os buracos brancos cosmológicos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 27), no que diz respeito a uma abertura que teriam em relação a um *fora*.

tinha sido observado no plano morfológico em relação à organização territorial da aldeia, reafirma-se no plano do parentesco através de um sistema de nomeação e de colaboração seminal que opera em sentido contrário ao da criação de linhas de descendências claras, resultando numa mistura de descendências que pode ser lida como uma espécie de máxima: “somos todos misturados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 435).

Assim, a presença da *alteridade* no sistema Araweté aparecerá em diversos aspectos da sua estrutura de parentesco: no sistema de nomeação — considerados o repertório de nomes que caracterizam as nominações infantis e a construção dos nomes de adulto através da tecnonímia —; nos casamentos (realizados com *tiwã*) e através dos laços *ap̃hi-pihã* (que se dão também com *tiwã*), que operam justamente no sentido de impedir que matrimônios aconteçam de maneira a colapsar o grupo local para dentro de si (ou, ao contrário, como se o fechamento exercido da parentela local em direção a ela mesma precisasse acontecer como uma forma de conter o movimento de abertura exercido pelas relações *ap̃hi-pihã*); e, por fim, através da divisão das funções entre homem e mulher — segundo a qual os homens serão aqueles que se levantam e se movimentam em direção a um *fora* (para a mata, para a guerra, para o xamanismo), e as mulheres, aquelas que fincam o pé no chão e sustentam aquele espaço aldeão. Assim, tal movimento que se dá em direção àquilo que está *fora* não acontecerá somente no âmbito coletivo de uma resistência ao corpo *social*, mas estará presente também na esfera *individual*, impedindo a constituição de uma identidade, no que chamo aqui de um movimento de *fuga de si*.

Com efeito, esse será um dos aspectos marcantes da diferença que se faz entre os TG e os Jê. Entre estes (sistemas dialéticos), a criação da identidade se dará através de uma *síntese* que acontece entre o “nós” e o “outro”, e não através de um movimento que, ao contrário, a todo custo foge a essa supressão do espaço que há entre tais posições²¹⁹. De fato, de um modo geral, os sistemas de parentesco

²¹⁹ Sobre as implicações desse sistema de nomeação na constituição de um tipo de organização social que gera, Viveiros de Castro (1986, p. 394, nota 66) faz uma longa nota, onde não apenas discute a diferença entre os muitos grupos sul-americanos no que diz respeito à maneira como cada sistema de nomeação age sobre a organização social do sistema em questão, mas também sobre as transformações que poderiam ser realizadas entre eles: “Haveria que construir o sistema de transformações entre as onomásticas (e teorias conexas sobre a alma) sul-americanas, de modo a se perceberem suas implicações metafísicas e seu valor estratégico para a apreensão das diferentes ‘topologias sociais’ envolvidas, o modo como articulam as relações entre Interior e Exterior do *socius*, como se inscrevem na temporalidade, o que intentam”.

amazônicos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) serão caracterizados por uma predominância das relações de afinidade sobre as relações de parentesco, isto é, das relações que acontecem entre *diferentes* sobre as que acontecem entre *semelhantes*, e uma das consequências desse traço, em relação ao que acontece com os povos em que as relações de parentesco preponderam, como os Jê, é a ausência de regras de descendência que permitam deduzir a estrutura completa do sistema social (cf. seção 1.2.2), e que vimos acontecer também entre os Araweté. Com isso, se pode visualizar que o que esse tipo de nomeação termina por fazer é criar uma relação entre aquilo que é considerado interior e exterior ao grupo, que poderá ser compreendida, segundo Viveiros de Castro, como uma espécie de *mediação entre interior e exterior* e que se observa acontecer em muitos povos Tupi-Guarani como maneiras de atender à seguinte intenção: *incorporar a alteridade sem perder a individualidade*.

Em outras palavras, a diferença que se estabelece entre esses grupos poderá ser formulada em termos dos tipos de relação que estabelecem entre os domínios locais e aquilo que está fora do sistema social. Nesse sentido, o que se diz das sociedades TG é que elas constituem seu fundamento no exterior (no tempo e no espaço), isto é, naquilo que está fora do corpo social. Porém, como estratégia para que possam operar dessa maneira e continuar existindo, criam domínios locais fechados (endógamos), como uma maneira de garantir alguma coesão do grupo. Viveiros de Castro chama a atenção, ainda, para o fato de que tal forma de nomeação, que aponta para fora da sociedade e da identificação de si, caracteriza um tipo de grupo social no qual o papel desempenhado por aquilo que compõe o universo de alteridade, e a morte, será parte daquilo que constituirá a Pessoa, isto é, a dimensão do indivíduo. A pessoa, assim como a sociedade, terá seu fundamento no além:

[t]udo se passa como se aquilo que os Tupinambá, Araweté, e as sociedades endógamas [...] fazem ao nível das trocas matrimoniais (casamento oblíquo, repetição de alianças, endogamia local), os Jê fazem em termos de nomes [...]. Se os TG, como outros povos da Amazônia, são endógamos e dispõem de neutralizadores da uxorilocalidade inexistente entre os Jê, são, ao contrário destes, “exonímicos”, carecendo de obter nomes fora, não mulheres. E, ao jogo dialético do par homônimo/antônimo, nominador/amigo formal, produtor da síntese pessoa, típica dos Jê, eu contraporá a síntese disjuntiva individual da heteronímia Tupi-Guarani: a nomeação pelo Outro, o inimigo, o animal, o deus, o morto. O antônimo é o epônimo. **Essa heteronímia é função de uma mais generalizada heteronímia da metafísica Tupi-Guarani: o “centro”, o fundamento da sociedade lhe é**

exterior, no tempo e no espaço — exílio do sentido para um Além (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 390, grifo meu).

No caso dos Araweté, a forma como tal fundamento no exterior opera poderá ser observada, para além do que vimos acerca do sistema de nomeação, através da categoria dos *tiwã*, que, ao classificar ao mesmo tempo primos-cruzados e inimigos, será ambígua e possuirá também uma função *mediadora* entre *interior* e *exterior* (parentes e não-parentes), propondo o seguinte movimento: fazer dos parentes *outros*, e fazer dos *outros*, parentes. A instabilidade típica desse movimento será então reveladora da necessidade e da forma como os Araweté geram uma *estrutura que busca encontrar estabilidade em uma instabilidade*²²⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 434). De fato, situando-se neste espaço entre primos-cruzados e o inimigo, incluindo os próprios — onde estão aqueles que seriam considerados parentes de substância (mas que se chamam por nomes próprios); aqueles com quem irá se casar; os *apihi-pihã*; os brancos; e muitos outros que, através dessa nomenclatura, entram para o rol dos afins potenciais —, a forma de atuação do *tiwã* possui a potência de, a partir de uma relação genérica de não-parentesco, criar essas outras que o são em diferentes graus. Sendo fonte de *afins* e *anti-afins* (reciprocidade x mutualidade), em tal função mediadora, *tiwã* performa não apenas uma *abertura* do grupo, mas também uma *expansão da fronteira entre aquilo que se constituirá como interior e exterior do grupo*.

De fato, no âmbito geral dos sistemas amazônicos, Viveiros de Castro irá dizer que tal função exercida pelos *tiwã* entre os Araweté será tratada como um exemplo de categorias que, presentes em outros grupos desta região, possuem justamente a função de realizar tal mediação, associando-as com o que seria um lugar simbólico da afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 132), e que a *diferença* será identificada como uma categoria que aparecerá como “condição e limite do *socius*” (p. 89). Nesse sentido, será através dos *tiwã* que se poderá observar a constituição de um grupo que, além de juntar uma variedade de possíveis posições relacionais que se estabelecem entre os Araweté e aqueles que são considerados não-parentes, carrega consigo o movimento *ativo* de inserção daquilo

²²⁰ Sobre esse jogo que o *tiwã* realiza, nos diz Viveiros de Castro (1986, p. 392): “[*t*] *iwã* é, propriamente, o outro, o não-eu em posição de sujeito; termo que faz a mediação entre o geral e o particular, o alheio e o mesmo, o inimigo e o irmão, ele é ambíguo e dotado de movimento: ou extrai um inimigo da generalidade, ou instaura um Araweté na potencialidade”.

que é considerado alteridade para dentro do grupo. Uma característica importante desse tipo de organização social dirá respeito, justamente, a um tipo de estrutura onde *as relações serão mais importantes do que seus termos*²²¹.

Ponto importante de se compreender é que, segundo o autor, o que termina por acontecer nesse movimento de ampliação das fronteiras do grupo é o fato de o exterior possuir, nesse contexto, um *papel estruturante do grupo*, na medida em que a mediação realizada por tais categorias será uma manifestação da presença das relações de afinidade. Como consequência de tal ampliação do corpo social — que, por definição, expandirá o grupo para além das relações delimitadas pelo parentesco — está o fato de que, diferentemente das sociedades que apresentam regras de descendência clara e cuja estrutura é deduzida a partir das relações de parentesco (cf. seção 1.2.2), o que, como vimos, termina por gerar um corpo social fechado, a estruturação dos grupos amazônicos (e dos Araweté) se realizará, assim, a partir de um movimento de abertura, criando com isso uma *autoimagem de “totalidade”* que se constituirá a partir da necessidade de um *fora*. É justamente essa a ação de abertura e estruturação do social realizada pelos *tiwã* entre os Araweté.

Um exemplo claro de como isso acontece entre eles pode ser visto através dos casamentos. Como vimos, apesar da grande variedade de formas de casamento que acontecem entre os Araweté, o que eles contam é que seus cônjuges ideais são, como se tem repetido, os primos cruzados (nível zero dos *tiwã*). Com isso, as relações de casamento se basearão numa lógica de “repetição de alianças” que termina por revelar que *as relações de parentesco entre eles acontecem em um espaço limitado do campo social*, quando comparado ao ocupado pelas relações com aqueles que são considerados não-parentes e que inundam quase todo o espectro do grupo. É então que entram em cena as relações de anti-afinidade *ap̃hi-pihã*. Como visto, como *tiwã* que são, tais relações também terão a função de *expandir o grupo local*, fazendo com que “estrangeiros” façam parte do corpo social, *ampliando o núcleo conjugal* ao vincular casais recentes a um segundo casal

²²¹ Sobre a forma como a relação entre “termo” e “relação” se distingue em diferentes tipos de sistemas de parentesco, Viveiros de Castro esclarece: “É possível imaginar-se três formas simples de combinação entre esses dois elementos, em um sistema de parentesco: [1] subordinação das relações aos termos; [2] termos e relações em equilíbrio; [3] subordinação dos termos às relações”. Tal separação “coincide com a distinção feita por Overing, entre ‘sociedades que enfatizam a descendência, aquelas que enfatizam tanto a descendência como a aliança, e por fim aquelas que utilizam apenas a aliança como princípio básico de organização’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 86).

(*ap̃hi-pihã*) com que se estabelece o compartilhamento sexual. Identificadas por Viveiros de Castro como aquilo que pode ser compreendido como um sistema de amizade entre os Araweté, tais relações, como visto, realizarão um movimento contrário ao daquelas que fazem os laços de *afinidade efetiva*: enquanto aquelas trariam para dentro do grupo local alguém de fora, os *ap̃hi-pihã* carregam para fora aqueles que estão no grupo local, num movimento propriamente de *desestruturação daquilo que poderia se configurar como célula de construção social*.

No contexto geral dos povos amazônicos, e também entre os Araweté, as relações *ap̃hi-pihã* serão caracterizadas por um tipo de posição que ocupam no sistema que Viveiros de Castro irá chamar de “terceiros incluídos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 131; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 434): pois nela se incluirão estágios relacionais que não se situam nem no âmbito das relações de *afinidade* nem no das relações de *consanguinidade* — e que possuem também a função de realizar uma espécie de *mediação* entre *interior* e *exterior* do grupo, neste caso, entre as relações locais do casamento e as de alteridade (através dos *tiwã*), embaralhando a diferença existente entre consanguíneos e afins e deixando claro que essa marcação não é a que lhes interessa²²². Tais características fomentarão a interpretação de Viveiros de Castro, que, como visto, identifica neles uma recusa à constituição de um corpo social (de uma Sociedade) no mundo dos viventes, para que ela possa existir no Além, isto é, para que possam construí-las conjuntamente com os deuses, como inicialmente, isto é, no seu mundo original. É nesse sentido que as relações de anti-afinidade carregam em si questão central do paradoxo Araweté, que pode se exprimir através de tal dinâmica de *abertura e fechamento*, explicitamente, através de um mecanismo que opera a fim de garantir uma necessidade de exogamia máxima e mínima ao mesmo tempo:

[o] sistema de anti-afinidade Araweté talvez explique o paradoxo de um desejo endogâmico associado à “paixão pelo Outro” que sua cosmologia manifesta [...], aproximando-a do complexo Tupinambá de casamento e cativo: união oblíqua *mais honra em ceder mulheres do grupo aos prisioneiros, mínima e máxima*

²²² No caso dos Araweté, são os *Ap̃hi-pihã* — anti-afins —, mas Viveiros de Castro cita muitos outros exemplos (ver seção “Os terceiros incluídos” em VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 131): “Resumindo o que pediria desenvolvimentos maiores, pode-se dizer que essas encarnações da “*thridness*” [...] são soluções específicas para o ‘problema’ da afinidade. Elas são o testemunho de um trabalho de ternarização, isto é, de significação [...] da oposição simplesmente formal entre a consanguinidade (uma ‘*firstness*’) e a afinidade (uma ‘*secondness*’) indeterminadas, tal como exprimidas nas grades terminológicas. Os terceiros incluídos dão ao sistema seu dinamismo propriamente racional. Eles são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessa categoria tipicamente amazônica”.

exogamia simultaneamente (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 437, grifo do autor).

Assim, a fim de compreender o que está envolvido em tal relação que se estabelece entre interior e exterior, recorro uma vez mais à diferença que vem se delineando entre os povos amazônicos (TG) e aqueles dialéticos (Jê). Nesse sentido, se fará necessário entender o papel que o exterior terá em cada uma delas, e que poderá ser compreendido através dos modos de organização social que ambos experimentam, que por sua vez, podem caracterizados através de tipos de *dualismo* que ambos exibem aos olhos dos antropólogos. Tais estruturas organizacionais se referem, com efeito, à relação que se estabelece entre as oposições interior/exterior e parentesco/afinidade em cada um deles. Assim, enquanto os povos do Brasil-Central (Jê) operariam um tipo de dualismo no qual a relação “entre periferia e praça está subordinad[a] aos dualismos diametrais dos sistemas de metades”; os amazônicos serão caracterizados por uma prevalência do dualismo *concêntrico*, no qual “a oposição diametral entre consanguíneos e afins [parentesco e afinidade] está subordinada à oposição concêntrica entre o dentro e o fora” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126-127). Com isso, enquanto nas sociedades amazônicas a afinidade (principalmente a potencial, como se verá adiante) funcionará numa chave de produção de exterioridades, num sistema que, por esse motivo, deverá ser *aberto*, as do Brasil Central trabalharão no sentido contrário, pois que as diferenças produzidas deverão ser interiorizadas e incorporadas na estrutura do grupo, configurando-se, por isso, como sistemas *fechados*, cuja participação do exterior está a serviço de corroborar a estrutura interna²²³.

Segundo o autor, esse traço característico dos sistemas amazônicos, de uma maneira geral, será de fato pertinente na medida em que tais povos exibem uma “dependência essencial do exterior”, isto é, já que ali eles “colocam os inimigos, os mortos, os afins potenciais”, e que é dali que eles “extraem recursos simbólicos para sua reprodução social”. Os sistemas centro-brasileiros serão, por sua vez, “o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são efetivamente sistemas fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico do interior” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126). De fato, nos sistemas amazônicos, não será o parentesco que irá englobar a estrutura

²²³ Sobre as noções de dualismo concêntrico e diametral, ver Viveiros de Castro (2017, p. 116-118).

total, mas sim a afinidade potencial (no caso Araweté, o *tiwã* e os *ap̄ihi-pihã*) que se posiciona em relação com a exterioridade, e em cuja atividade se pode observar de que maneira virão do exterior tais recursos simbólicos de reprodução social do grupo (p. 126). É nesse contexto que o autor afirmará que a afinidade deverá então ser compreendida como “a verdadeira categoria dinâmica da diferença” na Amazônia (p. 129).

Com isso, Viveiros de Castro deixará claro que interior e exterior se relacionarão de tal modo nos sistemas amazônicos (consequentemente, entre os Araweté), que a afinidade deverá ser compreendida como “um fenômeno político-ritual, exterior e superior ao plano englobado do parentesco” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 137), constituindo-se, por esse motivo, como o *vetor estruturante do sistema*, não apenas ampliando aquilo que será considerado social, mas estruturando-o, trazendo, para dentro do corpo social, inimigos, mortos, animais e espíritos, possuindo tal valor político, ritual e cosmológico (p. 137). Mais ainda, na mediação entre *local* e *global*, entre o *interior* e o *exterior* do grupo, a afinidade potencial irá, enfim, “socializar, o que está fora do Mesmo”, sendo pensada como “a primeira determinação sociológica da alteridade” (p. 139)²²⁴.

Com isso, retomo a pergunta inicial, que também pode ser formulada da seguinte maneira: *de que forma tais relações entre o interior e o exterior se constituirão?* A resposta que os Araweté fornecem até o momento está justamente na compreensão da função *mediadora* realizada pelos *tiwã* e, consequentemente, pelos *ap̄ihi-pihã*, isto é, por esse fluxo de relações. Compreendendo que seus movimentos se dão justamente no sentido de levar alguém de dentro para fora ou de trazer alguém de fora para dentro, o que fazem é — além de expandir as fronteiras daquilo que é entendido como social, definindo como parentes aqueles que estariam do lado de fora — trazer para dentro aquilo que a exterioridade produz — deuses, mortos, inimigos —, estruturando o próprio sistema. O que se pode

²²⁴ Sobre isso, diz Viveiros de Castro numa referência a Lévi-Strauss: “[...] Lévi-Strauss começa sua reflexão com uma bagagem de americanista, e que um de seus primeiros trabalhos pretendia mostrar como ‘um certo laço de parentesco, a relação de cunhado, possuía um significado que, para muitas tribos sul-americanas, transcendia de longe a simples expressão de uma relação [de parentesco]’ (1943, p. 398), inaugurando assim a longa série de referências ao caráter estratégico da afinidade, à sua função de charneira ou ponte entre o local e o global, o parentesco e a política, o interior e o exterior. Por seu turno, o célebre parágrafo final das EEP, que confere um significado universal ao mito andamanês de um Além sem afins, recebeu uma tematização particularmente rica por parte dos americanistas, o que sugere a eminência da afinidade na filosofia social ameríndia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 138).

concluir disso? Até o momento, que a totalidade à qual os Araweté resistem e que deixam existir apenas em um limite não se permite ser *fechada*; será necessariamente construída através de uma *mediação* que se realiza entre aquilo que se identifica como *interior* e *exterior* do corpo social, de modo que o mundo de fora estruture o mundo de dentro, ou melhor, a relação entre eles. De fato, aquela resistência à totalidade que se pôde observar no plano da morfologia e no sistema de lideranças — estruturando-se num ponto de *instabilidade* e *solidariedade mínima* entre interior e exterior — recebe novos contornos com o conhecimento do sistema de parentesco, que traz à tona a necessidade existencial da presença do *outro* no sistema social Araweté. Fica claro, com isso, que o jogo que se constitui se dá *entre domínios ontológicos*: o interior, determinado pelas relações de parentesco, e o exterior, composto pelo mundo dos mortos, deuses e inimigos, mediados pelos *tiwã*, os afins potenciais. Nas palavras do autor:

[o]s afins potenciais [aqui *tiwã*], enquanto categoria coletiva, aparecem como o termo médio e mediador entre cognatos e inimigos [...]. Eles são o operador de determinação das categorias brutas da interioridade e da exterioridade, do parentesco e da inimizade, sem o qual o sistema estagnaria na indiferença [...]. Os afins potenciais não são “inimigos”, um mero complemento diacrítico do “Nós”, mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 139).

Em suma, como consequência desse tipo de relação que se estabelece entre interior e exterior, o que se tem é uma estrutura social que se constitui sob o signo de uma *diferença positiva* que será *produtora de exterioridades*, e não da semelhança promovida pelas relações de parentesco, isto é, por um regime exclusivo de aliança simétrica orientado para a incorporação da diferença²²⁵.

²²⁵ Por aliança simétrica se entende, de maneira geral, o casamento de primos cruzados bilaterais, a troca de irmãs em gerações não-consecutivas e o casamento patrilateral (GUERREIRO, 2011). Sobre o papel de tal tipo de aliança na estruturação do corpo social, Viveiros de Castro nos diz: “É justamente porque a aliança simétrica não funciona segundo uma fórmula global, na Amazônia, que os limites do parentesco se traduzem numa limitação do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região. Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga escala, os limites do grupo local (aldeia, nexos endógamo); para além desse círculo, a aliança serve essencialmente de substrato indutivo para a operação de circuitos de intercâmbio de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos, que funcionam como tantos outros princípios sociológicos. A sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação cosmológica), porque o parentesco é limitado e limitante ali. Sua evidência às vezes cegante é o resultado da convergência entre a reificação ideológica do grupo local, própria de alguns modelos narrativos, e do positivismo de seus analistas [...]. O desafio posto pelas socialidades da Amazônia é sua irredutibilidade a uma abordagem extensionista (no sentido que a lógica dá a este termo) ou positivista dos fenômenos

*

Assim, tendo enfim respondido à questão que se colocou como guia no início da análise do sistema de parentesco — *o que o sistema de parentesco Araweté teria a “dizer” sobre tal dinâmica de abertura e fechamento e com que intenção?* —, se torna possível, agora, retornar à pergunta posta no início de nossa investigação, porém compreendida desde esse ponto de vista, e refletir, a partir do que se desenhou acima, acerca da questão: *o que os Araweté têm a dizer acerca das noções de “local” e “global”?*

Diante do que foi visto, podemos compreender que o movimento de abertura e fechamento que vimos ser consequência de uma necessidade de se movimentar permanentemente em direção ao *outro* com a intenção de *resistir* à constituição do corpo social e também a uma identidade individual consiste em um mecanismo de relação estruturante que irão possuir com aquilo que se identificará como exterior ao sistema (mortos, deuses, inimigos). Nesse sentido, na mediação dinâmica performada pelos *tiwã*, interior e exterior se constituirão como universos ontológicos distintos, revelando que o que estará em jogo em tal trânsito são trocas simbólicas que envolvem tudo aquilo que caracteriza um e outro mundo. No que diz respeito à imagem de “*totalidade*” que começa a emergir desse sistema, vale observar que o fato de a resistência que se via em relação ao corpo social também estar presente na constituição da identidade individual faz com que a existência desse universo de *fora* se instaure, de fato, como algo constitutivo dos Araweté. Em outras palavras, sua resistência ao fechamento do corpo social, bem como a estabilidade que encontram na instabilidade entre abertura e fechamento, parece poder ser agora compreendida entre os Araweté através de um movimento permanente em direção ao *outro* que pode ser visto, entre outras coisas, por meio da ação que as afinidades potenciais (*tiwã*, *ap̄ih̄i-pihã*) provocarão no grupo enquanto mediadoras que são com aquilo que está fora. Neles, como em outros povos amazônicos, não será o parentesco que termina por englobar a estrutura total (provocando, como consequência, o fechamento do grupo), mas sim a afinidade potencial que se posiciona em relação com a exterioridade, e cuja atividade terá

sociais. O positivismo, em certo sentido, nada mais é que uma interpretação extensionista do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 91).

justamente a função de promover essa abertura, trazendo, do exterior, os já ditos “recursos simbólicos para a reprodução social” do grupo, estruturando-o. Com isso, a “*totalidade*” experienciada por eles, se é que faz sentido formular dessa maneira, não apenas não terá caráter *único*, como será necessariamente *aberta*, na medida em que se constitui e é estruturada a partir das *relações* “de troca simbólica” que se estabelecem com outras totalidades (coletivos), isto é, com outros universos ontológicos (outros povos, brancos, estrangeiros — *inimigos* no sentido amplo), naquilo que Viveiros de Castro qualificou como um “uso positivo e necessário da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 139).

Assim, diante dessa compreensão, damos sequência à investigação proposta com o último aspecto do universo Araweté que irei investigar, o sistema da morte.

4.7 O sistema da morte

De posse do entendimento exposto acima, o que parece surgir enquanto questão a ser analisada através do sistema da morte é: *o que motiva essa dinâmica de trocas entre interior e exterior, isto é, essa busca incessante em direção ao outro que vimos se exprimir através da resistência em se constituir enquanto corpo social?*

Através de uma análise daquilo que o sistema da morte provoca nas dimensões social e individual, teremos acesso, enfim, a um entendimento, por assim dizer, mais completo, da problemática Araweté. Vamos a ela.

*

Vê-se, por fim, em que e como a “cosmologia” Araweté é diretamente uma sociologia, e não um fantasma seu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529).

“A morte é uma catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo”, diz Viveiros de Castro sobre os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 492). De fato, ao mobilizar humanos e deuses, céu e terra, a morte provocará sentimentos paradoxais. Ao mesmo tempo que a temem, é somente através dela que eles poderão reinstaurar o mundo tal como originalmente organizado, quando deuses e homens

viviam juntos. Com isso, o tema da morte será fundamental para os Araweté e provocará efeitos nas mais diversas instâncias que compõem o seu mundo (morfologia, estruturas e ritmos sociais, parentesco, xamanismo e guerra).

É também no acontecimento da morte que se poderá ver emergir o canibalismo divino Araweté que operará como um agente *transformador* de humanos em deuses, imortais. Entretanto, o que Viveiros de Castro irá identificar é que, ao realizar esse procedimento, a imortalidade divina servirá de moeda de *troca* para a criação de relações de *afinidade* entre vivos e deuses. Assim, os deuses, identificados como os grandes *tiwã* (parceiros de casamento e protótipo do inimigo), serão aqueles com quem os vivos estabelecerão, enfim, relações de afinidade, numa ampliação do campo social enfim constituído por terra e céu.

A posição ocupada pelos deuses canibais nesse sistema será associada àquela ocupada por um “jaguar com fogo” (fogo de cozinha) — sendo o jaguar e o fogo de cozinha elementos míticos típicos dos povos indígenas sul-americanos e tradicionalmente associados às imagens da selvageria e da cultura, respectivamente —, contribuindo para a compreensão de uma função *positiva* que o canibalismo divino possuirá na cosmologia Araweté, uma vez que estará ligado à natureza e à cultura simultaneamente²²⁶.

Ao realizar um procedimento de transubstancialização do homem em deus afim-inimigo, o canibalismo Araweté não criará uma *identificação* entre homens e deuses, mas uma *transformação* de *si* no *outro* (inimigo), num movimento que, ao mesmo tempo que realizará “o destino da Pessoa Araweté” — virar deus, Outro —, também a institui como algo que se faz não por um processo de síntese e “coagulação” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 617). De outro modo, tal processo se dá como uma reafirmação, em seu estágio final, do movimento na direção do *outro*, isto é, de um estado de movimento constante de manutenção da

²²⁶ O canibalismo entre humanos (a antropofagia) é um fenômeno observado entre diversos povos indígenas. No âmbito dos antigos Tupinambás, ele foi tradicionalmente compreendido pela antropologia como um fenômeno social de incorporação do *outro*. Com efeito, ao comer seus inimigos (cativos de guerra) — um exo-canibalismo, na medida em que comem o diferente —, os Tupinambás estariam literalmente colocando em seu corpo o universo do outro — suas qualidades de um bom guerreiro e seu espírito —, num procedimento de *identificação* do nativo com seu inimigo, constituindo-se como uma prática associada à selvageria e à animalidade (aspectos tradicionalmente ligados à noção de natureza). O que acontece entre os Araweté é outra coisa. A função *positiva* encarnada pelo canibalismo divino estará ligada ao fato de que ele, apesar de ser um ato selvagem e animal, estará do lado da cultura.

*diferença*²²⁷. Com o canibalismo, aquilo que se constitui como *relação social* entre os Araweté será identificado sob o signo da *predação*²²⁸.

No que diz respeito ao que será abordado nesta seção, o sistema da morte, além de apresentar uma terceira camada do modo de vida desse povo, que envolve xamanismo, guerra e canibalismo, revelará aspectos e movimentos que colaborarão na compreensão da forma como as relações entre as escalas *local* e *global* podem ser pensadas entre os Araweté. Será possível visualizar que a morte se constituirá como um fundamento, isto é, como aquilo que, em última análise, estrutura os movimentos de *abertura* para o outro e *fechamento*, problematizados até agora. Em outras palavras, o que se poderá ver de forma explícita é, enfim, a presença de uma espécie de “regência” de todos esses movimentos, que se materializa no percurso realizado pelos dois aspectos que a todo tempo se mostravam “fugitivos” no mundo dos viventes — a constituição da Pessoa (cuja ausência é revelada, por exemplo, no sistema de nomeação) e da Sociedade (presente em todas aquelas dinâmicas que evitavam uma formação de um conjunto durável, estável).

A fim de compreender de que maneira esse acontecimento se dá, seguirei em linhas gerais o percurso feito por Viveiros de Castro, começando pela definição de alguns conceitos que farão parte do universo da morte; passando depois para uma compreensão do que acontece quando alguém morre — a divisão e a evolução de suas partes; seguindo para o xamanismo e a guerra; e chegando, por fim, ao canibalismo²²⁹.

4.7.1 O que ronda a morte?

Os Araweté contam que, quando morrem, seus corpos se abrem, liberando duas partes, um espectro terrestre e outro celeste. A parte terrestre (*ta'owe* terrestre,

²²⁷ De fato, no artigo de 2004 sobre o método da equivocação controlada, Viveiros de Castro irá dedicar uma seção à diferença entre a noção de *relação* que nós operamos e aquela performada pelos povos amazônicos. Ao contrário de nós, que partimos da *identidade*, para esses últimos, uma relação pressupõe sempre uma *diferença* entre os termos em questão, que pode ser descrita através da necessidade que esses povos possuem de *ser* através das diferenças, fazendo delas um traço *positivo* para essas sociedades.

²²⁸ Tal formulação resulta de movimentos de generalização, já citados, daquilo que acontece nas sociedades amazônicas que Viveiros de Castro promove em outro lugar (2017, p. 75-155; 349-393) e que serão examinados adiante (cf. seção 4.9).

²²⁹ Todo o texto desta seção se constitui como um apanhado dos aspectos que considere mais relevantes para esta análise e que estão apresentados no capítulo VII, “Entre outros: Mortos, Deuses, Xamãs, Matadores”, da monografia de Viveiros de Castro (1986, p. 465-700). Diante da riqueza de detalhes que compõem cada um dos conceitos e movimentos apresentados naquele capítulo, a forma como os apresento é um tanto simplificada.

sombra do corpo) receberá os encargos funerários e será devorada pelos urubus; a celeste (*ta'o we* celeste — alma-princípio vital *i* ativo) irá para o céu ter com os deuses, por quem será comida, quando, em seguida, ressuscitará. Diante dessa divisão, o corpo será compreendido como algo que provê um contorno (um continente, *hiro*) para essas duas partes que, com a morte, se liberam.

Nesse contexto, o *xamã* será aquele que terá a habilidade de separá-las para ir ao céu “conversar com os deuses” e depois juntá-las novamente para retornar à terra. Nesse processo, o *tabaco* e o *chocalho aray* serão os componentes que possibilitarão que esse processo aconteça; o *canto xamanístico* será o momento em que a conexão entre céu e terra voltará a existir na terra, quando então deuses e viventes poderão se relacionar; o *canibalismo divino* será o destino sofrido pela parte ativa da alma que se transformará em deus; e as *canções de inimigo* serão responsáveis pela identificação do matador com o inimigo morto, algo fundamental para o sistema — como se verá.

Os Araweté adoecem e morrem muitas vezes ao longo da vida, significando com isso que, por diversas vezes e motivos, se encontram com o corpo fraco, *leves* e *transparentes*, estados que estarão ligados à sua suscetibilidade e à abertura que permite um desprendimento da alma do corpo, podendo então subir ao céu. A morte será atribuída a muitos fatores: “embriaguez de cauim, intoxicação por tabaco, acidente xamanístico (quando os *Mai* “derrubam” xamãs), estados de choque provocados por susto, doença ou ferimento grave, e, finalmente, a situação temporária de homicida — que entra em morte e apodrecimento até que o espírito do inimigo morto o reviva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 482).

Assim, o que parece mesmo importar para eles na morte é mais aquilo que irá acontecer com suas almas do que o processo de perda do corpo em si. O medo da separação entre corpo e alma, e a ameaça dos mortos de fazê-los subir logo para o céu, se tornam evidentes através das mais diversas práticas de *abstinência*, cujas infrações constituem a maior parte dos motivos atribuídos a doenças e à morte²³⁰.

²³⁰ “a noção de doença parece apoiada numa termodinâmica do quente e do frio [...] visto que a linguagem das almas parece mais forte que uma teoria dos corpos, e que sua psicologia, mesmo que baseada num idioma de qualidades sensíveis, prevalece largamente sobre sua fisiologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 474).

Uma morte é considerada sempre uma ação externa, algo que vem de fora (não há feitiçaria entre os Araweté²³¹), e todo tipo de desfalecimento será considerado uma morte provocada por alguma doença. De fato, há muitas coisas que causam doenças (*me'e rahi* — “coisa-dor”): o contato com brancos, a localização atual da aldeia nas proximidades do que chamam de “beira do mundo”, a fumaça que sobe dos rios na madrugada, os venenos de cobra, a ingestão de espíritos de alguns animais e o contágio por substâncias (*hahi we* — “substância-dor”) que estão no cauim ou em coisas podres, como, por exemplo, nos túmulos²³² (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 471). A morte “de verdade” só acontece com aquilo que denominam “a Doença”²³³.

A fim de compreender as noções que compõem esse sistema, esboço aqui algumas definições:

Abstinência (*koako*²³⁴) — noção central entre os Araweté, uma vez que é através do não cumprimento das abstinências que as diversas mortes poderão acontecer. Principalmente sexuais e alimentares, elas são recomendadas quando linhas nas relações de parentesco são ultrapassadas (“incesto”), e em casos de doença em crianças ou adultos. É também aplicada ao “complexo do comer”, tanto em relação à carne (enquanto alimento) quanto ao sexo²³⁵. As abstinências sexuais são as mais frequentemente rompidas, sendo por isso as que mais geram doenças²³⁶. As abstinências e a alegria (*tori*) terão como função *evitar* a Doença, isto é, são os aspectos que garantem a saúde do corpo através do “delicado vínculo entre corpo e alma” (p. 466-467).

²³¹ “...mesmo quando [a morte é] produzida por uma ruptura do resguardo: das flechas inimigas, do assalto dos espíritos da mata, ou do desejo dos deuses” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 466).

²³² De fato, como visto na seção anterior sobre o sistema de parentesco (cf. 4.5), o cuidado que pais e mães possuem para que seus filhos não entrem em contato com os espíritos do morto revelam aquilo que a proximidade dos túmulos pode gerar neles.

²³³ “Quando a doença é grave, o resultado da incontinência é mortal: a morte por *ha'iwã* [a Doença]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 468)

²³⁴ “O *koako* é a contrapartida ativa e ‘física’ de uma psicologia das paixões, dos sentimentos negativos que tiram a pessoa ‘de si’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 466).

²³⁵ As abstinências são, em geral, aplicadas ao que chamam de “parentes de substância”, ou seja, “os que se abstêm reciprocamente. [...] tipicamente: pais, filhos, irmãos reais, ou aqueles que se chamam *bide dī*, ‘nossos iguais’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 468). De fato, os motivos de abstinência são coisas *me'e a'o* (que provocam doenças). São elas “[...] ações perigosas dos pais em covade, certos alimentos (especialmente carnes), e o sexo. *Me'e a'o*, ‘coisas-a'o’, traz a mesma do conceito de espectro ou espírito — *a'o we* —, e do verbo para ‘saudades’ *mo-a'o* [...] [a] coisa-*a'o* por excelência é a vagina, e a atividade sexual é designada em geral por uma metáfora negativa exemplar: *koako-i*, ‘inabster-se’. O sexo, assim, é sempre tido como um excesso, uma não-continência” (p. 467).

²³⁶ “O desguardo sexual é o protótipo da Doença *ha'iwã*, que por sua vez remete ao fogo e ao calor, e ao mundo celeste” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 470).

A Doença (*ha'iwã*) — sendo o que causa a morte “de verdade”, ela é tida, como visto, como o “protótipo” da doença. Compreendida como “aquilo que tira a pessoa do estado de vivente”, ela pode ser um efeito (*-há' iwã*) produzido por coisas ou ações variadas, ou não ter uma causa clara (quando alguém apresenta emagrecimento súbito e combustão interna, apresentando febre e definhamento (fogo divino)). Está associada ao fogo, ao calor e ao mundo celeste. Suas causas iminentes são o incesto, a “cópula contranatural” com o Senhor das Águas, o contato com a morte e, em última análise, “um *ha'iwã* produzido pelos *Mai*”, uma vez que esses, a todo tempo, cobiçam os viventes²³⁷ (p. 470-474).

Como visto, aquilo que irá concretizar a morte é a separação dos espectros do corpo gerada pela Doença. Tal processo estará relacionado a alguns estados emocionais e físicos, e, além disso, a estágios de consciência, os quais defino a seguir.

Os estágios de consciência se estenderiam entre dois polos:

“Ter consciência” (*kaaki*) — verbo complexo e com amplo espectro de significados que pode querer dizer *pensar, lembrar, saber, meditar*, manifestar a presença de uma consciência, “trazer à mente”, *convencer*. Vive no peito (quando ligado à noção de *í*, alma-princípio vital, caracteriza “o estado normal da pessoa: saúde e vigília”) (p. 475) e nos ouvidos. A ausência de consciência estará relacionada à abstinência e à raiva, e é também compreendida como uma espécie de “surdez” (uma espécie de inaptidão) em relação à capacidade de se viver corretamente em sociedade (p. 475).

Inconsciente (*kaaki-î*) — possui relação com o verbo “inabster-se” (*koako-î*)²³⁸. Associado a um estado de perigo, pode ser aplicado desde a crianças que ainda não se comunicam e, portanto, não estão completamente encarnadas no mundo (ser humano incompleto) até pessoas em situação de desmaio ou coma, que podem deixar de *ser* (momentos em que o princípio vital *í* por algum motivo não está bem colado no corpo) (p. 475).

²³⁷ “Toda morte pode ser alocada a um efeito *-há'iwã* produzido por alguma coisa ou ação. Dentre as que conheço, estão: o espírito do jacamim, se este animal é comido de outra forma que não assado; o cauim venenoso *tiewa*; o incesto, a menarca em casa dos pais, sexo com menstruadas ou quando se está doente; cópula com o Senhor dos Rios; enterro incorreto dos mortos, manipulação excessiva do cadáver; por fim algumas emissões musicais perigosas, o céu e os deuses-*Mai*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 472). “As mortes pelo fogo divino incluem toda morte sem causa óbvia determinada — i.e. mesmo aquelas em que a causa eficiente foi uma pneumonia trazida pelos brancos (*do' ʔ, tosse*)” (p. 473).

²³⁸ A inconsciência pode ser uma consequência do não cumprimento de uma abstinência.

Quanto aos estados do corpo e aos estados emocionais ligados à *inconsciência*, a *leveza* e a *transparência* estarão vinculadas a *tristeza*, *saudade* e *cólera* (ira), e todas estas, à suscetibilidade à abertura do corpo e ida para o céu. Por sua vez, o *peso*, a *opacidade* e a *alegria* (*tori*) são relativos à *consciência*, isto é, à capacidade do corpo de se manter junto (manter seu *hiro*), estando assim vinculados ao mundo dos viventes. Assim se podem caracterizar resumidamente a *leveza* e a *transparência*, os estados do corpo ligados à inconsciência e à abertura:

Transparente (*kiyaha*) — noção exclusiva Araweté, possui também amplo espectro de significados: não-espesso, amplo, aberto àquilo que é exterior, fora (p. 479). Está associada à insônia (situação atribuída aos tristes e melancólicos) e à vigília anormal (sonambulismo).

Leveza (*mo-wewe* – “fazem leves”) — estado em que o corpo fica quando a pessoa está triste e saudosa de alguém, ou doente, e que a deixa suscetível para que sua alma se desprenda e vá para o céu.

Tanto a leveza quanto a transparência podem acontecer quando se tem um susto forte (muitas vezes provocado pelo espírito de um morto recente), sol em excesso ou ingestão de alguns remédios ocidentais. São estados que acometem mulheres, por serem desejadas pelos *Maï*, e crianças pequenas (cuja alma, como visto, ainda não está definitivamente presa no corpo). Um sinal claro de transparência e leveza é a magreza²³⁹.

Devido à suscetibilidade que provocam, esses são estados buscados pelos xamãs para poderem exercer sua função. De fato, como já mencionado, o que qualificará um xamã é exatamente a sua capacidade de refazer a conexão entre alma e corpo, que precisa se desfazer para que as incursões xamanísticas aconteçam²⁴⁰. Nesse processo, o tabaco se torna essencial como a substância que os ajudará a se tornarem mais finos, transparentes e leves (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.

²³⁹ O que a operação xamanística do *imone* (atividade xamânica de reassentamento de almas errantes) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 565) faz é deixar o corpo novamente pesado quando, em sonho, o xamã “vê uma alma errante no céu, ou que o paciente se mostre magro, abúlico, deprimido” (p. 479).

²⁴⁰ “O xamã é o homem capaz de controlar sua conexão alma-corpo, excorporando-se ativa, não passiva ou reativamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 480).

480). Quanto aos estados emocionais ligados à inconsciência, à transparência e à leveza, já aludidos em parte, teríamos, resumidamente, o seguinte.

Cólera/ira (*ñarã*, *irado*) — estado emocional associado especialmente a quatro tipos de seres: inimigos, *Mai*, mortos recentes e matadores de inimigos (p. 476). Segundo os Araweté, ela é “cega” e surda, é o sentimento que caracteriza a raiva dos *Mai* (bastante presente nos cantos xamanísticos). Dizem que “[q]uando se está irado, ouve-se o ruído dos cocos-babaçu caindo; o sol fica vermelho, a garganta se fecha. A ira é um fogo” (p. 476) e está associada à cor vermelha. É dela que se origina o medo dos mortos, que, ao ficarem “fora de si” por terem morrido, são capazes de “despresentificar” os viventes. A raiva será, ao mesmo tempo, uma “paixão excorporante e uma pulsão afirmativa” (p. 481)²⁴¹.

Saudade — estado de perigo ligado à perda de um parente querido. Está atrelada ao movimento que uma pessoa faz de se transportar até o lugar onde está uma pessoa perdida (lembranças, sonhos, desmaios). Em muitos desses momentos, o céu fica vermelho (como também no crepúsculo do dia seguinte à cauinagem) (p. 476, nota 9).

Tristeza (*ho'irã*) — estado de perigo, linguisticamente o contrário da saudade; é considerada uma “paixão ativa”. Carrega o luto e a melancolia, estando também associada à perda do medo necessário que um vivente precisa ter dos mortos recentes para que não os sigam²⁴².

Desejo sexual (*ha'irã*) — “paixão ativa” ligada à ira no modo de se constituir como um tipo de paixão que provoca a *inconsciência*. Suas manifestações são o pênis ereto e o desejo feminino (desejo esse que também é comparado à ira de um homicida)²⁴³.

Importante será compreender que a *ira* e o *desejo sexual*, por se conectarem, se caracterizarão como sentimentos *ambíguos* e serão traços marcantes da

²⁴¹ O aspecto explosivo da ira pode ser percebido através dos cantos: “Os xamãs estão constantemente a citar em seus cantos a cólera dos *Mai* [...] e seu comportamento brusco-violento; precisam aplacá-los, abraçando-os, para assim ‘cortar’ (*mq'ĩ*) a raiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 476). O vermelho, por ser a única cor existente no universo Araweté, é encarada como a cor em forma prototípica (p. 476, nota 9).

²⁴² “Uma pessoa triste está ‘vazia’ (*henie mi re*, esvaziada), i.e, é alguém cuja alma deixou o envelope corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 477).

²⁴³ Nesse sentido, a vagina será reconhecida como um tipo de “arma” feminina (quebradora de chocalho). Mais sobre a compreensão do papel da vagina e a relação que as noções de desejo sexual, tristeza, doença, raiva e fome possuem encontra-se na nota 10 do texto de Viveiros de Castro (1986, p. 477).

personalidade, por esse motivo também ambígua, dos *Maï*: “Alegres inimigos, canibais apaixonados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 481). Assim, ao mesmo tempo que são sinais de excesso (inabstinência) e falta de consciência (*coisas-a’o*, que podem nos deixar leves e transparentes), podem estar ligados à sexualidade e à alegria, gerando saúde e conexão do corpo com a alma (nos tornando pesados e presentes). Por sua vez, a *saudade* e a *tristeza* (opostos em relação à ira e ao desejo sexual) serão considerados estados emocionais *negativos*, pois, como visto, podem gerar *leveza* e *transparência*, provocando o desprendimento da alma-princípio vital *í* do seu *hiro*²⁴⁴.

No que tange aos estados do corpo e aos estados emocionais ligados à consciência, teríamos o seguinte.

Peso e opacidade — qualidades do corpo ligadas à substância, associadas a um bom estado de saúde e à presença da alma no corpo.

Alegria (*tori*) — assim como o desejo sexual, é um estado emocional associado a essas qualidades de substância, como coisas que nos deixam “pesados, densos, endo-centrados” (p. 480) e que possuem a capacidade de nos fazer presentes, ajudando no esquecimento e na superação de momentos de tristeza e saudade, reconectando as duas partes do corpo em seu *hiro*²⁴⁵.

Com isso, vê-se que o mundo dos viventes estará ligado ao peso e à opacidade (presença), e que é sob esses signos que os Araweté viverão na terra, para depois, quando mortos, irem para o céu. Enquanto a morte será regida pela tristeza, a descida das almas do céu o é pela alegria. No que diz respeito ao seu caminho individual, isto é, àquilo que será caracterizado como Pessoa Araweté — a realização de um ser humano vivente de, futuramente, se tornar deus —, estará, nesse contexto, ligado a uma não-presença desejada (e, ao mesmo tempo, fundadora da sua natureza), isto é, a uma impossibilidade, a todo tempo vivida, de estar em estado de coincidência consigo mesma²⁴⁶.

²⁴⁴ “[...] a alma, como um balão preso por um cordão fino ao seu lastro corporal, arrisca-se a se desprender e subir” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 479).

²⁴⁵ Não à toa, os *ap̄ih̄i-pih̄ã* também são identificados com o sentimento de alegria (*tori*), uma vez que são eles que, muitas vezes, socorrem seus parceiros na perda de outro, ou até mesmo no momento de acalmar a ira de um matador, fazendo com que seu corpo volte a estar presente (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 480).

²⁴⁶ Os humanos serão os únicos tipos de seres que “não morrerão de verdade”, uma vez que são tidos como abandonados pelos deuses, e se caracterizam por serem aqueles que estão entre aquilo que já foi e aquilo que “apenas existe”. Apesar de terem sido abandonados, eles são os únicos que irão:

ali [na morte] se separam e se realizam de modo claro — “transparente” — os destinos e vocações diferenciais dos componentes do ser humano, que a vida, em sua opacidade, mistura. Se a leveza é perigo constante, é porque é um desejo latente; a alma Araweté é essencialmente leve, e anseia por subir. Os humanos, como vimos [...], são “aqueles que irão”, que não são entes, seres “simplesmente existentes”. A não-presença fundadora, a impossibilidade de uma plácida coincidência consigo mesma, caracterizam a Pessoa: ela pertence ao Devir e à Morte (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 481-482).

O momento da morte será identificado pela perda dos batimentos cardíacos e da respiração que caracterizam a alma-princípio vital *í*; também pelos momentos em que o xamã não consegue mais manter a alma de alguém presa ao corpo (ou não consegue manter os *Mai* à distância do doente para então levá-lo para o céu). As muitas mortes que se vivem ao longo da vida, sendo regidas pela tristeza, são, como visto, caracterizadas por momentos de perda de consciência que acontecem por motivos variados, nos quais se incluem até os estados de “transição corporal” (por exemplo, uma intensa briga conjugal) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 482).

Apesar de a morte de verdade só acontecer uma vez, todas as outras mortes são sérias do ponto de vista do vivente, no sentido de que quem está em tal condição, está de fato no limite entre céu e terra, vida e morte — mesmo que ainda em vida. Diante de todas as mortes que acontecem ao longo da vida, o acontecimento da “morte verdadeira” se configurará como um ponto de vista radical do desfalecimento que a leveza e a transparência realizam, isto é, quando ele é definitivo:

[a] morte real é apenas um caso mais violento, de certo ponto de vista, dentro das muitas mortes e ressurreições a que a pessoa se submete e se submeterá. De certo ponto de vista: o do morto; pois para os vivos a morte é coisa séria, e os limites do discurso são estreitos aqui, nesse face-a-face com o Real (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 483).

4.7.2 A morte, um acontecimento cósmico

Profissão de indiferença

“Esta é, afinal, a marca da diferença do humano dentro do mundo: o tempo o constitui em sua essência. Os animais têm ‘espírito’ (*ha’o we*) e têm um ‘princípio vital’ (*í*), mas não ‘irão’. Os da terra são da terra; os do céu, do céu. Só os humanos estão entre a terra e o céu, o passado e o futuro; só eles não ‘morrem de verdade’ (*imanĩ nete*)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 229). A impossibilidade de estar em consciência consigo mesmo foi observada nos sistemas de nomeação através de uma constante fuga de si próprio (seu nome é sempre o nome de *outro*, e não se pode dizer o próprio nome), que termina por realizar uma incorporação do outro para dentro do campo social (cf. seção 4.3).

A morte será marcada por medo e indiferença ao mesmo tempo. Quando morre alguém, apesar de toda a aldeia se reunir em torno do pátio do morto, o acontecimento em si não causa muita comoção, e se caracteriza por choros curtos, breves, e pelo pensamento: “ele apenas foi levado pelos *Mai*; logo vai-se casar lá no céu, e nossos xamãs trá-lo-ão aqui de volta...” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 484). Quem cuida de todos os afazeres necessários nesse momento é um mínimo de parentes muito próximos, enquanto todos os outros, por medo do espectro do morto que em breve rondará a aldeia, são acometidos por uma forte paralisia; nas palavras do autor, “um caso forte da ‘inércia’”, similar àquela que acontece no momento de se começar uma atividade coletiva com o *tenetāmō* que caracteriza o sistema de chefia (cf. seção 4.2) — “a aldeia eclipsa” (p. 485-486, nota 13).

O funeral em si não cria grandes mobilizações, crianças e solteiros não devem ir aos enterros, e o tal medo do morto muitas vezes faz com que os Araweté peçam a funcionários da Funai ou estrangeiros (outros) para carregarem seu corpo²⁴⁷. Este, depois de exposto no pátio de sua casa (onde fica por um tempo sentado e apoiado em seu cônjuge), é enrolado em uma rede e levado para o local onde será enterrado (assim também são carregados o milho, as caças mortas e os filhos grandes²⁴⁸).

No local do enterro, o corpo é colocado na cova em uma posição que esteja na direção do caminho de subida das almas para o céu (com o rosto virado para o oeste, onde o sol se põe). A terra cobre o corpo (junto do qual se colocam alguns pertences do morto que podem ser úteis no além) e, sobre ela, uma fogueira, que, ao mesmo tempo que tem a função de iluminar o caminho de subida da alma para o céu, espanta os quatis, alimento preferido dos espíritos da floresta inimigos, os *Ãñĩ*²⁴⁹.

Quando o morto é pai ou mãe de uma criança viva, ao invés de terra, se colocam madeiras sobre seu corpo (em forma de jirau), para que a terra não pese sobre o peito do filho; nesse caso, é sobre as madeiras que se acenderá a fogueira.

²⁴⁷ “Encarregar um estrangeiro, um inimigo, das decisões é ainda perfeitamente inteligível: o morto-cadáver é já um outro, um inimigo, matriz do espectro *ta* ‘o we: nada mais justo que os inimigos se encarreguem dele [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 485-6, nota 13).

²⁴⁸ “Carregamos nossos mortos como nossos filhos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 485). O fato de filhos, milho e mortos serem transportados da mesma maneira poderia estar relacionado com o fato de serem todos futuros alimentos dos deuses (milho e pessoas), assim como a concepção de uma criança poderia ser compreendida como uma fabricação de tal alimento?

²⁴⁹ Pela grafia semelhante, vale distinguir entre *Ãñĩ* – espíritos da floresta inimigos — e *anĩ* — parentes.

Esse tipo de funeral será conhecido como “Moquém dos *Ãñĩ* (comedores de assado)”, uma vez que aqueles espíritos se reunirão no entorno dessa fogueira para comer o cadáver. Segundo Viveiros de Castro, essa forma de cozimento poderá ser compreendida como uma inversão daquilo que se faz na aldeia quando se come uma carne assada (com fogo abaixo da madeira e carne por cima). Apesar de ser referida como “moquém”, essa forma de comer o morto se constitui de uma carne podre (e não somente crua), que fica por debaixo do fogo, exibindo uma “aparente contradição” entre o nome do que se come (moquém) e o que se come (carne podre).

Essa forma de devoração dos mortos na terra pelos *Ãñĩ* irá se contrapor à forma como os mortos serão comidos no céu pelos *Mai*. Esses, ao mesmo tempo que comem os mortos cozidos (em um banho mágico que será visto adiante), são referidos pelos Araweté como “comedores de cru”²⁵⁰. Esse duplo paradoxo se faz importante uma vez que, exibindo uma oposição entre os *Mai* e os *Ãñĩ*, explicita, como consequência, oposições relativas às dimensões do céu e da terra que serão importantes na compreensão da função cosmológica do canibalismo divino, como se verá a seguir. O que parece ser importante de se chamar a atenção, neste momento, diante dessas relações, é, como visto, o fato de os deuses estarem ao mesmo tempo associados ao *cozido* (condição de cozimento em geral relacionado a uma ação no campo da cultura, uma vez que exige a domesticação do fogo) e ao *cru* (condição tradicionalmente associada ao modo de vida selvagem)²⁵¹.

Depois de comidas as partes moles pelos *Ãñĩ*, restam somente os ossos. Nesse momento, eles ficam expostos, possibilitando, inclusive, que crianças

²⁵⁰ Essa relação será fundamental para se compreender o canibalismo divino Araweté e a função à qual ele está ligado no corpo social, como aquilo que foi dito no início desta seção a respeito da associação dos deuses a “jaguares com fogo”. De fato, o assado e o podre ficarão associados ao modo de vida selvagem dos *Ãñĩ*, e o cozido e o cru ao modo dos deuses em seu modo aldeão — cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 487). Essa relação que se estabelece entre *Ãñĩ*, *Mai*, assado, cozido, podre e cru formará uma espécie de cruzamento (uma figura em quiasma, segundo Viveiros de Castro (p. 487-488)): Podre/‘assado’: cozido/‘cru’: *Ãñĩ*:*Mai*

²⁵¹ “Sistema sobre o qual teremos muito a dizer, mas que se confirma em primeira instância na equação estabelecida acima a partir do ‘moquém dos *Ãñĩ*’ onde o modo mais natural de preparação da carne, em que ela fica próxima do cru, está ligado por uma ‘semi-inversão’ ao podre, modo natural de transformação da carne — isso para os *Ãñĩ*, seres mal-cheirosos e bárbaros; onde a natureza ‘crua’ dos deuses se vincula ao modo mais cultural de transformação-preparação da carne, o cozido — isso para os *Mai*, seres perfumados e carnívoros” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 488). Nesse contexto, o autor também compara essa relação com a forma com que os povos Jê e Tupi operam essas categorias no que diz respeito à separação entre Natureza e Cultura na análise feita por Lévi-Strauss (1971, p. 548-551) onde se tem: Jê: Natureza (podre + cru) // Cultura (cozido) x Tupi: Natureza (podre) // Cultura (cozido + cru) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 488). Vê-se que, nessa análise, os Jê colocam justamente o podre e o cru no campo da natureza, enquanto, para os Tupi, numa inversão, o cru também está associado ao campo da cultura.

brinquem sobre eles, sendo tratados com indiferença (o que, junto com a pouca comoção diante de uma morte, Viveiros de Castro irá chamar de “profissão de indiferença”) (1986, p. 491). O tempo que corre entre o momento do sepultamento e o do desaparecimento das partes moles será importante, pois marcará o período em que o espectro terrestre do morto ficará rondando a aldeia, um tempo considerado extremamente perigoso.

A morte como acontecimento cósmico, desintegração e síntese

Toda essa indiferença é também sinal da ação que a morte realizará na terra e no céu. De fato, a morte mobilizará a vida na terra e no céu, configurando-se como uma “catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 493). Ela carregará consigo os dois movimentos que vimos observando ao longo desse percurso. Um que dispersa, *desintegra* — aldeia e corpo que se separa em alma-princípio vital ativo e espectro terrestre, e que seguem por caminhos díspares (céu e terra); e outro que *sintetiza*, a transformação do morto em inimigo ou deus, como se verá melhor adiante. Segundo Viveiros de Castro, aquilo que irá tecer (ou reger) esses movimentos será o canibalismo divino Araweté, uma vez que toda a morte “desencadeia uma série de atos canibais” (p. 495):

A morte dispersa: a sociedade — que abandona a aldeia —, e a pessoa — que se fragmenta. *imanĩ didĩ bĩde iwawakã*: “assim que morremos, a pessoa se divide. Corpo (s). alma (s), sombra (s), explodem em direções diversas e divergentes, e são submetidos a processos múltiplos, novas mortes e novas sínteses. A figura que rege essas transformações é um não menos múltiplo e generalizado canibalismo. Se não se pode dizer que os Araweté [...] considerem toda morte como um ato canibal, toda morte entretanto desencadeia uma série de atos canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 494-495).

No que tange ao plano da aldeia, observa-se que a indiferença apresentada em relação à perda do ente e à exposição de seus ossos contrasta com o medo que os Araweté sentem, logo após o enterro, do espírito do morto recente, que ronda o lugar, principalmente à noite. Esse sentimento geral gera um movimento imediato de *dispersão* da aldeia para a mata até que esse corpo acabe (*hiro pe pã Didi* — “ex-corpo acabar”)²⁵². Enquanto dura o tempo da dispersão, a vida cotidiana na

²⁵² Seus corpos são sempre enterrados longe de casa, na mata. De fato, o caminho que se faz até a sepultura fica conhecido como “caminho de (nome do morto)”. Quando, antigamente, viviam em

aldeia para por completo — cessam os cantos xamanísticos, o sexo; são fechados os caminhos por onde deuses descem, xamãs sobem e almas transitam (uma vez que operam como “vasos comunicantes” entre o céu e a terra) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 492)²⁵³; os *Ãñĩ* se animam e se multiplicam na mata, e aquele que antes era um semelhante, o morto recente, passa a ameaçar toda a aldeia com seu espectro, tornando-se um *inimigo*. Nesse momento, os xamãs se encaminham para a mata para combater os *Ãñĩ* e não há cantos xamanísticos. Esse processo só acabará quando aqueles retornarem à aldeia e começarem a cantar esses mortos, significando que o espectro do morto não está mais presente, e que aquele que morreu já se tornou um deus (“sinal de que sua raiva se passou, e o *ta’o we* terrestre se foi”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 492).

Essa fuga que realizam da aldeia no momento da morte é comparada por eles àquela que acontece no momento da invasão por um inimigo e à chegada do espírito canibal *Iaraci*, que ronda por perto das sepulturas à noite, apedrejando os vivos, os pegando com mãos geladas e os deixando paralisados de tanto medo²⁵⁴. Se, no momento da morte, o que se vê é indiferença, após o enterro, o que se tem é o medo do espírito que irá rondar a aldeia e que será associado a uma presença inimiga — da inércia (profissão de indiferença) se vai à pressa (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 491-492).

É pelo potencial de atingir a todos que a morte é considerada uma doença, exigindo, por isso, algumas das práticas de abstinência, como a do sexo. Porém, ao mesmo tempo que a morte cria pânico, ela é o único evento capaz de promover a ligação entre vivos, inimigos e deuses, sendo, em alguma medida, também “desejada”. É dessa ambiguidade que vivem os Araweté: “[h]á deuses porque há mortos, há mortos porque há deuses — e por ambos, há vivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 493).

O tempo em que a aldeia retorna à normalidade pode ser pensado como dividido em duas etapas: uma primeira, quando as partes moles do morto terminam

mais de uma aldeia, esse movimento gerava o abandono completo de uma aldeia, dando a ela o nome de quem lá morreu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 491). Não encontrei relatos no material a que tive acesso do que acontece numa situação de morte nos dias atuais, quando, certamente até 2011, estavam novamente vivendo em mais de uma aldeia (CAUX, 2017).

²⁵³ “[...] a via ocidental de subida dos mortos não pode estar operando ao mesmo tempo que o caminho dos deuses. A razão para isso, diz-se, é que os *Mai* estão furiosos (*ñarã, de’ê*) com o morto, e por extensão com os humanos em geral” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 492).

²⁵⁴ São esses tipos de medo e susto que podem ser geradores de leveza e transparência, potencializando a possibilidade da alma-princípio vital *í* se desvincular do corpo.

de ser comidas, sinal de que o espectro terrestre já deixou a aldeia; e uma segunda, relativa ao tempo que os mortos vivem no céu desde seres canibalizados pelos deuses, se tornarem *Mai* recentes e, finalmente, *Mai* genéricos. Esse também será o tempo em que os mortos esquecerão seus vínculos com os viventes.

Porém, o processo de esquecimento, ele mesmo, não cessa imediatamente no momento da ressurreição dos mortos em deuses, mas acontece por *fluxos* e está ligado à possibilidade de cicatrizar a tristeza das pessoas, num processo que envolve a vinda dos mortos recentes nos cantos xamanísticos, sonhos, cauinagem e lembranças por gestos, sendo em sua totalidade mais demorado que o tempo de secagem dos ossos. A lembrança está na carne. “É difícil esquecer os mortos — pois só os mortos esquecem” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 494)²⁵⁵.

Se as coisas se dão na direção da *dispersão* no plano da aldeia, *no plano da pessoa*, teremos *desintegração* e *síntese*. A fim de visualizar como esse processo de desintegração da pessoa se dá, o primeiro passo será compreender detalhadamente como acontece o processo de divisão do morto, através das noções de espectro terrestre e celeste, assim como os percursos que suas diferentes partes farão em direção à terra e ao céu.

Com efeito, quando um vivente morre, ele se divide em três partes: uma material (o cadáver) e duas outras imateriais (espectro terrestre, *ta’o we*, e o espírito celeste, *Mai pihã nĩ*). O espectro terrestre será o que rondará a terra, e o espírito celeste, aquele que irá para o céu; o vivente será aquele que se situará “entre” o céu e a terra, no “meio”. Os viventes estão, assim, “entre os limites inferior e superior, ou avessos, dessa fina membrana que é o solo, o suporte dos humanos: as entranhas da terra e o “avesso do céu”, isto é, o mundo celeste dos deuses (*iwã haipi ti*)

²⁵⁵ Para eles, a memória está guardada na carne, de modo que somente depois que as partes moles do cadáver se vão é que é possível começar o processo de esquecimento (tanto dos vivos em relação aos mortos, quanto dos mortos em relação aos vivos), de onde também dizem que “[s]ó os ossos esquecem” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 508). Com efeito, esquecer, para eles, é “perder a palavra”, não ser capaz de nomeá-lo: “os ossos da gente fazem perder a palavra”. Assim, os vivos não esquecem, na medida em que é a carne quem lembra — carne, amor e sexo, alegria, presença. Segundo Viveiros de Castro, a associação do não-esquecimento com a alegria configura uma contradição com os sentimentos de tristeza e saudade que, por sua vez, se associam a estados de ausência do corpo (leveza e transparência). Ainda segundo ele, essa contradição exprime o desejo de que os mortos nos esqueçam, para que, então, possamos nos esquecer deles. “A memória, no espaço da morte, é corruptível e corruptora”. A palavra vivente, vivo — *hekawe* (também presente em outras línguas TG) — está ligada à raiz do verbo *existir*. “Os vivos são os ‘existentes’, os que estão, os presentes. As almas celestes pertencem a essa categoria, os espectros terrestres não: a animação desses últimos é de tipo reflexo, insistência-subsistência, não existência” (nota 31, p. 508-509).

(VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 497). Um cadáver será, nesse contexto, considerado um ex-corpo (ex-contidente, *hetē pe, hiro pe*), que apodrecerá na terra e será devorado pelos *Āñĩ* e pela “Avó Terra” (*Iwi yari*), ambos “comedores de coisa podre (coisa morta)”; e a parte do corpo físico de uma pessoa (*bīde*) será referida como “aquela que irá para dentro da terra” (*iwi pipe hã ni*) (p. 497)²⁵⁶.

A compreensão de como se dá esse processo de desintegração da pessoa supõe darmos conta das noções de *í* e *ta’o we*, noções ambíguas, pois ambas poderão designar as duas porções da pessoa que se separam com a morte²⁵⁷. A primeira pode ser assim definida:

Í — noção que carrega a ambiguidade entre céu e terra, podendo designar tanto o princípio vital (pulsção sanguínea), quanto a imagem-sombra (reprodução). É aquilo que está presente no sêmen e que gera, ao mesmo tempo, corpo e alma; é também o que mantém o corpo vivo (batimentos do coração e respiração).

No que diz respeito à divisão do corpo na morte, a separação que deve ser feita é entre o princípio vital *í* ativo e o passivo:

Princípio vital *í* ativo (espectro celeste) — refere-se à parte da pessoa “que irá para o céu”, que será “futuro companheiro dos deuses”, “futura gente-Pessoa” (*bīde-ri*). Está associado à vida e situado na traqueia (“leito da alma”), na moleira da criança, nos pulsos e no peito-corção (deslocando-se desses lugares em casos de tristeza ou susto). Não possui causa nem passado, na medida em que é gerado no momento da concepção da criança (no sêmen estão corpo e alma da pessoa, futuro ser humano — *bīde ri*). Inversamente, esse princípio é *causa* da vida, estando ligado às noções de alma (“imagem vital”). Possui consciência e contorno (interioridade), na medida em que atua como um corpo (*hiro*) quando está fora do corpo. Está

²⁵⁶ Segundo os Araweté, os *Āñĩ* comem a imagem (*i*) dos corpos mortos, e sua carne é comida pela terra. Assim também comem os deuses xamanisticamente a *í* dos alimentos preparados pelos humanos, que comem suas “carnes”. Mas a noção de comer xamanisticamente “permite que *í* das coisas contenha sua essência: sacramento, não tropo; metamorfose, não metáfora — transubstanciação, como todo católico compreenderá” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 496). O apodrecimento sofrido pelo cadáver será sinal de uma das diversas formas de canibalismo desencadeadas pela morte (que serão compreendidas adiante), o canibalismo xamanístico (*ipeye hã iwe*) realizado por esses espíritos. De fato, “[o] cadáver e o seu apodrecimento serão assim o ponto de apoio de um processo de transubstanciação canibal” (p. 496), porém, esse será um canibalismo que irá se opor ao do caçador que come o que mata (como será o caso daquele realizado pelos *Mai*) (p. 497).

²⁵⁷ O significado de cada uma dessas noções é complexo e foi construído por Viveiros de Castro a partir de relatos e observações diversos que fez junto aos Araweté. É a junção de todas essas informações que permite que se desenhe uma imagem de cada uma delas, não existindo, por assim dizer, uma formulação de definição fechada.

presente no sonho, na morte e nas “perdas de alma *í* por captura espiritual”; possui também autonomia e não-condicionamento, quando pensado em relação ao *í* passivo. Não se espalha, e é positivo e singular, uma vez que está associado a uma “imagem corporal única”. É a *í* ativa dos xamãs que vai para o céu ter com os deuses, assim como também é ela que vai até os sonhos (p. 515-6)²⁵⁸.

Princípio vital passivo — refere-se à parte da pessoa que ficará na terra e que gerará o *ta’o we* terrestre (que será visto a seguir). É associado à ideia de “imagem-sombra” e às noções de representação e reprodução. Contrariamente à parte ativa, será compreendido como um *efeito* da vida, que se espalha e possui exterioridade em relação ao sujeito, que fala de uma ausência (do morto); que funciona a partir de um automatismo característico da ausência de autonomia, possuindo, assim, um caráter negativo.

Para melhor compreender a dinâmica entre essas partes em relação à própria pessoa — *bide* —, será preciso dar atenção especial ao fato de que a *í passiva* possui valor de “representação/reprodução”, ao passo que a *ativa* está associada à “imagem corporal única” da própria pessoa (*bide*). Com efeito, essa diferença contribui para o entendimento de que a parte do corpo que vai para o céu na morte (*í* ativa) é, de fato, a pessoa (*bide*), e não uma *imagem* sua²⁵⁹. Na medida em que vai para o céu, a *í* ativa desenha um caminho ainda a ser trilhado “pelo vivente”, por assim dizer, estando associada a uma ideia de *futuro*; enquanto a passiva apodrecerá com um *passado*:

A *í* ativa é, portanto, presença plena da Pessoa: onde ela estiver, lá estará a Pessoa. Por sua vez, o *ta’o we*, produto da *í* passiva, está ali onde esteve a Pessoa. Esta *í* que “será do alto” é a marca dos viventes, dos presentes. **Em Araweté, *í* não pode receber flexão temporal; ela coincide com a vida. Separada do corpo, transforma-se e o transforma em –a’o we, explodindo em direções: passado-passiva, sombra, repetição mecânica do corpo; e futuro-ativa, princípio vital, repetição viva e interna (repetição rítmica da vida) da Pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 516-517, grifos meus).**

²⁵⁸ “Assim, se procurarmos saber o que, do xamã, viaja aos céus e trata com os deuses, saberemos que é *e’te*, ‘o próprio’ xamã. De fato, é sua *í*, aquilo que está dentro do seu corpo e que na morte residirá no céu; mas não é uma ‘imagem’ do xamã, é seu princípio pessoal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 516). Sobre a noção de *bide ri*, com efeito, ela será ambígua (que vem de *bide*, noção bastante abrangente, como visto no início deste capítulo (cf. seção 4.1)), que pode significar tanto o sêmen quanto o princípio vital que se solta do corpo com a morte e vai para o céu (p. 515). Disso, se poderá dizer que o sêmen está para o vivente assim como o vivente está para o morto-deus, donde, então, o vivo seria “um morto-divindade em potência”. Os viventes não estão completamente maduros (se sentem ainda imaturos (p. 613)), uma vez que estão na metade de seu caminho, “os homens estão para os deuses, assim como as crianças para os adultos; [...] e é por isso que só a morte realiza plenamente a potência — *bide* dos humanos” (p. 515, nota 37).

²⁵⁹ Essa oposição entre reprodução/representação e imagem será importante para pensar o modelo de *relação* proposto pelo canibalismo Araweté, que será visto ao final desta seção.

Trata-se, agora, de atentar ao percurso trilhado pela *i* ativa, o qual poderíamos caracterizar resumidamente da seguinte forma.

Percurso em direção ao céu — o processo de subida ao céu da *i* ativa (ou *ta'o we* celeste) é cheio de etapas que envolvem contato com bichos, tempo nas árvores, numa subida que se dá de forma gradual, mas literal. Um momento importante para a compreensão da relação que os mortos estabelecem com os deuses é quando a *i* ativa é levada pelo Senhor dos Urubus até a aldeia dos *Mai hete*. Lá, além do alvoroço dos *Mai* para verem os mortos que chegam (especialmente em relação às *i* ativas de mulheres), há também a revolta destes por terem morrido. Esse encontro entre os mortos recém-chegados e os *Mai* é narrado pelos Araweté como algo análogo ao antigo encontro entre eles e os *kamarã*, encarados como caçadores e inimigos, para quem os Araweté também pediam presentes. Isto é, os deuses se comportam com os mortos, assim como os Araweté se comportam em relação aos seus inimigos: com ira e interesse em seus “pertences”, o que explica que os mortos sejam tidos como *inimigos* dos deuses no céu²⁶⁰. Porém, os mortos se comportam como avaros. Diante disso, os *Mai* terminam por matar os mortos recém-chegados (homens a flechadas, mulheres com o corte de suas cabeças).

Tendo caracterizado a *i* ativa e seu percurso em direção ao céu, façamos o mesmo com respeito ao espectro terrestre e seu percurso em direção à terra. Começemos pela sua caracterização resumida:

Espectro terrestre (*ta'o we terrestre*) — associado aos *Ãñĩ* (espíritos inimigos da floresta), é uma figura complexa, de caráter negativo. Marca de uma ausência, é a parte sem alma que o corpo do morto libera como sombra e que irá para a terra, em percurso inverso ao do vivente. Denominado como “ex-corpo” (*hete pe*), “ex-pessoa” (*bide pe*), é a presença de uma ausência, ligada ao passado. Apesar de sombra, possui certa realidade objetiva e um corpo (*hiro*), que, apesar de corpo, não possui alma, está vazio (é o envoltório de uma sombra)²⁶¹. Sem consciência, caracteriza-se por possuir em si a ira de ter morrido e os ciúmes (por se separar) dos parentes ainda vivos — gerando medo e susto nos viventes. Pode assumir diversas formas

²⁶⁰ O pedido de presente seria uma das manifestações do interesse por aquilo que é *outro*, e que surge junto com o medo e a necessidade de atacar. Mas não é sobre medo e desejo a relação entre viventes e deuses?

²⁶¹ A noção de *hiro* opõe-se, nesse contexto, à de *i* enquanto sombra, imagem corporal, representação. “A definição do *ta'o we* como *hiro*, corpo-real, quer marcar exatamente o fato de sua existência autônoma, não-imaginária, i.e., “uma realidade exterior ao sujeito”, como diz Vernant” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 498, nota 22).

e tamanhos (podendo ser qualquer animal, ou até mesmo um som), o que permite que ocupem qualquer lugar físico (muitos ao mesmo tempo), mesmo os menores (frestas do chão e portas). É impessoal, não estando associado à figura de um único morto²⁶².

A “presença” do espectro terrestre é sentida através dos ventos e voos de alguns pássaros. Quando está na aldeia, tenta seguir os passos dos viventes, atacando-os com pedras e paus. Suas características são as mãos frias, os olhos esbugalhados e a testa à mostra, possuindo um toque “arrepante” e emitindo um som singular (rouco e sincopado). Quando em contato com humanos, matam-nos de susto e contaminação; agem mecanicamente (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 409). Esse susto produz nos viventes um efeito subjetivo e coletivo ao mesmo tempo, fazendo com que o *ta’o we* se constitua como uma espécie de “fantasma social” e se situe exteriormente ao sujeito²⁶³: “[...] individual e “maquinal”, ele se constitui na exterioridade do Sujeito — é criação coletiva, exprime a libido dos Outros. O *ta’o we* está onde a Pessoa não está: anti-Sujeito, in-Pessoal e Inconsciente” (p. 508). O espectro terrestre é, portanto, compreendido como um “acontecimento, um efeito, uma memória persistente do morto” (insistente, repetitivo) (p. 502-503, 506), estando também relacionado a uma certa “pulsão de morte” e a uma “insistência marginal da vida”²⁶⁴. O *ta’o we* de pessoas vivas também pode rondar a terra, por exemplo, aparecendo em suas casas quando saem por muito tempo para a mata, quando estão gravemente doentes ou quando uma criança é fortemente contrariada por seus pais (p. 506).

Ainda que a forma mais comumente utilizada do *ta’o we* seja a do *ta’o we* terrestre, sua forma genérica também pode ser utilizada para designar a parte celeste que irá para o céu (alma-princípio vital *í*). Assim como a *í*, é uma figura que traz os dois lados, corpo/alma, terra/céu, e que se separa numa parte relativa ao corpo e

²⁶² Sobre tal espectro, algumas informações que considero relevantes: “Objeto paradoxal, o *ta’o we* é um ‘corpo’ gerado por uma ‘sombra’, um *hiro* liberado por uma *í*: sombra materializada, ele é o inverso radical do vivente, onde é o corpo que projeta uma sombra que lhe é servil; o *ta’o we* é uma sombra livre, projetada por um cadáver imóvel” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 498). Não há uma associação entre um morto e um *ta’o we*, de modo que ele é concebido como um “princípio de pluralidade”. São, nesse sentido, impessoais e, portanto, “são *menos* que os viventes em ser e ação” (p. 502): “Um *ta’o we* é, propriamente, *qualquer coisa*, menos a própria pessoa” (p. 500). Por fim, “[...] os *ta’o we* de uma pessoa são muitos” (p. 505).

²⁶³ Nesse sentido, Viveiros de Castro esboça um certo parentesco do *ta’o we* com a figura de um inconsciente para os Araweté.

²⁶⁴ “[...] a morte de pessoa muito velha ou importante produz *ta’o we* especialmente conspícuos e perigosos: eles são função direta do tamanho da lacuna que preenchem a seu modo paradoxal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 507).

noutra, à alma²⁶⁵. Apesar da ambiguidade que ambas as noções — *í* e *ta' o we* — carregam, não se trata de pensá-las em termos de uma pura oposição entre negatividade (terra) e positividade (céu):

A ambiguidade do conceito de *í*, e a do *a' o we* — a mesma ambiguidade —, sugere que a Pessoa dos vivos é um ser fendido ou divisível; que tal fissibilidade possui uma pluralidade de aspectos: corporalidade/espiritualidade; exterioridade/interioridade; passado/futuro... Mas tal cisão intrínseca não é simples; se o fantasma terrestre, espécie de emanção de um corpo sem alma, é pura negatividade, o princípio celeste não é pacífica positividade. A dualidade da alma Araweté não se deixa reduzir ao maniqueísmo cristão ou à teologia da divisão alma/corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 517).

Feita esta ressalva importante, trata-se, agora, de atentar ao percurso trilhado pelo espectro terrestre, que poderíamos caracterizar assim:

Percurso em direção à terra — enquanto os vivos se movimentam para longe da aldeia onde o morto morreu, o espectro terrestre (*ta' o we*), após vagar e assustar os vivos na aldeia em que surgiu, caminha em direção à aldeia de nascimento do morto, onde então morre e se transforma em algo como um gambá morto (p. 500). Esse acontecimento associa o espectro terrestre àquilo que é podre, que carregará e encarnará a podridão. Esse movimento de retorno ao local de nascimento do morto evidencia, mais uma vez, a disjunção do corpo em dois movimentos simultâneos: dispersão e vida para os vivos; retorno e morte para os mortos, futuro e passado respectivamente: “viver é deixar para trás os mortos [...] — cronológica e geograficamente falando” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 501-2). O tempo que transcorre entre o momento em que o espírito terrestre começa a rondar a aldeia onde foi criado e se dirigir à aldeia de nascimento do morto, fechando um ciclo, coincide com o que as partes moles do cadáver terminam, restando somente os ossos.

Tendo compreendido a divisão que a morte provoca no vivo, repartindo seu corpo em uma parte que apodrecerá e outra que irá para o céu em direção aos

²⁶⁵ Porém, essa forma, quando utilizada na primeira pessoa, não pode ser mantida no caso do espectro terrestre, apenas no celeste; indicando que não é possível se referir a um *ta' o we* terrestre próprio, isto é, o espectro terrestre é apessoal, como se viu em sua definição. Por esse motivo, se utiliza muito pouco a forma *ta' o we* para designar a parte celeste. De fato, o que a questão do uso em primeira pessoa revela é a presença ou ausência de um sujeito em cada uma das formas: enquanto “meu *a' o we*” pode querer dizer o que acontecerá com o meu espectro no futuro — espírito de uma pessoa (coisa-vida); *ta' o we* terrestre estará relacionado a um finado-ausente — ‘espírito’ de um morto” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 509-510). Nesse sentido, “[u]m *a' o we* é uma ‘figuração do invisível’, o testemunho ou resto de uma divisão — é uma coisa *despresentificada*” (p. 513-514).

deuses, torna-se possível compreender que os Araweté, então identificados como um povo nômade, possuem na morte o motor de suas vidas. Com efeito, todos os movimentos já observados, desde a morfologia social ao sistema de parentesco, que explicitam abertura, nomadismo e movimento em direção ao outro, podem ser agora compreendidos como reflexos de uma relação mais abrangente, aquela que se estabelece entre céu e terra. A morte nada mais é do que o movimento derradeiro em direção ao outro, constituindo-se como o motor de suas vidas — tornar-se deus:

os Araweté se deslocam, no tempo e no espaço, numa interminável fuga dos mortos e dos inimigos que os matam. Apenas, essa é uma fuga em direção a outros mortos e outros inimigos: os deuses. Nesse sentido os Araweté são nômades, ou o é seu pensamento [...] a morte é seu motor e sua “meta”, impondo-lhes uma incessante desterritorialização que só ela mesma terminará, mas sempre alhures (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 502).

Ira e desejo: a devoração canibal, o banho ressuscitador e a restauração da ligação entre céu e terra

Como visto, o encontro dos mortos com os deuses é como o dos Araweté com seus inimigos: os mortos seriam inimigos dos *Mai*, assim como os *kamararã* dos Araweté. Sobre a já mencionada atitude ambivalente dos deuses no encontro, dizem os Araweté ao antropólogo: “os *Mai* fazem conosco assim como fazemos com você [autor, branco, estrangeiro, inimigo], toda vez que você chega aqui — pedem presentes, gritam excitados, arrebatam nossas coisas... Mas como os *ha’o we* [mortos] são avaros, e as almas femininas são *hamã haihi* — ‘esquivo-ciosas da sua vagina’ —, eles nos matam” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 518).

Quanto às almas femininas que chegam, a ambivalência dos deuses mobiliza uma dupla ira (como visto, também relacionada ao desejo sexual): ficam coléricos porque, além de mortas e inimigas, elas têm mau cheiro e são feias; por outro lado, ficam irados de desejo por elas. De fato, a relação com o inimigo hesita, de modo geral, entre ameaça (medo) e desejo (desejo daquilo que não é meu, desconhecido). E é por conta desse sentimento ambíguo que nutrem pelos mortos, que a solução encontrada pelos deuses para lidar com eles é a do canibalismo: eliminação e devoração.

Depois de mortos, eles são levados a uma grande panela de pedra onde são cozinhados e devorados pelos deuses. Os Araweté dizem que as crianças mortas não são devoradas porque não liberam *ta’o we* terrestre. De outro modo, elas logo são encaminhadas ao banho ressuscitador. Isso faz com que se compreenda que o

que os deuses matam e comem é um equivalente do *ta' o we* terrestre, isto é, “o aspecto mortal/mortífero” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 522). Depois disso, ao contrário do que acontece com os ossos dos mortos na terra, que são comidos pelos *Āñĩ*, os dos mortos são separados e guardados com muito cuidado. É então que, com esses ossos guardados, se refaz o corpo dos mortos, para em seguida levá-los para um banho de água fervente (*odipidakã* que ferve sem fogo), no qual a pele do morto é trocada, e ele é, enfim, “ressuscitado”, forte, jovem e bonito — um *Mai*, um deus (p. 520). Depois disso, são pintados com jenipapo (num padrão distinto daquele que usam entre os viventes), que por sua vez deixa seus corpos brilhantes (incluindo as vulvas das mulheres, as que por eles são mais desejadas) e os torna imortais — eternamente jovens²⁶⁶.

O processo de transformação do morto em *Mai* é longo e, apesar de acontecer, por boa parte do tempo, concomitantemente ao processo de apodrecimento e decomposição das partes moles (consequentemente da época presente do *ta' o we* na terra), é também independente para que “a transfiguração da Pessoa aconteça por completo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 522). Esse processo é sinalizado na terra por trovões, raios, relâmpagos e arco-íris, que muitas vezes ainda acontecem tempos depois da morte de alguém, deixando claro que ainda tem coisa sendo feita por lá. Nesse sentido, o banho é entendido como um processo de fixação do morto no céu, que restaura, enfim, a separação entre terra e céu cuja fronteira fica temporariamente tênue no momento da morte: “[a] necessidade do canibalismo divino reside justamente no fato de que o apodrecimento não é suficiente para a transfiguração da Pessoa” (p. 523).

Do ponto de vista dos viventes, há dois movimentos que devem ser levados em conta. O primeiro é o da saudade e tristeza pela morte de alguém, quando sua alma (*i*) deixa seu corpo durante um sonho para encontrar esse alguém, fazendo

²⁶⁶ Esse banho de água fervente é também chamado de banho mágico e está presente de outras maneiras em diversos povos, nos quais assumem uma função de “fazê-los crescer” (ver nota 43, VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 520-521). Entre os Araweté não é diferente. De fato, os mortos, que quando chegam ao céu são identificados como ratos, depois do banho crescem e ficam maiores que os viventes. É também nesse sentido que se diz que os viventes ainda se sentem crianças (p. 195, nota 10), pois, depois de devorados, crescem. Eles comparam a bacia do banho mágico com lugares que existem no rio Ipixuna, na beira do qual se situava a aldeia naquele momento, e onde ficam os peixes mortos com Timbó (tipo de cipó que adormece os peixes, auxiliando na pesca). A água quase fervendo é associada por eles a um processo de amadurecimento, maturação, que pode, segundo o autor, ser comparado à estagnação, falta de movimento dos mortos: água mágica revitalizante (deuses) x moquém dos *Āñĩ* que apodrece (mortos), associando mais uma vez o processo que acontece nos céus a um momento de desenvolvimento, amadurecimento.

com que o perigo para aqueles que permanecem vivos se mantenha, mesmo quando os mortos já estão no céu e não mais presentes na terra (enquanto espectro). O segundo é o do desejo/impulso de virar deus (os mortos, mesmo que recentes, como *Mai* que são, são motivo de total deslumbramento por parte dos vivos), o que Viveiros de Castro irá caracterizar como uma “saudade do futuro”, que muitas vezes será o motivo atribuído a mortes consideradas “naturais”²⁶⁷.

Depois de transformados em deuses, os sentimentos de ira e desejo dos mortos se acalmam, e eles então se casam e buscam também seus pares *ap̄ihi-pihã* no céu. Nesse momento, se instaura aquele mundo de júbilo e “alegria celestial” que se contrapõe ao cheiro de coisa podre associado ao espectro terrestre. Será então quando os mortos, finalmente, esquecerão das relações que tinham com os vivos, liberando-se para as relações que irão acontecer no céu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 523-254). Os mortos só se libertam dos vivos para o futuro quando são transformados em divindades (a partir de seus ossos, que, como visto, segundo os Araweté, são os únicos que esquecem), isto é, quando mudam de mundo e se transformam em outra coisa — um deus que os come, um inimigo, um *outro*.

Com isso, o canibalismo divino, seguido pelo banho mágico (que também será referido por eles como um banho de esquecimento), se revelará como um processo de esquecimento dos mortos em relação aos vivos; o futuro ligado à libertação e à continuidade da pessoa em outra; o passado, àquilo que já deixou de ser: “[t]ransformar-se em divindade é esquecer” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 524, grifo do autor).

Porém, nada é tão simples assim, e a relação entre vivos e mortos (agora deuses) não termina com o canibalismo. Ao contrário, “[n]em os mortos esquecem tão depressa os vivos, nem estes querem abolir drasticamente o que os liga àqueles” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 525). Durante o tempo que dura esse processo, é quando acontecem os cantos xamanísticos que, além de realizar *imone* (como visto, reassentamento das almas dos vivos que temem subir para encontrar entes queridos mortos), fazem com que retornem os mortos recentes que desejam encontrar e comer com seus parentes, contando o que acontece no céu e cantando

²⁶⁷ “Se, ao chegar ao céu, os *Mai* precisaram mentir para a alma, afirmando-lhe que seus filhos estavam lá, agora não é mais mentira: devorada e renascida, ela leva outra vida [...] Quem não esquece os mortos são os vivos, sabem no fundo os Araweté. [...] Esta espécie de “saudade do futuro” é a perdição secreta de todo vivente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 523).

“a alegria do além” (p. 525). Somente quando os cantos passam a aparecer com menos frequência, aqueles que eram considerados *Mai* recentes se tornam genéricos e, conseqüentemente, “ancestrais” genéricos, e os mortos enfim se libertam para seu futuro imortal como deus, outro, inimigo. De fato, é somente nesse momento que seus nomes voltam a poder ser utilizados na terra.

Assim, é quando os xamãs cessam de cantar esses mortos que se pode dizer que, finalmente, o processo de esquecimento se completou, e eles agora já habitam o panteão dos deuses genéricos, dos “ancestrais”. Quando esses mortos saem de cena, outros novos entram, de modo que a relação entre vivos e deuses esteja sempre presente, ativa. Com efeito, “[o]s mortos são necessários aos vivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 525), na medida em que são eles que possibilitam que deuses e viventes se relacionem. Nesse sentido, a função do xamanismo Araweté não será apenas uma espécie de “batalha” que se dá entre vivos e mortos (futuramente, deuses) na terra, mas também operará como o único dispositivo que, através da morte, permite a presença dos deuses na vida dos viventes, numa cena que remonta o mundo Araweté antes da separação original (“o começo do tempo”) (p. 526). O canto xamanístico, em suas diversas modalidades, se caracterizará como um momento que sintetiza a problemática Araweté presente na morte — o desejo de junção e separação ao mesmo tempo.

Com isso, a relação entre viventes e deuses pode ser compreendida como sendo constituída de dois movimentos: o desejo de restaurar o mundo inicial e o medo da ameaça de fim do mundo atual. Nesse sentido, *xamanismo* e *morte* são entendidos como *pontes* que permitem essa relação dúbia entre esses dois mundos, pois, ao mesmo tempo que possibilitam a conexão entre essas esferas, ameaçam a retirada dos vivos de seu mundo presente, do Real:

Se os mortos são outros, perigosos por extraírem os vivos do Real, do presente, são também uma ponte e um penhor preciosos para a re-presentificação dos desejados, dos Ausentes: os *Mai*, os verdadeiros Outros, que nos abandonaram no começo do Tempo, criando por exclusão a condição humana, essa que a morte supera em si e por si. Os mortos não são necessários aos vivos para tranquilizá-los, oferecendo-lhes a imagem de uma existência impossível ou indesejável. Não: eles são um vislumbre do sobre-humano, e realizam plenamente o destino da Pessoa Araweté — tornar-se o Outro, o Deus, o Inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 526).

A cosmologia Araweté é uma sociologia

Ao chegarem ao céu, como visto, os mortos, ainda que comecem uma nova vida, através dos casamentos e do estabelecimento dos laços *ap̄ihi-pihã* com os deuses, não se libertam inteiramente das relações afetivas e de parentesco (exceto as de casamento) que tinham com os vivos; esse processo leva um tempo. Nesse sentido, torna-se possível compreender que os mortos serão “os peões no estabelecimento de relações de aliança entre os humanos e as divindades” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 527). De fato, nos cantos xamanísticos, ouvem-se os deuses (através dos mortos) se referindo ao xamã por meio de expressões que explicitam laços de afinidade: cunhados, genros, maridos da mãe etc.: “Se o morto, no céu, é um estrangeiro-afim, que realiza a máxima exogamia — teogamia —, o importante é que ele transforma os *Mai* em afins dos vivos” (p. 527). Nesse movimento, o que se percebe é que o canibalismo divino terá uma função *positiva*, atuando para tornar possível a “impossível aliança entre o céu e a terra” (p. 527), diferentemente do que acontece em outras sociedades²⁶⁸.

Por outro lado, enquanto o mundo dos mortos é tido, em muitas sociedades indígenas, como um lugar onde a vida se inverte, na medida em que reina a indiferença — e o fim da aliança é também o fim da sociedade, uma vez que, para as sociedades indígenas, a diferença e a aliança são condição da vida social (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 527) —, com os Araweté, apesar da Diferença originária ser cancelada (mortos se transformam em deuses), há *outros* na sua eternidade (p. 528), e as relações que se estabelecem entre deuses e mortos são também guiadas pelo casamento e laços *ap̄ihi-pihã*. Porém, na medida em que, para os Araweté, como visto até agora, o que parece realmente interessar é a relação que se dá “entre-outros” (motor de sua existência), a questão que parece importar será menos a de compreender como funcionará a relação “entre-mortos”, mas sim dar conta daquilo que acontece entre *eles* (vivos) e os *mortos* (com os xamãs no meio) (p. 528-529). Isto é, não interessa tanto pensar sobre “o destino da afinidade” no céu, mas sim em “perceber a função cosmológica ativa cumprida pela afinidade na relação *com* os deuses” (p. 529).

²⁶⁸ “Aqui, ao contrário do sistema Tupinambá, primeiro se mata e come o inimigo, para depois torná-lo um afim; na verdade, um semelhante, um deus. Os que se tornam *afins*, propriamente, são os deuses e os vivos. Engenhosamente, os Araweté puseram o canibalismo — essa “negação da aliança” [...] — a serviço da impossível aliança entre o céu e a terra” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 527).

Segundo Viveiros de Castro, essa não é uma questão especulativa entre os Araweté, mas diz respeito à condição de possibilidade de se relacionarem com os deuses, isto é, de realizarem seu destino. Nesse sentido, se a relação entre deuses e viventes é, através do canibalismo divino, de afinidade, a resposta à indagação acima estaria na seguinte sentença: “a ‘cosmologia’ Araweté é, *diretamente*, uma sociologia, e não um fantasma seu”. Nas suas palavras:

Os deuses Araweté são afins — não são a comida, como os cunhados Tupinambá, mas os canibais em pessoa, conforme a peculiar visão invertida dos Araweté, que se olham com os olhos dos deuses: *iré Maï demi-do ri* — “somos o futuro alimento dos deuses”; mas seremos os deuses. Vê-se, por fim, em que e como a “cosmologia” Araweté é *diretamente* uma sociologia, e não um fantasma seu (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529).

A morte como um casamento

Assim, no que diz respeito à relação de afinidade entre deuses e viventes, Viveiros de Castro faz ainda as seguintes observações. Na medida em que os mortos se re-casam com os deuses no céu, “[...] a relação global e genérica dos humanos com os *Maï* só pode ser a relação de afinidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 575). Segundo ele, tal relação pode realmente ser observada tanto através da forma como deuses e viventes frequentemente se tratam nos cantos xamanísticos como na maneira como eles se referem aos deuses como “nossos grandes avós” ou sogros, o que deixa claro o regime de *aliança* (troca) que se estabelece entre eles e que será uma marca singular dos Araweté (p. 575).

De fato, os *Maï*, ao serem referidos como “nossos grandes *tiwã* / nossos grandes não-parentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 575), mostram-se também como parte daquele conjunto que se nomeou de *afinidades potenciais*, isto é, aqueles através dos quais se podem criar relações de afinidade. Os deuses, uma vez inimigos, serão algo como o arquétipo dos *tiwã*, uma vez que estão de fato do outro lado, mas se mantêm ligados aos viventes. A morte, assim, será como um casamento entre deuses e viventes.

Tiwã, como já vimos, é um “meio termo” de parentesco, que designa os não-parentes, aliados potenciais e primos cruzados, posição instável e tenso-aberta [...]: algo entre o Ego e o Inimigo, seu emprego conota uma exterioridade interna, se posso me exprimir assim. Os *Maï hete* são, de fato, o arquétipo dos *tiwã*: estão do “outro lado”, mas ligados aos viventes; são inimigos, mas nos transformaremos neles, transformados por eles; são afins potenciais. Uma morte é (como) um

casamento: transforma os *tíwã* em afins reais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 575).

Porém, o casamento aqui acontece de uma outra maneira, quero dizer, em outro contexto. Enquanto na terra as relações de parentesco (afinidade) estarão subordinadas às relações de amizade (e os *ap̄hi-pihã* exibem isso de forma clara uma vez que logo transformam o casamento em um “negócio coletivo”), no céu, apesar de existirem as relações *ap̄hi-pihã* entre homens e deuses, o parentesco será a relação estruturante, e não as relações de amizade. Com isso, ao se relacionarem dessa maneira, o que os Araweté estão fazendo é realizar na morte aquilo que não se realizava na terra — o sistema de troca e aliança —, o que muitas vezes fica explícito através dos cantos xamanísticos, no jogo que se realiza entre deuses e viventes, quando, em troca da alma de uma mulher morta, com quem os deuses se casarão, os deuses oferecem a imortalidade aos viventes. Vamos a eles.

4.7.3 Xamanismo e guerra, o *outro* como música

Assim como o milho, o xamã será um dos pilares estruturais da vida Araweté: “uma roça de milho e um xamã bastam para definir uma aldeia, e um horizonte de vida” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 49). Vimos, quando da análise do sistema de lideranças, que xamã e guerreiro constituem diferentes tipos de lideranças e que encarnam, de maneiras distintas, a relação entre autoridade e alteridade que orienta a vida Araweté (cf. seção 4.3.2). Junto disso, os cantos xamanísticos e cantos de inimigo são, como se disse, formas com que os *outros* (mortos/deuses/inimigos) se farão presentes na vida terrestre dos viventes; a seu modo, encarnam a junção entre a terra e o céu. De fato, a “temática por excelência” da música Araweté será a sobrenatureza — “deuses canibais e mortos esplêndidos” (p. 592). Além disso, através deles se podem observar dois aspectos fundamentais do sistema da morte Araweté: a relação de afinidade que se estabelece entre deuses e homens e a identificação do matador com o inimigo.

Nesse sentido, assim como a morte conectará os mundos que foram separados inicialmente — céu e terra —, os mortos funcionarão, nos cantos, como *interlocutores* entre aqueles que lá vivem (deuses) e os que ainda estão na terra (viventes — xamã, matador). Veremos que, enquanto o canto xamanístico realiza o

elo entre vivos e mortos, o canto de inimigo garantirá a existência dos deuses, isto é, do canibalismo. De formas diferentes, cada canto estará associado a um tipo de música e a uma estrutura narrativa particular, porém, com algo em comum: ambos são cantados por homens e evidenciam, cada um à sua maneira, o regime enunciativo Araweté, no qual quem fala é sempre o *outro*. Nesse sentido, o que de fato se exibirá através da exposição a seguir é que a função que cada um dos cantos possui no sistema cosmológico Araweté terminará por revelar que as funções sociocosmológicas desempenhadas pelo xamã e pelo guerreiro são complementares e estão associadas, respectivamente, à esfera da *sociedade* e à do *indivíduo*.

Os cantos e seus atores

Seguindo a divisão observada no repositório de nomes (cf. seção 4.5), há três classes de músicas entre os Araweté: (a) a música dos deuses (canto xamanístico, *Maj̄ marakã*); (b) a música dos inimigos (cantos de matador, *Awi marakã*); e (c) a música dos ancestrais (*pirowi'hã marakã*). Esta última categoria, também seguindo o padrão do repositório de nomes, formará um grupo heterogêneo dominado pelo signo do inimigo: constitui-se por *cantares de inimigo* (músicas “enunciadas por ancestrais míticos ou mortos remotos”), *canções inimigas* (cantadas por povos reais ou míticos) e, em menor número, *cantos de animais míticos* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 583). Viveiros de Castro esclarece ainda que, assim como a música dos inimigos, a música dos ancestrais é *dançada* — isso permite reunir essas duas categorias em uma *série* cuja estrutura se distingue em bloco da música dos deuses: “as canções de dança remetem quase todas [...] direta ou indiretamente à série ‘inimiga’”, ao passo que “a série divina é coberta integralmente pela música xamanística” (p. 584).

*

Começemos então pela *série divina*.

O xamã, como visto, exercerá uma função mediadora e intermediária entre viventes e deuses, na medida em que estará apto a estar com os mortos e os deuses, abrindo seu corpo. Nesse sentido, ele será o responsável por possibilitar que a junção entre céu e terra aconteça na vida cotidiana da aldeia, reinstaurando

momentaneamente o mundo Araweté tal como antes da Separação original, quando deuses e homens viviam juntos (cf. seção 4.1). Ele realiza, nesse sentido, “uma função *vital e social*; ele é um ser-para-o-grupo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 602). De fato, tal intermediação “lhe confere seu valor político” e “capacidade de representação, que se exerce entre as esferas do cosmos e dentro da sociedade”, e que “se materializa na estrutura do canto xamanístico, câmara de ecos onde, entretanto, sempre se sabe *que outro fala*” (p. 604).

Assim, ele será compreendido pelos Araweté como um veículo (um rádio) que reproduz o que dizem os deuses e mortos por meio de cantos — o lugar por excelência onde irá realizar sua função —, constituindo-se como a única fonte de informação, na terra, sobre o que acontece no céu. Os cantos xamanísticos terão, por esse motivo, uma função mítica na cosmologia Araweté. Sobre tal função, nos diz Viveiros de Castro:

[t]oda informação que me era transmitida sobre os mundos não-terrestres, sobre os deuses, as almas dos mortos, era sempre garantida pelo esclarecimento: “assim disse fulano (um xamã, vivo ou morto), em seu canto-viagem a estes lugares”. Em certo sentido, é o xamã, mais que os “ancestrais” — e, portanto, o “indivíduo”, mais que uma tradição impessoal —, o responsável pelo estado corrente da cosmologia Araweté. Os cantos xamanísticos, por isso, são propriamente os mitos em ação e em transformação (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 64).

Além de um “vidente dos deuses” (*Mai deokã*), o xamã será “o que faz cantar as almas” (*ha ‘o we mo-nina hã*), um “benzedor” (*me ‘ e peyo hã*) (o que “faz ventar — com o movimento do chocalho — sobre as coisas”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 528). O xamanismo não será uma prática de incorporação, um evento no qual deuses e mortos encarnam nos xamãs. Apesar de os xamãs terem o costume de dizer que deuses e mortos estão em sua carne, estes últimos possuem um *hiro* (corpo) independente e exterior. Dentre as atividades realizadas por ele estão “diversas operações de “prevenção e cura”, aquelas de reassentamento das almas (*imone*), fechamento do corpo e, por fim, de “dispersão de flechas alimentares” e de matar “espíritos malignos” (p. 540-541). Os únicos requisitos necessários para que se possa exercer tal função é sonhar muito (especialmente com jaguares e “coisa-onça” celeste) e fumar tabaco (p. 530-531). No contexto do canto, o xamã é “avaliado” pela sua forma de cantar — os Araweté gostam de vozes baixas

profundas, fortes e graves — e pela novidade que seus cantos apresentam em relação a outros (p. 545).

O xamanismo será marcado por algumas ambiguidades. Acrescente-se, de saída, que a unidade xamanística será o casal, que encarna os dois movimentos principais observados entre os Araweté: *dispersa*, na medida em que toda seção residencial possui um xamã (função masculina) e que suas ações são realizadas no pátio desse núcleo; e *concentra* (coletiviza), tanto na escala daquilo que acontece dentro do seu grupo doméstico (função feminina), quanto na escala daquilo que se passa para além dele, nos *peyo* (benzimentos alimentares), quando são ofertados alimentos para toda uma vizinhança (“[...] a unidade xamanística é o casal, não o indivíduo. [...] [u]m xamã casado, e seus filhos, são o embrião potencial de um grupo social” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 572). No que diz respeito à divisão que acontece com uma pessoa quando ela morre, na medida em que ele está apto a abrir seu corpo, deixando que suas partes sejam separadas para depois recompô-las, ele se comportará, segundo Viveiros de Castro, como uma espécie de “morto antecipado” (p. 602). Já quando morto, ele será devorado pelos *Mai* como um vivente qualquer, sofrendo também o canibalismo divino. Por seu turno, essa sua condição será importante no jogo (troca) que se fará entre viventes e deuses²⁶⁹. Assim, a ambiguidade também se manifesta no fato de que os xamãs, apesar de não serem guerreiros/matadores (não matam um inimigo), possuirão algo de guerreiro no seu enfrentamento com os deuses (como “mortos antecipados” que são) (p. 573)²⁷⁰. Alguns dos motivos (ou consequências) que explicam essa divisão funcional estão na dinâmica do desejo dos *Mai*, maior pelas mulheres do que pelos homens²⁷¹.

²⁶⁹ Tal troca é aquela que se faz entre mulheres mortas e a imortalidade do xamã, a qual garante a relação de afinidade entre deuses e viventes (cf. seção 4.7.2).

²⁷⁰ Assim como o xamã possui algo de guerreiro, o guerreiro também o será. Será de fato na diferenciação da função “sócio-cosmológica” do xamã e do guerreiro que se poderá compreender aquilo que Viveiros de Castro chama de “o sistema da pessoa Araweté”: “Se a posição de xamã é uma *reflexão* completa sobre a mortalidade, a posição do matador é uma visão antecipada da imortalidade. Se o xamã é o suporte da função *canora* dos *Mai*, o matador marca pelo avesso os deuses como *canibais*. Se o xamã é o instrumento pelo qual os deuses falam (mas falam de quê? De comida, e de sexo), o matador, este *fala com o inimigo*, e é *incomestível*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 574).

²⁷¹ “Só os homens são xamãs porque as relações deuses-humanos são concebidas sob uma ótica masculina: as mulheres são objeto, ocupam o lugar do morto — penhor da aliança, não parte. Elas são a comida predileta, em ambos os sentidos, dos deuses. Por isso “o morto ideal” é uma mulher, a morte um movimento feminino, na medida em que ser devorada é uma função passiva. Os homens podem ir ao céu sem ser (estar) mortos, e voltar — os xamãs; ou podem ficar no céu sem ser devorados — os guerreiros” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 530).

Por razões que ficarão mais claras adiante, é importante observar que, entre os atributos que tornam o xamã apto a atuar como suporte dos *Mai* nos cantos xamanísticos, está o bom manejo do *tabaco* e do chocalho *aray*: além de “comedor de fumo” o xamã será também “um senhor do *aray*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531, 537).

O *tabaco* é uma substância que tem o poder de comunicar os mundos terrestre e celeste — uma “coisa de saber”, um instrumento de conhecimento, “assim como o sonho, a morte e os estados de quase-morte (por doenças ou ferimentos)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 534). Por isso, terá uma função fundamental entre os Araweté, na medida em que prepara o corpo do xamã para a sessão (assim como para sua iniciação), deixando-o *leve e transparente*. Ao mesmo tempo que o tabaco pode matar por embriaguez (o que pode ocorrer tanto nas sessões xamanísticas quanto nas iniciações), ele também terá o poder de ressuscitar, pois é através da sua fumaça que conseguirá fazer contato com os deuses²⁷². É nesse sentido que o tabaco se constitui como um verdadeiro *comunicador* entre vivos e mortos, nas palavras de Viveiros de Castro, “um conversor ontológico de mão dupla, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza - (Cultura) - Sobrenatureza” (p. 533).

O tabaco além de iluminar é também uma “coisa saber”, assim como o sonho, a morte e os estados de quase-morte (por doenças ou ferimentos). Estar em contato com os *Mai* é um modo de conhecimento. [...] uma pessoa mordida por uma cobra venenosa é visitada por uma coisa saber, o *ha 'o we* do animal; e os homens que escapam de morrer desse acidente são candidatos a xamãs (do tipo *hewidi me'e*, que fazem chover) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 534).

Observe-se, por fim, que, além de funcionar como “coisa de saber” sob o manejo do xamã, o tabaco *não* será utilizado apenas para o xamanismo, estando presente na vida cotidiana da aldeia como um elemento aglutinador: “[q]uem acende um charuto tem de compartilhá-lo”; quando aceso, o charuto junta uma porção de pessoas em seu entorno, constituindo-se como “uma coisa social por

²⁷² Quando os homens são embriagados de tabaco, são as mulheres (esposas ou *apihi*) que colocam o charuto na boca dos homens (função feminina, cotidiano da aldeia). Embriaguez por cauim ou tabaco pode gerar desfalecimento (morte): segundo Viveiros de Castro (1986, p. 532), os Araweté possuem atração por esse tipo de coisa — embriaguez por tabaco, cauim... “Eles gostam muito de morrer dessas coisas”.

excelência” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 531). Nunca se fuma sozinho, exceto no xamanismo (quando o charuto é, no entanto, dividido com os deuses).

Quanto ao *chocalho aray*, observa-se que é, assim como o tabaco, um instrumento fundamental para criar a conexão entre deuses/mortos e vivos, e conseqüentemente para o xamanismo²⁷³. É, além disso, igualmente uma “coisa de saber”, iluminando as coisas. Constituído por uma interioridade e um envoltório (*hiro*), ele traz literalmente para dentro de si almas perdidas, sendo identificado como um “receptáculo das almas” dos deuses e da força do xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 536). Seu poder de conexão entre domínios distintos está, por sua vez, ligado à ambigüidade que lhe é característica. Fabricado pelo homem e pela mulher conjuntamente, sua interioridade (o receptáculo das almas-princípios vitais) será comparada tanto ao útero da mulher (que realiza uma pessoa a partir do sêmen) quanto ao falo e à bolsa escrotal (que carrega raios e almas presentes no sêmen). Com isso, ele se associa tanto à criatividade masculina quanto ao “poder mágico” feminino da procriação, explicitando “a oposição complementar entre interioridade-concavidade criativa (chocalho-útero) e exterioridade-convexidade agressiva (pênis-grandes lábios)²⁷⁴ (p. 538).

Assim, o *aray* será considerado um instrumento protetor, *atrator* e incorporador de forças. Quando realiza um movimento *centrípeto*, “atrai e incorpora forças”. Quando, por outro lado, realiza um movimento *centrífugo*, dispersando flechas alheias, ele movimenta os ares, gerando um vento que conduz coisas, “transfere poderes e entidades de um domínio a outro do universo” e, em seu movimento de “deslocamento de ar”, atrai deuses e mortos para virem comer na terra através de uma extensão desse movimento (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 540). Possuindo, assim como o tabaco, uma eficácia que vai além dos cantos xamanísticos, o *aray* é algo que quase todo homem casado possui²⁷⁵ e que

²⁷³ As práticas xamanísticas não envolvem sempre diretamente a comunicação entre deuses e vivos. Assim, muitas delas necessitam de *aray* e tabaco, outras, mais especificamente, somente do *aray* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 535). Entre essas últimas estão operações de “ressurreição e metamorfoses míticas de consumo espiritual dos alimentos pelos deuses, terapêuticas de reassentamento das almas [*imone*] ou de fechamento do corpo” [tapagem] (p. 536).

²⁷⁴ “O papel da mulher na fabricação do corpo-interior da peça como que inverte a divisão de trabalho conceitual, sublinhando em negativo o poder transformador do *aray*. Por que outra razão o emblema da masculinidade deveria ser trançado pelas mulheres (os homens sabem o arumã, são eles que fazem as peneiras), senão para marcar a natureza ‘conceptiva’ do chocalho, que envolve os dois sexos?” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 538).

²⁷⁵ “Isto significa que todo adulto é um pouco xamã e que, no limite, toda unidade conjugal é uma unidade xamanística” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 535).

pode ser utilizado em outras situações que envolvem cura e “cantos noturnos de homens” (p. 535).

Avancemos, agora, nas nossas considerações, considerando mais de perto os cantos xamanísticos propriamente ditos. A música dos deuses (*maï marakã*) é o ritual mais frequente e importante que acontece entre os Araweté — é nesses rituais cantados e no encontro entre deuses e viventes que se promove a única fonte de informação que os viventes terão em relação ao que acontece no céu, isto é, o “estado atual do cosmos e a situação dos mortos celestes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 542). Cada ritual é único, sagrado — no tempo e no espaço. Embora haja alguns (poucos) cantos xamanísticos que se constituem como repertório tradicional, podendo, eventualmente, repetir-se, isso nunca se dá fora da situação do xamanismo. Como esclarece Viveiros de Castro, “a música dos deuses sedimenta um repertório cosmológico e temático, mas não permite, a rigor, repetição”; cada ritual é “a materialização de uma *singularidade* individual e histórica” (p. 545).

Os xamãs não escolhem os mortos que irão descer em seus trabalhos e sempre cantam cantos de mortos que já conheceram um dia (não é um canto de ancestrais). Os que descem são mortos recentes que, como visto, antes de se tornarem *Maï* genéricos, aparecem pelo menos uma vez através dos cantos xamanísticos enquanto ainda se está no “período de luto e dispersão na aldeia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 567). Nesse sentido, os cantos xamanísticos não são, portanto, cantos que se caracterizam por evocar uma ancestralidade, mas sim mortos recentes (sempre conhecidos dos xamãs). De fato, a presença de um morto no canto é parte do seu percurso no céu e do tempo do seu esquecimento pelos vivos, que transcorre desde o momento da abertura e separação de seu corpo no momento da morte até quando se torna um deus genérico.

O canto marca o momento em que a *í* ativa do xamã retornou do sonho (depois se ter se desprendido de seu corpo para ir até lá ver). A descida dos mortos e deuses é marcada pelo forte batimento dos pés dos xamãs com o ritmo no chão, apontando para a presença dos deuses na terra. Quem canta não são os xamãs, mas sim deuses e mortos através deles. Sem entrar em transe, os xamãs servem, com consciência, de *veículos* para contar, através do canto, o que veem e ouvem dos mortos e deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 544-545). Com efeito, os cantos existem a partir dos sonhos do xamã; primeiro se sonha, depois se canta o

que foi visto no sonho. Assim, o canto começa dentro de casa e só é cantado no pátio em um momento específico, que muitas vezes estará relacionado à descida dos deuses e mortos na terra.

Apesar de o xamã, em geral, cantar mortos de sua própria parentela, dada a fluidez característica desses grupos (cf. seção 4.2), essa separação nem sempre se dará de forma clara, o que faz com que ele possa cantar qualquer morto (quando isso acontece, ele fará o papel de um *mediador* neutro) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 567). Apoiados pelo *aray*, os cantos têm um caráter sonoro monótono, semelhante a uma ladainha, só sendo possível acompanhar seu conteúdo quando se compreendem os seus contextos interno (isto é, da situação na terra de onde e quando este canto é realizado) e externo (do mundo dos céus)²⁷⁶.

Sua singularidade está na construção da narrativa longa e complexa, separada em blocos e estruturada pelo discurso indireto livre, numa realização *máxima* daquilo que já se observava no sistema de nomeação, que é o fato de sempre se estar falando (de *outro* ou de si) através de *outro*: “a música dos deuses é a narração da palavra alheia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 549) — sendo um “jogo teatral de citações de citações, reflexos de reflexos, ecos de ecos”, o canto xamanístico mostra que “a palavra Alheia só pode ser apreendida em seus reflexos” (p. 570). Assim como na vida dos vivos a presença do outro é evocada para se poder falar de si e para começar alguma ação, no canto xamanístico é através do xamã que mortos e deuses se comunicam com os vivos, constituindo-se, assim, como uma forma de comunicação, como uma forma de poder dizer algo²⁷⁷. O que o xamã diz é sempre o que outro diz. A música dos deuses se faz ouvir na voz de um xamã como um solo vocal, “mas é, linguisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde diversos personagens aparecem de diversas maneiras”, o problema sendo sempre “[s]aber quem canta, quem diz o que para quem” (p. 548).

²⁷⁶ O *Canto da Castanheira* será, assim, um exemplo de contextos internos (*peyo* terapêutico) e externo (relações e questões que envolvem os personagens que cantam o canto). Com o *peyo* alimentar (xamanismo alimentar) acontece diferente, aquilo que é narrado está diretamente ligado ao tipo de alimento em questão. Há também uma diferença que se exibe entre o conteúdo dos cantos quando cantados por almas de homens ou mulheres. Quando cantados por almas masculinas, a temática predominante é a da luta, caça e guerra no céu (contra os espíritos canibais, “outros que os *Māi hete*”); quando por almas femininas, os temas envolvem questões sexuais e de relações de afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 556).

²⁷⁷ “Assim como é paralisante começar algo, pôr-se como sujeito de uma ação que concerna e concerte os outros [...], difícil também é dizer algo, algo que não seja o que foi dito por outrem. Por isso os *tenetāmō* são indispensáveis — ou ‘ninguém’ começa nada —, indispensáveis também são os xamãs, ou ninguém ‘diria’ nada” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 571).

Esse jogo complexo de citações dentro de citações que caracteriza o canto xamanístico, em geral, acontece entre o xamã, o morto e o deus, sendo que o papel principal é o do morto, que transmite ao xamã o que estão dizendo os deuses. Segundo Viveiros de Castro, a forma típica de uma frase é uma construção dialógica complexa: “o xamã canta algo dito pelos *Mai*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo... Quem fala, assim, são os três: *Mai*, morto, xamã, um dentro do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 549).

Por exemplo, no caso de um canto traduzido por Viveiros de Castro, intitulado por ele de *Canto da castanheira*, o morto é uma menina (filha do xamã) que comunica ao xamã aquilo que os deuses estão dizendo ou fazendo. Ao longo de toda a narrativa do canto, que não será trabalhada aqui²⁷⁸, o que se pode observar é que o xamã canta aquilo que a morta conta que os deuses contam; e o que eles contam é que eles a querem, a desejam. Um exemplo: “*Ne raiyi pitã-mo ye Mai pie, Kadine-kãñĩ, ia’i ohõ cawõñĩ mi*” — “Porque deseja sua filha, disse o deus, (Mulher-Canindé), por isso ele disse: vamos emplumar a grande castanheira” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 554, verso 9) —, no qual “Mulher-Canindé” é uma arara azul-amarela, divindade feminina que, segundo Viveiros de Castro, “parece servir de ‘interlocutora’ muda ou abstrata da menina morta e do xamã nesta parte” (p. 553).

Durante esse canto, em alguns momentos, narram-se coisas que acontecem ao mesmo tempo no céu e na terra, o que pode ser percebido da seguinte maneira: ao mesmo tempo que os deuses estão na terra (pois lá estão cantando), também pelo canto se vê que estão enfeitando (emplumando) a castanheira (uma árvore). Realizam assim uma situação em que, por um momento, o céu e a terra estão juntos, superpostos:

a construção dêitica alude à presença aqui e agora dos deuses na terra, e gera uma espécie de ubiquidade ou interferência cosmológica, visto que os deuses estão aqui, mas untando a castanheira celeste — como se neste momento o céu e a terra se superpusessem, duas imagens coabitando na “tela” da voz do xamã (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 561-562).

²⁷⁸ Uma análise da tradução feita por Viveiros de Castro deste canto, infelizmente, não pode ser realizada aqui. Não tenho dúvidas de que tal análise renderia muitas informações para este trabalho, no entanto, não foi possível fazê-la no momento da escrita desta tese. Diante da densidade que sua estrutura narrativa possui, ela em si já renderia todo um trabalho, que poderia ser desenvolvido separadamente. Nele (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 550-564), se tematiza toda uma rede de relações que envolvem uma criança morta, seu pai e seu avô, mas cujo intuito inicial era cuidar das dores no peito da esposa do xamã (*peyo* terapêutico) (p. 549-50).

Ao final do canto, é quando se pode visualizar de que modo, em sua narrativa, se testemunha a relação de afinidade entre deuses e vivos, isto é, o jogo que se estabelece entre eles através da *troca* que se realiza entre o xamã e os deuses, quando, pela imortalidade do xamã quando morto, se cede a menina morta para os deuses se casarem. A respeito desse momento que, segundo Viveiros de Castro, é decisivo para o enredo, ele diz:

Duas ideias centrais estão sendo jogadas aqui: primeiro, que a morta, enquanto tal, pertence aos deuses, não ao seu pai terreno — disjunção xamã/filha morta; segundo, que, não obstante, os deuses reconhecem no xamã um poder sobre sua filha, e que ele deve reiterar por isso a cessão dela aos *Mãĩ* — o que assegura a incolumidade do xamã no céu. O xamã aceita a “virilocalidade” da filha, e os deuses aceitam-no como afim (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 563).

Tal situação narrada explicita o papel *mediador* exercido pelo canto, no qual os xamãs serão mediadores das relações entre as mulheres mortas (objetos de desejo dos deuses) e os deuses. Nesse sentido, se poderia dizer que são elas quem garantirão a aliança entre os dois mundos, uma vez que são elas que são dadas em troca da imortalidade dos vivos. Esse canto, apesar de não exemplificar a forma como deuses e vivos se nomeiam via termos de afinidade (o que acontece em muitos outros), termina, no entanto, exibindo que a relação entre eles se dá no “âmbito da afinidade”, na medida em que explicita o tipo de troca nelas envolvida (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 574).

A devoração canibal realizada pelos deuses nunca é narrada nesses cantos, uma vez que, no momento em que isso acontece, os caminhos entre terra e céu estão fechados, o que, como visto, corresponde à época em que o espectro terrestre está rondando a aldeia, indicando de forma clara a separação entre céu e terra nos momentos fora do canto²⁷⁹. Conforme resume Viveiros de Castro:

O canto xamanístico não é um modo de perpetuação temporal da sociedade no Além, mas uma técnica de pôr a micro-diacronia — o movimento que leva cada um à sua morte — a serviço da conexão sincrônica entre duas esferas do cosmos, que a macro-diacronia separou: céu e terra, deuses e humanos, os que se foram e os abandonados. A presença dos mortos é o penhor da presença dos vivos, dos deuses, aqui e agora. Por isso, os vivos governam os mortos; e o impulso “extra-

²⁷⁹ “A recepção da alma no céu e sua devoração estabelecem a disjunção morto/vivos, físico-espiritual, e o canto posterior da alma é a voz de quem já está ontologicamente do outro lado do espelho. O tema do canibalismo se desenvolve na relação xamã (vivos) /deuses” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 569).

mundano” da religião Araweté não traduz nenhuma concepção negativa da condição de vivente, mas **é uma estratégia de presentificação do Alhures, não de eternização dos presentes e/ou sua negação**. Os mortos são a tênue superfície de contato entre as duas metades do universo, e se “sacrificam” para que aos viventes seja dada a graça de contemplar, na voz do xamã, a visão fugaz destes Outros temidos e desejados, origem e destino dos humanos: os deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 569-570, grifo meu).

*

Tendo considerado a *série divina* dos cantos, passemos agora à *série inimiga* da música Araweté.

Assim como aos xamãs, aos matadores e às guerras que se travam com os inimigos (*Kayapós*, *Parakanãs* etc., brancos) também se associam cantos — e, como vimos, uma dança de guerra — *opirahẽ*. Enquanto os xamãs cantam o que cantam deuses e mortos do grupo, os matadores cantarão aquilo que cantam os inimigos mortos.

Os matadores (*moropi'hã*) são pessoas bravas e instáveis, em relação às quais se desenvolve um sentimento ambíguo de admiração e medo (o desejo e a repulsa de sempre). Qualquer homem pode ser um matador, inclusive um xamã, de modo que não possuem nenhum traço distintivo social (como visto, apenas uma franja falhada com a justificativa de que “o espírito do inimigo faz cair os cabelos da frente do homicida”) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 594). Ao retornar da terra para a aldeia depois de uma guerra, o matador morre uma das muitas mortes que acometem os Araweté: desfalece de maneira forte (mais do que nas mortes provocadas pela ingestão do tabaco) e seu corpo estirado “apodrece”, tal como o corpo do inimigo que foi morto na mata (“ele se sente ‘como apodrecer’ (*itoyo heri*)”) (p. 580). É de um devir-cadáver que se trata aqui: “o matador ouve o zumbido das vespas e dos besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam do ‘seu’ corpo — seu próprio cadáver, mas que é ao mesmo tempo o cadáver real, do inimigo morto, na mata” (p. 580) - ele se sente “como apodrecer” (*itoyo heri*) (p.580). O tempo de recuperação do corpo do matador será o mesmo que o espírito (*ta'o we*) terrestre do inimigo morto levará rondando a terra; com raiva de quem o matou, irá mandá-lo levantar-se para dançar o *opirahẽ*. Assim, ao contrário dos mortos que são ressuscitados pelos deuses no céu, quem ressuscita o matador é o inimigo: “quem o ‘reergue’ é a palavra do *Outro*, é a voz do inimigo que o mantém ereto”

(p. 596): “‘*eya`ca-poĩ, tiwã: eya, tere-pirahẽ!*’ — ‘ande, levante-se, *tiwã*: Ande, vá dançar!’” (p. 581).

Assim, após matar um inimigo, o matador será perseguido pelo espírito deste morto que, atormentado por raiva (ira) de ter morrido, o perturbará, fazendo com que aquele altere seu comportamento de guerreiro e passe a agir de modo a gerar perigo para a aldeia, querendo matar agora os próprios Araweté, isto é, *transformando-se* em um *inimigo*. Na medida em que o período pelo qual isso acontece é longo, podendo durar muitos anos, o matador será então identificado com um inimigo também no sentido social, será um “inimigo da sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 593)²⁸⁰.

Diz-se que o inimigo “empluma a cabeça” [...] do homicida, e o transforma: “*awĩ na’o we iwahẽ didĩ moropĩ’hã nehe-we, moropĩ’hã odi-mo-awĩ ire rehe*” — “**o espírito do inimigo, ao chegar sobre o matador, transforma-o em inimigo para nós**”. Ele não pode vingar-se diretamente no matador, pois este “é” ele, de alguma forma; ou, antes, o espírito do inimigo “é do matador”, é um apêndice seu, algo que ele trará eternamente consigo. Só muitos anos depois, ao que parece, é que o inimigo morto entra em quiescência e deixa seu matador em paz (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 594, grifo meu).

Ligado dessa forma ao *espírito* do inimigo morto — *ta’o we* terrestre —, matador e espírito do inimigo morto se fundem em uma única figura “matador-inimigo morto”, tornando-se um *Iraparadĩ* (Araweté-inimigo-mortal) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 595). Os matadores, assim, não possuirão alma-princípio vital *í* e, por esse motivo, quando mortos, não interessarão aos deuses, sendo lançados de volta à terra: além de inimigos dos vivos, o serão também dos deuses. Diferentemente dos vivos, que ainda amadurecerão ao serem transformados em deuses no céu, os matadores, ao estarem identificados com o espírito do inimigo morto, já são maduros, isto é, já serão deuses, exercendo sua função canibal, metaforicamente, ainda na terra. De outro lado, enquanto ser morto, o inimigo morto por ele realiza a separação do corpo entre a alma princípio-vital e o espectro terrestre, e é esse espectro que ficará rondando a aldeia aterrorizando o matador a ponto de matá-lo. Uma vez inimigo, o matador, quando morre, não precisará ser devorado pelos deuses para então se tornar um inimigo, uma vez que ele já o é. Nesse sentido, se diz que o matador será caracterizado como um “deus

²⁸⁰ De fato, essa morte do matador será tão mais longa quanto mais perto de uma morte definitiva estiver seu inimigo morto.

antecipado”, um ser paradoxal morto e vivo ao mesmo tempo, que realiza uma função *individual*, constituindo-se como um “ser-para-si” (p. 602). Viveiros de Castro esclarece que,

[a]ssim como antigamente “todo homem era um matador”, de vários guerreiros da antiguidade se diz que não morreram, mas ascenderam aos céus em corpo e alma, por serem matadores. O dogma se exprime literalmente: *moropi'hã imani nã*, “*um matador não morre*”. Uma morte infligida vale uma (ou duas) morte sofrida — e vimos como, por matar um inimigo, o matador já morrera e ressuscitara; doravante é imortal — *e por isso não é devorado*. **Ele mesmo já é um canibal — pois o sangue do inimigo vai para sua barriga** —, e ele já é um inimigo — ou seja, ele já é um *Mai*. Se o xamã é um morto antecipado, o matador é um deus antecipado: ele já encarna, de modo complexo, a figura do Inimigo, sendo ao mesmo tempo o Araweté em sua plenitude (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 595-596, sublinhados do autor; em negrito, grifos meus).

Com efeito, *Iraparadi* é a forma como os deuses e os mortos celestes chamam os inimigos em geral (na terra ou no céu); esta é a palavra, na língua celeste, para designar a *posição de inimigo* — brancos, matadores Araweté e outros inimigos vivos. Nesse sentido, sua figura genérica ou “especificação pessoal como a alma de um matador” aparece muitas vezes nos cantos xamanísticos através dos mortos, quando dizem o que os deuses estão dizendo; quando isso acontece, ou há um *matador na terra* com quem os deuses querem falar, ou há uma *divindade perigosa vinda do espírito de um ex-matador* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 600), de modo que parece haver uma associação entre o estatuto de matador e o conceito de *Iraparadi*. Com isso, o *Iraparadi* se constituirá como uma *perspectiva*, perspectiva essa que se mostrará fundamental para se compreender a cosmologia Araweté, como se verá nas próximas seções.

Ao designar o estatuto do matador Araweté, o conceito de *Iraparadi* se revela como sendo essencialmente uma *perspectiva*: se os *Mai* são ao mesmo tempo o correspondente celeste dos Araweté e uma figuração do Inimigo, se eles nos olham com olhos de inimigo, e se os olhamos como inimigos, os *Iraparadi* são os Araweté se pensando como inimigos, *ativamente*; eles são uma espécie de simétrico dos *Mai* (N.B.: eles são *Mai*), que os *Mai* temem assim como os mortos comuns temem os *Mai*. Esta perspectiva complexa, esta capacidade de *se ver como inimigo*, que ao mesmo tempo aponta para o ângulo ideal da visão de si mesmo, *qual* homem Araweté, parece-me um segredo essencial de todo o sistema da antropofagia Tupi-Guarani. O inimigo é sempre o outro: que é o *Iraparadi*, senão um outro dos outros, um inimigo dos *Mai*, que são os senhores da perspectiva celeste? (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 600-601, nota do autor).

Assim, ainda que a identificação do matador com o espírito do seu inimigo morto comece desde o momento da morte e do apodrecimento do seu corpo, haverá uma segunda camada dessa conexão que acontecerá através da canção de inimigo. Ao acordar o matador para dançar, o espírito terrestre do inimigo se “colocará atrás” do cantador (matador), ensinando-lhe a canção e chamando também os outros para a dança, num incentivo ao começo, assim como aquilo que acontece com os *tenetāmō*, quando quem começa um movimento é sempre um *outro*: “na ponta da cadeia temporal de uma canção está um inimigo morto” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 581).

Uma vez erguido, o matador chama todos os homens à sua volta e enuncia para eles o canto que ouviu do espírito morto. Assim, a dança e a música dos inimigos (*opirahẽ* e *awi marakã*) se definem como um acontecimento *coletivo* que se dá através de um canto de inimigo ensinado *pelo* matador aos demais. Segundo Viveiros de Castro (1986, p. 582), “a metáfora principal para inimigo é *marakã ní*, ‘o que será música’, de modo que o inimigo bom, que será o inimigo morto, isto é, aquele que será música”.

Numa comparação com os cantos xamanísticos, alguns pontos se fazem importantes em relação aos conteúdos, formas de execução e estruturas enunciativas. Ambos possuem melodia monótona, mas há diferenças: o canto xamanístico é longo e somente o xamã canta (solo) aquilo que cantam deuses e mortos, cujo conteúdo se situa dentro do universo parental do morto em questão e no âmbito da relação que os vivos estabelecem com os deuses; já a canção de inimigo é curta e cantada em coro (coletivo), colocando em cena mortos antigos que se referem ao morto atual através de seu matador.

O canto xamanístico, como visto, será um canto único e singular para cada situação específica, o que envolve um procedimento criativo constante (embora também possam se repetir alguns trechos que se situam em uma tradição desses cantos); a canção de inimigo, por sua vez, repete temas já conhecidos ligados à construção de uma memória coletiva e gerando uma dança. Em resumo,

[c]ada xamã canta uma só canção divina por vez (solo noturno, ou benzimento alimentar), é homem de uma só visão; mas vários xamãs podem cantar simultânea e independentemente, povoando as noites com uma multidão de vozes, caleidoscópio polifônico que transforma o discurso em um teatro vertiginoso. Já *um* inimigo morto ensina várias canções a seu matador, e os *opirahẽ* como um todo

sempre implicam a enunciação coletiva, unânime, de diversas canções curtas em sequência monótona (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 582-583).

Do ponto de vista da forma, o que se pode observar em ambos os tipos de cantos é, mais uma vez, a característica do regime enunciativo Araweté: quem fala, fala sempre através do outro²⁸¹. Porém, esse regime operará de formas distintas em cada um deles. Os cantos xamanísticos performam *distintos pontos de vista* (mortos, deuses, xamãs), que são distinguíveis através do jogo citacional complexo em que todos os envolvidos podem falar, ainda que sempre um através do outro; já no canto de inimigo, haverá, ao contrário, um *único ponto de vista*, a voz do inimigo morto, que fala sobre si em primeira pessoa. É ele, como vimos, quem “levantará” o matador e soprará seu canto, de modo que aquele que canta será tanto o matador quanto o inimigo morto, num movimento de identificação mútua, através de um jogo narrativo também complexo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 584-586). Ao cantar o que cantam deuses e mortos, o xamã “‘triangula’ e difere daquilo que canta”; já o inimigo morto “faz cantar seu matador, que é ele falando” — enquanto o xamã “encena e transmite”, o matador “encarna e devém, reverberando o inimigo, de uma forma que o Outro que diz é o Outro dizendo ele, e vice-versa” (p. 590)

Comparado ao canto xamanístico, o canto de inimigo tem “baixo conteúdo informacional no que toca à letra”, sendo composto de “imagens sintéticas, elípticas e vigorosas”, que, segundo Viveiros de Castro (1986, p. 585-586), assemelham-se ao hai-kai. O regime enunciativo pode ser complexo, envolvendo mais personagens que apenas o inimigo morto e seu matador. Porém, algo se mantém em todos eles: o matador assumirá a “persona” de seu inimigo, diferentemente do que acontece com o xamã, que, como vimos, deixa claro que está falando desde o ponto de vista de outro.

Viveiros de Castro traduz e analisa três desses cantos. Reproduzo aqui o terceiro, no qual a identificação entre matador e espírito de inimigo aparece de forma mais clara (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 589). Nele, vê-se o espírito

²⁸¹ “[...] sua natureza transitiva e recursiva, com suas vertiginosas construções em abismo de citações dentro de citações, ou essas identificações especulares dos cantares de inimigo. [...] o princípio essencial do regime discursivo Araweté, desenvolvido ao máximo em sua música, é esse, em suma: quem fala é sempre mais de um e é outro — o que bem pode ser uma multidão” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 593).

do inimigo morto falando sobre os besouros-*aramañã* e vespas que estão pendurados sobre os seus cabelos, isto é, sobre seu corpo morto em putrefação.

Canto de *Moneme-do* (matador), inspirado por um Parakanã (inimigo morto) que matou em 1976.

- (1) *Nĩpã aramanã* (1) “Estes besouros- *aramañã*,
(2) *Aramañã ika-ika* (2) Os *aramañã* pendurados,
(3) *Nĩpã mamãñã* (3) Estas mamangabas,
(4) *Nãñã ã wokõ re* (4) (Pendentes) de **nossos** longos cabelos”

(VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 590, grifo meu).

O que deixa claro, nesse caso, a identificação entre o matador e o inimigo morto está no fato de o espírito deste colocar na boca daquele uma sentença que irá se referir aos “seus” cabelos na primeira pessoa do plural: “nossos”. Mais ainda, ao se reconhecer morto e utilizar tal pronome inclusivo, o espírito do inimigo morto termina por “matar” também seu matador. Segundo Viveiros de Castro, através de tal identificação, o que se vê é que “ambos estão fundidos na morte e na voz, entrelaçados, ousaria dizer, como os longos cabelos da canção”²⁸² (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 590).

*

Diante das funções e operações que os cantos das divindades e de inimigos realizam, pode-se então confirmar o que foi anunciado no início desta seção: xamã e matador serão funções masculinas e complementares na cosmologia Araweté. Enquanto o xamã é dotado de função *social* tão vital para os Araweté que, ao permitir a interação com os deuses, reencena seu mundo inicial; o matador, ao já possuir em si o produto da síntese individual de todo vivente — transformar-se em deus/Inimigo —, desempenha, ao contrário, uma função *individual* (e masculina), caracterizada por possuir uma exterioridade ao social (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 604). Quanto às mulheres, também associadas ao xamanismo, são, como

²⁸² Viveiros de Castro (1986, p. 590) observa que os Parakanã são característicos por terem seus cabelos raspados, de modo que esse canto, provavelmente, deve “ter se apropriado de alguma figura tradicional, provavelmente de algum canto antigo referente aos Towãho, tribo descrita como ‘gente do cabelo comprido’”.

visto, signos da vida terrestre, pelo menos até que sejam oferecidas como moedas de troca pelo xamã.

Se o sistema do xamanismo traz subjacente uma possibilidade dispersiva — cada seção residencial com seu xamã, no limite cada casa, cada adulto —, é pelo xamanismo que se realiza a Grande Aliança, deuses-viventes, manifestada no canto e no banquete: os xamãs cantam os *Māi* e os trazem à terra a comer. O complexo do homicida se une à comunidade à sua volta — e, pela morte de um inimigo, contrapõe-se à dispersão implicada na morte de um membro do grupo —, não menos estranha o matador, distingue-separa. [...] se o xamã está para o morto como o matador para o deus, o xamã estará para os vivos como o matador para os mortos. **A sociedade Araweté seria impensável sem o xamanismo: mas o ideal masculino Araweté seria impossível sem a figura do matador** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 603, grifo meu).

4.7.4 O canibalismo divino

Tendo compreendido o que os cantos xamanísticos e de inimigo realizam, e como se relacionam para compor o sistema sociocosmológico Araweté, será possível, enfim, compreender aquilo que se coloca como “destino da Pessoa”. Se, com a morte, um Araweté (vidente comum ou matador) se transforma em *outro* de si — um deus —, através do canibalismo divino ou da identificação com o inimigo, o que se consolida é um movimento permanente na direção de um *outro*. Mas *o que* esse movimento realiza?

*Devir-outro*²⁸³

Como visto, a morte divide a pessoa em duas, e tal divisão pode ser compreendida desde dois pontos de vista, o do **princípio vital *í*** e o do **-*a’o we*** (cf. seção 4.7.2). Com efeito, vimos que o princípio vital *í* do vivente se divide em dois: de um lado, libera, enquanto sombra, a parte espectral da pessoa que ficará na terra e gerará o espectro terrestre (ex-corpo, ex-pessoa); de outro, enquanto princípio-vital consciente, libera o duplo celeste, aquilo que será *futura divindade* (*Māi di*). Cada uma dessas partes pode também ser compreendida como um **-*a’o we***, que se separa entre algo que irá perecer na terra (espectro terrestre, um corpo sem alma — *ta’o we* terrestre) e o que irá acontecer com a pessoa no futuro — ser devorado no céu para virar inimigo-deus (espectro celeste, alma sem corpo). Assim, os primeiros podem ser entendidos como signos de uma ausência e de um passado (*bide pe*, ex-

²⁸³ Para uma melhor compreensão dos motivos pelos quais o autor utiliza a noção de *devir*, ver “Nota breve sobre a Categoria de Pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 117-127).

pessoa), e os segundos, com o que irá acontecer com a pessoa no futuro (*bide ri*, o que será pessoa) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 606).

Segundo Viveiros de Castro, a questão parece ser perceber que a oposição entre vida e morte se dará tanto em vida — entre o vivo e o morto — quanto na morte, entre aquilo que foi, *bide pe*, e o que será, *bide ri*; e, mais ainda, que tal oposição em morte é mais intensa do que aquela que acontece em vida, isto é, a distância entre aquilo que foi e o que será é maior que a distância entre o vivo e o morto. Com isso, se torna possível compreender o vivente (*bide*) como aquilo que se constitui como um momento de *passagem* que está “entre” o que foi e o que será, um termo médio (não mediador) — “Estamos no meio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 184).

O que se pode também entender diante dessa constatação é que a morte terá um papel de *ampliar* distâncias que antes já existiam na terra, potencializando tais oposições. O mesmo acontece no âmbito das relações: na medida em que a morte permite que viventes e mortos se relacionem via afinidade, o que ela produz é mais uma expansão do corpo social, uma versão ampliada do que acontecia através da categoria dos *tiwã* no sistema de parentesco (cf. seção 4.5). Tal aspecto também pode ser confirmado quando se percebe que os Araweté se referem aos *Mai* como “nossos *tiwã* grandes”, isto é, como os *tiwã* prototípicos (inimigos, limite do espectro das afinidades potenciais), ampliando, de fato, no que diz respeito ao que se performava na terra, a distância em relação àqueles com quem se traçarão relações de afinidade²⁸⁴.

Diante disso, se torna possível visualizar o que ela fará com o vivente, para além de enviar ao céu sua parte celeste. Com efeito, a vida celeste não será uma simples inversão da vida terrestre, e a separação do corpo produzida pela morte, associada ao canibalismo divino, possibilitará que terra e céu criem uma relação de *afinidade*, e não de espelhamento ou inversão. É nesse sentido que se deverá olhar para o destino do vivente, isto é, o importante a considerar é a possibilidade de traçar uma *equivalência* entre a parte do vivente que será a *pessoa futura* (*bide ri*) e a parte do princípio vital *i* que será *futura divindade* (*Mai di*), a fim de

²⁸⁴ Ao se referirem aos deuses como “nossos grandes *tiwã*”, os Araweté explicitam a diferença da distância que se exhibe entre parceiros de casamento na terra (primos cruzados, mínimos *tiwã*) e no céu (deuses, máximos *tiwã*). Além de os primos cruzados se posicionarem nessa distância mínima, a relação de afinidade estabelecida na terra era seguida de um movimento de anti-afinidade, através das relações *ap̄hi-pihã*.

compreender que o que a morte faz com ele é torná-lo um vivente prototípico, isto é, um *Maī*. Em outras palavras, o duplo celeste, liberado pelo princípio vital (*Maī di*) será, assim, identificado com aquilo que será a Pessoa (*bīde ri*), no que será uma encarnação da pessoa mais intensa e perfeita que o vivente, só que no céu. Assim como os gigantes *tiwã*, são os *Maī*, na sua figuração como o protótipo do inimigo, os verdadeiros *Bīde*: os *Bīde* que se realizam enquanto Pessoa serão também os *Maī*, isto é, *outros* deles mesmos. E, na medida em que o vivente (*bīde*) se situa entre essas duas posições, um “futuro do passado” e um futuro do presente, ele será então associado a um momento de passagem, a um ser que *flui* entre o que já foi e o que ainda será — será ele um “cavaleiro do devir”:

A vida dos mortos celestes não é uma inversão ou negativo da condição de *vivente* [...]. No que tange ao “*modus vivendi*”, ela é uma ampliação intensiva, uma hipérbole. [...] Os verdadeiros *Bīde* são os *Maī* — isto é, os gigantes *tiwã*, Outros, dos viventes —, e a Pessoa só se completa ou realiza seu Devir (o que será), devir necessariamente outro: o deus, o morto, o inimigo. Entre *bīde pe*, o que foi a Pessoa, e *bīde ri*, o que será a Pessoa, está e flui *bīde*, a Pessoa, entre a terra e o céu, passado e futuro, o cavaleiro do Devir. Tendo sido, vindo a ser, ela não é, propriamente, nada: é outra — devém (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 607).

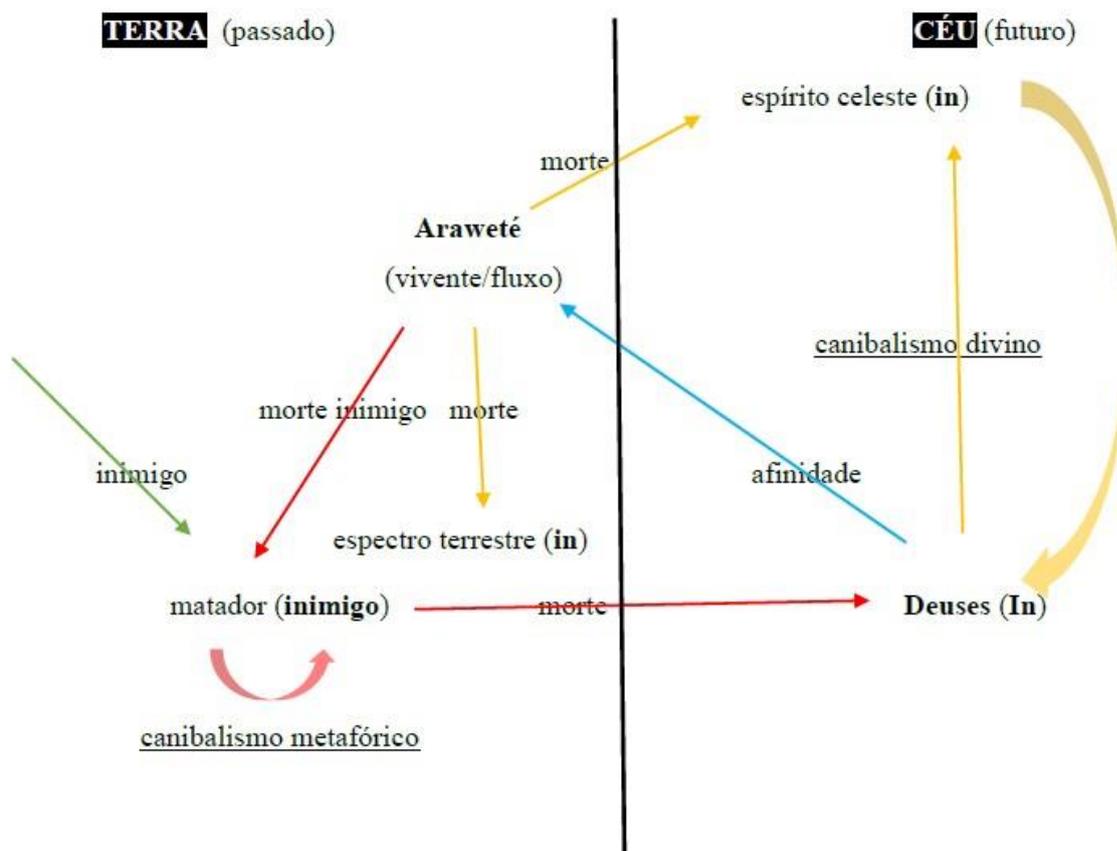
Identificação x transformação, a topologia do devir-outro

Do ponto de vista da ação que o canibalismo divino realiza, o que os Araweté estariam dizendo é que, além do entendimento de que aquilo que acontece com a parte celeste do vivente compreender-se como um destino da Pessoa Araweté, isto é, com seu caminho de desenvolvimento individual, o que esse destino realiza não estará associado a uma operação canibalística que promove uma *identificação* com o inimigo, mas sim com um canibalismo que age no sentido de realizar uma *transformação* do Araweté em Inimigo, ao ser devorado por ele (a pessoa só se desenvolve por completo quando se transforma em outro). E o mesmo acontecerá com o caminho do matador, que, como visto, ao se identificar com o inimigo morto, terá realizado o que poderia ser considerado um canibalismo metafórico, explicitado ao longo da exposição da *série inimiga* (cf. seção 4.7.3).

Assim, em oposição a um sistema que se realiza naquilo a que Viveiros de Castro se refere como geometria narcísica, isto é, um movimento de identificação que se dá por meio do reconhecimento do *eu* através do espelho, de uma imagem refletida de nós mesmos, a estrutura que se revela aqui é outra: em suas palavras,

uma topologia do *devir-outro*, uma geometria *canibal*, num sistema que se configura como um *anel tenso que não tem avesso*: “[e]u só serei plenamente após ter sido devorado por meu inimigo — porque, *qua* morto, sou um inimigo do Sujeito (*Bide*) celeste, o *Mai* —; ou se devorei (matei) um inimigo na terra, o que me torna um Inimigo, logo, um Deus. O sistema é um anel tenso, que não tem avesso: o morto é o inimigo, o inimigo é o deus, o deus é o morto, e o morto é o eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 607-608). Com isso, o *outro* Araweté não será resultado de um procedimento de “coagulação de identidade”, mas, antes, algo que instaura um *movimento para fora de si*; e a alteridade, para eles, não será compreendida como uma *categoria* que se situa no campo das identidades, mas, sim, como algo que fala do “estado *incoativo* da pessoa” (p. 12, grifo meu), isto é, que instaura o movimento, sempre presente, em direção ao outro (p. 608).

A complexa rede de relações que se estabelecem entre céu e terra através da operação realizada pelo canibalismo Araweté pode ser vista no diagrama abaixo.



Em negrito, estão posições relacionais de inimigo (*outro*); em laranja, o caminho dos viventes não-matadores com a morte (canibalismo divino); em vermelho, o dos matadores (canibalismo metafórico); em verde, o inimigo morto pelo matador.

Com isso, a ação provocada pelo canibalismo divino Araweté irá contribuir para uma compreensão da sua função sociocosmológica, que irá se contrapor à formulação que até então se tinha produzido do canibalismo Tupi-Guarani de uma maneira geral. De fato, o entendimento tradicional que a antropologia elaborou para o canibalismo TG se baseia, como vimos, na ideia de que, ao comer o inimigo, o sujeito cria uma identificação de si através do outro, ou seja, o canibalismo existiria para explicitar uma relação de *semelhança* entre o sujeito canibal e o inimigo canibalizado. Aqui, ao comer o morto (inimigo) e transformá-lo em deus, o que os deuses fazem não é se identificar com o inimigo (pois isso eles já o são), mas transformar um vivente em um deus. Não se come o *outro* para ser o mesmo (através do outro), mas o *outro* para *ser* outro. De fato, o que compreendo estar sendo dito aqui é que o sistema de construção da Pessoa entre os Araweté estaria fundamentado em uma “identificação” que se realiza paradoxalmente num movimento de transformação em outro. A criação do *ser* não se dará como um fim ou uma *síntese* entre dois polos, mas como uma transformação que se realiza entre eles e que se dá em direção à alteridade:

[a] peculiar inversão do perspectivismo Araweté, que põe os sujeitos como objeto da antropofagia divina, permite que se perceba diretamente aquilo que o exo-canibalismo ativo Tupinambá ocultava: que o canibalismo Tupi-Guarani é o contrário de uma “incorporação” narcisista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise; é uma alteração, um devir-outro, onde o que se incorpora é menos uma imaginária “substância” do inimigo que sua posição — a posição de Inimigo. Identidade “ao contrário”, Anti-Narciso (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 608).

A morte como história e criadora de diferenças

Como visto, os processos que acontecem na terra (com o espectro terrestre) e no céu (com o celeste) não são concomitantes e se dão ao longo de um *tempo*. Aquilo que seria identificado com a Pessoa (*Bide*) não é, nesse sentido, algo final, mas algo que se constitui num *fluxo* entre o que se *foi* e o que se *será* (inimigo),

indicando que a morte encarnará uma *história*, um processo, aquele da realização do *ser* e da Pessoa, de um destino que é o de “ser outro”²⁸⁵.

Na medida em que esse futuro “realiza” e reencena o momento da Separação original, quando humanos e deuses viviam juntos, ele também deverá ser identificado com um “passado absoluto”. De fato, como vimos, naquele momento, ao se criar o mundo atual, criou-se também a *diferença* e a *morte*, e são também elas que possibilitarão que eles se juntem novamente, mas, desta vez, sem que a vida acabe (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 609). Esse seria, assim e enfim, o grande motor da existência Araweté e o justificador dos movimentos de abertura e fechamento, que se dão em direção aos inimigos observados até agora: o desejo e o temor desse momento de reinstauração do mundo original. Não à toa, eles temem a queda do céu: se morrer muita gente, o céu ficará muito povoado por mortos, podendo cair pelo peso que terá que suportar. Se isso acontecer, todos morrerão; conseqüentemente, se transformarão em deuses, e o mundo perderia a sua estrutura, como originalmente. É a diferença entre deuses e homens, entre inimigos e não-inimigos, que cria a estrutura do mundo. Sem isso, ele não existe (p. 609).

Assim, na caminhada permanente que se instaura em direção ao *outro*, o que os Araweté parecem fazer é realizar um trabalho constante de criar condições para estarem novamente com os deuses, sem, com isso, desfazer a estrutura que precisa existir para que o mundo atual aconteça: a permanência da *diferença* entre céu e terra, isto é, entre deuses e viventes.

A sociedade só se integra enquanto “cosmologia”

A divisão que se dá entre céu e terra, e que permanece com a morte, ganha um outro sentido quando se compreende que a recusa à afinidade que acontece entre os viventes na terra terá uma função bastante específica, a de se tornarem afins dos deuses. É com eles que desejam realizar sua *Sociedade*, como no início no tempo. Com efeito, o que a morte realiza não é o final da sociedade, mas, ao contrário, sua *continuidade* (em seu nomadismo e dispersão), sua realização afinal: o laço afim que acontece entre deuses e viventes estabelece um sistema de trocas assimétrico,

²⁸⁵ “A Morte, o outro nome do Tempo, permite que se perceba a natureza intercalar da Pessoa Araweté: a oposição entre os princípios celeste e terrestre da pessoa não é sincrônica, mas diacrônica, e remete a um jogo de repetição diferencial, onde o ‘termo’ repetido — a pessoa — não existe fora da repetição” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 608).

onde se oferece uma cômputo em troca da imortalidade divina. Diante disso, o que se compreenderá é que, ao olharmos o que acontece na terra (cf. seção 4.5), o que se tem é um ideal “sociológico” *endogâmico*; e, ao olharmos a junção que se forma entre céu e terra via relação de afinidade, criada entre deuses e viventes com a morte, o que se tem é um ideal cosmológico *exogâmico* (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 616). Em outras palavras, céu e terra designam metades assimétricas de uma sociedade que só se *integra* enquanto tal quando compreendida como um todo, isto é, como uma “*cosmologia*” (p. 609-610). Trata-se, segundo Viveiros de Castro, de uma sociedade de um dualismo complexo (na medida em que a realização do ser se dá no elemento da exterioridade), uma sociedade assimétrica e diacrônica.

O que perdura, pela morte, e o que retorna? Não os nomes, não os ossos. Os viventes estão sob o signo da impermanência. Mas a morte garante outra continuidade: entre a terra e o céu, os vivos e os deuses. A sociedade Araweté persiste, em seu nomadismo e dispersão, porque ela não é composta apenas de homens, mas de deuses também. [...] os humanos dão mortos, cômputos, e alimento a seus cunhados canibais. Que recebem em troca? A imortalidade, talvez, a garantia de que se transformarão em seus Outros. **Dualismo complexo, assimétrico e diacrônico; mas que nos mostra que a sociedade só está inteira, só se integra, enquanto “cosmologia”** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 609-610, grifo meu)²⁸⁶.

Um canibalismo positivo, jaguares com fogo

O canibalismo divino é real para os Araweté, e estará associado à imortalidade. De fato, se, como visto, tanto *Mai* quanto matadores, ao praticarem o canibalismo divino (ou metafórico), se tornarão imortais, comer carne de inimigo não será uma operação letal, mas será, afinal, uma passagem para a imortalidade, encarnando uma função positiva ao ato²⁸⁷.

Com efeito, tendo visto mais de perto a forma como o canibalismo divino opera, se torna possível reexaminar a dupla associação, anunciada acima, dos deuses ao cru e ao cozido (cf. seção 4.7.2). De fato, o canibalismo divino, pelo cozimento que realiza, se inserirá na cosmologia Araweté como “uma operação culinário-funerária” que movimentará as categorias de cru, cozido, podre, carne,

²⁸⁶ É com isso também que se consegue compreender a ausência de centro, e tantos outros efeitos que exprimem uma recusa à constituição do corpo social, que a relação entre terra e céu cria nessa sociedade.

²⁸⁷ “O canibalismo ativo ‘real’, assim, é produtor de uma imortalidade ou eterna juventude relativa, que ecoa a imortalidade real dos canibais celestes e o passaporte para a não-morte que é o homicídio Araweté” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 611).

ossos e alma, que, de diversas maneiras, se apresentaram desde o processo da morte (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 612). Essa movimentação irá dividir o sistema Araweté em três esferas cosmológicas: a primeira que liga a vida à morte (vidente); a segunda que liga a morte à natureza (espectro terrestre); a terceira que liga a morte à sobrenatureza (espectro celeste) (p. 612). Porém, como visto, o cru estará ligado tanto aos videntes quanto ao céu, uma vez que os *Mai* são considerados “comedores de carne crua”²⁸⁸ (p. 613). Por outro lado, o mundo celeste também estará associado ao cozido, uma vez que os deuses cozinham duplamente os mortos antes de comê-los. Nesse esquema de cozimento, o vidente será referido como aquele que é imaturo, incompleto, duplamente cru e ambíguo; como aquele cujo amadurecimento só acontecerá mediante a morte e o canibalismo (divino ou do matador), quando caminhará em duas direções diferentes: terra (espectro terrestre) e céu (espírito celeste)²⁸⁹.

Assim, a fim de compreender essa ambivalência dos *Mai* no que diz respeito aos estados da matéria, ligados tanto ao cru quanto ao cozido, será importante compreender uma questão de *perspectiva* que envolve a figura do *jaguar* e do *fogo*, e que será fundamental para se compreender a função *positiva* do canibalismo divino Araweté. Na medida em que o jaguar, por animal que é, está ligado tradicionalmente ao cru e à natureza, e o fogo culinário, ao cozido e à cultura, os *Mai* (os deuses) poderão ser compreendidos como *jaguares com fogo*, como anunciado no início desta seção (cf. seção 4.7):

O sistema opera por uma inversão de perspectivas. Do ponto de vista dos humanos, os deuses são “comedores de cru”, porque não tinham o fogo terrestre de cozinha — que, na mitologia Tupi-Guarani, foi roubado do *Urubu*, não do Jaguar como entre os Jê (i.e., do Senhor do Poder, não do cru...). Isto é, os deuses são jaguares. Do ponto de vista dos deuses, os humanos são crus, comida crua, que carece de ser duas vezes cozida para se livrar da corrupção (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 613).²⁹⁰

²⁸⁸ “O duplo cozimento da imortalidade, e sua inversão simétrica, o duplo apodrecimento da morte definitiva (ambos envolvendo, como vimos, transsubstanciações canibais), determinam como que por exclusão qual o signo da vida provisória dos humanos de carne e osso, entre céu e terra: o cru” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 612).

²⁸⁹ Considerando matadores e videntes, se a morte produz a imortalidade envolvendo um duplo cozimento, a morte definitiva o faz através de um duplo apodrecimento (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 612).

²⁹⁰ O tema do fogo é frequente nas mitologias indígenas, em particular o do fogo de cozinha, uma vez que está associado a uma espécie de “domesticação” do fogo “original” (selvagem), sendo, por isso, relacionado, como visto, ao atributo da *cultura*. Nessas narrativas, as figuras do urubu e do jaguar, muitas vezes, aparecem associadas a esse tipo de fogo. Na mitologia TG, o fogo de cozinha é roubado do Urubu, enquanto na mitologia Jê, do jaguar.

De fato, o canibalismo divino Araweté, ambigualmente associado ao cru e ao cozido (jaguares com fogo), será compreendido como algo que opera *positivamente* no sistema: “[a] ambiguidade do estatuto do humano se repete, invertida, no plano divino”, pois, observa Viveiros de Castro (1986, p. 613), “o que é um *jaguar com fogo*, se não um *Araweté canibal*?”. Essa ambiguidade divina que lhe é constitutiva será marcada como um traço característico do pensamento Araweté (p. 615). Segundo o autor, o entendimento do jaguar e do cru como traços característicos da positividade do canibalismo existente entre os Araweté poderá ajudar a compreender a diferença traçada entre os Jê e os Tupi por Lévi-Strauss (1971), no que diz respeito à relação entre as instâncias culinárias (cru, podre, cozido) e às formas como cada um desses grupos organiza a separação entre natureza e cultura. Tal entendimento, arriscaria eu, parece poder contribuir para a compreensão da diferença que viemos traçando, desde o início deste trabalho, entre os modelos de sociedade apresentados pelos Jê e TG, e que será fundamental para a compreensão da relação que exibem entre as instâncias que compõem seus mundos — pessoa, sociedade, cosmos. De fato, a afinidade entre os jaguares e o céu será uma constante na mitologia TG (p. 614-615, nota 85).

Nem interior, nem exterior; nem parte, nem todo

No que diz respeito à inserção do canibalismo no sistema do *devoir-outro*, como visto, ela estará presente tanto metaforicamente na ação homicida do matador quanto literalmente na ação canibal dos deuses. Mais ainda, nessa estrutura, os mortos são inimigos para os deuses porque se recusam a entrar em aliança com eles; também os deuses são inimigos dos mortos porque são canibais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 616-617). É somente porque há o canibalismo, isto é, porque vivos (matadores ou não) são transformados em *outros*, que se torna possível que a diferença máxima entre deuses e vivos permaneça, para que, então, a relação de afinidade entre eles possa acontecer. Nesse sentido, o canibalismo Araweté será compreendido como a *condição de aliança* entre deuses e vivos, isto é, a condição de sua integração social enquanto “cosmologia”²⁹¹.

²⁹¹ “O canibalismo divino Araweté aparece para marcar, *duplamente*, a figura do Inimigo-Outro. Os mortos são devorados porque se recusam a entrar em relação de aliança com os *Mai*: eles são inimigos dos deuses enquanto encarnações do ‘Nós’, os Araweté celestes. Por sua vez, os deuses

Diante dessa integração, tal canibalismo operado na relação entre “nós” e “deuses”, *através da morte*, não poderá se classificar nem como *endo* nem como *exo* canibalismo, na medida em que não se poderá definir se o que se come está *dentro* ou *fora* do grupo. Sendo o universo Araweté composto por dois mundos distintos — o céu e a terra, o mundo do “eu” e o mundo do “outro” —, a composição entre eles não designa mais um “fora”, assim como a junção não engendra mais um “dentro”²⁹². Em outras palavras, o que o canibalismo fará será agenciar a relação entre “outros”, de tal modo que não importará tanto a posição que cada um ocupa individualmente, mas sim a necessidade da *relação* “Eu-Outro” de modo a garantir a existência de tal “cosmologia”.

Com isso, o movimento perpétuo, *modus operandi* Araweté, como dizia no início deste trabalho, essa ação constante e onipresente em direção ao outro, pode, enfim, ser compreendido como decorrência dessa ênfase na *relação*; em outras palavras, na necessidade de *diferir*: trata-se mais da necessidade de possibilitar a manutenção dessas relações através da morte do que de identificar um dentro e um fora, isto é, um local e um global, uma parte e um todo. Nas palavras de Viveiros de Castro:

O que é “dentro” e “fora”, quem é o “outro”, na relação entre deuses e homens? O que se come é sempre outro: o morto do grupo, é outro, deve ser morto e comido pelos deuses; inimigo, outro, deve ser morto (“comido”) por um já-deus, o matador. E não é só isso: o canibal não é sempre outro? [...] (— sim, mas não no sentido etnocêntrico banal; é que quando se é canibal, é-se Outro, sempre. **Entre homens e deuses, via mortos, cria-se uma reverberação Eu-Outro que inibe qualquer coagulação de identidade.** Os mortos, outros, são comidos pelos outros, deuses, para se transformar em Nós — deuses inimigos. E o vivente? O vivente, a Pessoa, é algo entre dois outros, anfibologia: o morto que foi, o deus que será. Seu ser é o produto desta dupla alteridade, que o canibalismo efetua. Para isso os deuses devoram os mortos: para que os Araweté possam ser — sejam reais. **Entre outros, vive-se, intervalo. Na morte, é-se, paradoxo** (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 617, grifo meu).

são canibais porque são inimigos, diante de nós, os mortos humanos. O canibalismo para os Araweté será então algo como **a condição de aliança entre os vivos e os deuses, mediante a transformação dos mortos em deuses.** Os *Maj*, os verdadeiros Afins dos humanos, são sempre definidos como *os que comem*: na terra, a comida dos homens; no céu, os próprios homens. Este é o penhor da aliança” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 616-617, grifo meu).

²⁹² “O princípio da metafísica Araweté, o de que o Ser só se realiza no elemento da exterioridade [...] — deus, morto, inimigo —, determina a não-elaboração de diferenças internas ao corpo social; que, neste sentido, *não tem interior*, ou substância interna” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 610).

Finalmente, como ato de transformação entre o “Eu” e o “Outro” que realiza, o que “resulta” de tal relação entre céu e terra não será, segundo Viveiros de Castro, como aquilo que é performado pela dialética do sujeito praticada entre os Jê, na qual se cria uma identidade por meio da *síntese* interior produzida entre os polos em questão. Operando de outra maneira, o canibalismo Araweté se caracterizará por uma *fuga* a essa lógica. Nesse sentido, ao não formar uma imagem, ele destrói a ideia de representação e não cria identidade nenhuma, sendo compreendido, assim, como uma “máquina de devir-outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 619). Com isso, essa outra realização do canibalismo apresentada pelos Araweté irá oferecer um outro modelo de compreensão da antropofagia praticada pelos povos TG, em particular, pelos Tupinambá, e que se constitui como “emblema dos Tupi no imaginário ocidental” (p. 618). Ao invés de criar uma identidade de si através da ingestão do inimigo, o modelo que os Araweté performam é de um canibalismo no qual, ao se comer o inimigo, se transforma *ele* em *você* — devir-outro. Essa outra forma de performar a ação canibal será o que, justamente, segundo o autor, singulariza os Tupi-Guarani. E, assim, Viveiros de Castro conclui:

Comer o outro é, certamente, exagerar, excesso sacrificial. É estabelecer, ao mesmo tempo, uma continuidade máxima com a vítima — criando uma imanência animal entre o devorador e o devorado — e pressupor uma descontinuidade não menos absoluta, humana e transcendente, entre o Eu e o Outro, pois o que se come será, por definição, o não-Eu, será uma “coisa” [...]. Devorar um semelhante — por suposto é um semelhante, mesmo que inimigo, ou não se trataria de um canibalismo *ritual*, humano, pleno de precauções e riscos míticos — é exatamente impedir que ele possa devolver uma imagem, constituir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária. Devorar o inimigo não é, tampouco, “identificar-se” a ele — é projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, tornar-se, não o inimigo, mas Inimigo. [...] **O canibalismo, enfim, é mais que uma mediação através da alteridade; ele é uma inescapável passagem para a alteridade:** devir-Morto, devir-Animal, devir-Inimigo. Eu sou o Inimigo. É isto que dizem os Araweté, por seus deuses (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 621, grifo meu)²⁹³.

4.8 A relação canibal entre céu e terra

Chegando ao final da exposição do sistema da morte, retomemos brevemente o caminho de análise percorrido até aqui: como visto, num primeiro

²⁹³ As consequências dessa nova forma de pensar o canibalismo TG será desenvolvida no capítulo VII da etnografia de Viveiros de Castro e não será explorada neste trabalho.

momento, houve a identificação de um *modus operandi* que se constitui a partir de uma tensão entre abertura e fechamento; num segundo, o entendimento de que essas e outras dinâmicas relacionam-se através da necessidade de estar “entre outros”, isto é, de incorporação do outro, o que, como consequência, constituirá uma imagem de corpo social ampliado e aberto, resultado de uma relação ativa com o universo ontológico alheio — interior e exterior —, que o estrutura. Por fim, percebe-se, agora, que esses movimentos em direção à alteridade estão todos a serviço da relação entre céu e terra que os Araweté necessitam manter para sobreviver, garantindo seu mundo e seu futuro como deuses canibais. Dito de outro modo, o que o sistema da morte revela é que a relação entre interior e exterior que estrutura a forma de vida Araweté poderá ser compreendida como uma função do sentimento ambíguo que nutrem em relação ao seu mundo original, quando viviam juntos com os deuses: medo e desejo. Desejam restaurá-lo, mas também temem que seu mundo atual acabe. É sobre essa linha *instável* que eles se organizam. Para isso, criam uma estratégia de, ao mesmo tempo, transformarem-se em deuses e manterem a *diferença* necessária entre os mundos (céu e terra), garantindo que o mundo atual possa se manter estruturado, isto é, existindo enquanto tal. A essa estratégia se dá o nome de canibalismo divino.

O movimento esboçado acima pode ser também exibido nos termos das modificações que as perguntas-guia da investigação, formuladas a partir do arcabouço conceitual da cosmologia contemporânea, precisaram sofrer no encontro com o material sobre os Araweté. Com efeito, em face do exame da morfologia, estruturas e ritmos sociais, a questão inicial — em que instâncias se podem reconhecer entre os Araweté momentos de instauração de esferas “*locais*” e “*globais*”? — precisou ser reformulada ou reorientada para uma interrogação sobre a tensão entre *abertura e fechamento, contração e expansão* manifesta em diversos planos. Para a análise do sistema de parentesco, a pergunta-guia se ajustou para enfocar tal tensão, estruturando-se da seguinte forma: *onde, em tal sistema de parentesco, tal dinâmica entre abertura e fechamento poderia ser identificada, e com que intenção ela aconteceria?* Para o exame daquilo que a morte realiza, o que se colocou foi a necessidade de mais uma transformação na formulação da questão, que se orientou da seguinte maneira: *o que motivaria essa busca incessante em relação ao outro, isto é, a relação ativa que realizam entre interior e exterior e a sua resistência a se constituir como corpo social?* Nesse movimento, para além

daquela imagem de uma “*totalidade aberta*” que se constitui a partir da resistência ao fechamento pela relação estruturante que estabelece com o exterior, e que se enriquecerá aqui, emergirão também noções de *cosmologia e relação*.

De fato, as diversas mudanças realizadas por esse povo nômade — mudança constante de lugar para a formação de aldeias, dispersão na época de chuvas, dispersão no momento da morte (ou abandono de aldeias quando viviam em mais de uma) etc. — serão agora compreendidas como uma desterritorialização constante que se efetua pela necessidade de se mover em direção ao *outro* até que se dê, enfim, o encontro com a morte. Isso se configurará como um objetivo máximo, uma vez que é com a morte que os Araweté se tornarão deuses, isto é, *outros*. Tal movimento terminará por revelar o estado *incoativo* da Pessoa Araweté, que, por sua vez, gerará uma estrutura social que será caracterizada como uma topologia do *devir-outro*.

Totalidade e cosmologia

Em linhas gerais, como vimos, os deuses não vivem na terra com os Araweté. Eles viviam juntos com os humanos e foram separados quando o mundo se criou tal como hoje se observa. Porém, quando uma morte acontece, esses universos se conectam novamente, seja na terra, por meio dos cantos xamanísticos, seja no céu, onde mortos se tornarão deuses. A morte, assim, será considerada como um acontecimento *cósmico*, uma vez que movimenta e conecta as duas esferas que compõem o mundo. A morte, como visto, também produzirá um efeito de potencialização de relações e acontecimentos que já se davam entre os viventes. Como resultado dessa ação, temos o futuro e a realização da pessoa enquanto deus-Inimigo (“nossos grandes *Tiwã*”) e, como consequência, a constituição do grupo social enquanto uma *sociedade*, isto é, uma “cosmologia”.

Um ponto notável diante do que foi visto é observar que a relação entre céu e terra está presente em todas as dimensões que compõem o mundo Araweté: naquelas mais explícitas, relacionadas com a ação que a morte realiza no mundo e nas pessoas; também nas menores partes do indivíduo, como em seu princípio vital *í*, já presente desde o sêmen; ainda, na ação do xamanismo e das canções de inimigo; e, finalmente, na ação do canibalismo²⁹⁴.

²⁹⁴ Uma descrição detalhada e esquemática de tal presença nos mais variados aspectos que compõem o sistema da morte Araweté está presente no anexo que se encontra ao final deste texto.

Outro aspecto importante para a análise que se segue será a compreensão de que, através do sistema da morte, percebe-se que o *exterior* para o qual os Araweté a todo o tempo se direcionam estará associado ao *céu*, o lugar onde estão deuses (Inimigos); e o “*interior*”, ao mundo dos vivos. De fato, dado que mortos se transformam em deuses, e inimigos são identificados com eles, o lugar da exterioridade, por excelência, será o lugar onde habitam os deuses, o céu; e tal “interior”, constituído pelo domínio onde estão os vivos, a terra. Apesar de haver também inimigos na terra, o lugar que eles parecem ocupar na organização sócio-espiritual Araweté é o lugar dos mortos e dos deuses. Porém, na medida em que se compreende, através da realização do canibalismo divino, que a sociedade composta pela aliança entre céu e terra *não* possui interior, mas é composta da relação entre tais esferas, o interior aqui não será símbolo de um “dentro”, mas sim de algo que se opõe à dimensão celeste, uma “exterioridade relativa”, como se verá. Tal entendimento leva à compreensão de que aquilo que parece fazer sentido entre os Araweté é menos a constituição de tal interioridade, isto é, de um corpo social fechado, e mais a relação que se estabelece entre tais universos ontológicos, o do céu e da terra, do “eu” e do “outro” (cf. seção 4.7.4). Assim, examinar a relação que se estabelece entre “local” e “global” se converte em examinar a relação que se estabelece entre o céu e a terra — isto é, entre “eu” e “outro”: de que forma “eu” e “outro” / céu e terra se articulam nesse sistema e com que consequências?

Dito isso, creio que a primeira coisa que se deve lembrar é que, como visto, a *morte*, identificada como uma “catástrofe cósmica” — será a principal *mediadora* dessas relações. É através dela que se “desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 493), mobilizando as ações tanto na terra quanto no céu, rompendo e tornando instáveis as conexões que operam normalmente na aldeia: ela interrompe a comunicação entre as esferas, gerando dispersão para a mata pelo medo do espírito morto que agora se comporta como inimigo, impõe o fechamento do caminho das almas e pausa os cantos xamanísticos e as relações sexuais, entre outros acontecimentos. É nesse sentido que ela é considerada uma doença, fazendo no corpo aquilo que também faz na terra.

Mas de que maneira a morte opera essa *mediação*? O que se verá é que, assim como através dos *tiwã* — mediadores entre parentes e não-parentes na terra — se instaura um parente no campo das afinidades potenciais ou se insere um afim

potencial no campo dos parentes, a morte também apresentará um duplo movimento. Se, em algumas dimensões, ela separa céu e terra, como no caso do caminho da *pessoa*, produzindo uma exterioridade (um inimigo), como consequência, ela juntará céu e terra para a constituição da *sociedade*.

Do ponto de vista daquilo que acontece com a *pessoa*, o que se percebeu foi, em primeiro lugar, que as dimensões do céu e da terra são constitutivas do indivíduo Araweté. Este, como visto, desde quando concebido, já possui (através do sêmen) as duas partes que possibilitarão essa separação — o princípio vital *í* ativo e o passivo. Junto disso, foi visto também que a ação que a morte provoca no vivente é a de gerar a *separação* entre esses dois princípios, liberando o espectro terrestre que rondará a terra e o espírito celeste que irá em direção ao céu, estando assim associados ao *passado* e ao futuro do vivente, respectivamente. O caminho do matador (homicida), como visto, será um pouco diferente. Com a morte de um inimigo, aquele será, ainda em vida, identificado com o espírito terrestre deste, através da ira que sente e do canto que tal espírito o fará cantar. Nesse processo de transformação ou identificação com o deus/Inimigo, o matador, quando morto, já transformado em *outro*, realiza, por assim dizer, seu caminho em direção à alteridade.

O vivente (*bide*), assim, portador de um tempo contingente, pois que se situa entre passado e futuro, e de caráter ambíguo, carregará em si a conexão entre céu e terra, instaurando-se como um “termo médio” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 607) — “[e]stamos no meio” (p. 184) —, um lugar de passagem, fluxo, entre aquilo que foi e aquilo que será — deus/Inimigo. Com a morte, aquele que era uma pessoa transitória, imatura, crua, abandonada, e que estava de passagem na vida terrestre, ao se tornar deus (Inimigo), encarnará a verdadeira pessoa Araweté, uma vez que, com ela, se poderão estabelecer, enfim, os laços de afinidade entre terra e céu. Desse modo, a compreensão da pessoa Araweté como aquela que está num *fluxo* entre céu e terra coloca-a como instauradora de um *tempo* e de uma *ação*; e a morte, como instauradora de uma *temporalidade*. Tal temporalidade, como visto, estará também associada (mas não será idêntica) ao *tempo de esquecimento*, que envolve o tempo que os mortos levam para se tornarem *Mai* genéricos. Transformar-se em divindade é esquecer, na medida em que se deixa uma ontologia para trás.

Do ponto de vista do percurso da *sociedade*, o que se viu foi que a morte, ao provocar a separação do vivente, possibilitará o canibalismo divino. Este

acontecerá como estratégia para solucionar o sentimento ambíguo de ira e desejo sexual dos *Mai* pela *i* ativa dos viventes mortos (principalmente das mulheres) que chegam ao céu, vistos, assim, como seus *inimigos*. Por ira, matam-nos; por desejo, comem-nos, literalmente, para que se transformem em deuses e possam, enfim, se casar. O ponto se faz quando se percebe que a relação que se estabelece entre viventes e deuses através da morte é de *afinidade*, uma vez que, como visto, depois de mortos e ressuscitados deuses, os mortos, como deuses, possuirão a distância necessária para poderem se relacionar com os Araweté. De fato, como visto, os viventes se referem aos deuses por meio de posições de parentesco — “nossos avós grandes”; “nossos longos sogros”; “nossos *tiwã* grandes” —, isto é, referem-se a eles com o mesmo nome com o qual se referem à classe de não-parentes através da qual se criavam os laços de parentesco e afinidade na terra.

Com isso, compreende-se, enfim, a resistência dos viventes a criarem um regime de *trocas* e alianças na terra — a criarem linhas de descendência, organizando-se em metades e em grupos matrimoniais no âmbito aldeão, a se constituírem, enfim, coletivamente. Compreende-se que resistam ao corpo social fechado na terra pela sabedoria de que só formarão tal conjunto (ainda assim, peculiar, pois que aberto) quando, através do canibalismo, puderem se integrar como um corpo social formado por terra e céu, por meio da relação de afinidade. Se, antes, viviam juntos em um mundo que se separou através da criação da morte e da *Diferença* (entre céu e terra), agora, em mundos diferentes, precisarão se tornar iguais no sentido ontológico (homens tornados deuses) no céu, para que então possam se relacionar, pela *diferença*, com o mundo terrestre. Assim, será a morte que, compreendida como um *casamento*, irá possibilitar entender o universo Araweté formado por tal junção entre céu e terra como uma sociedade *radicalmente dualista*, que só se integra enquanto *cosmologia*; radicalmente, sim, uma vez que se caracteriza por um tipo de *troca* ímpar que se dá entre mundos ontologicamente distintos, quando um vivente cede uma Araweté morta aos deuses (para, depois de ressuscitada, se casar com um *Mai*), e esses dão em troca a ele a garantia da imortalidade e a juventude eterna quando morrer.

Na medida em que o canibalismo será a condição da aliança entre céu e terra, compreende-se que aquilo que a morte provoca no indivíduo — uma relação entre céu e terra que realiza, enfim, a esfera *individual* (transformação em inimigo-deus através dos canibalismos divino e metafórico) — serve de meio para que o

mesmo possa acontecer com a *sociedade*, isto é, instaurar uma *cosmologia*. Porém, ao mesmo tempo que essa ação pode ser compreendida como algo que se dá no sentido do individual para o coletivo, isto é, da terra para o céu, uma vez que um Araweté morto se instaura na exterioridade; a ação do canibalismo se dá na direção de fora para dentro: come-se alguém de dentro para trazer para fora, revelando o duplo movimento entre céu e terra que caracteriza a constituição desse corpo social *cosmológico*. Nesse sentido, a *morte* se comporta aqui como *motor e estrutura de pensamento* não apenas do percurso de uma vida — a do vivente Araweté —, mas também de um corpo social — sua sociedade enquanto cosmologia. Ela é, agora, nos dois casos, signo de um *processo*.

Por fim, um último efeito da ação da morte que gostaria de enfatizar é a *amplificação* de situações que já eram observadas na terra e que permitirá que a integração cosmológica possa se dar. Assim, a morte, ao aumentar a diferença entre parentes e não-parentes, uma vez que os deuses são “nossos grandes *tiwã*”, cria inimigos protípicos e, conseqüentemente, a distância necessária para que a afinidade prototípica também possa acontecer. A morte, assim, possui a ação de manter a estrutura de separação entre céu e terra criada na Separação original, potencializando uma *diferença* que já se observava na esfera terrestre (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 527).

Para além da morte, tal movimento de realização pessoal e de integração cosmológica não poderia acontecer sem os cantos xamanísticos e as canções de inimigo. De fato, como visto, é através dos cantos xamanísticos que se pode observar o jogo de *troca* que acontece entre deuses e viventes e que irá possibilitar que a aliança entre eles se realize; e é através das canções de inimigo que o caminho para a alteridade do matador pode ser realizado. Em outras palavras, pode-se dizer que tais formas de canto serão a expressão de uma interação entre terra e céu que se dá através da música, sendo também a forma com que deuses e mortos se farão presentes na vida cotidiana da aldeia.

Nesse sentido, o xamanismo, através da sua *mediação* entre céu e terra, terá como uma de suas funções a manutenção da presença dos deuses na terra enquanto se é vivo. Se a morte medeia a relação entre céu e terra para que se alcance o destino da pessoa e da sociedade, o xamã (por meio da capacidade de gerenciar o desprendimento das partes de seu corpo para se comunicar com os deuses e mortos) operará no sentido de manter a conexão entre deuses e viventes na terra, como um

comunicador e agenciador da relação entre esses dois universos ontológicos, através de um discurso indireto que carrega ritmos, cadências e sons monótonos, e no qual a presença física dos deuses na terra é marcada pelo som dos pés dos xamãs batendo no chão.

Os componentes que possibilitam o xamanismo, o tabaco e o chocalho *aray*, também realizarão *mediações* entre essas esferas. Referidos como “coisas de saber”, como visto, eles permitem que se estabeleça uma relação de conhecimento entre terra e céu. Na medida em que tais esferas são agora compreendidas como universos ontológicos distintos, entende-se, mais uma vez, que o tabaco terá um poder de comunicação entre céu e terra (vivos e mortos), configurando-se como um agente que pode realizar a *conversão ontológica* entre os dois mundos nos dois sentidos, “efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza - (Cultura) - Sobrenatureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533). O *aray*, por sua vez, terá um poder de *conexão*, atraindo as almas para o seu interior, incorporando forças (movimento centrípeto) e dispersando flechas inimigas (movimento centrífugo). Sonhos, morte e estados de quase-morte, como visto, também são ditas “coisas de saber” (estados do corpo e da consciência que permitem que a *í* ativa do vivente se desprenda do corpo, indo até os deuses) que, juntamente com o tabaco e o chocalho *aray*, formam um conjunto de elementos que, por assim dizer, permite que a comunicação e, conseqüentemente, a integração entre esses dois mundos possa acontecer.

A forma como tal integração acontece é a relação canibal que se estabelece entre deuses e mortos, e que realiza uma ação de *transformação ontológica* entre esses dois mundos, quando os mortos se transformam em deuses, inimigos prototípicos. De fato, vimos que a forma como essa transformação se dá pode ser expressa através da criação de uma identidade “ao contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 608): ao comer o morto (literal ou metaforicamente), o deus o transforma em si próprio: “eu como o *outro* para que ele vire eu (*outro do outro*)”. Com isso, tal transformação se recusa a produzir uma *identidade* no sentido de devolver uma imagem ou uma representação de si através do outro; mas, ao contrário, ao se olhar no espelho, em vez de ele (deus) se ver através da imagem gerada pela interação com o outro, ele produz no outro uma transformação *em si*, não permitindo que se veja nada; o espelho é atravessado.

Com isso, o canibalismo divino, como visto, também poderá ser

compreendido como aquele que realiza uma *fuga* do jogo dialético entre céu e terra. Ao não criar tal síntese entre o “eu” e o “outro”, não se opera numa lógica de complementaridade entre interior e exterior, visto que através dele se destrói a representação, pois não se cria imagem (identidade). É nesse sentido que, ao *invés* de permitir um movimento de “coagulação de identidade”, o canibalismo operará numa ação *transubstanciadora* que levará o Araweté na direção em que sempre se movimentou — em direção ao lugar do *Outro/Inimigo/tiwã* prototípicos.

Mas, como se viu que a *alteridade* é aqui uma *categoria* que não se situa no campo das identidades — sendo uma entidade instauradora de *incoatividade*, “devir do ser” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 608), de um movimento constante em direção ao outro —, realizar a passagem do *eu* para o *Outro* significa, então, produzir um movimento “final” na direção daquilo que permite que a diferença entre céu e terra, sempre buscada através dos movimentos de abertura e fechamento observados, seja máxima; isto é, que a passagem ontológica entre o céu e a terra, enfim, aconteça. Nesse sentido, vale lembrar da ligação simultânea do canibalismo ao cru e ao cozido, que dá notícias da ambiguidade que lhe é constitutiva (jaguars com fogo) e através da qual se afirma a função *positiva* que possui no universo *Araweté*, no sentido de ser portador da possibilidade de instauração dessa *diferença máxima* entre céu e terra (deuses e viventes), para que, finalmente, a relação de *afinidade* prototípica possa acontecer.

Diante de tais questões, vê-se de que forma a compreensão do modo como o canibalismo opera também será importante para a caracterização dessa imagem de “*totalidade*” *Araweté* que viemos construindo. De fato, através dele, pode-se constatar que aquilo que se constitui como “dentro” ou “fora” entre os *Araweté* não poderá ser identificado de forma absoluta, mas dependerá daquele que ocupar o ponto de vista do inimigo, criando, nesse sentido, “*exterioridades relativas*” que terminarão por revelar uma ausência de interioridade constitutiva do mundo *Araweté*. Nesse sentido, assim como o que vemos acontecer entre eles, Viveiros de Castro (2002) irá dizer que algumas das sociedades amazônicas irão justamente se identificar por tal *ausência de interioridade* e que, nelas, a única coisa que se situa no interior disso que se constitui enquanto grupo é a própria *relação de afinidade*. Em suas palavras:

[é] justamente porque, na Amazônia, a alteridade é uma relação interna que

se pode afirmar, sem pretender ao paradoxo, que algumas sociedades da região não têm interior. Assim, **dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) dentro do primeiro**, como um peixe dentro do oceano em que nada, mas sim que **o exterior é imanente ao interior**, como o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como a figura do (e não apenas no) oceano. O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: **não existe meio absoluto de interioridade**. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível: em cada gota do oceano nada um peixe virtual (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 372, grifos meus).

De fato, como viemos pontuando, o que se apresenta entre os Araweté é um modelo de integração cosmológica no qual aquilo que parece mais importar é a *relação* que se constitui entre esses dois universos que se caracterizam agora enquanto *exterioridades relativas*, e menos a intenção de constituição de uma totalidade. Ao contrário, a isso eles resistem. É a *relação* que constitui a *cosmologia*, e a única coisa interna a ela.

Diante disso, o que parece fazer sentido de se pensar é que, assim como o canibalismo é condição para a integração social, a *diferença* entre céu e terra, deuses e viventes, é a *condição de existência* para que a relação de aliança de uns com os outros possa acontecer, isto é, para que tal integração, afinal, possa acontecer. Trata-se, assim, como visto, de uma cosmologia que é caracterizada a partir da relação de afinidade que se constitui entre (no interior) as exterioridades que a compõem. Nesse sentido, a questão que parece reger o universo Araweté em sua composição “global” é a seguinte: sua condição de existência se dá a partir de uma *ação* que, ao se constituir enquanto interior, realiza a passagem entre dois universos ontológicos distintos, mantendo as exterioridades relativas que lhes são características. Desse modo, a imagem de “totalidade” que se cria através de todas essas camadas que caracterizam a relação entre céu e terra para os Araweté seria aquela que se exhibe através do *anel tenso* que as relações entre céu e terra constroem (cf. seção 4.7).

Contudo, se, como visto na análise do parentesco, a dependência essencial e estrutural que os sistemas amazônicos possuem do exterior está ligada ao fato de que é ali que eles colocam “inimigos, mortos e afins potenciais [tiwã]”, sendo também de onde extraem “recursos simbólicos para sua reprodução social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126), então, torna-se possível compreender que, de fato, do ponto de vista dos Araweté, o canibalismo será responsável por realizar tal troca de recursos simbólicos, agindo de forma a manter a distância

existente entre céu e terra, de modo que o mundo atual possa continuar existindo. A resistência ao corpo social, observada desde a morfologia, através de uma tensão permanente entre abertura e fechamento do grupo, engendrará esse tipo de estrutura, *que constitui a sua permanência (estabilidade) a partir da instabilidade existente entre esses dois mundos*. Nesse sentido, aquilo que Viveiros de Castro fala em relação ao cativo de guerra Tupinambá parece se aplicar perfeitamente ao caso Araweté.

Simbiose fúnebre, aliança às avessas (por isso o cativo é um “anti-afim”), movimento perpétuo, revezamento indefinido de pontos de vista: se a verdadeira Sociedade implica essencialmente a *posição de Inimigo*, esta posição se determina como fundante, reversível e generalizada, criadora de uma topologia *sui generis*, incapaz de ser reduzida a uma dialética interior/exterior de tipo geométrico, cristalino e digital. É-se sempre, e antes, o inimigo de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário. A simbólica de transformação do cativo em “cunhado” talvez manifeste isto, esta paradoxal “exterioridade interna” do inimigo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 667-668).

Nesse mesmo sentido, podemos dizer que o que se estrutura enquanto *cosmologia* Araweté será, então, aquilo que se produz enquanto resistência ao corpo social como resultado de um percurso de realização individual que se dá por meio da relação canibal do “eu” com o “outro”: um corpo social aberto que não possui interior — na medida em que só se constitui enquanto tal em sua conexão com o exterior como uma exterioridade relativa — e que se faz como resultado de um processo de *integração* de mão dupla através da troca de “recursos simbólicos para sua reprodução social” que se dará entre tais universos ontológicos em um procedimento que revela uma *história*.

Relação

Do ponto de vista do tipo de *relação* entre terra e céu (“eu” e “outro”) que emerge do universo Araweté, o que se pôde ver é que essa é uma relação de *afinidade potencial*, uma vez que os *Mai* são referidos como os *tiwã* arquetípicos. A fim de compreendê-la, faz-se necessário um mergulho um pouco mais profundo naquela análise geral do parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 2017) através da forma como os povos amazônicos irão performar o conceito de *troca*.

Nesse contexto, Viveiros de Castro irá dizer que a função positiva que tanto a afinidade potencial quanto o canibalismo possuem nesses sistemas, de uma maneira geral, fará com que tal categoria amazônica termine por se associar “com

o selo simbólico do canibalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 141). Tal associação irá, por sua vez, permitir que se compreendam tanto as relações de parentesco quanto aquelas atualizadas via afinidade potencial (casamentos com *tiwã* e *apihi-pihã*, por exemplo) como casos particulares de uma dinâmica maior identificada pela *necessidade da diferença* que o canibalismo engendrará. Segundo o autor, apesar de geral, essa associação seria também compreendida como sinal de um “englobamento hierárquico do interior do *socius* pelo exterior, isto é, do parentesco, via a afinidade potencial, pela amizade, da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas [...] da sociologia em sentido estrito pela cosmologia em sentido lato — em geral, em suma, da semelhança pela diferença” (p. 141); uma sociedade que se estrutura de fora para dentro — exatamente o que se vê acontecer no caso Araweté quando sua sociedade é concebida como composta de céu e terra.

Mas a importância dessa associação virá para a compreensão da forma como a ideia de *relação*, de uma maneira geral, poderá ser pensada nos contextos amazônicos. Segundo o autor, as relações de afinidade poderão ser também compreendidas através da ideia mais geral de *relação*, que parece ser o que, de fato, importa para essas sociedades. Assim, Viveiros de Castro irá propor que aquilo que irá caracterizar as *Relações* ameríndias de uma maneira geral (em particular as performadas pelos Araweté) será a lógica da *predação*. Mas, como a predação envolve justamente uma assimetria entre as partes (um come e o outro é comido), isso significa ter que pensar a *relação* através de uma lógica de *heterogeneidade e assimetria*, a qual, essa sim, constituirá o *motor* do jogo dinâmico da *relação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 143) que irá reger a estrutura global desses povos.

Ainda em tal análise geral, uma forma de compreender a especificidade desse modo *relacional predatório* que rege a estrutura global dos grupos amazônicos é tomá-la sob a ótica da relação entre *sujeito* e *objeto*. Assim, ao contrário da maneira moderna de se pensar a dinâmica entre esses termos, aqui não pode haver posições absolutas e independentes, nem pretensões objetivantes. Nas relações amazônicas, não haverá neutralidade entre as partes. Ao contrário, sempre haverá uma *troca assimétrica*, na qual não será possível haver um sujeito ativo e um objeto inativo — a interferência de um no outro será inevitável: “[s]ujeito e objeto se interconstituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade

característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas (do sujeito como substância, do predicado como acidente) ” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 142).

Por outro lado, se, como vimos acontecer entre os Araweté, a relação canibal que se estabelece entre céu e terra será regida pelo signo da *afinidade*, associação que, no caso geral, contribuirá para que o autor afirme que toda a *relação* será predatória; e se, de outro lado, tal ação predatória está associada à produção de *diferenças* que se coloca como *condição do social*; então, será possível dizer que o protótipo de relação performado pelos povos amazônicos é ser, além de predatória, uma *relação social*²⁹⁵. Nas palavras do antropólogo:

[a]s relações amazônicas de predação, apresso-me a sublinhar, são intrinsecamente relações sociais. A reciprocidade inerente à predação canibal já sugere que se trata aqui de uma *predação subjetivante*, interna ao mundo das relações de que falava Lévi-Strauss. Ela nada tem a ver com a *produção objetivante* moderna, que supõe uma relação neutra, impossível nas cosmologias ameríndias, onde se defrontam um Sujeito humano ativo e um Outro inerte e naturalizado. A predação generalizada ameríndia é uma figura do mundo “do dom e da luta dos homens” [...], não do mundo do trabalho e do mundo das coisas: ela pertence à troca, não à produção (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 144, grifos do autor).

Mais ainda, na medida em a que sociedade Araweté (e as outras sociedades amazônicas) se constrói a partir de uma estrutura cosmológica na qual o parentesco, como visto, é determinado pelas relações de afinidade (agora compreendidas como relações predatórias), torna-se possível compreender a necessidade de pensar as relações sociais desde uma outra perspectiva. Ao invés de performarem uma circulação que visa reprodução e controle, as relações que estruturarão as sociedades amazônicas se determinarão por uma *economia* propriamente *cósmica*.

A concepção simplista do intercâmbio matrimonial como envolvendo a distribuição, circulação e controle de indivíduos (classicamente, do sexo feminino) precisa dar lugar a uma consideração mais fina dos atributos e propriedades que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predicativa. É necessário, nesse sentido, que o parentesco, enquanto ordem jurídico-política de sua circulação, reprodução e controle, apareça como

²⁹⁵ “Aqui o canibalismo efetivo aparece como homólogo à afinidade efetiva, que, com o casamento, traduz a potência em ato e subjetiva o objeto; e ele também depende de um canibalismo potencial, da predação generalizada que define a ordem da socialidade cósmica. Mais geralmente, a predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão interna, como o elemento de construção das diferenças e dinamismos sexuais, etários e estatutários, que manifestam, assim, sua dependência da ordem global da predação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 144).

determinado por uma economia, literalmente cosmológica, bem mais geral — por uma economia, literalmente, cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 145).

Como visto também entre os Araweté, e como se repetirá no caso geral, nesses sistemas, a *morte* possuirá um papel importante no que diz respeito à produção de exterioridades para que as alianças possam acontecer, provocando, conseqüentemente, uma abertura ao exterior (inimigos, deuses). Ao transformar um ente interno em um ente externo (um Araweté em um deus), ela cria um ambiente externo contínuo e uma necessidade perpétua de se olhar para além dos horizontes do grupo (local) (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 149).

Diante dessas questões, torna-se possível, enfim, pensar o modelo de *relação* dos povos amazônicos (onde se incluem os Araweté) no contraste com as sociedades cujas estruturas podem ser deduzidas de uma estrutura elementar de aliança (sociedades dialéticas). De fato, ao se compreender a morte como um agente criador de exterioridades e, com isso, da estrutura do grupo (a morte criou a diferença necessária para a Separação original entre os Araweté), é como se a novidade apresentada pelos grupos amazônicos também se revelasse através de um modo de constituição social que, ao invés de se realizar por meio de uma economia política do casamento, se formasse através de uma economia simbólica da morte (amazônicos), gerando um *todo mais amplo* (*wider whole*). Mais ainda, é como se “a economia política do casamento” que se dá na Amazônia fosse “a face *local* de uma economia simbólica da morte” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 147).

Com efeito, [...] [o regime] conduzido no elemento da reciprocidade canibal é o de uma estrutura simbólica aberta e intensiva, comandada pelo exterior. É o *wider whole* de onde vem a morte — e também o sentido, e assim a vida —, povoado por afins inimigos, espíritos animais, estrangeiros canibais e tantos outros avatares da exterioridade (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 149-150).

Pensando dessa forma, ao invés da noção de *troca* (aquilo que seria, segundo Lévi-Strauss, o fundamento de uma sociedade), o que se tem na Amazônia é a lógica da *predação ontológica* — é isso o que irá se configurar como esquema básico da *Relação*. É através dela que “a parte passa ao todo e vice-versa. Predação é passagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 150).

Mas, sendo assim, de que maneira compreender, nessas sociedades, os casamentos, isto é, as relações que contêm em si uma *troca*? E a resposta que se dá é que eles poderiam, nesse contexto, ser entendidos como “formas de estabilização

do potencial canibal em sua energia mínima” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 151). De fato, segundo Viveiros de Castro, citando Overing (1981), o canibalismo seria o resultado de uma “ausência de reciprocidade sempre latente” nessas sociedades. Mas, se a energia mínima da relação é o casamento, então, a ausência de relação se torna algo impossível nessas sociedades. E, se sempre há relação, e se essa relação é predatória (assimétrica), é porque o canibalismo é algo *constitutivo* desses grupos, e não um resultado delas (p. 153).

Com isso, toda *troca*, nesses contextos, será compreendida como sendo desigual (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 155), mesmo aquelas aparentemente simétricas, nas quais, por exemplo, se trocam mulheres para casamento, na medida em que envolverão os valores particulares de cada uma. Mas, se é justamente a partir da noção de troca que se funda uma sociedade, então, essa assimetria constitutiva das trocas amazônicas seria um sinal de que essas sociedades são caracterizadas por uma constante *suspeita* de sua natureza enquanto corpo social (p. 154). Me parece ser por isso que, no caso dos Araweté, se tem os casamentos endogâmicos e a repetição de alianças como uma forma de garantir um corpo social, corpo esse que parece estar sempre em questão pela própria noção de uma *troca* desigual que organiza o sistema para além do âmbito do casamento. Segundo o autor, pensar a noção de *troca* dessa maneira libera-a de seu atrelamento, que parecia constitutivo, ao contexto do parentesco, podendo ser aplicada “para outros fins” (p. 155), como, por exemplo, o que se propõe aqui.

Por fim, na medida em que, na Amazônia, é a afinidade que deverá recolher “em si os valores do conceito de troca” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 155), então, o conceito de *troca* oferecido pelos povos amazônicos será o da própria *predação ontológica*, isto é, uma “constituição imanente e subversão intrínseca do interior pelo exterior” (p. 155), numa relação em que o exterior estrutura o interior, que, por sua vez, garante a existência da conjugação entre os dois (o *wider whole* acima citado): isto é, da *troca*; isto é, da *diferença*. Assim como o que vimos acontecer entre os Araweté, interior e exterior, de uma maneira geral, se comunicam de tal forma nos povos amazônicos, que a determinação daquilo que se constitui como *dentro* e *fora* dependerá do ponto de vista de quem se coloca como inimigo de quem, assim como o que vimos acontecer entre os Araweté.

Em resumo, diante dessa concepção de *relação*, o que se vê performar nas sociedades amazônicas é um protótipo de relação que, ao ser engendrada por um

canibalismo que, como no caso dos Araweté, realiza uma passagem para um mundo que lhe é externo, deverá ser compreendida como uma ação que envolve uma *predação ontológica*, na qual estão em jogo recursos simbólicos de mundos distintos que envolvem questões que dizem respeito ao “dom e [à] luta dos homens”, como dito acima. Tal forma de se pensar a relação será, então, utilizada para se propor um conceito de *troca* propriamente amazônico, que envolve necessariamente a assimetria entre as partes em questão. Será dessa maneira que iremos compreender o canibalismo Araweté. Como ação de predação ontológica que é, será também protótipo da relação social performada entre eles, isto é, a forma pela qual opera a noção de *troca*, que será, por esse motivo, sempre assimétrica.

*

Ao longo desse extenso percurso, que partiu da apresentação e análise da morfologia, das estruturas e dos ritmos sociais e caminhou até o sistema da morte Araweté, passei por diversos planos que se mostraram férteis para responder à questão que aqui me coloquei — compreender de que forma seria possível pensar acerca das relações entre “local” e “global” entre os Araweté. Ao final de tudo isso, me parece evidente que é justamente sobre uma problemática que envolve essa relação — claro está, em outros termos — que tal sistema se estrutura.

Sobre tal problemática, no início da etnografia que realiza, Viveiros de Castro (1986, p. 117) escreve uma “Nota breve sobre a Categoria de Pessoa”, onde esclarece o motivo pelo qual o viés interpretativo que escolhe para caminhar na sua investigação entre os Araweté está relacionado à forma como concebem a constituição da Pessoa, isto é, à maneira como o indivíduo Araweté se realiza como tal. Segundo ele, tal caminho investigativo já era considerado um “ponto de apoio” privilegiado para sua abordagem dentre as sociedades TG, na medida em que, nelas, além de a categoria de pessoa encapsular “o jogo do Mesmo com o Outro fundador da filosofia social TG” (p. 118), também nesta categoria se poderiam observar entrelaçados os outros domínios cosmológicos.

Caminhando nessa direção, como visto, a interpretação que realiza da pessoa TG nesse trabalho, em particular dos Araweté, passa pelo que chama de uma destruição da noção de identidade, na medida em que “a anti-dialética da Pessoa

TG a põe, de modo não-trivial, como essencialmente *não-idêntica* a si mesma, como Outra” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 120). Esse modelo se contrapõe à forma característica com que se compreendeu a construção da pessoa nos povos do tronco linguístico Jê, em termos de uma “problemática da identidade” que a estabeleceria como um possível ponto intermediário entre a “identidade biológica” e a “identidade social” (p. 120). Segundo Viveiros de Castro, é como se, para os TG, a questão não se colocasse em termos da constituição de um *ser* (isto é, de um sujeito), mas sim de um *devenir*. A noção de *devenir*, assim, estaria ali empregada para pensar a categoria de Pessoa entre os Araweté e, de uma maneira geral dos povos TG, nos termos de uma crítica da noção de identidade que já vinha sendo construída em diferentes campos²⁹⁶. Tratava-se de explicitar tanto a ausência de construção de uma identidade do *ser* como também o caráter processual inerente à pessoa Araweté, na medida em que ela se caracterizava pelo permanente movimento em direção ao outro (p. 122).

Ainda com o autor, um aspecto importante de se notar a respeito das sociedades TG está no fato de exibirem “pontes muito frágeis” entre a “pessoa” e a “sociedade”, fato que poderia estar, aparentemente, relacionado com o pouco desenvolvimento das suas organizações e instituições sociais, que se apresentariam, assim, como um mero conjunto de indivíduos “rebeldes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 126). Mas não: essa fragilidade não seria outra coisa senão sinal de um sistema social distinto, “fundad[o] em uma cosmologia e inscrit[o] em um registro simbólico” igualmente distinto. Para se compreender a sociedade TG, seria preciso antes compreender sua concepção de pessoa. O que resulta desse processo, segundo o autor, é aquilo que se anuncia na epígrafe deste capítulo: uma cosmologia que apresenta uma construção social que depende da individual, na qual as noções tanto de *indivíduo* quanto de *sociedade* que se exibirão irão corroer suas acepções tradicionais, isto é, o indivíduo como a criação de uma “identidade-a-si” (p. 122), e a sociedade como uma estrutura global superior que abriga e age sobre tais indivíduos.

O que vimos acontecer entre os Araweté não foi diferente: um processo de desenvolvimento pessoal que não acontece através da criação de uma identidade nem da realização de um ser enquanto sujeito de si, mas que é, antes, resultado de

²⁹⁶ Sobre isso, ver a nota 20 em Viveiros de Castro (1986, p. 121).

uma movimentação permanente em direção ao “outro” — e que possui como movimento final uma transformação do “eu” no “outro” através do canibalismo, que, por sua vez, garantirá a existência da sua sociedade (“cosmologia”). Garantirá, então, a existência daqueles que vivem sempre em movimento na direção de tal realização. Do que foi dito acerca do entrelaçamento entre a pessoa TG e outros domínios cosmológicos, também é o que se vê entre os Araweté: é através do seu modo de corrosão e destruição da noção de identidade (canibalismo — “ponte frágil”) que se constitui sua igualmente ímpar concepção de sociedade, a qual só se compreende enquanto “cosmologia”. A relação que se estabelece entre a concepção da pessoa e a construção da sociedade parece ser aquilo que os caracteriza enquanto povo.

Assim, diante dessas duas colocações, se torna possível compreender que a questão da relação entre tais esferas — céu e terra — parece ser, de fato, aquilo que se constitui enquanto a problemática Araweté e que pode ser, enfim, colocada de diversas maneiras: como a da relação entre pessoa e sociedade, céu e terra, local e global, parte e todo, “eu” e “outro”.

Com isso, a fim de tentar responder à questão que viemos aqui perseguindo — “o que os Araweté teriam a dizer sobre as noções de ‘local’ e ‘global’?” —, o que se vê diante do que foi colocado é que tal resposta, a fim de ser “fiel” àquilo que “eles dizem”, não deve caracterizar cada uma dessas instâncias separadamente, mas sim vir através de uma compreensão da *relação* que estabelecem entre si, isto é, carregada do entrelaçamento que possuem e que caracteriza tal mundo. E é por esse motivo, creio eu, que as noções que vimos emergir de toda essa análise dizem respeito justamente a este entrelaçamento: *totalidade*, *cosmologia* e *relação*. É com elas que darei sequência à segunda e última parte do exercício tradutório a ser desenvolvido a seguir.

Antes, por fim, com a intenção resumir suas principais características, disponho-as abaixo.

No que diz respeito à imagem de *totalidade* que resulta de tal análise, vimos que os Araweté se caracterizam justamente pela recusa a uma totalização fechada e final. O que se tem é a reafirmação de um tipo de sociedade que se configura através de uma *totalidade aberta*, que resulta de uma relação entre o céu e a terra (o “eu” e o “outro”) que carrega uma *história*, isto é, um *tempo*. A identificação daquilo que se configura nesse âmbito como interior e exterior depende do ponto de vista

daquele que se coloca como estando fora, isto é, como Inimigo. Na medida em que se constitui de “exterioridades relativas”, não possui interior. A única coisa que lhe seria *interior*, seria, assim, a relação de *predação*, que também é aquela que permite a sua integração enquanto tal.

A existência dessa totalidade depende da criação de *diferenças* entre essas instâncias. A relação entre elas produz uma contínua fabricação de um fora (de uma produção simbólica que envolve o “dom e a luta dos homens”), uma vez que não apenas ele existe, como deve ser mantido e produzido. Por isso, os Araweté resistem (e existem) ao se constituírem enquanto indivíduos e corpo social fechado — a diferença é o *motor* de suas vidas.

Do ponto de vista do modelo de *relação* que se estabelece entre *local* e *global*, adaptando-se para o caso Araweté aquilo que foi formulado para as sociedades amazônicas de uma maneira geral, pode-se visualizar que aquilo que concebemos como relação entre local e global se expressará para eles através das formas como terra e céu (interior e exterior) se relacionam, por meio de uma ação que engendra um *processo* e de algo que deve ser lido pelo entendimento da *troca* como *predação ontológica*. Nesse sentido, o modelo de relação performado entre os Araweté será também aquele que pressupõe a *diferença* entre seus termos, que por sua vez será motor dos movimentos e irá reger sua estrutura global.

Formulada em termos de uma relação que se dá entre sujeito e objeto, a predação não permite a inatividade de nenhum de seus termos, nem é objetivante. Do ponto de vista dos Araweté, isso significa que a interação que se dá entre céu e terra envolve toda uma economia de subjetividades, relações humanas e sociais, numa *troca* que se dá entre diferentes mundos, na qual a morte possuirá um papel importante, uma vez que com ela se produzem as exterioridades necessárias para que tal relação possa acontecer. Com isso, ao invés de ser estruturada através de trocas e alianças simétricas, a cosmologia Araweté se organizará através de uma relação de *troca predatória*, em que as moedas são *ontologias* (te dou uma mulher morta para se casar, e você me garante a passagem para o mundo dos deuses imortais). É essa troca que fará a passagem da *parte* para o *todo* e do *todo* para a *parte* (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.150).

É nesse sentido que se diz também que a relação que estrutura os povos amazônicos, os Araweté aí incluídos, ao invés de ser de descendência e de casamento, envolverá uma economia simbólica da morte. Nesse contexto, os

casamentos endogâmicos e com primos cruzados de primeiro grau, que se dão no âmbito local, serão compreendidos como um caso particular, de “energia mínima”, dessa economia de troca predatória que rege os movimentos de uma maneira mais geral e que vimos emergir desde que consideramos a organização morfológica do grupo. A presença permanente da alteridade na constituição do grupo, ao mesmo tempo que impede que eles se enxerguem como tal, também os impele a produzir uma esfera local através de um fechamento da parentela local.

Por fim, do ponto de vista de um entendimento da noção de *cosmologia*, observe-se que ela é a única imagem que, no contexto desta análise, aparece atrelada unicamente ao contexto Araweté. *Totalidade* e *relação* aparecem também relacionadas e presentes em outras sociedades amazônicas. Assim, a imagem de cosmologia que os Araweté apresentam, segundo a interpretação de Viveiros de Castro, será compreendida como a *integração* que se dá entre a terra e o céu, entre o “eu” e o “outro”, conforme um modelo de *relação* que envolve a noção de *troca* como *predação ontológica* e que revela uma *história*. Isso significa que tal integração se dá por intermédio de uma relação *social* (de afinidade/canibal) que se dá entre essas esferas, que por sua vez envolve “o dom e a luta dos homens” e que se realiza de forma a garantir que a diferença existente entre os universos envolvidos seja sempre mantida de modo a assegurar que cada um continue existindo enquanto tal. É nesse sentido que se deve compreender a imagem que se faz da “cosmologia” Araweté como sendo “*diretamente* uma sociologia, e não um fantasma seu” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529, grifo do autor); um dualismo radical, “complexo, assimétrico e diacrônico; mas que nos mostra que a sociedade só está inteira, só se *integra* enquanto ‘cosmologia’” (p. 609-610).

Vamos ao que se segue.

V. O QUE PODE SER UMA COSMOLOGIA?

Nesta segunda parte do exercício, irei propor movimentos tradutórios em torno das noções de *cosmologia*, *totalidade* e *relação* que emergiram como consequência da investigação realizada no capítulo anterior. Se, na proposta de tradução perspectivista de Viveiros de Castro, há uma direção clara no movimento proposto — mover a caixa conceitual do antropólogo através das formulações indígenas —, os caminhos aqui percorridos me levaram também sobretudo nessa direção, ainda que, pontualmente, tenha realizado esse movimento de modo bilateral, como, por exemplo, no caso da análise da morfologia, estruturas e ritmos sociais (cf. seção 4.4).

Do lado da cosmologia contemporânea, pôde-se observar que a necessidade de realizar uma distinção entre as escalas *locais* e *globais* do cosmos se coloca como uma questão fundacional para a disciplina, a “questão cosmológica” colocada por Einstein. Nesse sentido, haveria algo que, ao dar sinais da forma como o universo se organiza enquanto totalidade, poderia interferir nos processos locais, informando-os do contexto global no qual estão inseridos. No âmbito do que Novello irá chamar de *metacosmologia*, essa relação deve ser pensada sob o signo da *solidariedade*, isto é, como uma forma de comunicação entre tais escalas, que deve, por sua vez, ser compreendida sob o signo da *contextualização*, e não como determinação hierárquica de uma sobre a outra. Como, sob esse ângulo, a forma como esse agenciamento pode acontecer não é única, vimos emergir, como uma das possibilidades, uma concepção de leis físicas *variáveis*, colocando em xeque a característica estrutural das ciências modernas — a universalidade de suas leis.

Do lado dos Araweté, vimos que a busca de pistas sobre instâncias em que as noções de “local” e “global” poderiam ser reconhecidas exigiu transformações na forma de abordagem da questão, reorientando-a a cada instância que ia sendo analisada. Desde a morfologia social ao sistema da morte e do canibalismo divino, a pergunta inicial — *o que os Araweté teriam a dizer sobre as noções de “local” e “global”, assim como sobre a relação entre elas?* — sofreu inflexões, terminando por revelar, no âmbito de um modo de vida que se esforçava para não se constituir enquanto grupo social total, a relação ímpar que estabeleciam com a *alteridade*: a

problemática Araweté estaria justamente contida na forma singular como articulam, então, as instâncias *terra* e *céu* – “eu” e “outro”.

Diante das questões que povoam os dois universos aqui convocados, o que farei a partir de agora se organiza da seguinte maneira: partindo das formulações dos conceitos de *cosmologia*, *totalidade* e *relação* que aparecem em cada caso, irei pensar, por meio do procedimento tradutório aqui adotado, de que maneira a forma como os Araweté os concebem poderá movimentar a concepção que a cosmologia contemporânea tem sobre eles. A intenção de tal proposta não é negar as formulações científicas, mas ressitua-las num contexto mais amplo, desejando que tal deslocamento possa produzir alguma reflexão sobre a forma como são concebidas. Como disse no início deste trabalho, tal proposta de tradução se caracteriza como um experimento especulativo.

Apesar de ter tentado caracterizar separadamente as três noções aqui em foco no universo Araweté, elas entrelaçam-se quase que inteiramente. Como dito ao final da primeira parte deste exercício, as imagens de totalidade e relação que figuram entre os Araweté aparecem também em diversas outras sociedades amazônicas analisadas por Viveiros de Castro, em sua formulação daquilo que se constitui como uma teoria do parentesco própria dessa região. Imagino não ser por acaso que a noção de *cosmologia*, tal como aplicada ao entendimento que o antropólogo produz sobre o universo Araweté, seja a única que aqui vimos emergir exclusivamente entre eles. É na direção dessa noção característica dos Araweté que irão confluir os movimentos de tradução aqui realizados.

5.1 Cosmologia

Começo esse exercício comparativo pelo fim, isto é, pela própria noção de *cosmologia* que aparece no âmbito das ciências, pondo-a em relação com aquela que vimos emergir no final da análise do material Araweté. Como visto no final do capítulo anterior, em linhas gerais, aquilo que Viveiros de Castro irá chamar de “cosmologia” Araweté será a integração social que acontece entre as escalas terrestre e celeste, algo que se dá somente após a ação do canibalismo divino, que acontece desde o céu em direção à terra. Esse ato transforma um Araweté morto em deus, em um Inimigo prototípico (*tiwã* grande), que, por esse motivo, irá se relacionar com os vivos via *afinidade*.

A *cosmologia* Araweté se identifica, assim, com a sua *Sociedade*, que, por sua vez, é então forjada através de uma conjugação dualista complexa de universos ontológicos distintos, constituídos pelo mundo terrestre dos viventes e aquele formado pelos seus Inimigos, o céu. Tal conjugação só pode ser realmente apreendida quando se compreende que as relações que a constituem se dão através de um intercâmbio predatório simbólico, isto é, de uma *predação ontológica*. A relação canibal que permite sua estruturação social age de “fora” para “dentro”, criando a diferença necessária entre esses mundos para que tal integração possa acontecer. Ela também será compreendida como uma noção mais geral de troca que, por envolver os sentimentos de ira e desejo, se distingue claramente do tipo de troca neutra que constitui a “*produção objetivante moderna*”.

Do lado da cosmologia científica, o que pudemos observar por meio da análise precedente foi que aquilo que hoje se chama *metacosmologia* irá definir a *cosmologia* como aquela disciplina que possui a tarefa de trazer à tona as questões que envolvem a estrutura global do universo. Tal intenção, que faz retornar a questão colocada por Einstein na formulação de sua teoria geral (TRG) e que atentava para a necessidade de separação entre a física e a cosmologia, dizia respeito, como vimos, à rejeição de uma concepção de mundo que visava aplicar em todas as regiões do espaço-tempo as mesmas leis válidas nas vizinhanças terrestres, isto é, que supunha que haveria uma determinação das propriedades *globais* pelas propriedades *locais*.

Assim, de outro modo, a *cosmologia contemporânea* será então definida como aquela que, ao trazer de volta a necessidade de consideração dos aspectos globais do cosmos e fazê-los agir sobre suas propriedades locais, irá realizar o que Novello chamará de uma *refundação da física*. A forma como a disciplina irá conceber tal agenciamento está nos moldes daquilo que propunha Lautman, isto é, através de uma *síntese orgânica* (segundo Novello, uma *simbiose benéfica*) entre pontos de vista distintos de um mesmo problema, que não devem ser disputados, mas sim compatibilizados de uma maneira *solidária* (coerente).

Como consequência, ao se libertar das amarras impostas por uma física *local*, tal concepção de cosmologia poderia, enfim, retomar questões de fundamento que faziam parte da tradição científica e que, segundo Novello, por razões históricas e políticas, precisaram ser deixadas para trás. Uma das formas possíveis de produzir tal relação solidária, como dito, levaria à substituição do conceito de *leis físicas*

pelo de *leis cósmicas*, que, ao invés de se manterem as mesmas por todo o espaço e tempo, seriam alteradas por algum termo que carregasse informações das propriedades globais do universo. Mas, se um dos alicerces da ciência moderna é o postulado de que o universo possui leis fixas e imutáveis, mover suas leis implica mover também a própria estrutura das ciências.

*

Diante dessas duas formulações da noção de *cosmologia*, alguns aspectos podem ser comparados, tanto no que diz respeito a pontos de contato entre elas quanto também, e principalmente, àqueles em que se torna possível identificar divergências que carreguem informações das especificidades de cada um desses universos de pensamento. Nesse sentido, a primeira observação a se fazer é que, talvez, a grande diferença que se percebe entre aquilo que se coloca como cosmologia contemporânea e cosmologia Araweté esteja justamente na compreensão do que constitui seus universos de pensamento. Enquanto a primeira pensa acerca de um *mundo único*, identificado com o *Universo*, a segunda só se estrutura na medida em que faz relacionar dois *universos ontológicos distintos*.

Em relação à forma como a cosmologia contemporânea propõe se pensar em tais esferas, a *local* estará relacionada com as propriedades dos eventos que se realizam em escala terrestre, associados ao desenvolvimento da física newtoniana, e a *global*, às propriedades que carreguem informações da estrutura do universo em larga escala, isto é, como aspectos distintos de tal *mundo único*, o universo. Na investigação que se fez do modo de vida Araweté, a instância que se institui como “totalidade” poderá ser identificada com o que se chama de “cosmologia” Araweté, onde céu e terra podem ser compreendidos como distintas “partes” que a constituem. Porém, para além de identificar aquilo que corresponderia às esferas “local” e “global” entre os Araweté, o que parece sim fazer sentido é atentar para a relação que se estabelece entre céu e terra, e que é estruturante do seu mundo. Com isso, na medida em que a estabilidade do universo com o qual a cosmologia contemporânea trabalha depende da *relação simbiótica* entre o que para ela se configura como local e global, tal relação me parece que deve ser comparada à *relação predatória* que se estabelece entre céu e terra, que por sua vez, estrutura tal “cosmologia” Araweté.

Do ponto de vista do regime que se estabelece entre as relações de parentesco e afinidade, assim como na cosmologia contemporânea é o global que age sobre o local, estruturando-o; do ponto de vista dos Araweté, é como se o “interior” pudesse se identificar com a terra, lugar onde vivem os Araweté, onde as relações de parentesco determinam os núcleos conjugais e também onde a afinidade potencial irá começar a agir através da determinação dos laços de parentesco e amizade (casamentos distantes e relações *ap̄hi-pihã*) – o domínio “local” -; e o “global” com o “exterior”, onde vivem os estrangeiros/inimigos, o universo celeste, onde as afinidades potenciais atingirão seu rendimento máximo (*tiwã* grandes) e estruturarão o sistema. Assim, ainda que céu e terra sejam compreendidos como partes que, conjugadas via canibalismo, possibilitam a estruturação de uma dimensão global — a “cosmologia” Araweté —, do ponto de vista das relações que se estabelecem entre essas instâncias, aquilo que faz as vezes do par local e global na cosmologia contemporânea, no sentido da produção de um agenciamento que opera na estruturação de um mundo, será, para os Araweté, o par céu e terra que, por sua vez, diz respeito a *diferentes universos ontológicos*, o do “eu” e o do “outro”.

A fim de caracterizar o processo *solidário* ou de *síntese orgânica* (caracterizado como uma *simbiose benéfica*) proposto pela cosmologia contemporânea, vale lembrar que um processo simbiótico benéfico prevê uma interação que preserva as partes que se relacionam, de modo a beneficiar ambas, e que a noção de solidariedade pode envolver a relação entre pessoas que dividem uma responsabilidade comum: interdependência, mutualidade de interesses e, por fim, uma condição de conjunto que resulte “da comunhão de atitudes e sentimentos, de maneira que o grupo venha a constituir uma unidade sólida, capaz de oferecer resistência às forças externas”²⁹⁷. Nesse sentido, ao refletir sobre a caracterização do modo de relação entre local e global proposto pela cosmologia contemporânea como uma síntese orgânica ou solidária entre parte e todo, se reforça a ideia de que tal relação operaria de modo a beneficiar ambas as dimensões envolvidas na relação, isto é, elas não estariam determinadas umas pelas outras, pois cada uma continua existindo enquanto tal, e que esse processo teria como intenção a colaboração para a constituição de um mundo que é uno, comum, a fim de se manter

²⁹⁷ Cf. Houaiss online: https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#2

sólido, consistente. Do ponto de vista daquilo que pudemos ver acontecer entre os Araweté, a relação que se estabelece entre terra e céu (“eu” e “outro”) é *predatória*, isto é, envolve a morte e a ingestão de uma das partes. Assim, no que se refere a tal procedimento de *síntese* engendrado pela cosmologia, a forma predatória (canibal) de relação cria justamente uma “rota de fuga” para tal tipo de agenciamento, na medida em que ela não cria um encontro benéfico para ambos, mas, ao contrário, realiza uma *transformação* de um no outro através da morte e do canibalismo ontológico.

Com isso, se pode dizer que, enquanto a relação entre local e global proposta pela cosmologia científica propõe uma *simbiose benéfica* entre *pontos de vista distintos* de um *mesmo* mundo (“objeto”), aquela apresentada pela cosmologia Araweté resulta de um processo de *transformação por predação* entre *pontos de vista que constituem mundos distintos* — questão que, justamente, fundamenta aquilo que mais tarde irá se formular como perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE LIMA, 1996).

A forma como a relação entre “local” e “global” acontece em cada um desses universos pode ser descrita, em ambos os casos, por uma ideia de *troca*, que agirá de maneira diferente em cada um deles. No caso da cosmologia científica, tal ideia está presente na forma como Novello irá formular a ação solidária que deve acontecer entre as propriedades locais e globais do cosmos. Segundo ele, ela consiste em um processo de *troca* de informação que deveria percorrer de forma eficiente todo o universo, quando as instâncias locais receberiam a informação do contexto global onde estão inseridas, podendo ser pensada analogamente à expansão de um gás numa caixa, quando o volume da caixa fornece uma espécie de contorno que, ao mesmo tempo que não determina completamente o movimento das moléculas do gás, informa até onde elas podem caminhar num ajuste *solidário* (*simbiótico*) que vai acontecendo em cascata. A intenção de tal processo é garantir a ausência de um determinismo que, *a priori*, poderia controlar a evolução do universo, obrigando que um caminho determinado pelas condições locais se desenvolvesse uniformemente em direção ao global. De modo inverso, ela não prevê que a organização seja previamente determinada pelo volume em questão, mas sim que seja descrita pela relação que se estabelece entre local e global em cada ponto. Do lado dos Araweté, o que vimos através da análise de Viveiros de Castro (2002) sobre os sistemas de parentesco amazônicos é que a emergência de um

conceito de *troca* propriamente amazônico o identifica com a *predação ontológica*. Com isso, o que fica explícito é que a relação engendrada por eles entre interior e exterior possui a função última de produzir e manter a *distância máxima* entre esses mundos, para que a integração cosmológica possa acontecer.

Assim, enquanto do ponto de vista da cosmologia científica a troca de informação entre tais esferas deve acontecer sob o signo da *solidariedade máxima* para que se alcance uma *estabilidade* também máxima, possibilitando que o universo tal como observamos possa existir; entre os Araweté, ela precisa criar uma *estabilidade na instabilidade* a fim de alcançar tal estado *instável estável* — a cosmologia Araweté —, uma vez que ela envolve a criação e a manutenção da *diferença máxima* entre esses mundos.

Ainda outro aspecto importante reside no fato de a relação do *local* com o *global* na cosmologia contemporânea poder ser concebida em termos de *compatibilização* de ontologias. As ontologias às quais Novello se refere, nesse caso, são os diferentes “dialetos” com os quais a física trabalha (micro, meso — newtoniano — e macro). Refletindo sobre os instrumentos formais e as bases epistemológicas implicados na refundação da física que anuncia como um imperativo, Novello observa, com efeito, que “[à] nova ciência competiria examinar criticamente a união de todas as ontologias regionais, na produção de uma ontologia global dessa ciência” — seria essa, para ele, “a função da cosmologia”, sendo “a partir dela que se devem definir sua prática e seu modo de operar” (NOVELLO, 2006, p. 68). Como visto, para os Araweté, a compatibilização das ontologias que envolvem seu mundo levaria ao fim das diferenças e, portanto, do mundo atual. Em outras palavras, para eles, o mundo é aquilo que se gera a partir da diferença, e não da semelhança ou compatibilização, enquanto do lado da ciência tais ontologias se caracterizam justamente por fazerem parte de um mesmo mundo, precisando, por isso, ser compatibilizadas. Para os Araweté, a interação entre terra e céu não envolve compatibilização, mas sim a necessidade de suportar a *passagem* entre elas: canibalismo. Conhecer é interagir e transubstanciar.

Por fim, um último aspecto a ser considerado. Como vimos, na medida em que a noção de *simbiose benéfica* envolve um encontro *positivo* entre as diferentes partes envolvidas, e a de *solidariedade*, um entrelaçamento colaborativo em prol de interesses compartilhados para a construção de um mundo comum, pode-se dizer que a relação entre local e global proposta pela cosmologia científica se orienta sob

o signo de um *bem comum* — o universo. De outro lado, aquela engendrada pela cosmologia Araweté entre céu e terra, ao se constituir através de relações sociais predatórias entre universos ontológicos distintos com a intenção de produzir a máxima diferença entre eles, orienta-se, nesse sentido, sob o signo do *diferente*. Em outras palavras, enquanto para a cosmologia contemporânea o universo só existe a partir da identificação de um mundo comum em relação ao qual seus eventos irão se organizar, do lado dos Araweté, de forma contrária, o mundo só se realiza através da existência de mundos diferentes. Não à toa, o canibalismo divino e a afinidade potencial possuem funções igualmente *positivas* no sistema Araweté, uma vez que é através deles que se cria sua Sociedade, isto é, sua Cosmologia.

*

Parafrazeando as perguntas formuladas por Viveiros de Castro (2004, p. 4; 7) para o movimento que propõe para a comparação antropológica (um tipo de tradução) e que caracteriza como um “programa experimental”, me pergunto: *que aparência teria uma formulação Araweté da cosmologia praticada pela ciência? O que aconteceria com a noção de cosmologia produzida no âmbito científico, quando comparada com a que é produzida pelos Araweté, isto é, se ela fosse compreendida através da noção de cosmologia produzida pelos Araweté?*

A resposta que me vem é aquela que imagina a cosmologia contemporânea, tal como pensada através desse tipo de agenciamento, como um caso particular da cosmologia Araweté, e não o contrário. Quero dizer com isso que considerar que a relação entre “local” e “global” seja identificada com a relação que se estabelece entre diferentes mundos ontológicos seria um caso geral no qual o caso em que as partes envolvidas são pontos de vista de um mesmo mundo poderia ser compreendido como “estado de energia mínima”, isto é, basal, assim como a relação que se estabelece entre a troca simétrica e a troca como predação na temática do parentesco coloca a primeira como um “estado de energia mínima” da segunda. Porém, como dizia Viveiros de Castro naquele contexto, a simetria absoluta é impossível no pensamento ameríndio, de modo que mesmo uma troca de mulheres, por mais simétrica que seja, não será uma troca igual (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 153). Assim, também local e global não se constituem como partes

simétricas de uma relação; ao contrário, toda a questão colocada pela cosmologia contemporânea envolve a intenção de levar a cabo tal diferença. Nesse sentido, se poderia dizer que, mesmo fazendo parte de um mesmo mundo, o local e o global da cosmologia científica seriam representantes de “grau zero” de mundos *outros*, isto é, como se tivessem em si a potência de, a partir da diferença relacional que exibem, constituir outros mundos.

Mas como compreender isso no âmbito de uma ciência que se define por estudar um único mundo? Talvez o que essa formulação da cosmologia, que a compreende como um estado mínimo de algo mais geral, possa informar para aquela que se ergue sobre a concepção de um mundo único é o fato de que tal concepção trabalhada pela ciência não possa operar dessa maneira indefinidamente. Tal impossibilidade não estaria, a meu ver, relacionada ao fato de que a ciência deva, com isso, caminhar para uma concepção de multiversos. O que essa nova imagem de cosmologia — compreendida como base de uma concepção mais ampla segundo a qual mundos ontológicos distintos se relacionam — pode estar sugerindo é que a resistência que o universo oferece em se configurar como objeto científico (no sentido da sua aplicação ao método científico) não é algo que possa indefinidamente ser deixado de lado, mas pode dar sinais de que, de fato, concebê-lo dessa maneira é mesmo, como vimos (cf. seção 3.1), um *constructo*, e não uma realidade que seja passível de ser promovida *ad infinitum* pela ciência.

De fato, enquanto o *stablishment* científico constrói seus objetos definindo que é *real* tudo aquilo que independe do ponto de vista de quem vê, para os Araweté, cada ponto de vista definido como inimigo determina um mundo, uma *realidade particular*, de modo que a existência de um mundo único não se coloca como uma opção passível de ter existência *real* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE LIMA, 1996). Aquilo que é *real* para a ciência moderna é *irreal* para os Araweté.

Com efeito, o que as diferenças apontadas acima terminam por desenhar é uma imagem de cosmologia na qual sua ação diria respeito à necessidade de fazer mundos distintos relacionarem-se, e não de compatibilizar aspectos de um mesmo mundo. Mas, como a relação performada pelos Araweté para tal agenciamento é de predação ontológica, a relação entre mundos distintos que essa cosmologia pensada desde o ponto de vista Araweté produziria seria, também, predatória. Mas o que isso significaria? Pensada como uma prática comprometida com relacionar mundos distintos, a cosmologia contemporânea não teria como intenção encontrar um ponto

coerente entre eles, mas, ao contrário, operaria de forma a manter a *incoerência máxima* entre eles, como forma de garantir que tal relação pudesse continuar existindo. Assim, se pudéssemos fazer um exercício especulativo e perguntar aos Araweté qual seria a *função* daquilo que se compreende como “cosmologia” em seu mundo, poderíamos então imaginar que, ao invés de tomarem como *função* da sua cosmologia encontrar a *estabilidade* através de um ponto de contato *solidário* entre as propriedades locais e globais do cosmos, eles ofereceriam, de outro modo, uma imagem de mundo (de sociedade) que só se constrói a partir da *transformação* gerada pela *instabilidade* que existe entre mundos ontológicos distintos. Nesse sentido, a “cosmologia” Araweté não apresentaria uma função, mas *seria ela mesma função* da manutenção da diferença máxima existente entre os universos em questão.

5.2 Totalidade

No que diz respeito às *totalidades* engendradas por cada uma das cosmologias apresentadas, o que vimos é que, do ponto de vista da cosmologia Araweté, a *totalidade* só se dá enquanto “cosmologia”, isto é, através da junção dos mundos terrestre e celeste, via relação de afinidade. A totalidade criada por essa integração possui algumas características importantes. Nesse sentido, como visto, céu e terra constituem partes que formarão um “todo”, o que se chama de “cosmologia” Araweté.

Na medida em que essa estrutura se dá através da conjugação que se faz com o mundo exterior, trata-se de uma totalidade *aberta*, que se constitui através de uma relação complexa e tensa com esse outro mundo. Nessa tensão, o que se pôde observar é o fato de que a presença dessa exterioridade — mortos, inimigos (estrangeiros) e deuses — será aquilo que irá, de fora para “dentro”, fornecer a estrutura do grupo através de uma ação *canibal*. De fato, como visto, o canibalismo será a condição para que tal integração cosmológica aconteça, isto é, para que a totalidade Araweté exista enquanto tal. Também por possuir, enquanto condição de existência, a presença de outros mundos “dentro” de si, ela não pode se constituir como uma totalidade que é *única*, nem *última*. A permanente reivindicação da presença do outro pelos Araweté, e a distinção ontológica que fazem entre “eles” e o “outro”, faz com que essa “cosmologia” não possa se configurar como *final* — há

sempre *outros* na realidade Araweté.

Como visto na análise sobre a noção de *cosmologia* feita acima, um aspecto importante dessa estrutura se revela por meio da compreensão da associação entre interior e exterior via *predação ontológica*. Com efeito, a proposta de um conceito de *troca* propriamente amazônico, identificada com a predação ontológica, contribui para o entendimento de que aquilo que parece de fato importar para os Araweté na constituição dessa estrutura cosmológica é a preservação da *diferença* entre os mundos em questão — Arawetés e Inimigos, respectivamente. Como consequência dessa *troca* entre ontologias, a identificação absoluta daquilo que se constitui, afinal, como estando dentro ou fora do sistema parece perder o sentido. Ou seja, na medida em que terra e céu (Araweté e Inimigos) se constituem como universos ontológicos distintos, a posição de inimigo dependerá do ponto de vista (também ontológico) de quem se vê e vê o outro como tal. Aquilo que é formado por tal junção entre ontologias seria, como nos disse Viveiros de Castro (cf. seção 4.8), um corpo social sem interior, isto é, sem substância interna, onde a única coisa que constituiria seu “interior” seria a própria relação de afinidade (troca/predação ontológica). Na medida em que a predação se dá do deus para o Araweté morto, há um vetor de estrutura que se direciona de “fora” para “dentro”, deixando clara a assimetria entre as partes em questão. Porém, ao mesmo tempo que o canibalismo se dá desde os deuses até os viventes mortos, do ponto de vista do vivente, o movimento percorrido por sua parte celeste pode ser compreendido como acontecendo desde a terra até o céu.

É nesse sentido que a estrutura topológica exibida por essa totalidade *aberta*, que não é única nem final, é de difícil identificação, e onde a existência de um “fora”, apesar de ser seu fundamento, não poderá ser realizada de maneira absoluta. Sobre esse aspecto, Viveiros de Castro (2002) irá dizer, em relação aos povos amazônicos em geral, que, neles, a totalidade não será nem trabalhada sob o signo da unidade, nem mesmo algo do qual se parte para então se criar um pensamento sobre. A totalidade, para os povos amazônicos, seria, nesse sentido, uma construção, isto é, “[a]quilo que os humanos devem lutar para trazer à luz mediante uma redução do dado”²⁹⁸. Nas suas palavras:

²⁹⁸ Aquilo a que o autor se refere como “dado” neste texto é a afinidade potencial como categoria amazônica. Segundo ele, uma forma de pensar a importância e o papel que tais relações possuem em relação às de parentesco nestes povos é propor a seguinte inversão: enquanto, em geral,

[n]ão estou, com isso, advogando que fuçamos de toda noção de todo, como se essa fosse uma categoria visceralmente antiamazônica, mas apenas que cuidemos para não cair em uma falácia da totalidade mal-colocada. Qualquer cosmologia é, por definição, total, no sentido de que não se pode não pensar tudo o que há, e pensá-lo — a esse tudo que não é um Todo, ou a esse todo que não é Uno — segundo um número finito de pressupostos. Mas daí não se segue que toda cosmologia pense tudo o que há sob a categoria da totalidade, isto é, que ponha um Todo como o correlato objetivo de sua própria exaustividade virtual. Arrisco-me a sugerir que nas cosmologias amazônicas o todo não é (o) dado, e tampouco a soma do dado e do construído. O todo é, antes, a parte que cabe ao construído, àquilo que os humanos devem lutar para trazer à luz mediante uma redução do dado: do dado como antídoto, ou relação diferencial universal (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 373).

O que todas essas características complexas terminam por exibir é o fato de que a ideia de uma totalidade englobante não parece fazer muito sentido para eles, isto é, não parecer ser a questão pela qual estão interessados. De fato, o que pudemos ver desde a morfologia é uma fuga desse lugar que se constitui como corpo social total em direção àquilo que não permite que ele se constitua enquanto tal. Relembremos com Caux (2017, p. 157) que a própria noção de *coletividade* parece não existir na língua Araweté. O que, sim, parece ser a questão que se configura para eles é a da *relação* que se estabelece entre eles e o outro, entre a terra e o céu. Essa sim é a questão sobre a qual vão trabalhar.

Para além dos aspectos, digamos, “formais” que caracterizam o que se constrói enquanto “cosmologia” Araweté na interpretação de Viveiros de Castro, é preciso compreender a frase com a qual terminamos o capítulo anterior, que diz: “[d]ualismo complexo, assimétrico e diacrônico; mas que nos mostra que a sociedade só está inteira, só se *integra*, enquanto ‘cosmologia’” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 609-610); ou a que diz: “[v]ê-se, por fim, em que e como a ‘cosmologia’ Araweté é *diretamente* uma sociologia, e não um fantasma seu” (p. 529)²⁹⁹. Com efeito, entender que a “cosmologia” que se constitui é a verdadeira

compreendem-se as relações de parentesco como algo que nos é *dado* de saída, e as de afinidade como aquelas que construímos ao longo da vida, se poderia dizer que os povos amazônicos exibem o contrário; as relações de afinidade seriam aquilo que é *dado*, e as de parentesco, aquilo que se constrói a partir de atualizações que a afinidade potencial pode realizar em cada contexto: “[...] a afinidade potencial, valor genérico, *não* é um componente do parentesco (como o é a afinidade matrimonial, efetiva), mas sua condição exterior. Ela é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 357). Sobre tal formulação, ver Viveiros de Castro (2017, p. 347-393).

²⁹⁹ É importante distinguir a acepção do termo *cosmologia* que o autor utiliza nesta citação. Com efeito, ao dizer “qualquer cosmologia”, compreendo que esteja se referindo a sistemas de pensamento. No entanto, quando utiliza a palavra no contexto Araweté para caracterizar aquilo que

Sociedade Araweté implica levar em conta que toda essa integração acontece através das trocas simbólicas que envolvem, como visto, relações humanas de desejo e ira (violência/predação). De fato, na cosmologia Araweté, são as relações sociais entre inimigos que irão constituir a sua Sociedade, numa constante troca de recursos simbólicos e rituais que envolvem um e outro universo ontológico.

Nesse sentido, a morte, além de possuir um papel *mediador* fundamental como produtora de exterioridades, será, nesse sentido, quem irá fornecer “os recursos simbólicos para sua reprodução social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 126) — o que significa dizer que, em tal estrutura social, que é também a estrutura cosmológica, a “economia política do casamento” será operada através de uma “economia simbólica da morte”, isto é, será sua “face local” (p. 147). Nesse sentido, assim como a relação de afinidade, a morte será também “condição de possibilidade do *socius*” (p. 147).

Do ponto de vista da estrutura interna que essas cosmologias (científica e Araweté) exibem, o que se vê entre os Araweté são duas estruturas concomitantes. Uma, digamos assim, “*espacial/relacional*”, dada pela forma como as relações sociais se organizam; e outra *temporal*, que se refere à *historicidade* que, como vimos, ela engendra.

No que diz respeito à primeira estrutura — “*espacial/relacional*” —, o que se vê é uma totalidade que, uma vez regida pelas relações sociais que a compõem, exibirá alguns domínios distintos. De acordo com Viveiros de Castro, a estrutura interna dos grupos amazônicos exibe um domínio *local*, constituído pelas relações de parentesco que constroem os núcleos conjugais locais (no caso dos Araweté, endogamia, repetição de alianças e casamento com primos cruzados de primeiro grau); um segundo, *supralocal*, no qual as relações via afinidade potencial tomam o controle das relações de parentesco (casamentos com *tiwã* distantes e relações de anti-afinidade *apihi-pihã*); e um terceiro, *global*, no qual as afinidades potenciais ganham seu rendimento máximo (*tiwã* grandes — Inimigos), quando poderão, enfim, apontar seu vetor estrutural para o interior do grupo. Diante desses domínios, se identifica, segundo o autor, algo como uma fratura, que vai chamar de “linha de

acontece quando os dois mundos, terra e céu, se integram, estaria se referindo à constituição de um mundo que é construído por eles através de tal junção. Claro está que a fronteira que distingue tais aplicações do termo é tênue, mas entendo que, ao nomear tal junção como “cosmologia”, e aqui se usam as aspas, há uma sutil distinção a ser feita.

fissão”, que se dá na passagem do domínio *local* para o *supralocal* e que se constitui pela inversão do comando das relações sociais pelo parentesco ou afinidade, isto é, pelo fato de que, a partir do domínio supralocal, serão as relações de afinidade que assumirão o controle da estrutura (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 135), onde o canibalismo, no caso Araweté, será sua realização máxima. É nesse sentido que se pode dizer que aquilo que possibilita a estrutura global da cosmologia Araweté é a manutenção da *diferença máxima* que o canibalismo possibilita que se crie entre os mundos ontológicos em questão, isto é, entre Arawetés e Inimigos.

No que tange à segunda estrutura — aquela que engendra a *temporalidade* da totalidade Araweté —, será aquela que se pode observar desde o ponto de vista dos viventes e do processo que eles engendram na sua realização pessoal. Nesse sentido, seria possível pensar em um mundo “*subterrestre*” ligado ao *passado* (morto que perece e espectro terrestre de uma pessoa que já foi); um mundo *terrestre* ligado ao *presente* e ao *devir* (viventes que estão de passagem “entre” e em constante movimento para o que ainda serão); e um mundo *celeste* ligado ao *futuro* (ao espírito celeste de uma pessoa que ainda será). A totalidade (“cosmologia”) Araweté exhibe, assim, uma *história*, um processo.

*

Do ponto de vista da *totalidade* que a cosmologia científica carrega consigo, a primeira coisa a se reafirmar é o fato de que, na concepção científica, o universo estudado por ela é pensado como um “objeto” *único*. Ainda que existam teorias que apontem para a existência de múltiplos universos, a ciência parte da hipótese de que vivemos em um único mundo, constituído por *tudo-o-que-existe*. Nesse sentido, não deve haver nada “fora” dele. Na medida em que ele é *único*, ele é também *final*. O aspecto, também já destacado, que a totalidade identificada com o *universo* terá de particular é o fato de ela não poder se comportar como um objeto científico tradicional. Assim, apesar de estar imersa em um contexto científico, tal cosmologia carrega em si algo que não permite que ela seja inteiramente adaptável à forma com a qual tal método é praticado.

Do ponto de vista da estrutura topológica que ela engendra, a resposta deverá ser procurada no âmbito da teoria que hoje se utiliza para descrevê-la, a relatividade geral de Einstein. Assim, se a força gravitacional é a que rege o mundo

cósmico, então será ela também a principal estruturadora de tal totalidade. Porém, no que se refere à estrutura *topológica* (fronteira, curvatura e conectividade) que ela carrega, como dito, pelo fato de essa teoria ser constituída por equações diferenciais que relacionam a distribuição de massa-energia com a geometria do espaço-tempo, as equações de Einstein nada dizem de antemão sobre a estrutura topológica do universo. Esta, para ser encontrada, dependerá da integração dessas equações, para o que precisarão ser definidas as condições de contorno do problema. De fato, vimos que as observações existentes até o momento, que se baseiam no modelo padrão do *big bang*, são controversas, mas, de uma forma geral, apontam para uma estrutura topológica do universo plana e infinita. Porém, essas mesmas observações, além de funcionarem em universos descritos por outros modelos cosmológicos, como, por exemplo, modelos com *bouncing*, também são compatíveis com outras estruturas topológicas.

Diante desse estado de coisas, novamente fica clara a reivindicação feita pela cosmologia contemporânea de trazer à tona, novamente, informações acerca das propriedades globais do universo. Como visto, a ação que o global deve realizar no local é aquela que envolve as condições de contorno do problema, isto é, seu *contexto*. Nesse sentido, pode-se dizer que a topologia do universo está relacionada com suas condições de contorno, isto é, com uma espécie de *contextualização* que ela irá oferecer para o restante do universo. Com isso, dada a impossibilidade de apreender a estrutura topológica do universo de forma completa, aquilo que parece fazer sentido é caracterizá-la a partir das propriedades problemáticas que a constituem.

A primeira delas diz respeito à questão daquilo que define o *objeto* que se associa a essa *totalidade* que chamamos de universo. Segundo Novello, como vimos, a cosmologia e a ciência irão identificá-lo com *tudo-o-que-existe*. Porém, diante de uma definição um tanto vaga, uma maneira de se movimentar em direção à questão seria justamente a tentar responder o que, então, significaria *existir*. Mas a resposta a essa questão exibirá, também, uma complexidade. Na medida em que aquilo que é identificado com o universo referido como *tudo-o-que-existe* é, de acordo com a leitura que a ciência faz dele, constituído por diferentes “dialetos” (ontologias) que engendram lógicas de pensamento distintas (mundos quântico, newtoniano e cósmico), a própria definição de existência, nesse contexto múltiplo, se torna um problema de difícil resposta para a ciência. Do ponto de vista daquilo

que envolve as escalas cosmológicas que compõem o mundo cósmico, se a força gravitacional, como universal que é, é a responsável por reger os movimentos no universo macroscópico, então a *existência*, nesse contexto, poderá ser, como visto, definida através da sensibilidade em relação a esse campo: *caio, logo existo*.

A segunda, diz respeito à *unicidade* a ela atribuída. O mundo único engendrado pela ciência não deve ser somente compreendido de forma ingênua, isto é, através da dificuldade presente no mundo moderno de se considerar a existência de outros mundos possíveis. Num texto de 2020, o filósofo Patrice Maniglier, ao pensar sobre a questão das mudanças climáticas a partir de um olhar filosófico-antropológico, procurará caracterizar o sistema Terra através de uma imagem de *global* que, ao mesmo tempo que possui algo de *único*, no sentido de que não há planeta B, permite compreendê-lo como um tipo de ser que só existe por meio da existência das outras Terras, relativas às diferentes ontologias que habitam o planeta (MANIGLIER, 2020, p. 70-71). Esse me parece ser um sentido a partir do qual se pode tentar compreender a unicidade que a cosmologia atribui ao universo, e de que, sendo assim, os mundos indígenas não parecem discordar³⁰⁰. Quero dizer, com isso, que o universo *único* que designa a totalidade com a qual a ciência trabalha não é apenas aquele que se ergue como resultado de uma narrativa que se coloca como vencedora em relação às outras, como bem coloca Stengers (1991), mas também aquele que se constrói a partir de uma visão que o compreende como o “lugar” que temos diante de nós, como o planeta. Por exemplo, compreender os diferentes modos de existência (ontologias) que habitam a Terra — assim como fazem, por exemplo, os Araweté ao necessitarem da presença Inimiga para estruturar seu mundo — não significa abdicar de levar em conta questões científicas e sociais que estão implicadas na Terra e em seu sistema, mas perceber que o modo de vida que propomos não é o único possível. O mesmo poderia se estender ao universo. Toda a questão se coloca quando a narrativa que se constrói em torno dele se faz única, na medida em que as diferentes narrativas existentes, como sabemos, terminam por revelar diferentes ontologias, revelando, por sua vez, mundos distintos, pois compostos por outros seres e relações que, por exemplo, aquele concebido pela ciência.

De fato, há outros que, inclusive, compreendem a própria noção de

³⁰⁰ Conforme podemos ver através do relato do xamã Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

existência de modo completamente distinto do nosso. A intenção dessa observação não é a de apenas levar em consideração o pensamento do *outro* num sentido politicamente correto banal, mas de, com isso, possibilitar uma *ação*: a de que as diferenças existentes entre essas Terras que engendram a Terra (ou dos diferentes universos que compõem o universo) possam existir e interagir umas sobre as outras, produzindo modificações na forma como pensamos o mundo, assim como aquilo que é proposto pelo método da equivocação controlada (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Retornando às propriedades problemáticas da totalidade engendrada pela cosmologia científica, o terceiro ponto que gostaria de destacar está na compreensão de que tal totalidade começa a mostrar sua cara a partir do momento que se compreende que a própria definição de seu objeto se coloca como uma questão. De fato, é justamente sob o signo da *impossibilidade* que se tem de separar sujeito e objeto quando se trata do universo, que a totalidade com qual a cosmologia trabalha deve ser pensada. Isto é, se a cosmologia é compreendida como aquela que deve gerar um contexto aos eventos locais, informando-lhes onde estão inseridos, é porque o sistema “universo” não pode ser tratado como um sistema isolado, de modo que a própria definição de cosmologia e a caracterização de seu objeto se confundem. Com efeito, o que Novello propõe com o que chama de *metacosmologia* é apontar para a necessidade de levar em conta que o universo, encarado como um “objeto científico”, coloca para a ciência que ele não pode ser tratado como um sistema físico como outro qualquer, pois isso tiraria dele precisamente aquilo que possui de particular. Assim, a interação que o global deve realizar sobre o local é de contextualização *por causa* da impossibilidade de separação. A relação entre local e global e a própria definição problemática do universo como objeto científico se confundem aqui.

O quarto ponto a ser explorado envolve a ideia da *historicidade* que as relações entre local e global, tal como praticadas pela ciência moderna, podem atribuir ao universo. Como visto, tal historicidade se dá como consequência de se compreender o universo regido por *leis cósmicas* e não leis físicas: se a estrutura global do universo possui uma dinâmica e suas leis variam de acordo com essa estrutura também variável, então, o universo, compreendido dessa maneira, exibirá uma história na medida em que as leis que o regem também a possuirão. É nesse sentido que se pode dizer que o universo está inacabado, em constante formação, e

que a cosmologia, compreendida dessa maneira, pode ser pensada como uma ciência histórica.

Por fim, como visto, hoje há propostas que apontam não apenas para uma complexificação do que a ciência identifica como *totalidade*, mas também para a existência de múltiplos mundos. Novello (2020) advoga pela importância das utopias controladas — exercícios especulativos do pensamento cosmológico —, apontando para a necessidade de a ciência caminhar por territórios imaginativos que escapam da nossa experiência sensível e que, futuramente, podem contribuir de diversas maneiras para uma compreensão do universo no qual vivemos. É fato que isso muitas vezes aconteceu no percurso da sua história enquanto disciplina. A importância desse exercício especulativo pode ser comparada ao que falava Lévi-Strauss (cf. seção 2.2) a respeito do pensamento mítico. Segundo Novello, poder lidar com os problemas que a ciência nos coloca, e não com suas soluções, seria uma posição política que deve ser tomada por seus praticantes. Aceitar soluções que diminuam a complexidade do problema que se tem em mãos seria nada mais do que uma estratégia de fixação do pensamento hegemônico no mundo, aquele mesmo que, segundo Stengers (1991), foi construído por meio da criação de uma narrativa *final* científica que se deu pela criação do método científico.

*

O que se poderia, então, dizer a respeito da comparação que se pode fazer dessas duas imagens de totalidade que vimos aparecer?

A primeira diferença a ser pontuada está no fato de que, enquanto a cosmologia científica ainda não conhece de forma clara a estrutura topológica da totalidade com a qual trabalha, mas parte da sua existência como dada, os Araweté a vivenciam como uma construção e partem da existência daquilo que será a sua estrutura interna — a relação canibal que se estabelece entre os dois mundos que a compõem.

Apesar de se pensar como única e final, a totalidade apresentada pela cosmologia científica exhibe um problema que está no fato de o universo ao qual ela se refere não poder ser considerado como um sistema isolado — não há “fora” daquilo que se concebe como universo. Nesse sentido, tal totalidade tem a função

de criar justamente um contexto para os eventos locais³⁰¹. Assim, enquanto a ação do global sobre o local na cosmologia científica possui a função de gerar um *contexto* que possa, conseqüentemente, estruturá-la, aquela concebida pelos Araweté também se dá de “fora” para “dentro”, mas com a intenção de criar uma *diferença*, para que tal totalidade possa se estruturar. De fato, como visto quando da comparação entre noções de cosmologia feita acima, a diferença importante que apareceu diante das duas concepções de relação “local”/“global” estava na percepção de que, enquanto na cosmologia científica se busca uma *síntese* entre dois pontos de vista distintos de um mesmo mundo, os Araweté exibem através dela a necessidade de manutenção de uma *diferença máxima* que deve existir entre mundos distintos. Com isso, se a estrutura da cosmologia Araweté se dá pelo *tensionamento das diferenças* entre os mundos ontológicos em questão — o que envolve o simbolismo de cada um desses grupos através de uma ação *mediadora* da morte —, a estrutura da totalidade exibida pela cosmologia científica se faz através de um ponto de *cooperação máxima* entre seus aspectos locais e globais.

De maneiras diferentes, vimos que ambas exibem uma *história*. Entre os Araweté, como visto, o processo que essa história revela é o do vivente, aquele que é referido como um *ser do devir*, que se situa entre um *passado* do que já foi (espectro terrestre) e o *futuro* do que será (espírito celeste). De fato, o percurso do vivente até se tornar deus genérico envolve uma série de processos que revelam seu movimento *diacrônico* em relação ao caminho de desintegração do espectro terrestre. Esse tempo está relacionado com o tempo de esquecimento dos vivos pelos mortos que, como vimos, é longo, envolvendo inclusive as descidas dos deuses e mortos recentes nos cantos xamanísticos. Vimos também que o processo de se tornar um “verdadeiro *Bide*” é também aquele de se tornar um “*tiwã* grande”, o que, além de exibir tal história, será o responsável por gerar a estrutura necessária para que a integração cosmológica aconteça. Isto é, o movimento de desenvolvimento da Pessoa Araweté pode também ser compreendido como a condição da integração cosmológica, isto é, aquilo que movimenta/fundamenta — porque movimento aqui é fundamento — a cosmologia Araweté.

Do lado da ciência, a história que a cosmologia engendra envolve a ideia de *refundação* da ciência através da concepção de leis cósmicas que interferem em um

³⁰¹ A articulação entre “cosmos e contexto” se faz presente no pensamento de Novello já há bastante tempo, como se pode ver no livro homônimo *Cosmos e Contexto* (1988).

universo que é dinâmico, o que implica um entedimento de que ele, então, não deve ser concebido como algo que já está pronto, mas como um processo de constante formação de sua estrutura, através da interação entre suas leis e sua dinâmica estrutural global. Nesse sentido, apesar de ainda não conhecermos a estrutura topológica do universo, através da metacosmologia, torna-se possível pensar em um universo que não possui uma estrutura fixa, mas que, sim, revela uma história.

Do lado dos Araweté, como consequência da história que engendram, ainda que a sua estrutura topológica pareça bem definida através da tensa relação que se estabelece entre Arawetés e Inimigos, relação essa que envolve medo e desejo (cf. diagrama apresentado da seção 4.7), ela também não será estática. Mais ainda, como são as relações sociais de troca predatória entre esses grupos que geram essa estrutura, ela apresenta uma descontinuidade “interna” quando, como vimos, as relações de afinidade passam a predominar sobre as de parentesco. É justamente a partir desse movimento que a estruturação começa a se realizar de fora para dentro, isto é, desde as relações de amizade em direção às relações de parentesco.

Em suma, cosmologia científica e cosmologia Araweté exibem imagens de totalidades que se estruturam e se caracterizam de maneiras diferentes. Essa diferença, que aparece através dos diversos aspectos apontados acima, parece dizer respeito ao fato de que a totalidade exibida pelos Araweté estaria, assim como está a sua “cosmologia”, identificada com a sua Sociedade. O significado dessa associação, como vimos, diz respeito a compreender que ela é gerada a partir das relações sociais (predatórias) que se estabelecem entre os Araweté e seus inimigos prototípicos, os deuses (“nossos tiwã grandes”), e que envolvem medo e desejo. Nesse sentido, ela também possui uma instabilidade que lhe é intrínseca. De outra natureza, a cosmologia científica, como prática científica que é, se estrutura a partir de um mundo inanimado pressuposto, onde as relações entre os corpos são dadas de maneira não subjetiva através da forma como a gravitação age sobre eles e onde o universo se estrutura a partir da estabilidade máxima alcançada através dessa estruturação. Porém, o problema apresentado pela definição do objeto da ciência, o universo, a partir da sua impossibilidade de se submeter de forma estrita ao método científico, parece fazer com que essa não subjetivação possua um limite — o limite que se faz pela constituição de um objeto que se dá a partir dos sujeitos que o compõem.

Assim, ao colocar a pergunta — *que imagem teria a totalidade concebida*

pela ciência pensada desde o ponto de vista Araweté? —, a resposta que parece emergir, não por acaso, é análoga àquela que se fez através da pergunta formulada sobre a noção de cosmologia, isto é, que a totalidade científica poderia ser pensada aos olhos dos Araweté como um mundo basal, isto é, sem sujeitos, como um universo cuja estrutura poderia (justamente) ser concebida na ausência de relações sociais (predatórias). Mas, como vimos, a ausência de relação não é algo concebível entre os povos amazônicos, portanto, também não é entre os Araweté. Nesse sentido, aquilo que, para a cosmologia científica, se coloca como um universo único, isto é, uma totalidade final, para os Araweté, seria justamente a ausência de mundo, talvez algo mais próximo, mas não idêntico, ao seu mundo original, onde a Diferença ainda não havia sido criada (ainda que deuses e homens existissem em uma mesma “esfera”, e que outros mundos já existissem em seu horizonte).

Nesse sentido, uma outra formulação dessa contribuição diz respeito à possibilidade de imaginar que uma noção de totalidade construída a partir de uma relação *coerente e estável* entre as diferentes instâncias que a compõem só poderia ser concebida entre os Araweté na medida em que o mundo fosse, de fato, inanimado. Mas, na medida em que tal mundo inanimado não existe, pois, ainda que sem seres humanos, os não-humanos também possuem alma, então, tal estabilidade, para eles, de fato, não possui existência. O que existe, como já vimos, são relações *instáveis* (predatórias) que só alcançam a sua *estabilidade* na medida em que se realiza uma ação de transformação cujo resultado é a preservação da *diferença máxima* existente entre os diferentes mundos existentes.

Ainda sobre essa relação, se o modelo predatório no qual o Araweté morto se transforma em Inimigo é aquele que engendra a relação entre local e global que estrutura a totalidade Araweté, então, a refundação que resulta como consequência da interação entre local e global na cosmologia científica (e que a estrutura) poderia ser compreendida, desde esse ponto de vista, como um tipo de transformação. Assim, se a totalidade Araweté é concebida sob o signo da transformação, a *refundação* performada pela totalidade científica deveria, conseqüentemente, ser compreendida como um tipo de *transformação*. No sentido contrário, a transformação do Araweté morto em Inimigo poderia ser vista como, de fato, uma *refundação*, uma refundação do *ser*.

Com isso, me parece que uma contribuição ou deslocamento possível que a totalidade engendrada pelos Araweté poderia realizar em direção à compreensão da

totalidade do universo proposta pela cosmologia científica seria, justamente, a de pontuar que a retirada da presença do sujeito (consequentemente, das subjetividades) de “dentro” do universo não é algo passível de ser sempre reafirmado; e que, junto disso, a unicidade que ela representa, ainda que trabalhada como hipótese, só é possível na medida em que esse sujeito é, de fato, retirado. Porém, tal possibilidade não é real, quero dizer, há sujeitos no universo, e, na medida em que tais sujeitos querem criar um pensamento sobre ele, forjar sua retirada só pode ser, de fato, uma construção. A partir do momento em que os sujeitos entram, não há mais um mundo único. Como diriam os Araweté, o que há são mundos múltiplos que se relacionam pelos sentimentos de medo e desejo — predação canibal — transformação.

Dito isso, entro para a última etapa comparativa deste exercício, aquela que irá analisar justamente as concepções de relação entre sujeito e objeto engendradas por cada um dos universos aqui presentes.

5.3 Relação (sujeito e objeto)

No que diz respeito ao que se pôde observar sobre de que maneira faria sentido pensar na relação entre sujeito e objeto em cada um desses universos, seguem as seguintes observações.

Do lado da cosmologia científica, o que se tem, a rigor, é aquilo que já foi exaustivamente dito: uma concepção dessa relação tal como construída através do método científico, que prevê uma separação total entre sujeito que observa e objeto observado. Mesmo que a cosmologia traga consigo a questão da impossibilidade dessa separação se dar de forma real, a maneira como a teoria de Einstein é construída e como a relação entre teoria e observação opera baseia-se, ainda, naquela concepção, isto é, na afirmação de que tanto mais *real* será uma observação quanto mais independente de quem a observa ela for.

A construção, a partir desse método, daquilo que hoje chamamos de ciência moderna está relacionada, como se sabe, à também construção de uma narrativa que situa a ciência em um lugar de poder, como portadora de uma verdade única. Em seu livro *A invenção das ciências modernas* (1993), Stengers caracteriza o que hoje conhecemos como tal prática a partir do que chama de “evento Galileu” (século XVII), um acontecimento *contingente* e crucial que se dá com a criação do famoso

experimento do plano inclinado. Tal método, constituído assim como a forma de conhecer o mundo construída pela ciência, configura-se, como dito, como um dispositivo teórico-experimental que se organiza a partir de tal separação total entre sujeito observador e objeto observado. Sua dinâmica prevê um embate entre teoria e experimento, de tal forma que possa ser repetido tantas vezes quantas forem necessárias, a fim de gerar informações que confirmem ou não a formulação teórica proposta. Nele, de fato, quanto mais eficiente for a separação entre as partes que o constituem, mais *real* será a resposta que ele gerará. O resultado de sua aplicação é uma interferência mútua entre teoria e observação que, muitas vezes, provoca reformulações teóricas completas, as quais, por sua vez, apontam para caminhos muitas vezes inauditos no desenvolvimento do pensamento científico³⁰².

Assim, ainda segundo Stengers, ao estabelecer um diálogo entre teoria e experimento nesses moldes, cria-se a possibilidade de se inferir uma formulação geral a partir de um caso particular, gerando um tipo específico de relação entre *local* e *global* que irá caracterizar as práticas científicas teórico-experimentais³⁰³. Segundo ela, essa generalização faz parte da estrutura desse acontecimento, revelando que a construção do método científico também acarreta a criação de *um novo tipo de verdade*, aquela que revela a voz da natureza³⁰⁴. É através dessa narrativa que cria uma verdade única — nas palavras da autora, “uma ficção que é capaz de calar qualquer outra” (STENGERS, 2002, p. 106) — que a ciência passa a ocupar um lugar de poder em relação a outras práticas de conhecimento³⁰⁵. Nas palavras da autora,

a singularidade desse dispositivo, como veremos adiante, é que ele permite *ao seu autor que se retire*, que deixe o movimento *testemunhar* em seu lugar. É o

³⁰² Um exemplo muito conhecido desse tipo de interação está na formulação da mecânica quântica, que só exibiu uma imagem de mundo tão inovadora para a própria ciência devido aos desajustes encontrados entre as formulações teóricas e os dados experimentais existentes.

³⁰³ Vale lembrar aquilo que já foi dito: enquanto na problemática da cosmologia contemporânea os termos *local* e *global* dizem respeito a uma relação entre propriedades das escalas locais e globais do cosmos, no caso de Stengers, eles estão a serviço de indicar uma certa operação de generalização que o método científico faz ao criar uma *lei geral* que prevê uma grande classe de eventos particulares. Apesar de o emprego dos termos ser distinto, as evoluções parecem possuir um ponto de contato, uma vez que a efetivação dessa relação entre *local* e *global* na cosmologia poderia gerar leis físicas intrinsecamente variáveis, o que teria implicações na própria concepção de ciência com a qual o mundo moderno trabalha.

³⁰⁴ Como visto, do ponto de vista da ciência, a natureza aqui em questão é entendida como *única*, comum para todos, e totalmente dissociada do homem que a observa. Esse é o ponto.

³⁰⁵ A elaboração dessa argumentação está bastante mais detalhada ao longo do livro de Stengers (1993).

movimento, encenado pelo dispositivo, que fará calar os outros autores, que desejariam compreendê-lo de outro modo. O dispositivo opera, portanto, em um duplo registro: “fazer falar” o fenômeno para “calar” os rivais (STENGERS, 1991, p. 10)

Assim, o método científico, ao se associar à capacidade de criar uma descrição dos fenômenos do mundo, caracteriza-se pela construção de um tipo de *representação* específica. De fato, para que tenha legitimidade na construção de uma narrativa que se pretende hegemônica, tal representação não poderá ser apenas científica, terá de ser também política, na medida em que, ao mesmo tempo que “faça o fenômeno falar”, “cale os rivais”:

[a]s ciências não dependem de uma possibilidade de representar que caberia à filosofia fundar, elas inventam as possibilidades de representar, de constituir um enunciado (que nada *a priori* distingue de uma ficção) na qualidade de representação legítima de um fenômeno. Como Bruno Latour ressalta, a “representação” científica tem aqui um sentido mais próximo do que ela tem na política do que daquele que ela tem na teoria do conhecimento (STENGERS, 1991, p. 107).

Através dessa encenação, então construída, as imagens produzidas pela ciência através de tal método passam a ser compreendidas como aquelas que exibem o que se chama de *realidade* do mundo, tal como concebido pela ciência moderna.

Esse agenciamento que se faz necessário ao tipo de representação construída pela ciência será característico da forma como Bruno Latour, no célebre *Jamais fomos modernos* (1991), irá caracterizar o mundo moderno. Nesse livro, numa investida à compreensão daquilo que caracterizaria o mundo moderno, o autor propõe, como se sabe, a construção de uma nova narrativa: afirma que uma das características do que chamamos de *mundo moderno* é a de ele fazer parte do conjunto de histórias que são construídas por meio de narrativas estruturadas pela divisão entre vencedores e vencidos. A modernidade, segundo ele, se define por um *paradoxo*. Há, de um lado, a crença dos homens de que as esferas que organizamos para pensar o mundo — política, natural, social, econômica, científica, religiosa etc. — são independentes umas das outras; e há, de outro, a evidência de que o mundo é povoado pelo que ele chama de *híbridos*, “acontecimentos” que não permitem que

essas esferas se separem³⁰⁶.

Presentes em uma miríade de fatos, os híbridos não apenas *não* permitem manter aparentemente disjuntas aquelas esferas exemplificadas acima, como também configuram uma certa rede de relações que liga uma quantidade variada de regiões aparentemente separadas em nossos modos de pensar, entender e construir as coisas do mundo. Em outras palavras, os híbridos desfazem a distinção entre natural e social, local e global, espiritual e não-espiritual, que, por sua vez, se torna cada vez mais difícil de ser traçada.

Segundo Latour, apesar da existência desses acontecimentos que sempre estiveram presentes em nossa história, a sustentação do mundo tal como “moderno” (aquele em que tais divisões, apesar de artificiais, ainda operam) será garantida por meio do que ele vai chamar de *Constituição* — um acordo que se dá entre a consciência da existência dos *híbridos* e a necessidade de manter os eventos do mundo como isentos a tal mistura, para que ele continue operando da mesma maneira. Em outras palavras, apesar de o modo de funcionamento do mundo moderno separar os objetos do lado da ciência dos sujeitos do lado da sociedade, isto não significa que sujeito e objeto estejam, de fato, separados. A modernidade seria, nesse sentido, um dispositivo extremamente eficiente que separa radicalmente a natureza da sociedade num jogo artificial que, mesmo na presença dos híbridos, é capaz de se perpetuar.

A maneira de garantir que ela continue operando assim está em alguns aspectos que precisarão ser garantidos. Os dois primeiros residem em uma compreensão da natureza como uma esfera construída pelo homem, mas que funciona como se não a construíssemos, e da sociedade como existente independentemente de nós, mas que opera como se a tivéssemos construído. Porém, para que tenham sucesso, esses dois entendimentos precisam ser criados concomitantemente e caminhar juntos. Caso contrário, criam-se dois problemas: ou a natureza está para além do homem, tornando-se inacessível a ele, e, como consequência, não teríamos a possibilidade de descobrir seus segredos (isto é, de dominá-la); ou, analogamente, se a sociedade é feita somente pelos homens e para os homens, a ideia de um Estado absoluto e soberano que se situe para além dos

³⁰⁶ Um exemplo bastante claro do que ele chama de híbrido é o fenômeno do aquecimento global, acontecimento total que relaciona todas as diversas práticas de conhecimento, inclusive não modernas.

cidadãos não seria capaz de se sustentar sozinha (LATOURE, 1991, p. 35-38).

Nesse momento, Latour apontará mais um aspecto que precisa ser garantido para tal funcionamento, o qual, além de permitir a existência dos híbridos ao mesmo tempo que as esferas natural e social continuam operando separadamente e plenamente, assegura tanto a separação completa entre o mundo natural e social quanto aquela entre o trabalho de identificação dos híbridos e o que ele vai chamar de *purificação* (a separação completa entre eles). Ou seja, independentemente de qualquer coisa, o mundo natural e social estão dissociados, e independentemente de qualquer coisa, está determinado não olhar para os híbridos (LATOURE, 1991, p. 38). Esses três aspectos irão, em suas palavras, garantir que os modernos possam fazer com que “a natureza intervenha em todos os pontos na construção de suas sociedades sem deixar, com isso, de atribuir-lhe sua transcendência radical; poderão tornar-se os únicos atores de seu próprio destino político sem deixar, com isso, de sustentar sua sociedade através da mobilização da natureza” (p. 38).

Por fim, um último aspecto a ser garantido — a peça que faltava para construir o dispositivo e permitir sua eficácia máxima: a segurança do Deus suprimido, isto é, a existência de um senhor que, ao mesmo tempo que é soberano, é impotente, não interfere na liberdade individual de cada um e não é dono das leis da natureza. Funcionando como um juiz, ele se configura como um Deus crítico que, em caso de conflito entre as transcendências da natureza e da sociedade, lança mão da sua soberania para arbitrar em prol de um final possível que preserve os interesses em jogo, isto é, a separação entre tais esferas.

Com isso, se compreende que, em seu modo de conceber, a modernidade não teria a ver com a criação do humanismo, nem com o surgimento das ciências que mecanizaram o mundo, nem mesmo com o Estado laico, mas sim com a criação concomitante dessas três propriedades que produzem um jogo entre *transcendência* e *imanência* que opera para permitir que os mais variados eventos caibam no mundo moderno e que justificam seu sucesso. Desde esse ponto de vista, a ciência moderna, além de ser tida como uma das engrenagens que permitem que o mundo se mantenha operando dessa maneira, constitui-se a partir de um acordo científico-político que irá caracterizar a forma como a relação entre sujeito e objeto nela opera: ao mesmo tempo que produz uma imagem do mundo, ela o faz de tal modo que ninguém possa se opor a ela, criando, com isso, uma *representação* que fala da realidade do mundo.

Diante dessa formulação, na medida em que a cosmologia científica se caracteriza, justamente, pela questão que gira em torno dessa possibilidade de separação, talvez ela possa ser pensada como um caso específico de *híbrido*, na medida em que essa impossibilidade real de separação fala justamente da impossibilidade de se dissociar o sujeito do mundo em que ele vive. É também sobre esse paradoxo que ela se constitui.

*

Dito isso, retomo agora a análise da forma como essa relação poderá ser concebida entre os Araweté. Do ponto de vista da sua cosmologia, pensar sobre essa forma de relação consiste também em tentar responder à seguinte questão: o que se pode dizer a respeito do modo Araweté de conhecer seu mundo; o que eles concebem como tal prática de conhecimento? Respostas a perguntas como essa já foram formuladas por Viveiros de Castro em diversas situações³⁰⁷. Permito-me tentar respondê-las novamente aqui, no âmbito específico dos Araweté.

Numa das ocasiões em que respondia acerca da relação entre as formas de conhecimento da ciência e dos mundos indígenas, dizia o autor que uma “verdadeira projeção” entre duas práticas que mobilizam ferramentas conceituais distintas teria de ser “uma projeção no sentido geométrico da palavra”, de modo que se preservem não os termos, mas as relações em questão — ele observa que, sob esse ângulo,

o “equivalente” do xamanismo ameríndio não é o neoxamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. É o cientista, é o laboratório de física de altas energias, é o acelerador de partículas. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 45).

Na medida em que o método científico se constitui como o modo de conhecer o mundo empregado pela ciência, procedo a uma análise da relação entre sujeito e objeto que se dá entre os Araweté, agora com foco no que eles se referem como “coisas de saber”. Com efeito, segundo eles, tudo aquilo que os coloca em

³⁰⁷ Por exemplo, em uma entrevista contida na série *Encontros* (VIVEIROS DE CASTRO; SZTUTMAN, 2008, p. 26-49) e no seminário *Cosmologias*, ocorrido no ano de 2015 no Espaço Guiomar Novaes, Sala Cecília Meireles, Rio de Janeiro (disponível em: <https://vimeo.com/user18152993>).

contato com os *Mai* é uma “coisa de saber”:

o que inclui os sonhos, a morte e os estados de choque por doença e ferimentos. Assim, a pessoa mordida por uma cobra venenosa é visitada por uma “coisa de saber”, o *ha 'o we* do animal; e aqueles homens que escapam de morrer desse acidente são candidatos a xamãs (do tipo *hewid̄i me'e*, que fazem chover) (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 534).

Assim, tudo aquilo que permite que os homens se tornem *leves* e *transparentes*, desde uma ação intencional através do tabaco (como o xamanismo), a morte, os sonhos, até estados de morte provocados por outros acontecimentos (ataque de bicho, rompimento de abstinências etc.), é compreendido como *modos de conhecimento*, uma vez que coloca aquela pessoa em contato com os deuses e os mortos. Conhecer significa estar *com* e saber *dos* mortos, deuses e seu mundo; enquanto leveza e a transparência são os atributos que permitem que se veja aquilo que não se vê quando munidos do peso e da opacidade da vida presente.

Porém, na medida em que mortos e deuses se constituem, em última análise, como inimigos, o mundo que habitam é um *outro* mundo: para os Araweté, o ato de *conhecer* está relacionado ao processo de entrar em *contato com um mundo outro*, distinto do seu. Se o xamã é aquele que tem a habilidade de se comunicar com esse outro mundo (ou de fazer esses mundos se comunicarem), o xamanismo, portanto, estará relacionado com esse *ato de conhecimento* que se dá entre o mundo Araweté e o *outro* mundo. Não à toa, a comunicação que ele realiza entre esse universos tem uma origem: ele é criado no mesmo momento em que a Separação original acontece; e o xamã, sendo um tipo de ser que, em sua origem, já vivia num mundo composto por deuses e homens, é aquele que também permitiu que pudessem se separar.

Mas de que maneira esse ato se dá, isto é, *como* opera o xamanismo enquanto forma de conhecer? Com efeito, a possibilidade atribuída ao xamã de frequentar esse outro mundo, também presente nos sonhos e nos estados de morte provocados por motivos diversos através da *leveza* e da *transparência*, está relacionada ao fato de que esses estados permitem a *abertura* do corpo (*hiro*), liberando suas almas para estarem com os deuses e mortos e depois retornarem. Junto com essa liberação, três componentes ensejam, de uma forma geral, a atividade do xamanismo Araweté: o tabaco, o chocalho *aray* e o canto (sua atividade principal).

Começamos pelo canto. Como visto, o canto (xamanístico ou de inimigo) é

a forma típica da presença do outro entre os Araweté, donde o título do capítulo que trata destes cantos — “A palavra alheia: o outro como música e seus cantores” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 526). Na medida em que conhecer é conhecer o *outro*, ouvir os cantos é estar na sua presença. Em particular, o canto xamanístico se constitui como a única fonte de informação disponível do mundo celeste para o mundo terrestre, sendo um reflexo da necessidade de comunicação existente entre esses universos ontológicos distintos (como vimos, há caminhos existentes na aldeia para a passagem das almas e descida dos deuses e mortos, por onde também passam os xamãs, e que são como “vasos comunicantes” entre esses dois mundos) (p. 492). Segundo os Araweté, como vimos, o xamã funciona como um “rádio” (p. 543), isto é, um veículo (“suporte-leito para os *Mai*, ‘vidente dos deuses’”) (p. 530) que reproduz para os viventes aquilo que deuses e mortos falam: “ele conta-canta o que vê e ouve” (p. 543). É a serviço do xamanismo que tabaco e chocalho *aray* são considerados “coisas de saber” típicas (coisa de revelação-saber — *me’e koã ã*), uma vez que contribuem para a iluminação das coisas. Como vimos, essa iluminação se associa, no caso do tabaco, ao brilho da pele dos xamãs iniciantes, e, no caso do *aray*, ao seu poder de relampejar e emitir raios quando nas mãos dos deuses e xamãs, sendo designado como um “continente de raios” (p. 537).

O tabaco (“coisa que ilumina”), substância e atividade coletiva (de cunho social), que junta pessoas no seu entorno e recebe pessoas novas que chegam à aldeia, não possui, como visto, uso exclusivo no xamanismo. Como visto, quando usado em grandes quantidades, tem o poder de deixar as pessoas *leves* e *transparentes*, para que suas almas se desprendam do corpo e possam, então, subir ao céu para o encontro com deuses e mortos. Ele é, assim, peça essencial para que a pessoa alcance esses estados do corpo e de consciência necessários para “a visão”, em um processo que, na maioria das vezes, envolve embriaguez, enjoo e vômito, provocando os vários tipos de morte que povoam a vida Araweté. De fato, segundo Viveiros de Castro, o encontro entre mundos distintos envolve, nos universos indígenas, processos violentos, de uma forma geral³⁰⁸. A ação que o tabaco realiza está relacionada com a sua fumaça. Ao mesmo tempo que ele provoca esse tipo de morte por excesso/embriaguez, também possui caráter comunicador entre mundos e ressuscitador, uma vez que os xamãs usam a sua fumaça para fazer reviver aqueles

³⁰⁸ Conferência proferida no seminário *Cosmologias*, em 2015 (<https://vimeo.com/user18152993>).

que desfaleceram na aldeia, e também os mortos no céu, configurando-se assim como “um conversor ontológico de ‘mão-dupla’, que efetua a passagem morte-vida vida-morte, e um transformador Natureza-(Cultura)-Sobrenatureza, como no mito de criação dos animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533)³⁰⁹.

O *aray*, instrumento dito protetor e “transformador por excelência” (p. 536), que, como visto, possui caráter ambíguo (uma vez que junta a criatividade masculina com o poder mágico de procriação feminino / exterioridade e interioridade), é identificado como um receptáculo de forças e entidades espirituais, constituindo-se como uma espécie de “corpo” daquilo que já não possui mais corpo, abrigando as *í* dos deuses e a força genérica do xamanismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 536). Através de seus movimentos, tem também o poder de conectar os mundos terrestre e celeste (assim como de desconectar, como na ação da Separação original): quando usado em movimento *centrípeto*, atrai e incorpora forças; quando em movimento *centrífugo*, “dispersa flechas alheias” (p. 539, nota 53). Ele movimenta os ares, gerando vento que conduz coisas, “transfere poderes e entidades de um domínio a outro do universo” (p. 540).

Com efeito, no mito de origem dos animais mencionado acima, a divindade *Nã-Mai* (“deus-onça”) *transformou* os animais que hoje se encontram no mundo, e que no tempo mítico eram “gente”, “por intermédio do objeto *criador* por excelência: o chocalho *aray* (e o tabaco)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 224, grifos meus). Com isso, tanto a ação criativa do mundo pode ser compreendida como uma transformação ontológica, isto é, transformar os animais e instaurá-los no mundo atual é fazê-los atravessar a ponte que separa o tempo do mito³¹⁰ (mundo virtual) do mundo atual, como, desde o ponto de vista do xamanismo (compreendido como um método de conhecimento), se pode pensar que, se o *aray* e o tabaco são objetos criadores em sua essência, é porque iluminar, ajudar a ver — *conhecer* —, é também *criar/instaurar* algo, através de uma *passagem* que se dá entre mundos distintos.

Assim, o processo do conhecimento Araweté depende de um procedimento

³⁰⁹ Tal mito será abordado a seguir.

³¹⁰ Segundo Viveiros de Castro, no mesmo seminário citado acima, os mitos narram o tempo da indiferenciação, no qual animais e homens eram todos *gente*, mas não possuem apenas a função de narrar um passado. Com efeito, eles também são o modo de aparição de um tempo latente que a todo tempo está presente nas sociedades indígenas como ameaça de desintegração do mundo atual, diferenciado — a mesma ameaça temida pelos Araweté em relação ao retorno do tempo em que viviam junto com os deuses, antes da Separação original.

de abertura do corpo e desprendimento do princípio vital *í* ativo que vai até deuses e mortos, para, nesse movimento, produzir conhecimento por meio da comunicação/criação que realiza uma passagem ontológica e uma transferência de “poderes e entidades” que se dá entre universos ontológicos distintos. Nesse sentido, a *quase-morte* se torna um atributo essencial para que o processo de conhecimento aconteça. A morte é seu processo limite, quando a transformação ontológica se dá de forma definitiva. Antes dela, vive-se em um estado constante de tensão/instabilidade, na medida em que a possibilidade de “retornar” da morte parece estar sempre em questão. Com isso, a morte seria, por assim dizer, o caso extremo do processo de conhecimento, uma vez que ela elimina a distância necessária entre viventes e deuses para que possam se movimentar em direção ao outro para se conhecer. Morrer é esquecer, e esquecer é conhecer.

Conhecer, para eles, em suma, é colocar-se em direção ao *outro*, num processo *criador/instaurador* que envolve ações concretas no mundo (fumaça, movimento do chocalho *aray*, *leveza* e *transparência*), ações que permitem uma *transformação/passagem* entre esses mundos ontologicamente distintos.

Sujeito e objeto

Quando pensava sobre a formulação de um conceito de troca tipicamente amazônico como sendo a predação ontológica, Viveiros de Castro situava tal noção também do ponto de vista da relação ente sujeito e objeto que ela engendraria. Assim, do ponto de vista daquilo que se poderia pensar a respeito de uma relação entre sujeito e objeto performada pelo modo de conhecimento Araweté, a resposta está justamente na relação que gera essa transformação, essa passagem — o canibalismo divino. De fato, na medida em que o conhecimento, para eles, se dá numa interação do mundo dos vivos com o mundos dos deuses/Inimigos — entre viventes e deuses —, por meio do xamanismo, torna-se possível conceber que imaginar uma relação entre sujeito e objeto no mundo Araweté é também pensar sobre a relação que se estabelece entre deuses/Inimigos e viventes.

Mas, como visto para o caso geral das sociedades amazônicas, e também na análise topológica da cosmologia Araweté, aquilo que parece ser mais importante para eles nesse jogo entre sujeito e objeto é mais a *relação* que se dá entre as partes em jogo do que a posição absoluta de cada uma delas. Nesse sentido, aquele que se coloca como sujeito ou objeto da relação predatória dependerá do ponto de vista de

quem se define como inimigo — do ponto de vista de um Araweté, eles são comidos pelos deuses/Inimigos, e do ponto de vista dos deuses, eles comem um Araweté que é seu inimigo. Nessa dinâmica predatória que acontece entre deuses e viventes, como também vimos no caso geral, nenhuma das partes que constituem tais relações se porta de forma inerte, isto é, como objeto inanimado que revela sua natureza a um sujeito que o observa ativamente. Isso significa, como também visto, que tal atividade se constitui como uma relação social e envolve toda uma *troca* de símbolos e subjetividades daquilo que caracteriza um e outro mundo; algo bastante diferente da relação objetivante moderna que caracteriza o mundo do trabalho e da produção (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 144). Nesse sentido, é como se, ao invés de uma relação que se dá entre *sujeito* e *objeto*, houvesse uma relação *sujeito-sujeito*, assimétrica.

De fato, a relação entre vivos e mortos entre os Araweté é uma relação social que envolve os sentimentos paradoxais de ira e desejo — ao chegarem ao céu, os mortos são recebidos pelos deuses da mesma forma como os Araweté recebem seus inimigos na terra: com *ira*, porque os temem, e *desejo*, porque por eles possuem interesse, como aquele demonstrado pelos pertences (no sentido amplo) do outro. São justamente essas relações que irão estruturar toda a vida Araweté e que, através de mecanismos variados, vimos presentes desde o exame da morfologia social e do sistema de lideranças (através da tensão que se exhibia entre as diversas aparições de movimentos de abertura e fechamento que refletiam uma resistência na formação de um corpo social completo), passando pelo sistema de parentesco através da necessidade de se movimentar em direção ao *outro* (apresentando dispositivos que impediam que se estivesse sempre “entre si”), até o sistema da morte, através da ambiguidade com que se relacionam com os *Mai* (que engendrarão a relação que estabelecem entre céu e terra). Todos performam, de diferentes maneiras, o desejo de estarem juntos novamente para reinstaurar o mundo original, a repulsa por não quererem que o mundo atual se desfça e a instabilidade do mundo atual, que é uma ameaça constante (por isso também duvidam a todo o tempo da existência do seu próprio corpo social). Assim, é também sobre essa tensão/instabilidade que a relação entre sujeito e objeto ensejada pelo canibalismo divino irá operar, o que, como vimos, possuirá uma função positiva no sistema, na medida em que é o que estrutura e possibilita a sua “cosmologia”.

Enquanto na relação entre vivos e deuses havia a distância necessária para

se mover em direção ao outro, quando se morre e se é comido, essa distância se encerra e apenas *é-se outro*. Nesse sentido, a relação entre sujeito e objeto que se estabelece aqui se dá em um processo de encurtamento progressivo de uma distância: eles deixam de estar distantes para se fundirem — o oposto daquilo que pretende fazer a ciência —, podendo então se manter a distância máxima entre seus mundos.

Em suma, a relação entre sujeito e objeto ensejada pelo canibalismo Araweté é uma *relação social* (ensejada por uma intensa troca simbólica) que, por definição, envolve um estado de violência latente. Aí estão em jogo sentimentos *ambíguos* referentes à relação estabelecida com a alteridade, que parecem dizer respeito à possibilidade sempre presente de colapso do mundo atual. Tal relação realiza uma *transformação entre ontologias* cuja intenção é *produtiva*, uma vez que garante a manutenção da distância necessária para que a cosmologia Araweté se integre enquanto tal. Na medida em que ela não encaminha o fim dos seus indivíduos, mas sim a sua transformação para a continuidade do seu mundo, torna-se ligada à noção de *movimento*, e não de síntese; de *processo*, e não de fim.

*

Com isso, repito, enfim, o procedimento da mesma pergunta que, ajustada para cada um dos temas propostos, tem se repetido ao final da análise de cada uma dessas temáticas — *cosmologia, totalidade e relação* —, para, assim como vimos acontecer com a noção de totalidade, ter como resposta uma reformulação das respostas anteriores.

Assim, diante de uma relação entre sujeito e objeto ensejada pela ciência, a qual, a partir de um jogo representativo científico e político que envolve a separação total entre tais posições, possui como resultado a construção de uma representação do mundo que se pretende única; e diante de uma relação de transformação que se dá entre sujeitos de mundos distintos na qual não se oferece uma *imagem*, mas sim uma *passagem* (movimento) de um mundo ao outro; pergunto: *que feição teria uma ciência que se estruturasse a partir de uma relação sujeito-objeto nos moldes daquela performada entre os Araweté?*

Uma primeira observação, bastante genérica, dá um pouco o tom da diferença que se estabelece entre esses dois modelos de relação: enquanto o mundo

moderno se preocupa com a representação *real* a partir *do mínimo contato* possível entre o homem que observa e a natureza observada (tomando-se homem e natureza como partes desse mesmo mundo); os Araweté propõem um tipo de relação em que não apenas essas partes engendram universos ontológicos distintos, como também, na medida em que ela é canibal, a *interação* entre elas é *máxima*. Entre os Araweté, além disso, o resultado dessa interação *não* devolve a *representação de uma identidade*, como vimos, mas opera uma *transformação de identidade*, que envolve uma violência simbólica como resultado de um movimento contínuo em direção ao *outro*, à criação de diferenças.

Com efeito, se nos dispomos a pensar a relação entre sujeito e objeto como uma relação social predatória ontológica positiva, não seria mais possível construir uma situação como a do método científico, em que se performa a independência entre as partes que compõem tal relação. Em realidade, nessa ciência imaginada pelos Araweté, sujeito e objeto ensejariam mundos distintos. Sendo assim, ao invés de agenciar relações entre partes de um mesmo mundo, ela seria tal que criaria relações entre mundos outros de maneira positiva, isto é, mantendo a integridade de suas existências. Em outras palavras, ao invés de trabalhar no sentido da criação de uma identidade, isto é, da criação de um ponto de contato que se estabelece entre elas (entre, por exemplo, o local e o global), essa ciência operaria no sentido da *transformação* definitiva das identidades, de modo a manter a separação que se faz fundamental entre elas. Nessa ciência, por constituírem outros mundos entre si, sujeito e objeto, para se comunicarem, comem-se uns aos outros (ira e desejo — violência).

Mais ainda, essa ciência, que não mais seria parte estruturante de um mundo moderno, uma vez que se constitui a partir da existência de outros mundos, ao promover a interação entre eles, não seria mais a produtora de uma voz que é última, mas sim poderia realizar a passagem entre essas vozes, sem que, para isso, aquilo que constituísse um ou outro mundo precisasse se desconstituir enquanto tal, se modificar — o canibalismo divino *garante* que homens e deuses/inimigos continuem existindo nas duas diferenças máximas. Para os Araweté, a identificação entre homens e deuses é o fim do seu mundo. Em outras palavras, num mundo como esse, não faria sentido pensar na transformação por predação como acontecendo entre um mundo moderno e um mundo não-moderno, uma vez que o moderno ali não existe — não há um mundo único para se contruir a Verdade sobre ele; a

passagem se dá entre mundos que admitem a existência uns dos outros.

No que diz respeito ao método de conhecimento praticado por essa ciência imaginária, uma observação. Como visto, a morte, para os Araweté, é responsável justamente por fazer a *mediação* da relação entre céu e terra, na medida em que produz, através dos *seus*, aqueles que farão parte do mundo do *outro*. Do ponto de vista do processo de conhecimento que eles engendram, vimos que, para conhecer, é necessário quase-morrer (leveza, transparência; abertura do corpo, *hiro*), e que a morte definitiva seria o momento, enfim, em que o conhecimento se daria por completo, de modo que só se conhece por completo quando se morre, isto é, quando se transforma (quando se esquece). Com isso, se poderia dizer que o método de conhecimento dessa ciência, por assim dizer, Araweté, seria morrer — é preciso morrer/transformar-se/esquecer para conhecer.

Na formulação do método da equivocação controlada, Viveiros de Castro, ao se interrogar sobre a forma possível de entrar em contato com um mundo distinto do nosso, parte da afirmação de uma simetria existente entre o antropólogo e o nativo que pressupõe uma semelhança operacional entre suas práticas intelectuais, isto é, de uma *continuidade ontológica* entre suas ferramentas comparativas; e, ao mesmo tempo, de uma *descontinuidade ontológica* entre suas naturezas. Em um texto posterior, o autor formulará tal distinção de uma outra maneira, onde a ênfase, ao invés de estar na descontinuidade entre ontologias (totalidades), estará na afirmação da existência de “multiplicidades” planas, como um modo de se referir a um mundo que não mais precisa ser atentado para o seu “outro lado”, mas que é “feito ele próprio apenas de uma multiplicidade indefinida de lados, faces ou superfícies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 110). Nesse contexto, falará, então, não mais de mundos ontológicos distintos, mas de uma “ontologia plana” que, por sua vez, corresponderá a uma “epistemologia ‘simétrica’” (p. 111), referindo-se aos diferentes modos de conhecer associados às diferentes ontologias que devem ser colocadas horizontalmente entre si. Pensado nesse sentido, o próprio ato de *conhecer* fica atrelado a um ato criativo/instaurador, e não mais é concebido como uma maneira de revelar/desvelar ou representar um mundo; trata-se, antes, de revelar/desvelar, de modo criativo, a existência de muitos mundos:

assiste-se ao colapso, na verdade, da distinção entre epistemologia (linguagem) e ontologia (mundo), e à progressiva emergência de uma “ontologia prática” [...]

dentro da qual o conhecer não é mais um modo de *representar* o desconhecido, mas de *interagir* com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar [...]. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de “*multiplicar o número de agências que povoam o mundo*” (Latour). (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 111).

Nesse sentido, uma ciência contaminada pelos moldes Araweté não teria mais como objetivo ensinar o conhecimento sobre *um* mundo representando-o, mas sim o de *fazer conhecer múltiplos mundos* através de relações sociais (de afinidade) que também são canibais, isto é, de interações. Mas, se o que possibilita que esse conhecimento aconteça é a predação ontológica, e se ela é a condição da aliança entre deuses e viventes, isto é, da sua integração cosmológica (Sociedade), então, a relação de conhecimento que se dá entre esses mundos (como relação que é) é também condição de existência da cosmologia Araweté. Conhecer é, de fato, um acontecimento (uma catástrofe) que se dá no âmbito cósmico, isto é, que só acontece enquanto “cosmologia”. Em outras palavras, se o ato de conhecer (fazer interagir via predação) múltiplos universos ontológicos é a condição da integração cosmológica Araweté, sendo, por isso, também condição para sua *sociologia*, então, uma suposta *cosmologia* ensejada sobre essa perspectiva poderia ser formulada como uma prática que só existe enquanto *integradora de mundos distintos*, e que se fazem conhecer através de relações *sociais* (trocas) que envolvem o medo e o desejo (portanto, violentas) e que possuem, como condição de existência, a manutenção das diferenças existentes entre eles.

Ainda com o objetivo de contribuir para o movimento de fazer rebater a caixa conceitual da cosmologia Araweté sobre a da cosmologia científica, no que diz respeito ao que caracterizaria uma “prática cosmológica” concebida do ponto de vista Araweté, recorro às imagens de “sociedade” às quais ambas se associam. Para isso, retomo a ideia de *solidariedade orgânica* ou *simbiose benéfica* examinada durante este capítulo, a qual, como vimos, reafirma, de um lado, a preservação entre as escalas local e global no processo simbiótico e, de outro, a sua conjugação de partes em prol da constituição de uma unidade comum — o universo —, assim como se poderia compreender, em senso comum, a ação de indivíduos em uma sociedade. A partir dessa compreensão, e daquela produzida pela relação “local”/”global” entre os Araweté, que só os constitui enquanto Sociedade (“cosmologia”) na medida em que mortos e deuses se relacionam por predação

ontológica, a imagem de “sociedade” performada por eles será tal que, diferentemente, só se constitui na medida em que a ação de suas partes se dá em prol da construção de “um mundo” feito das diferenças que o constituem, isto é, de “diferentes mundos”. Com isso, uma prática cosmológica pensada desde o ponto de vista Araweté, ao invés de ter a função de, para possuir estabilidade, necessitar encontrar um lugar *comum* entre diferentes pontos de vista de *um mesmo mundo*, seria aquela que possui a função de, de outra maneira, para existir em uma estabilidade instável, manter as *diferenças* entre pontos de vista que engendram *mundos distintos*.

Diante dessas questões, o que resulta desse processo tradutório é, então, a possibilidade de pensar em uma noção de *cosmologia* que, ao invés de se caracterizar como uma prática científica que *refunda* a física através de um mecanismo de *solidariedade máxima estável* entre suas propriedades globais e locais, poderia ser compreendida como uma prática (científico-social?) que teria a possibilidade de, através de uma relação de *predação* (uma outra forma de solidariedade?) entre universos ontológicos distintos (que, por definição, é instável), criar uma *refundação*, não da ciência, como o que é proposto pela cosmologia, mas da própria ideia de Sociedade; Sociedade essa que se caracteriza pela resistência a se constituir enquanto tal, a menos que possa alcançar sua *estabilidade instável* fazendo interagir (via predação) tais ontologias para, no mesmo ato, criá-la a partir da manutenção das diferenças existentes entre elas. Na medida em que a cosmologia contemporânea, com o que Novello irá chamar de *metacosmologia*, propõe uma *refundação* da física através de uma interação contextualizadora do *global* sobre o *local*, os Araweté, sob a interpretação de Viveiros de Castro, permitiriam ressituar a palavra “cosmologia”, exibindo um *exemplo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2019) de *refundação* daquilo que a cosmologia contemporânea concebe enquanto tarefa para si.

Com isso, chego ao fim desse longo exercício tradutório especulativo: através de um caminho tortuoso, se tornou possível, enfim, imaginar uma reformulação do que entendemos como *cosmologia* no campo da ciência, permitindo que se pudesse pensar a cosmologia científica enquanto uma *prática* que teria por função, como anunciado acima, ao invés de criar uma síntese entre aspectos de um mesmo mundo (local e global), ensejar uma ciência que trabalhasse a partir da existência de múltiplos mundos, a fim de criar relações entre eles que

não exigissem o encontro de um ponto de conciliação (coerência), mas que, ao contrário, trabalhassem incessantemente para mantê-los como tais, isto é, em suas diferenças. Em outras palavras, uma cosmologia que teria como tarefa, por fim, conhecer (falando com Viveiros de Castro), isto é, revelar a existência de outros universos ontológicos. Essa seria a função de tal prática cosmológica (social). Em suma, é como se a *cosmologia*, pensada desde esse ponto de vista, pudesse ensejar um outro modelo de *sociedade*, uma sociedade que não é *dada*, mas que precisa ser permanentemente *construída*, e que só alcança sua estabilidade inerentemente instável na medida em que revela a existência de outros universos ontológicos. É como se, assim como a elaboração de um conceito de *troca* tipicamente amazônico que, ao se pensar como predação ontológica, a libera de seu atrelamento que parecia constitutivo ao contexto do parentesco, podendo ser então aplicado “para outros fins” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 155); a elaboração de um conceito de *cosmologia* tipicamente Araweté liberasse a cosmologia de seu contexto unicamente científico, que a associa a uma imagem de *totalidade*, fazendo com que ela pudesse também ser aplicada “para outros fins”. A cosmologia, tal como os Araweté a concebem, a liberta, enfim, da ideia de totalidade. Fim do círculo.

5.4 Comentário final

Diante de uma formulação Araweté da noção de cosmologia, de que maneira situar o que se chamou de *cosmologia contemporânea*, ou *metacosmologia*? Onde ela se insere enquanto prática científica contemporânea que enseja sua função metarreflexiva e crítica diante desse outro modo de formular a prática científica que pensa o ato de conhecer de uma perspectiva tão radicalmente distinta?

Como visto, há uma diferença de natureza que se faz entre elas quando se examinam as forças estruturantes dessas cosmologias. Se, na cosmologia científica, aquilo que estrutura o espaço-tempo, ao menos por hipótese, é a *interação gravitacional*, vimos, de outro lado, que aquilo que estrutura a cosmologia Araweté são as *relações de troca* (no sentido amazônico). Assim, enquanto, de um lado, se tem um universo cuja estrutura se dá através de relações “objetivas” entre entes de um mesmo mundo, a estrutura topológica Araweté emerge justamente do oposto, de relações humanas e simbólicas que se dão entre mundos distintos (um outro tipo de objetividade?). Vimos também que, enquanto na física (consequentemente, na

cosmologia científica) é caracterizado como *real* tudo aquilo que independe do ponto de vista de quem olha (o que, como se sabe, se define a serviço da constituição de um mundo que é único para todos); nos universos ameríndios, cada ponto de vista revela a realidade de um mundo específico (VIVEIROS DE CASTRO, 1996; STOLZE LIMA, 1996), significando com isso que uma *realidade* se define na relação de diferença que cria em relação a uma outra realidade. Para os Araweté, não há mundo sem a diferença existente entre mundos; existe, e é real, tudo aquilo que *difere* de algum *outro*.

Então, se, de um lado, temos uma ciência que produz de forma objetivante um mundo único e, de outro, um universo constituído através de relações de *troca*, intrinsecamente sociais, entre entes que definem outros mundos; de que modo a cosmologia científica, que se define pela impossibilidade de seu objeto operar classicamente como um objeto científico, pode se situar em relação a este *outro*, que é composto de relações exclusivamente subjetivantes? Em outras palavras, de que forma as particularidades que ela possui na caracterização da sua totalidade, conseqüentemente na sua própria definição, podem situá-la em relação a uma *outra* totalidade que se caracteriza pela resistência a se tornar total e por uma relação de predação ontológica? E, mais ainda, o que esse movimento suposto entre elas pode provocar de deslocamento naquilo que constitui a ciência como prática que ocupa o lugar da verdade única sobre um mundo, também único?

Parece-me que um caminho possível para compreender a singularidade que a cosmologia científica carrega, e que está relacionada com a unicidade do universo com o qual trabalha, é novamente acompanhar, agora mais detalhadamente, o movimento proposto pelo filósofo Patrice Maniglier no texto *How many earths?: The geological turn in anthropology* (2020) no que concerne à caracterização do tipo de *globalidade* que a Terra, enquanto planeta, encarnaria — isto é, em compreender que tipo de *unidade* é reivindicada por ela — e que estaria ligada à noção de *pluralismo ontológico*³¹¹.

A partir, justamente, da formulação da tarefa da antropologia contemporânea como uma prática de tradução via equivocação controlada

³¹¹ Nesse texto, Maniglier procura fazer essa caracterização no âmbito da tentativa de definição do tipo de ser que a Terra engendraria no contexto do aquecimento global e do antropoceno. A noção de “anarquismo ontológico” é, como visto (cf. Capítulo II), utilizada também tanto por Mauro Almeida (2013) quanto por Viveiros de Castro (2019) por diferentes caminhos argumentativos.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2004), Maniglier irá dizer, como visto na seção anterior, que a Terra poderia ser pensada como um tipo de *ser* que, ao mesmo tempo em que possui uma certa unicidade (na medida em que não existe planeta B), também é aquele que é composto pelas infinitas variações existentes de si mesma e incompatíveis entre si (aqui ele se refere aos diferentes modos de existência humanos e não-humanos). Nesse modo de compreendê-la, ao invés de se caracterizar pela necessidade de identificação — entre os diferentes tipos de seres que a compõem — daquilo que se reivindica em *comum*, ela se revelaria a partir da necessidade de se perguntar de que maneira se tornaria possível colocar juntas formas de “estar junto” que são incompatíveis entre si (MANIGLIER, 2020, p. 8). Assim, se a Terra é aquilo que afeta a todos nós, de que se trata esse “nós”? Esta parece ser a questão: “quem é o ‘sujeito’ da Terra?” (MANIGLIER, 2020, p. 8). É nesse sentido que Maniglier irá dizer que a caracterização desse tipo de ser global necessita de uma abordagem antropológica.

Com isso, irá propor pensar que a Terra seria um *ser* que se constrói a partir de todos os *equivocos* existentes entre os diferentes mundos que a compõem, exatamente como a cosmologia apresentada pelos Araweté. É fundamental, porém, frisar que, desde esse ponto de vista, esses diferentes mundos estão, por definição, em continuidade epistêmica, de modo que, por exemplo, a verdade produzida pelo IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change³¹²) a respeito das mudanças climáticas não é tecnicamente superior àquela narrada pelos Yanomami quando dizem da ameaça em que se encontra “a grande-terra-floresta”³¹³. Nesse sentido, o que esse outro tipo de global exige é também uma outra ideia de “integração”, assim como, por exemplo, aquela proposta pelos Araweté.

Mas como atravessar de um modo de existência ao outro? Via predação? Seguindo ainda seu raciocínio, Maniglier irá dizer, numa analogia com a noção de linguagem tal como pensada pelo linguísta e filósofo Ferdinand de Saussure (MANIGLIER, 2006; 2016), que a Terra seria aquilo que se constitui através das suas infinitas versões (leia-se mundos ontológicos que a compõem), de modo que a passagem entre os diferentes modos de existência poderia ser pensada através da noção de *tradução*, mas de uma tradução que não possui um terceiro termo de referência, e sim aquela que se dá unicamente entre as partes em jogo. Nesse sentido, ele diz:

³¹² <https://www.ipcc.ch/>.

³¹³ KOPENAWA; ALBERT, 2015.

[a] unidade da Terra deve ser comparada à unidade de uma língua, por exemplo, o latim, no sentido de que o latim não apenas é idêntico ao francês, mas ao mesmo tempo faz do francês, do espanhol, do italiano, do romeno etc. “uma” língua. A existência de uma língua, como acabo de argumentar, é exatamente coextensiva a suas divergentes expressões de si mesma. Não é nada além disso. Da mesma forma, a Terra é aquilo que nos permite dizer que o sistema-Terra do IPCC é idêntico à Floresta que Kopenawa argumenta ser uma maneira melhor de capturar aquilo que ele diz que chamamos de “o mundo inteiro” (MANIGLIER, 2020, p. 11).

Porém, na sua compreensão de como esse processo tradutório se dá, parece que a passagem entre os diferentes mundos que engendram essa unidade seria feita por *correspondência*, como a que desenha quando fala que o “sistema-Terra” do qual trata o IPCC seria o *mesmo* que a Floresta à qual se referem os Yanomami, quando ambos se referem à crise climática. Nesse ponto, porém, Viveiros de Castro aponta uma questão³¹⁴: se a teoria da tradução envolvida é aquela que se constrói a partir da explicitação das diferenças existentes entre as partes em questão, essa passagem não pode ser apenas feita em termos de *correspondência*, mas, ao contrário, deve dar a ver aquilo que não se corresponde, isto é, identificar e admitir aquilo que as diferencia, na medida em que são *outras*. Isto é, se se trata de diferentes ontologias, o que justamente as distingue? Há, por exemplo, *xapiri*³¹⁵ na Floresta yanomami identificada com o “sistema-Terra” do IPCC³¹⁶. E o que isso implica?

Assim, me parece que uma maneira de situar o tipo de “unidade” que a totalidade com a qual a cosmologia científica trabalha em relação àquela que resiste a se constituir enquanto tal, formulada acima, seria pensá-la como o tipo de

³¹⁴ Essa questão foi colocada durante a análise do texto de Maniglier (2020) no curso *Ontologias do Antropoceno*, ministrado em 2019 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ.

³¹⁵ *Xapiri*: “seres-imagens (‘espíritos’) primordiais [do tempo das origens] [...] descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

³¹⁶ Isso que os diferencia parece ser também aquilo a que Mauro Almeida (2013) se refere como os *resíduos* existentes que revelam a “vasta diferença” entre a *ontologia-caipora* e as ontologias científicas a despeito de seu possível *encontro pragmático*. Segundo ele: “[n]o exemplo do experimento dos diários de caçada, indicamos que seria possível um diálogo entre a ontologia-Caipora e as ontologias de ‘fonte e sumidouro’ apoiado em ‘encontros pragmáticos’ com valor de verdade parcial para ambas as ontologias” — de modo que os encontros pragmáticos revelam, segundo ele, “verdades parciais” (ALMEIDA, 2013, p. 21). Tal parcialidade será também o que enfatiza Marisol De la Cadena (2018), como visto, quando afirma que o emprego do termo *religião* para se referir a um certo ritual dos índios andinos pode dizer *parte* do que ele é, mas “não somente”, atentando para a necessidade de, num encontro entre mundos distintos, fazer uso do que ela irá chamar de ferramenta de “abertura ontológica”.

“unidade” proposta por Maniglier de se conceber em relação ao planeta que, como vimos, poderíamos usar para pensar sobre o universo, mas acrescentando agora a compreensão da questão colocada por Viveiros de Castro. De acordo com ele, é necessário levar em conta que essa globalidade “única” reivindicada, no caso, pela Terra, seria composta também daquilo que não encontra correspondência entre as ontologias em questão. Por outro lado, é justamente pelo fato de a cosmologia científica tratar de um global que é “único” que ele é obrigado a trazer notícias de um mundo que é *real*, na medida em que não há nada “fora” dele. A questão se coloca, então, quando se compreende que esse real deve ser agora pensado sob a perspectiva acima descrita, isto é, como algo que se compõe dos encontros e desencontros entre ontologias distintas. Ou seja, o fato de a cosmologia científica tratar de uma totalidade que é única a coloca diante da possibilidade de ter que revelar algo que não pode ser suprimido e que, do ponto de vista do que coloca o autor, está relacionado ao fato de não que podemos esquecer, justamente, que há algo para além dos encontros entre as ontologias; há outras coisas.

De fato, a importância da constatação dessas diferenças me parece muito bem colocada por Mauro Almeida (2013) quando sustenta, como visto, que, no que tange ao conflito entre a ontologia-Caipora e os modelos tecnocientíficos, o ponto crucial é reconhecer que são conflitos *ontológicos* e não *epistemológicos*. E isso se dá a ver, segundo ele, quando se percebe que o que está em jogo em tal conflito é justamente “a luta pela sobrevivência, existência e reconhecimento de entes (seres humanos e não-humanos), e não a preservação de diferentes modos de conhecer um mundo, que seria comum a todos” (cf. seção 2.2). Nesse sentido, num texto de 2019 no qual irá pensar acerca dessas questões desde uma outra perspectiva, Viveiros de Castro dirá que a imagem do planeta (que aqui estendemos ao universo) seria melhor representada pela noção de Gaia, que seria justamente um ser constituído por todos esses *cruzamentos* ontológicos. Assim como não há planeta B, também não há um mundo único comum a todos, de modo que, segundo ele, é com esta contradição que precisamos caminhar.

*

Partindo desse pressuposto, avanço ainda um passo em meu procedimento tradutório: de que forma poderia se deslocar a compreensão da relação entre local

e global via solidariedade, marca da cosmologia científica, quando essa relação passa a ser compreendida em termos da necessidade de integração entre diferentes ontologias, que, por sua vez, como vimos entre os Araweté, pode ser pensada como uma relação entre sujeito e objeto? Assim, se a relação que se estabelece entre local e global na cosmologia científica é tal que se constitui uma *coerência* entre tais pontos de vista, é porque, pensados dessa maneira, sujeito e objeto precisam pertencer ao mesmo mundo, caso contrário, não teriam como encontrar essa síntese entre si. Trata-se de um exercício especulativo um pouco estranho, uma vez que revela algo que já se sabe (a cosmologia trabalha sob a hipótese de um mundo único), mas que me parece contribuir para a percepção de que, se, desde uma perspectiva que pensa a relação entre sujeito e objeto como acontecendo entre mundos distintos via predação ontológica, torna-se possível analisar um caso particular no qual sujeito e objeto interagem via coerência e solidariedade, é porque essas partes necessariamente pertencem a um mesmo mundo; e, se pertencem a um mesmo mundo, é porque há sujeitos nesse mundo.

Com isso, me parece possível propor uma compreensão da reivindicação da interação entre local e global proferida pela cosmologia contemporânea como uma reivindicação da existência de sujeitos nesse mundo, isto é, como um movimento que dá lugar à informação de que a separação entre sujeito e objeto que a ciência pretende fazer através do seu método, de fato, não poderá ser eternamente trabalhada da mesma maneira. Essa compreensão fala da necessidade de se perceber que *esse mundo*, do qual a ciência diz tratar de forma independente do homem, *não* é, enfim, desprovido de sujeitos³¹⁷.

*

Mas e a ciência, de que maneira ela deve ser pensada diante desse horizonte de não separação entre sujeito e objeto? Essa proposta de compreensão da particularidade da cosmologia a partir da reivindicação da presença do sujeito no mundo não deve ser lida como algo que condena a prática do método científico tal

³¹⁷ É importante deixar claro o que estou querendo dizer ao reivindicar a presença do “sujeito” no universo com o qual a cosmologia trabalha. Não estou querendo, com isso, remeter à importância e ao papel do homem no universo. O que estou querendo é simplesmente apontar para a impossibilidade de se lidar indefinidamente com o universo como um “sistema isolado”.

como realizado pelas ciências teórico-experimentais e tudo aquilo que ele pode realizar. Trata-se, antes, de imaginar uma prática científica que, para realizar seus feitos, não necessite eliminar tudo aquilo de particular e específico que a realidade do mundo carrega consigo; mais ainda, que não precise, para existir, eliminar outras existências, como bem fala Almeida.

Com efeito, temos dito (com Novello) que a reivindicação de interferência do global sobre o local na cosmologia deveria ser compreendida sob o signo da *contextualização*. Mas o que é o contexto senão a presença de uma contingência, de uma especificidade? Assim, me parece que, formulada desde essa perspectiva (aquela que prevê sujeitos no mundo), a ação da cosmologia, ao revindicar a presença das propriedades globais nos eventos locais, pode ser compreendida justamente como uma tentativa de trazer para dentro da ciência alguma especificidade do mundo de que trata, isto é, de trazer a dimensão de que esse mundo não é um mundo qualquer, idealmente trabalhado e que se constrói enquanto um espaço-tempo idealizado, mas sim aquele que é composto de suas particularidades, de sua contingência. Para falar como Viveiros de Castro (2019), como um *exemplo* e não um *modelo*³¹⁸.

*

Uma outra narrativa possível

Retomo agora a discussão proposta por Stengers, que compreende a posição de poder hoje ocupada pela ciência como uma construção narrativa que se dá pela criação do método científico. Seu intuito, ao identificar essa construção, é de fato propor a criação de uma *outra* narrativa, que seja capaz de retirar a ciência desse lugar, sem que, para isso, esta precise abrir mão das suas conquistas e deixar de existir³¹⁹. Ao contrário do que pode parecer, a proposta que ela realiza não se insere num movimento que, ao constatar a existência de outras narrativas, negue as ciências modernas. Sua linha de pensamento vai no caminho de reafirmá-las naquilo que possuem de mais potente — e que também poderia ser estendido a outras práticas.

Com efeito, é na *manutenção* da separação entre sujeito e objeto

³¹⁸ Essa distinção será retomada no capítulo que conclui este trabalho.

³¹⁹ Esse ponto está relacionado ao que ela se refere como a restrição leibniziana: “não ferir os sentimentos estabelecidos” (STENGER, 2002, p. 25).

característica das práticas teórico-experimentais que ela acredita poder estar a possibilidade de desfazer esse lugar construído e de criar um elo não-hierárquico entre diferentes formas de conhecer. Ao caminhar na direção da manutenção dessa separação, a autora propõe uma nova compreensão para a relação entre sujeito e objeto performada pelo método científico que vai *não* na direção de um *sujeito* que interroga um *objeto*, mas sim na de um *objeto* que põe em risco as convicções desse *sujeito* através de uma operação de “desalinhamento”, uma vez que “atribui ao objeto o poder (a ser construído) de pôr à prova o sujeito” (STENGERS, 2002, p. 162)³²⁰. Essa abordagem está relacionada com a necessidade que ela aponta de se assumir o caráter *contingente* dos experimentos, criando a possibilidade de desfazer a submissão dos casos particulares frente aos enunciados gerais. Do seu ponto de vista, pensar a reestruturação das ciências modernas parece significar — no sentido técnico, mas também (e principalmente) no sentido político — ao mesmo tempo *manter e compreender de outra maneira* a separação entre sujeito e objeto que ela engendra, para, com isso, retirar a ciência do seu lugar de poder, sem com isso descaracterizá-la.

O que muda na forma como ela propõe pensar a presença dessa relação em diferentes práticas do saber diz respeito a uma percepção de *quem* ocupa *que* posição e da maneira como uma pode *interferir* na outra. Apesar de Stengers não tratar explicitamente do modo como isso se dá no caso da cosmologia, como faz com outras áreas, como a biologia darwiniana, a psicanálise e as ciências da computação, o movimento de desierarquização da paisagem científica de que fala possui como um possível caminho admitir a existência de diferentes versões da separação sujeito/objeto em diferentes domínios. Com efeito, a forma como ela irá propor essa mudança estará relacionada com a forma como irá pensar a noção de *medida*.

O homem é a medida de todas as coisas

Quando Novello falava sobre a dificuldade de se responder à questão — “o que significa existir?” — no âmbito da física (ou da cosmologia) de uma maneira

³²⁰ Essa forma de compreensão da maneira como sujeito e objeto operam parece estar relacionada também com aquilo que foi dito anteriormente a respeito do jogo entre teoria e experimento, onde a “resposta” que o objeto oferece ao sujeito pode ser tal que exija uma reformulação completa desse sujeito.

geral, dizia que a variação na escala dos diferentes tipos de fenômeno impediria a formulação de uma resposta única para essa questão. Como visto, em cada nível — macro, meso ou micro —, a existência seria caracterizada por diferentes aspectos. Porém, dizia ele, essa distinção parece se referir mais a um problema de escala, que concerne à diferença dimensional entre o observador e o fenômeno observado, e não a algo que diga respeito a uma característica intrínseca da natureza. O problema da medida em mecânica quântica, por exemplo, só se estabelece dessa maneira porque somos nós que queremos observar algo naquele micro-universo; se fôssemos tão micro quanto o objeto observado, seríamos caracterizados de outra maneira e, portanto, *observar* seria outra coisa³²¹.

O que talvez esteja sendo dito pelo cosmólogo com esse exemplo é, também, que a ciência é uma linguagem inventada pelo homem para falar da natureza, e que a necessidade de se criar uma metodologia — o método científico — que, teoricamente, garanta que as observações feitas por ele independam de quem olha é real até certo ponto. Consequentemente, entender a ciência como uma construção humana é diferente de compreendê-la como sendo resultado de uma interação do homem com o mundo, levando-se em conta que os resultados, por mais que sejam construídos para ser “independentes do observador”, não têm como se “livrar” totalmente de quem os criou. De fato, ao formular o universo como inacabado através da proposição de leis físicas variáveis, o que Novello está colocando em questão é justamente a suposição deste lugar especial que o homem e, consequentemente, a ciência construída por ele ocupam no desenvolvimento do ordenamento científico (NOVELLO, 2018, p. 48, 63).

A forma como Stengers, no processo de advogar pela manutenção do método científico, irá propor um novo sentido para ele estará contida num outro entendimento do enunciado sofista de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas” (STENGERS, 1993, p. 196). Com efeito, sua proposta envolve a compreensão desse enunciado num duplo sentido, com o termo *medida* referindo-se tanto àquilo que está sendo medido quanto àquele que está medindo. Nas suas palavras, “o termo *medida* não designa a coisa sem designar também aquele que se

³²¹ Um bom exemplo dessa questão é a já bastante popular alegoria do gato de Schrödinger. Enquanto ele está fechado dentro de uma caixa, tem igual probabilidade de estar vivo ou morto (está vivo e morto ao mesmo tempo), mas, quando se abre, uma das duas situações deverá se definir, um dos dois estados irá prevalecer. Esse problema é conhecido como o problema da *coerência quântica* (DAVIDOVICH, L. “Determinismo e Mecânica Quântica”. Publicação interna do IF, UFRJ).

torna capaz de a medir, aquele que o vínculo criado com a coisa suscita, em sua singularidade ética, estética, prática e etológica” (STENGERS, 2002, p. 196-197, grifo meu). Essa compreensão do processo de medida expressaria, enfim, uma relação entre os termos sujeito e objeto em que cada um possuiria papel *ativo* distinto do outro, a ponto de essa relação ser também definidora do que cada um é

322

Com isso, a noção de *medida* passa a possuir também um papel *político*, no sentido de poder operar *sem* estar atrelada à criação de uma voz única que revela uma verdade universal. Ao contrário, o próprio termo “medida” passa a poder se modificar em cada campo em que possuir sentido (STENGERS, 1991, p. 197). Trata-se de um entendimento, enfim, que, segundo a autora, abre a possibilidade de que o ser humano seja definido “como paixão, como capaz de vir a ser afetado por todas as coisas, de um modo que não é o da interação contingente, mas da criação de sentido” (p. 196-197) — aqui, as noções de *paixão* e *medida* se definiriam por estar em constante movimento, pois seriam reinventadas a cada prática. A condição constitutiva dessas paixões é o que ela vai chamar de *humor* — uma “arte de resistência sem transcendência” (p. 200) —, algo que teria a função de nos permitir “tratar os avatares de nossa crença na verdade como processos contingentes, abertos a uma reinvenção com ‘outros dados’ (p. 200).

Assim, a releitura do enunciado sofista que ela propõe não apenas pretende marcar a forte presença do homem nessa construção, como pretende fazê-lo de um modo que torne possível pensar no *não-universalismo* da prática científica sem cair num *relativismo* total³²³. De algum modo, aquilo que singulariza as ciências modernas também pode ser (se tivermos paixão e humor, segundo Stengers) o que irá explicitar a necessidade de se respeitarem os *vínculos* que identificam cada prática. É necessário entender o legado da ciência em termos de exigência, e não de destino (STENGERS, 1991, p. 99).

³²² Nesse ponto do texto, ela faz uma diferença entre as noções de “interação” e “medida”, na qual aquela falaria sobre uma relação em que os lados seriam tocados de uma mesma forma, e esta, sobre outro tipo de relação, que afetaria os dois de maneira diferente, de modo que esse mútuo afetamento diria respeito também ao que os seres em jogo *são* (STENGERS, 2002, p. 197).

³²³ “Ces sophistes, qui ne se complairaient pas à la triste constatation de la relativité de la vérité mais affirmeraient la vérité du relatif — ce que j'appelle l'humour de la vérité — seraient dès lors peut-être tout aussi bien capables de rejouer la signification de la filiation qui identifie science et lutte contre l'opinion et le mythe” (STENGERS, 1996, p. 24).

*

De fato, talvez seja possível pensar a forma de interação entre sujeito e objeto que performam os Araweté como um “caso forte” daquilo que propõe Stengers — pois, entre eles, a atividade entre as partes em questão se dá por uma interferência mútua, por assim dizer, radical, na medida em que, para eles, a definição do que cada um *é* acontece através de uma transformação que se dá de forma completa, de uma parte na outra.

Mas isso não me parece ser o mais importante. O que, sim, gostaria de pontuar é que a possibilidade de se pensar em outras formas de relação entre sujeito e objeto, na medida em que trazem consigo o caráter contingente dessas relações, termina por movimentar a posição de poder ocupada pelas ciências teórico-experimentais em relação a outras práticas, uma vez que aquelas não serão mais as únicas que possuem o direito de fazer efetuar esse tipo de relação. Com isso, ao compreender a interação entre local e global proposta pela cosmologia contemporânea como algo da ordem também da contingência, da contextualização, enfim, da presença do sujeito, o que se faz, nesse mesmo ato, é convocar, no interior das práticas científicas, a possibilidade de *não* se trabalhar sob o paradigma do universalismo que, como se sabe, anda de mãos dadas com o poder.

Mas se a interação entre local e global tal como proposta pela cosmologia científica se dá por contextualização, isto é, se a contextualização é necessária, isso significa que, nesse processo, aquilo que é identificado como local ou global não deve se confundir. De fato, ao reivindicar a presença do global no local, o que a cosmologia está fazendo é explicitar a necessidade de se manter a *diferença* existente entre essas instâncias. Essa diferença, claro está, é distinta da que está em jogo no caso Araweté — pois, aqui, se busca um ponto de contato entre elas, o que lá não acontece. Mas a necessidade de criar uma diferença se coloca também como um ponto presente, à sua maneira, na forma como a cosmologia científica convoca a agência dessa relação, operando justamente sobre a necessidade de *não* se permitir também aquela soberania do local sobre o global de que falava Stengers, isto é, a eliminação dos enunciados particulares frente aos gerais. Segundo Novello, a cosmologia

anuncia o reconhecimento de que, ao tratar da totalidade do que existe, devemos

estar preparados para aceitar propriedades e modos de existir que não possuam contrapartida em nossa vizinhança (NOVELLO, 2006, p. 90-91).

Um exemplo concreto de como a cosmologia contemporânea vem trabalhando nesse sentido se viu através do modelo padrão do *big bang*. Como dito no início deste trabalho, esse modelo é construído a partir da hipótese de que o universo é constituído por um fluido perfeito que não possui interação entre suas partes, homogêneo e isotrópico. Essa configuração, como se sabe, é simplificada, e foi realizada, há um século, como o início de um percurso de pensamento para a construção de um modelo de universo. Porém, como também vimos, esse modelo carrega consigo muitos problemas, sendo o mais conhecido deles, o da singularidade, que justamente abdica de tratar da questão da origem.

Diante dessa e de outras questões implicadas na sua formulação, como também dito, diversos outros modelos de universo foram construídos ao longo de décadas, nos quais, ao propor um outro tipo de acoplamento da gravitação com os outros campos que compõem o mundo físico, torna-se possível criar outros modelos que também sejam compatíveis com os dados observacionais hoje existentes, mas que apresentam outras soluções para problemas, como, por exemplo, o da singularidade, e que também permitem identificar o universo com configurações materiais-energéticas mais complexas. Esse mesmo tipo de acoplamento não-mínimo será o que irá permitir a exploração de um exemplo matemático da forma como a interação local-global pode ser proposta. Com efeito, o problema da massa exposto anteriormente é, como visto, exatamente uma expressão dessa interação. Ao levar em conta a ação da distribuição de energia do vácuo do resto do universo (ROTU) (uma propriedade global), simetrias que existiam na escala local se perdem, e a equação que determina a massa daquele campo carrega agora um fator cosmológico. A alteração produzida pelo global opera no sentido de não permitir que o universo seja compreendido em termos de homogeneidade (tal como proposto pelo modelo padrão do *big bang*), que por sua vez se reflete na interferência de uma propriedade global em uma local.

*

Diante de todos esses movimentos, me arrisco a dizer que o que os

exercícios tradutórios propostos até aqui permitem pensar a respeito da cosmologia contemporânea enquanto prática científica de pensamento, a partir de uma intenção de *refundação* da ciência que se dá através da interação que propõe construir entre seus aspectos globais e locais, diz respeito a uma *outra* formulação da função que ela desempenharia no interior das práticas científicas.

Em sua medida, a reivindicação de interação entre os aspectos locais e globais do cosmos traz em si a necessidade de se criar uma *diferença* entre as escalas que compõem o mundo único sobre o qual ela trabalha, deixando claro que ele não pode ser compreendido como idêntico em todas as partes. De fato, ao propor que se pensem em leis físicas variáveis, é como se a cosmologia, nesse movimento, reivindicasse — a seu modo — a existência da diferença no mundo. É nesse sentido que essa ação também ensinaria uma *refundação* da ciência, na medida em que esta não mais poderá se estruturar sob um sistema idealmente moldado, mas sim em um universo que possui um contexto específico, em última análise, que possui sujeitos. Assumir esse contexto não diminui a ciência em sua potência de ação, mas, sim, fornece elementos para, talvez, *ressituá-la* na relação que estabelece com outras práticas do conhecimento. Elas existem, e não se pode negá-las.

A ação da cosmologia pode ainda ser compreendida de uma outra maneira. Os Araweté, ao invés de trabalharem em prol de uma hegemonia de pensamento, dependem das diferenças existentes entre ontologias para existir. Desse modo, do ponto de vista do caminho de pensamento que a cosmologia contemporânea propõe (que também emerge de uma preocupação política), em termos de criar uma ciência que se erga sobre um mundo não idealizado e que, conseqüentemente, não ocupe um lugar de poder em relação a outras narrativas existentes, tal caminho pode ser pensado, como formulado logo de início, como se ela performasse de forma *mínima* aquilo que os Araweté realizam de maneira *radical*. Enquanto a cosmologia científica trabalharia para exibir irregularidades existentes em seu próprio mundo (local e global), os Araweté constituem seu mundo através das irregularidades que possuem com outro mundo, o dos deuses. Assim como a morte amplia, entre céu e terra, as diferenças existentes na terra, aquilo que a cosmologia contemporânea propõe realizar nas práticas científicas pode ser compreendido como um “caso fraco” daquilo que os Araweté irão amplificar através de uma radicalização do movimento de criação de diferenças.

De fato, como trabalhado no movimento tradutório final da seção anterior

acerca das diferentes concepções da relação entre sujeito e objeto apresentadas pelas cosmologias em questão, a noção de cosmologia tal como trabalhada pelos Araweté exhibe um modelo de *sociedade* que só se estrutura (isto é, que só faz sentido) a partir da diferença entre os mundos que a compõe. Assim, ao conjugar esses movimentos, o que se tem é uma imagem de cosmologia que, no exercício de criar diferenças no interior do seu mundo, enseja também a possibilidade de um *outro mundo* — aquele que só pode existir enquanto mundo real, onde há humanos, não-humanos, subjetividades, objetividades distintas.

Em seu livro recém lançado, *Os construtores do cosmos*, Novello evoca o projeto de Giordano Bruno, para quem, segundo ele, “o convívio social, a interação entre os homens, o ideal de sociedade, deveria ser uma consequência natural e necessária da intimidade humana com o Universo” (NOVELLO, 2013, p. 265). Para Novello, o projeto da cosmologia contemporânea de um cosmos que deve ser compreendido através de uma relação *solidária e coerente* entre local e global exibiria, nesse sentido, a forma também como a sociedade deveria estruturar suas relações. Na interpretação que oferece dos Araweté, ao afirmar que “a ‘cosmologia’ Araweté é diretamente uma sociologia”, compreendo que Viveiros de Castro chama a atenção para o fato de que sociedade e organização cosmológica estão identificadas entre os Araweté. Nesse sentido, é como se eles propusessem, com seu modo de vida, um movimento hiperbólico em relação ao que propõe Bruno: ao invés de as relações cosmológicas serem *modelo* para as relações sociais, que são, nesse caso, compreendidas como independentes entre si, entre os Araweté, tudo se passa como se eles não distinguissem *sociologia* de *cosmologia*. Nesse caso, as relações cosmológicas são, por definição, as próprias relações sociais que se estabelecem entre eles e tudo aquilo que lhes é exterior.

Assim concluo, propondo pensar que a cosmologia contemporânea, ao “levar a sério”, por assim dizer, o pensamento do *outro*, teria a possibilidade também de “*se* levar a sério”. Não quero dizer com isso que sua prática não seja séria o suficiente, ou que poderia ser mais séria do que já é. Até porque, uma das condições de possibilidade colocadas pelos Araweté de estruturação de seu mundo é justamente que a distância entre as ontologias em questão seja a maior possível, isto é, que se preservem na suas integridades. O que quero dizer está relacionado à possibilidade de atentar para a potência que a cosmologia contemporânea exhibe dentro de si, de poder, no seio da própria prática científica, ir às últimas

consequências, de forma radical, na sua convocação do pensamento acerca da necessidade da *diferença* (e não do seu apagamento), como o que faz, por exemplo, ao propor uma concepção de “leis” físicas variáveis, questionando radicalmente a ordem científica vigente. Entre uma ciência que se funda a partir da crença de um mundo único e aquela que só existe enquanto agência de múltiplos mundos, e que opera no sentido de manter a diferença máxima entre eles, a cosmologia contemporânea parece poder se situar como aquela atividade que, no interior das práticas científicas, possui a potência de trazer notícias de um mundo que só existe enquanto *equivoco*, tal como argumentavam Maniglier e Viveiros de Castro. É dessa forma, enfim, que procurei aqui tentar compreender a forma como a cosmologia contemporânea ou *metacosmologia* vem pretendendo se separar da física, e que pode fazer com que ela possa se aproximar de outras áreas do saber, como dizia Novello.

Mas, para que se preserve enquanto tal, contudo, como nos dizem os Araweté, seria necessário se deixar comer, isto é, permitir que a passagem ontológica seja realizada. Seria preciso se submeter às metamorfoses provocadas pelas passagens que se dão entre universos distintos; seria necessário, enfim, quase-morrer, isto é, escutar o som forte da batida dos pés dos xamãs na terra anunciando a chegada dos deuses e dos mortos, sentir o cheiro da fumaça do tabaco e deixá-la agir sobre o corpo tornando-o leve e transparente, sentir os sons e movimentos do chocalho *aray* e o canto monótono, ritmado e solitário do xamã; enfim, aprender o canto-dança coletivizante que os inimigos mortos ensinam aos matadores de inimigo (nós?) para, assim, se identificar com ele. O que isso quer dizer? Não sei, de fato, não sei.

CONCLUSÃO

Findo o trabalho, resta-me, agora, esboçar algum tipo de conclusão. A primeira questão que me coloco é para que serve o movimento realizado e em que medida ele carrega algo diferente daquilo que já se sabe a respeito da diferença já tão conhecida entre esses mundos — questão que me foi colocada logo de início. A primeira resposta que se direciona a essa pergunta é pensar que não, não mostrei nada de novo. Afinal, já é lugar comum falar da diferença entre uma ontologia que se faz dominante e que parte da existência de uma natureza única e outra que, de forma contrária, se estrutura a partir da constatação da existência de múltiplas naturezas. No entanto, penso que, ao fazer a opção de não tratar de tal questão desde um ponto de vista geral, mas sim por meio de uma abordagem que parte de um mergulho nas especificidades dos universos de pensamento em questão — a cosmologia contemporânea e os Araweté —, talvez tenha sido possível gerar nuances às afirmações já anteriormente conhecidas e exibir um exemplo daquilo que as estrutura.

Uma segunda observação que gostaria de fazer diz respeito a desdobramentos possíveis desta pesquisa. Como já mencionei aqui, a formulação deste trabalho previa inicialmente a análise de dois corpora etnográficos, para então pensá-los comparativamente em relação à cosmologia contemporânea — o dos Araweté, a partir da monografia de Viveiros de Castro, e o do povo Yudjá, através do trabalho de Stolze Lima. (cf. Capítulo II)³²⁴. Se não levei adiante esse plano inicial, foi sobretudo porque, como disse, interessava-me aqui exibir diferenças e propor relações entre os universos da ciência e de povos indígenas desde uma abordagem que, justamente, se fizesse por meio de uma análise de um modo de vida singular. Assim como, na ciência, é a partir de uma compreensão das formulações matemáticas que se consegue ter acesso à especificidade do movimento de pensamento que está sendo proposto, seria também desde a análise de um modo de

³²⁴ Certamente, haveria outros povos que poderiam ser analisados à luz dessas perspectivas, mas a escolha dos Yudjá se daria pelo fato de a monografia de Stolze Lima ser um trabalho intimamente ligado ao movimento provocado a partir do encontro dos antropólogos com os povos TG e pelo fato de tratar, naquele contexto de “amerindianização” dos conceitos antropológicos, justamente da questão da *perspectiva* num universo onde a distinção entre parte e todo parecia não operar (STOLZE LIMA, 2005, p. 18-19).

vida específico que, imaginava eu, seria possível acessar por dentro tais conceitos e formulações — o que não foi possível para mim realizar com dois povos no tempo que tive. Dito isso, um dos possíveis desdobramentos desta pesquisa, seria, a partir do que foi pensado até aqui, promover uma análise do material etnográfico sobre os Yudjá produzidos por Stolze Lima a fim de analisá-los em relação às imagens de pensamento que se apresentaram aqui, além de, principalmente, ir ao encontro de outros aspectos ainda desconhecidos e que, certamente, colocariam outras questões para as imagens de *cosmologia*, *totalidade* e *relação* aqui examinadas.

Como já dito, a investigação que realizei sobre os Araweté se concentrou nos capítulos IV, V e VI do trabalho de Viveiros de Castro (1986), isto é, no que concerne à sua cosmogonia, morfologia, estruturas e ritmos sociais, bem como seu sistema de parentesco e, por fim, o sistema da morte. As partes analisadas foram sendo escolhidas progressivamente, conforme eu percebia que algo do que se passava ali poderia contribuir para se pensar de que forma os Araweté articulavam instâncias locais e globais, assim como os movimentos de abertura e fechamento, contração e expansão etc. Isso não equivale a dizer que não existam nas demais partes dessa etnografia outros temas de interesse, capazes de contribuir com aspectos importantes para minha análise. Considero, nesse sentido, como um outro desdobramento possível desta pesquisa, uma extensão de seu escopo, para incluir, em especial, o universo do xamanismo alimentar, de que o autor trata em seu capítulo V, e a proposta de elaboração da metafísica Tupi-Guarani, apresentada na conclusão.

Dito isso, avanço este momento conclusivo do trabalho passando em revista o caminho percorrido, para marcar seus pontos principais.

*

Dei início ao trabalho (Capítulo I) apresentando exemplos de movimentos disciplinares na ciência e na antropologia que exibiam, de maneiras diferentes, de que forma as noções de *parte* e *todo* (local e global) se configuram como perspectivas de análise sobre determinados objetos de estudo: são, nesse sentido, ferramentas metodológicas e trabalhadas em contextos bastante distintos. O que quis deixar claro é que a investigação que propunha fazer, a saber, a de pensar sobre tais noções nos contextos da cosmologia contemporânea e do povo Araweté para a

realização do exercício tradutório proposto, não dizia respeito a características desses universos “em si”, mas falava de uma maneira particular de abordá-los. Entretanto, é claro que essa escolha não se fez de modo arbitrário. Mostrei, ainda nesse capítulo, que tal abordagem decorria da forma como a cosmologia se estrutura enquanto prática científica, dada a sua intenção de incluir na formulação da TRG os princípios de Mach e em face da “questão cosmológica” por ela colocada. Mostrei também como tal abordagem se revelava prolífica no universo Araweté tal como interpretado por Viveiros de Castro, na medida em que ele se propunha a fazer uma aproximação a esse povo por meio da compreensão de como eles pensam/performam as categorias de *pessoa* e *sociedade*, compreensão que estaria inserida em um contexto de estudos de povos TG, que se caracterizam, justamente, por propor organizações sociais que revelam relações entre as dimensões da Pessoa, da Sociedade e do Cosmos distintas das apresentadas por outros povos até então, mais estudados pela disciplina.

Já no Capítulo II, me dediquei a apresentar o método de tradução através do qual o exercício proposto seria realizado. Assim, explicitiei que tal método, que se orienta por um procedimento de explicitação das diferenças entre os universos em questão, emerge da necessidade cada vez mais imperativa na prática antropológica de se “levar a sério” o pensamento do outro, de modo a possibilitar que outras estruturas de pensamento possam ser reveladas a partir de uma modificação na nossa provocada pela deles, deixando claro que há, nessa concepção de tradução, uma questão ético-política que é da relação entre antropólogo e nativo. Com isso, foi também nessa direção que procurei estruturar e adequar a especificidade do movimento de tradução, nesse sentido, perspectivista, que propus realizar entre o universo da cosmologia contemporânea e o do povo Araweté. Assim, tratava-se de situar cada um dos universos de pensamento em questão como estando associados a ontologias duplamente distintas: para além da diferença já existente entre elas, havia também aquela que se fazia entre uma ontologia que se constrói como dominante e outra que se vê, frequentemente, sujeita a gestos de apagamento ou dominação. A partir daí, também neste capítulo, passei ao desenho do exercício de tradução propriamente dito, isto é, ao estabelecimento das noções de *parte* e *todo* (local e global) como ponto de partida para o movimento tradutório proposto, escolha que, como dito, não se faz de maneira aleatória. Para isso, partiria então da caixa conceitual da cosmologia contemporânea, que se pensa por meio da relação

entre as propriedades *locais* e *globais* do cosmos, para me dirigir ao povo Araweté, através da interpretação de Viveiros de Castro, e investigar de que maneira eles pensariam (se é que pensariam) tais noções, assim como a relação entre elas. A intenção final seria, então, provocar algum tipo de deslocamento na forma como a cosmologia contemporânea concebe tal relação, expondo-a à forma como os Araweté as praticam.

Em seguida, no Capítulo III, me dediquei à apresentação da caixa conceitual de onde parti, explorando a forma como a cosmologia contemporânea se estrutura a partir da necessidade de diferenciar e agenciar as propriedades locais e globais do cosmos. Três aspectos importantes foram destacados. O primeiro deles dizia respeito ao fato de a cosmologia engendrar uma questão estrutural em relação ao método científico, na medida em que não consegue criar uma separação total entre sujeito e objeto. O segundo, ao modo como a cosmologia contemporânea irá efetivamente propor que a relação entre as propriedades locais e globais do cosmos aconteça através de um agenciamento que busca o ponto de *solidariedade* (coerência) *máxima* entre elas e no qual a *totalidade* implicada em tal modelo de relação, ainda que seja única e final, termina por ser a produtora de um *contexto*, e não a determinadora das propriedades locais. Por fim, o terceiro aspecto importante estava no fato de que, ao pensar a necessidade do agenciamento entre tais instâncias, a cosmologia contemporânea termina por também assumir uma função metarreflexiva no interior da própria disciplina — que, nesse sentido, se aproxima do movimento também metarreflexivo produzido no interior da antropologia. É o que, como vimos, Novello irá chamar de *metacosmologia*, um movimento de pensamento que propõe, como uma de suas consequências possíveis, a reformulação da forma como a física é estruturada através da possibilidade de suas leis serem compreendidas como processos, e não como entes fixos e imutáveis. Esse modo de pensá-las, ao situar a cosmologia como uma ciência *histórica*, termina por mexer no lugar de poder e construtor de um pensamento único ocupado pela ciência, na medida em que retira da formulação humana o modo pelo qual o mundo será estruturado.

Diante da forma como a cosmologia contemporânea irá se definir através da maneira como propõe tal agenciamento, no Capítulo IV, dei início à primeira parte do exercício tradutório, no qual, a partir de uma análise do universo Araweté, procurei responder à questão: *o que os Araweté teriam a dizer acerca das noções*

de “local” e “global”? Como resultado de um processo extenso de análise desse material etnográfico, exame que se fez também à luz de formulações teóricas sobre os sistemas de parentesco amazônicos, vimos que a relação que se exibia eles não se dava tanto a ver em termos de um jogo entre local e global, ou parte e todo, mas sim por uma dinâmica que se instaurava entre o mundo dos vivos (a terra) e o mundo dos mortos (o céu). De fato, seria somente a partir do canibalismo metafórico, entre matador e inimigo, e divino, entre deuses e vivos, que, enfim, o indivíduo e a sociedade Araweté poderiam acontecer e ser compreendidos: o indivíduo só alcança seu destino final ao se transformar em deus; e a sociedade só pode acontecer enquanto “cosmologia”, isto é, a partir do momento em que torna possível que deuses e vivos se relacionem via afinidade. Nesse sentido, o que emergia era um modelo de *relação canibal* entre céu e terra que, ao se constituir a partir de um movimento em direção ao que está fora, revelava todo um universo de trocas simbólicas que envolvia algo que Mauro Almeida, em outro contexto, descreve como uma economia de subjetividades, relações humanas e sociais entre ontologias. Exibia também uma imagem complexa de *totalidade* (cosmologia) que só se constituía a partir de uma relação de *transformação* entre tais universos ontológicos e que teria como objetivo último a manutenção da diferença entre eles. A complexidade dessa imagem está também no fato de que instância “total” não possui “interior”, uma vez que aquilo que se define como alteridade irá, em última análise, depender do ponto de vista de quem se vê ou não como inimigo. Nesse sentido, aquilo que os Araweté exibiram foi um tipo de universo que resiste a uma totalização englobante e que, ao contrário, constrói uma cosmologia aberta que depende de uma relação social de *troca* caracterizada como uma ação de *predação ontológica* que se estabelece entre o “eu” e o “outro”, constituindo a única coisa que lhe é interior.

Por fim, no Capítulo V, está o segundo e último movimento do exercício de tradução proposto, quando realizei experimentos especulativos dedicados a imaginar o que aconteceria com as noções científicas de *cosmologia*, *totalidade* e *relação* se compreendidas através da forma como os Araweté praticariam as suas. A formulação final relacionada à noção de *cosmologia* sintetizou os experimentos realizados com as outras duas noções: o que se viu foi uma imagem de “cosmologia” que não se constitui a partir da necessidade de agenciar aspectos distintos de um mundo único, com o objetivo de encontrar um ponto comum de

solidariedade máxima entre local e global (perspectivas interdependentes de um mesmo mundo). Ao contrário, a imagem oferecida pelos Araweté à cosmologia contemporânea seria a de uma “cosmologia” que só acontece a partir do momento em que se articulam, por predação ontológica, pontos de vista que constituem mundos distintos. Isso é o mesmo que dizer que tal mundo só pode existir se se mantiverem existentes as *diferenças máximas* entre tais universos ontológicos. A preservação das diferenças entre eles é aquilo que confere possibilidade de existência ao mundo tal como concebido pelos Araweté.

À luz desse resultado, mostrei como a cosmologia contemporânea, com as particularidades que possui, poderia ser compreendida como uma prática capaz de se movimentar em benefício da criação de diferenças: a interação com o universo Araweté potencializaria a ação da cosmologia contemporânea no interior da própria prática científica, intensificando e expandindo seus vetores de reflexão e refundação – isto é, exibindo a necessidade de as práticas científicas conceberem um mundo sem tomá-lo simplesmente como um sistema isolado. Na cena tradutória que construo aqui, é como se a cosmologia contemporânea pudesse levar maximamente a sério sua função de retirada da ciência desse lugar de pensamento único construído para si ao longo de séculos – em outras palavras, é como se ela pudesse promover, no interior das práticas científicas, um movimento na direção daquilo que Mauro Almeida e Viveiros de Castro nomeiam *anarquismo ontológico*. Ao levar a sério o pensamento do outro, a cosmologia contemporânea maximizaria aquilo que, em última análise, projeta para si própria, no sentido de uma refundação das práticas científicas, porém, desde um movimento que se dá de dentro para fora.

*

Feita essa retrospectiva, retomo a questão que coloquei no início deste desenho conclusivo: de que serve tal exercício especulativo, a que e a quem ele pode interessar? Uma das possíveis respostas seria que tal exercício situa-se num esforço de “despertar do espírito”, tal como apontava Novello (2021) — podendo, nesse sentido, operar como um criador de resistência ao modo de pensamento unificador que sempre tomou conta dos procedimentos científicos. Poderia também funcionar como uma “exploração sistemática, e nunca inútil, dos recursos da imaginação” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 159): apontando para imagens complexas

que, de uma maneira ou de outra, estão presentes na arquitetura do espírito que é “do mundo”, apontaria para traços de um mundo futuro. Em realidade, Lévi-Strauss aqui se referia à percepção de que, muitas vezes, o pensamento mítico, ao oferecer tais imagens complexas, poderia antecipar aquelas, também complexas, produzidas pelo pensamento científico. Seria isso o que fazem os Araweté?

De fato, creio que meu esforço, que num primeiro momento se caracterizava por um puro desejo de contrastar universos de pensamento, através de uma compreensão mais aguda daquilo que estava envolvido neste exercício de tradução, isto é, do que os mundos aqui convocados representavam — e também do que significava colocá-los lado a lado —, não teve outra opção senão se caracterizar como um exercício voltado para apontar a necessidade de mover a posição hegemônica que a ciência ocupa, isto é, de enfrentar sua dificuldade de reconhecimento da existência de outras ontologias, que, de fato, como observa Mauro Almeida (2013), revelam outras verdades. Não por acaso, tal questão é a que também permeia todo o movimento disciplinar da antropologia (que pode ser sintetizado no que se chamou de *virada ontológica*) e que enseja a formulação desse procedimento tradutório, o que também aparece apontado, de outra maneira, no movimento crítico realizado por Novello (2006; 2018; 2021) no interior das práticas científicas. Assim, do lado da cosmologia contemporânea, talvez seja possível dizer que este trabalho possui a intenção de levar às últimas consequências o que ela, através da visão crítica de Novello, deveria realizar no sentido de movimentar o lugar de poder ocupado pela ciência a fim de estreitar suas relações com outros saberes. Sobre tal intenção, dizia o cosmólogo:

Todo discurso, científico ou não, que se envolva com questões relacionadas a totalidades — qualquer que ela seja — penetra um lugar comum, uma terra de ninguém, onde diferentes saberes se encontram e disputam a supremacia e a posse de território, como a lógica, a metafísica e a mitologia. Essa batalha não é travada diretamente, pois a opção por um dado saber representa uma escolha individual que se é obrigado a fazer em um dado momento. Tomada a decisão, escolhido o modelo pelo qual se vai à luta, trata-se então de desqualificar todas as outras opções. [...] Enquanto em toda a disputa entre saberes conflitantes a batalha só é interrompida quando um deles é declarado vencedor, no caso em questão, outro desfecho parece ser possível. A cosmologia, do modo como a entendo e irei descrevê-la, permite inaugurar uma atitude nova quando sugerimos o abandono da arrogância que todo saber eficiente comporta. [...] Desse modo, o cosmólogo, ao empreender um mergulho profundo em sua prática, estaria produzindo um compromisso entre diferentes saberes tradicionais e poderia ser levado a declarar que sua função atual não tem mais por objetivo a destruição do saber-do-outro, mas produzir a desqualificação do saber-poder (NOVELLO, 2006, p. 19).

Diante do caso específico aqui analisado, estreitar as relações com outros saberes significaria, em primeiro lugar, dar um passo adiante e compreender que tais saberes constituem, em realidade, outras *ontologias*. Mas, nesse sentido, vimos que o modelo que aqui se oferece de relação entre essas ontologias não seria o de *solidaridade*, e sim o de *transformação* e *predação*, na medida em que aquilo que caracteriza tais relações ontológicas, pelo menos desde o ponto de vista dos Araweté, é a ira e o desejo. Em outras palavras, não haveria como almejar, neste exemplo que trago, o tipo de harmonia que tradicionalmente fomos acostumados a imaginar entre diferentes saberes, se o que está em jogo é, como também dizia Almeida, a luta pela sobrevivência, existência e reconhecimento de entes (seres humanos e não-humanos), e não a preservação de diferentes modos de conhecer um mundo, que seria comum a todos (cf. seção 2.2). De fato, como vimos no caso do conflito ontológico entre saberes científicos e locais sobre o manejo da caça narrado por Almeida, modelos tecnocientíficos podem se *encontrar pragmaticamente* com a ontologia local. Por outro lado, podem também desencontrar-se, como é o caso, por exemplo, do modelo que trata a caça como mercadoria — um regime comercial — no qual o que termina por acontecer “é a constatação de uma incompatibilidade pragmática **total** entre tais ontologias, **onde o trabalho de uma, para continuar existindo, precisa eliminar a outra**” (ALMEIDA, 2013, p. 21, grifos meus).

Claro está que os conflitos ontológicos narrados por Almeida dizem respeito a uma disputa entre ontologias que acontece na Terra, enquanto neste trabalho me utilizei da imagem Araweté de “cosmologia”, para pensar a forma como a cosmologia científica pensa o universo. Aqui, torna-se clara a pertinência da analogia que viemos traçando entre conflitos ontológicos no planeta e no universo. Na medida em que o que se está comparando são *formas de se conceber* o planeta e/ou o universo, que, por sua vez, revelam ontologias, o que está em jogo nas disputa entre elas que se vê na Terra são também as formulações que cada uma delas engendra daquilo que experienciam como universo. Dito isso, ao invés de uma harmonia, a possibilidade apontada por Viveiros de Castro (2019) para uma forma de relação entre diferentes ontologias em um mundo, que também se faz “único”, estaria ligada à ideia de *cruzamentos*, segundo a qual tais ontologias estariam associadas à noção de *exemplo*, e não de *modelo*. No contexto em questão,

no qual o autor está pensando sobre as diferentes ontologias que compõem o que chamamos de *Antropoceno*, a imagem que surge é a de um Antropoceno irregular, “ontologicamente irregular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, n. p.).

Nesse contexto, o autor tenta situar de que forma seria possível compreender de outras maneiras (sem diminuir o tamanho do problema) aquilo que nós, ao lado da ciência, chamamos de crise climática, quando olhamos para o que alguns coletivos indígenas ou camponeses (que chamará de extramodernos) têm a dizer sobre o que está acontecendo em seus mundos. Ele irá trabalhar a distinção, acima aludida, entre um modelo normativo e um exemplo, sendo que aquele estaria relacionado com uma intenção de dominação hierárquica sobre quem será modelado. De fato, segundo ele, “[n]o seu sentido normativo, um modelo é acima de tudo um instrumento político, envolvendo uma relação de poder assimétrica que maximiza a distância entre a autoridade modeladora e os sujeitos (povos humanos e não humanos, paisagens, a atmosfera) que serão modelados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, n. p.). Tal modelo normativo estaria, então, associado ao trabalho crescente e cada vez mais consolidado de eliminar toda e qualquer diferença que caminhe na direção contrária às necessidades criadas em prol de um dito progresso civilizacional.

Contrariamente, os extramodernos que habitam o planeta, por não possuírem tal intenção dominadora, e muito menos assumirem uma posição de dominação hierárquica sobre outros (povos, paisagens etc.), estariam associados à forma do exemplo, apresentando a característica de, muitas vezes, subverterem os entendimentos convencionais do mundo, conectando-se à noção de bricolagem tal como trabalhada por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*. Segundo Viveiros de Castro, o bricoleur trabalharia a partir dos mais variados materiais e carregaria esse elemento criativo característico do exemplo, que faz com que eles sejam muito hábeis em reinventar suas vidas nas situações mais adversas. Essas propriedades, associadas aos extramodernos, poderiam ser pensadas justamente como exemplos de estratégias futuras autônomas e heterogêneas de sobrevivência.

Dado esse cenário, a questão que se coloca para o autor é de que modo, então, seria possível pensar a tarefa da antropologia. A resposta estaria em despender todos os esforços para tentar *traduzir* para o nosso arcabouço cosmológico-filosófico de que modo os extramodernos pensam e se relacionam com seus mundos. Em outras palavras, seria tarefa da antropologia valer-se do

método da equivocação controlada para, ao explicitar as diferenças entre as formas de vida existentes, abrir possibilidades de deslocar nossa própria compreensão do que sejam as coisas, a começar pelo entendimento de um respeito às diferenças. — Talvez esse seja o ponto mais importante.

Dessa maneira, o “pluriverso” defendido por Viveiros de Castro seria aquele composto por formas de vida discordantes entre si que, ao invés de apenas se encontrarem produzindo conflitos ou encontros pragmáticos, como aqueles que aparecem no trabalho de Mauro Almeida, podem, também, como visto, interceptarem-se numa entidade identificada como Gaia, que seria constituída de um “emaranhado de agências discordantes de inumeráveis formas de vida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, n.p.). Tratar-se-ia, nesse sentido, menos de pensarmos *como* eles, rejeitando nosso modo de vida (o que, em certos aspectos, também pode ser refletido), mas da necessidade de darmos espaço para tais existências:

“[a]brir espaço para os outros”, como propuseram Pignarre e Stengers [...], certamente não significa tomá-los como modelos para o nosso futuro, fazendo com que passem da condição de nossas vítimas à condição de nossos redentores. O objeto próprio da antropologia é criar as condições para a auto-determinação ontológica dos povos, o que significa, antes de tudo, reconhecer nos outros uma consistência sociopolítica própria, que, como tal, não se deixa transferir para o nosso mundo como se fosse uma receita perdida de boa-aventurança terrena. Mas isso também significa aceitar que a imaginação ontológica de outros humanos (e outros outros) e a nossa têm o mesmo status (VIVEIROS DE CASTRO, 2019).

Ao refletir sobre como se articulam os modos de pensar e de ser da ciência e dos povos indígenas, o antropólogo irá dizer que, enquanto a nossa filosofia científica moderna procura juntar os entes para classificá-los através de pontos comuns, os Ojibwa (povo indígena da América do Norte), por exemplo, não parecem possuir essa intenção. Ao contrário, explicitam a necessidade (ou o interesse) de não produzirem pensamentos totalizantes nem formulações abstratas que serão válidas para todos os tipos de seres, exatamente a diferença que vimos acontecer entre os pensamentos da cosmologia contemporânea e aqueles sobre os Araweté — de fato, não mostrei nada de novo. Tal propriedade poderia ser revelada a partir de um diálogo entre um antropólogo e um nativo Ojibwa que, ao ser indagado sobre a existência de alma nos seres que compõem seu mundo (humanos e não humanos), responde que todos a possuem. Porém, quando essas coisas são enumeradas em exemplos concretos, um deles escapa à generalização e se configura

como uma exceção, justamente um exemplo diferente. Assim, teria dito o indígena:

“todas as criaturas da floresta possuem alma”, no que o etnógrafo perguntaria: — Ah, você quer dizer todas as criaturas? — Sim, todas elas. — Os jaguares possuem alma, eles são pessoas? — Sim, eles são. — E os jacarés? — Também. — E as antas? — Ah, sim. — Formigas? — Também. — Passáros? — Também. — E os jacus? — Não, jacus são somente pássaros. Eles não possuem alma. (VIVEIROS DE CASTRO, 2019, n. p.).

Essa propriedade de exclusão do todo, que Viveiros de Castro, como visto, chamou nesse texto de *someness*, talvez possa ser entendida como a forma mais irredutível do exemplo, esse que não se deixa ser dominado por nada, mantendo uma porta aberta que impede a ideia de totalidade fechada.

Será também nessa intenção, de uma porta que se mantém aberta, que o exercício de tradução aqui proposto irá se situar, não se pretendendo como uma formulação final a respeito da relação entre tais universos ontológicos. Nesse sentido, tomo também como inspiração a forma como a escritora e tradutora Anne Carson trabalha a noção de “tradução como catástrofe”, no sentido de pensá-la (no caso, a tradução literária) como não tendo a pretensão de criar uma versão definitiva do original, mas, ao contrário, uma versão que mantenha *espaços abertos* entre as palavras para que alguma liberdade seja mantida, ou seja, que pensa a tradução na ordem de uma invenção linguística, que possui um *risco* e, por isso, necessita criar um terceiro lugar para existir entre “as alternativas infernais do caos e da ordem” (CARSON, 2016, n. p.), alternativas que me fazem lembrar a condição atribuída pelos pós-modernos à antropologia, para cujos impasses Wagner, Strathern, Viveiros de Castro, Stolze Lima, Goldman, entre outros, vêm apontando saídas.

E aqui, talvez, o modo de tradução que se constituiu como o método a partir do qual a interação entre esses universos foi realizada, o da tradução perspectivista, comece a dar sinais também do tipo de conclusão que se pode formular sobre tal empreendimento. Assim como Viveiros de Castro aponta, no diálogo acima, justamente para o não fechamento, digamos assim, dos enunciados gerais frente aos particulares, Marisol De la Cadena (2018) realiza procedimento parecido, como visto, apontando para a necessidade de cuidado diante da redução possível que pode ser feita quando não assumimos certa opacidade ao tentarmos realizar traduções de conceitos entre ontologias, criando a ferramenta que chama de “abertura ontológica” (“*not only*” / “não somente”).

Diante dessas colocações, agora talvez seja possível formular mais uma vez a intenção do exercício aqui produzido, em mais uma tentativa de resposta à questão colocada inicialmente nesta conclusão — para que e a quem pode interessar o empreendimento? Nos termos propostos por Viveiros de Castro, desejei situá-lo como *exemplo*, e não como um *modelo*. Contudo, não se trataria do entendimento de que tal exercício poderia ser um exemplo de ação para nós a partir daquilo que a criatividade indígena performa, mas um exemplo no sentido de se constituir como um *experimento singular, específico, particular*, que não pretende ser uma matriz de enunciados gerais, mas que se dispõe a pensar tais movimentos e relações desde uma perspectiva *local*, e não *global*, mantendo, nesse sentido, um espaço aberto para aquilo que, afinal, não se pode traduzir: *encontros pragmáticos, conexões parciais, cruzamentos* etc., enfim, tudo aquilo que, afinal, se propõe a admitir que o que está em jogo “é a existência de entes no sentido pragmático [...] questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente-de-verdade e para pedras e rios” (ALMEIDA, 2013, p. 22).

Por fim, e aqui encerro, gostaria novamente de fazer menção ao trabalho do antropólogo Gregory Schrempp (1992), que parte do problema exposto pelos Paradoxos de Zenão no que diz respeito à passagem do contínuo para o discreto para compará-los às formulações indígenas Maori, que elaboram essas passagens de outras maneiras. Nesse caminho, o autor passa pela forma como Lévi-Strauss aborda a questão em suas *Mitológicas* (1964-1971) até chegar, ao final, numa espécie de “síntese filosófica” do trabalho. Além de um efeito de reflexão sobre nós mesmos, talvez num movimento já embrionário daquilo que Viveiros de Castro chamaria mais tarde de método da equivocação controlada, encontrar o universo conceitual do outro significaria também, segundo Schrempp, perceber que há mitos que contam histórias que não são necessariamente atreladas às necessidades de reconstituir um mundo da forma como ele é. Sua importância residiria justamente na abertura da possibilidade de dar lugar à expressão de uma *contingência* (SCHREMPP, 1992, p. 104), explicitando, justamente, que não há uma maneira única de *ser*. O que a maneira como os Maori contam suas histórias estaria nos dizendo, e o que elas contam, é que não há uma necessidade cósmica única. É nesse sentido que, ao pretender fazer *interagir* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 111) tais universos de comparação, este trabalho se insere num percurso de contribuir para o esforço de, assim como também coloca Schrempp, ressituar, desde um ponto

de vista *contingente*, a palavra *cosmologia*.

ANEXO

Sobre a relação entre céu e terra no sistema da morte

A chave para a compreensão de todos os movimentos apontados aqui é a constatação de que a morte se configurará como um acontecimento *cósmico*, no sentido de que ela movimentará as esferas celeste e terrestre concomitantemente. Com ela, acontece a *inversão do aparelho do mundo*: humanos vão para o mato, o caminho de descida dos deuses se fecha, os *Áñĩ* (espíritos inimigos) se multiplicam e aquele que era um “parente” se torna um inimigo e assusta a aldeia. É, assim, através desses efeitos em escala cosmológica que se deverá ler a sucessão de eventos desencadeados por ela em todas as escalas, provocando sentimentos e movimentos paradoxais que identifiquei abaixo de forma resumida.

O acontecimento da morte

- Morte com agente externo (*do céu para a terra / da terra para o céu*). Entendida como algo que sempre vem de *fora*, como resultado do forte desejo dos *Mai* em relação aos homens, ela produz um duplo movimento: de *céu para a terra*, no sentido da ação de desejo dos deuses sobre os homens; e de *terra para o céu*, no sentido de que a morte impulsiona os vivos em direção ao céu.
- Morte como reconexão (*céu e terra juntos - fechamento*). Ao mobilizar ambas as esferas *simultaneamente*, através da dispersão da aldeia e do fechamento do caminho das almas, a morte produzirá um efeito de reconexão entre céu e terra, juntando de maneira cósmica os mundos que foram separados originalmente.
- Morte como mediação (*céu e terra separados*). Ao produzir tal reconexão e gerar uma série de acontecimentos que mobilizarão céu e terra, como, por exemplo, o exercício xamanístico, a morte será reconhecida como agente *mediador* entre céu e terra, vivos e mortos, como a “a tênue superfície de contato entre as duas metades do universo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 567).
- Vivente (*estágio intermediário entre céu e terra, fluxo*). Ao se situar entre os movimentos que realizará cada uma das suas partes que se separarão com a morte, o vivente estará no meio, identificado como um *fluxo* que se dá entre céu e terra, isto é, num movimento em direção ao *outro*. Como

momento de passagem, ele também será associado à ideia de um ser ainda *imaturado* e, nesse sentido, à categoria do *cru*.

- Corpo (*hiro*) (*fechamento no céu e na terra, fronteira*). Ao produzir um continente que não permite a liberação das suas partes constituintes quando se está vivo e ao criar um interior para a *í* celeste, o corpo produz um fechamento. No caso dos vivos, funcionará também como uma *fronteira* que se cria entre céu e terra. Enquanto ele está presente, o vivo está na terra, separado do céu, e, com a morte, sua composição se divide para “habitar” de formas distintas céu e terra.

- Historicidade (*terra - passado / céu - futuro*). Ao gerar uma divisão entre o *passado* de uma vida que foi (morto) e o *futuro* de uma vida que será (deus), a morte produz no vivo uma história.

- Vivo x Morto (*céu e terra juntos - fechamento / céu e terra separados - abertura*). Como visto, um vivo é constituído de terra e céu, uma vez que a existência do espectro terrestre e do espírito celeste já estão presentes no sêmen. Porém, com a morte, eles se separam, de modo que se torna possível associar ao vivo a junção entre céu e terra, e, ao morto, a separação.

- Medo e desejo (*céu e terra juntos - fechamento / céu e terra separados - abertura*). A morte suscitará, ao mesmo tempo, medo e desejo: medo da morte e de deixar a vida (pois provoca a separação do corpo); desejo, pela vontade de entrar em contato com os deuses e, em última instância, virar deus através do impulso de reinstaurar o mundo tal como antes da separação original. Isso, que parece ser um conflito, um paradoxo, se configurará como uma estratégia, um motor, e pode ser constatado em algumas situações:

- Concentração x paralisia (*coletivo x individual*). Ao mesmo tempo que a morte de um Araweté junta toda a aldeia em torno do morto, também, por medo dele, provoca uma paralisia, quando se pode observar um caso forte da inércia que caracteriza o começo dos movimentos coletivos no sistema de chefia.

- Medo x indiferença (*dispersão x junção na terra*). Enquanto o medo gera a dispersão para a mata, a indiferença se manifesta na pouca comoção no momento da morte e na tranquilidade de convivência com os ossos expostos quando esses já estão secos.

- Desintegração e síntese da Pessoa (*dispersão x junção – céu e terra*). Ao mesmo tempo que tal acontecimento separa o morto em partes que seguem caminhos opostos (céu e terra), sintetiza uma

delas na transformação do morto em deus (céu), restaurando algo do mundo antes da separação original.

- Leveza e transparência x peso e opacidade (*céu e terra separados (abertura) x céu e terra separados (fechamento)*). Do ponto de vista dos estados emocionais e do corpo dos viventes, *leveza e transparência*, associados a inconsciência, ira, saudade e tristeza, apontam para um movimento de *abertura* do envoltório do corpo (*hiro*), uma vez que tornam o vivente suscetível a tal acontecimento; enquanto o *peso* e a *opacidade*, a alegria e o desejo sexual, como qualidades que se ligam à substância, se movimentarão numa afirmação do modo de vida dos viventes e, de modo relativo, ao *fechamento* e ao plano terrestre.

- Desejo sexual (*céu e terra separados - ambiguidade*). Vimos que o desejo sexual, além de ligado à alegria e à opacidade, também pode estar associado à ira, provocando a inconsciência e o desprendimento da alma do corpo, num movimento de *abertura* em direção ao céu. De fato, essa ambiguidade que o desejo encarna será importante na compreensão de como os *Maï* se situam diante desses estados: “Alegres inimigos, canibais apaixonados” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 481).

Partes que compõem um vivente

As partes que compõem um vivente e o que acontece com elas quando ele morre apresentarão também uma série de circunstâncias que encarnam e fazem relacionar céu e terra. Resumidamente, teríamos o seguinte.

- *Í* (*céu e terra juntos e separados - ambiguidade*). Como visto, por estar presente no sêmen, a *í* contém duas partes, céu e terra juntos. Com a morte, se libera do corpo em duas partes, celeste e terrestre.

- Princípio vital *í* passivo (*sujeito exterior ao objeto – abertura – passado*). Parte do corpo que seguirá para a terra, associada às noções de sombra, imagem, reprodução, representação, efeito da vida (e da morte), exterioridade (sujeito exterior ao objeto), ausência, autonomia, condicionamento, passado.

- Princípio vital *í* ativo (*sujeito interior ao objeto – abertura – futuro*). Parte do corpo que seguirá para o céu, associada às noções de alma, princípio vital (batimentos cardíacos e respiração), *causa*

da vida, presença, interioridade (sujeito interior), autonomia, não-condicionamento, *Mai di* (futura divindade), futuro.

- *Ta'o we* (*céu e terra juntos e separados - ambiguidade*). Assim como a *I*, o *ta'o we* pode designar tanto o espectro celeste quanto o terrestre.

- *Ta'o we* terrestre x celeste (*terra – exterioridade/coletividade x céu – interioridade/individualidade*). Quando usado em primeira pessoa, ele só poderá se referir à parte celeste, revelando a *exterioridade* que o *ta'o we* possui em relação ao sujeito morto quando referido ao espectro terrestre; e a conexão (*interioridade*) que, quando referida à parte celeste, possuirá com esse mesmo sujeito. Também quando se refere ao espectro terrestre, o *ta'o we* cria uma noção coletiva de “fantasma social”, explicitando, além da sua exterioridade ao sujeito, seu caráter *coletivo*, em contraposição ao *individual* e interior ao sujeito da parte celeste.

Mortos e deuses no céu

No que diz respeito às relações que se estabelecem entre deuses e mortos no céu, os seguintes aspectos se destacam:

- Morte e canibalismo (*repulsão e aproximação – ambiguidade*). O sentimento dos deuses em relação aos mortos também será ambíguo, paradoxal, envolvendo, ao mesmo tempo, ira e desejo, assim como sentem os Araweté em relação aos inimigos na terra pelos vivos (temem-nos, mas, ao mesmo tempo, querem seus pertences). Como solução de aproximação, precisarão matá-los e depois comê-los.

- Memória e esquecimento (*terra, céu*). O processo de desintegração do corpo do morto é um dos responsáveis pela presença dos mortos na memória dos vivos (junto com a saudade e a tristeza que sentem os vivos). Esse acontecimento que leva um tempo se contraporá às etapas vividas pelos mortos no céu, onde serão cozidos, comidos, e trocarão de pele através do banho mágico, finalmente ressuscitando como deuses imortais e jovens. Somente com o tempo, depois de os xamãs pararem de cantar os mortos recentes, esses se tornarão *Mai* genéricos e, assim, finalmente, conseguirão esquecer os vivos.

- Separação (*céu e terra separados*). O banho mágico ao finalizar o processo de síntese entre mortos e deuses, fixando os mortos no céu através da libertação dos laços com os vivos, reinstaura a separação entre céu e terra que havia desaparecido no momento da morte.

As músicas dos deuses e inimigos

Tanto o xamanismo quanto a guerra, os dois aspectos da cosmologia Araweté que irão trabalhar a relação entre os vivos, os mortos e os deuses, se apresentam na forma de música. A relação da noção de *alteridade* com a *música* se expressará através da metáfora do inimigo *marakã ní*, que quer dizer, como vimos, “o que será música” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 582). Enquanto no xamanismo se evidenciará a afinidade que se estabelece entre vivos e deuses, nas canções de inimigo (*opirahẽ*) a relação será de identificação entre inimigos mortos e matadores. Quando comparados um ao outro, alguns aspectos saltam aos olhos:

- Xamanismo x *opirahẽ* (*dispersão – abertura, concentração – fechamento*). Enquanto o xamanismo produz uma dispersão na aldeia, na medida em que cada seção residencial possui seu xamã (ligado aos núcleos familiares), gerando uma dispersão de tal atividade no espaço da aldeia e realizando um canto solo, o canto/dança de guerra gera um acontecimento coletivo na aldeia, juntando as pessoas para cantarem e dançarem juntas.

- Regime enunciativo (“*fuga*” de si e movimento de incorporação do outro (*abertura*) / *multiplicidade* x *unidade*). No que diz respeito ao regime enunciativo que apresentam, de formas diferentes, cantos xamanísticos e de inimigo exibem um movimento de “*fuga*” na direção do outro, uma vez que, nas narrativas apresentadas em cada um deles, reafirma-se a prática de sempre falar de si através do outro. Quanto ao que os diferencia, o xamanismo exhibe múltiplos pontos de vista (mortos e deuses), enquanto as canções de inimigo apresentam um único (inimigo).

- Chocalho *aray* (*junção céu e terra em movimento centrípeto ou centrífugo / coisa de saber*). Por ser ambíguo como o xamã, uma vez que é fabricado por homens e mulheres, está associado ao interior (atrai as almas para dentro de si como um útero feminino) e ao exterior (está ligado à criatividade masculina). Possui poder de conexão entre os mundos, através de movimentos circulares (movimento centrípeto, atrator; ou centrífugo, espalhador). Sua ação entre mundos estará associada a uma forma de conhecimento (coisa de saber), pois é somente através do xamanismo, que depende do *aray*, que se tem conhecimento do mundo dos deuses e dos mortos. Ele ilumina as coisas, como o tabaco.

- Xamã (*mediação e junção entre céu e terra / masculino e feminino / função social / coisa de saber*). Sendo ambíguo, o xamã possui em si céu

e terra (como todo vivente), engendrando ambos os movimentos — de expansão (masculino) e contração (feminino). Com a capacidade de ser um comunicador entre mundos quando opera como um morto antecipado, ele possui a habilidade de mediar, reconectar e conhecer. Possui função social.

- Matador (*junção entre céu e terra / masculino / função individual*). Ao encarnar o inimigo morto através do seu canto, o matador possibilita mais um momento de conexão entre céu e terra — morto e vivente. Se comportará como um deus antecipado (canibal metafórico de seu inimigo) e, no que diz respeito ao movimento de todo Araweté em direção ao outro, se colocará ao lado de uma estratégia individual masculina: identificado como inimigo (*Mai*), já é deus canibal imortal (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 595).

- Xamanismo x guerra (*sociedade x indivíduo / todo x parte / global x local*). Do ponto de vista das funções sociais que realizam, xamã e matador, xamanismo e guerra, se organizarão de maneira complementar, estando o primeiro do lado da sociedade, e a segunda, do lado do indivíduo.

Naquilo que envolve exclusivamente o xamanismo, resta a função do tabaco, substância indispensável para tal atividade.

- Tabaco (*céu e terra juntos e separados / coisa de saber*). O tabaco, pelo poder que tem de separar as partes dos viventes, tornando-os mais leves e transparentes (para o canto, sonho ou *imone*), se associa à separação entre céu e terra; de outro lado, pela comunicação que gera entre céu e terra, e também pela função de aglutinador social que possui, se associará de duas formas à ideia de junção — entre as esferas do mundo e entre pessoas na aldeia. Por fim, agirá, assim como o *aray*, como um agente de conhecimento (iluminador), sendo pensado, como vimos, como “um conversor ontológico de mão dupla, efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza - (Cultura) - Sobrenatureza...” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 533).

Canibalismo

A interpretação sobre o canibalismo Araweté, como visto, será marcada pelo destaque dado à realização de uma ação *transformadora* sobre o ser Araweté. Seja no canibalismo literal dos deuses, que transformará viventes em deuses (inimigos), seja no canibalismo metafórico dos matadores, que os tornará inimigos, uma vez que possuem o sangue inimigo na barriga (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 595),

ao invés de criarem sua identidade a partir da incorporação da identidade do outro, os Araweté se transformarão naquilo para onde sempre se moveram em direção, o *outro* — deuses e inimigos. Assim, alguns aspectos são importantes no que diz respeito à relação que o canibalismo Araweté confere entre céu e terra, e ao tipo de relação que ele engendra.

- Canibalismo positivo (*cru e cozido / natureza e cultura - ambiguidade*). Com o “moquém dos *Ãñĩ*”, modo de enterro de alguns viventes, se apontou para uma associação do canibalismo (caracterizado como uma “operação culinário-funerária” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 612)) com as categorias do *cru* e do *cozido* — jaguares com fogo; ao cru, por comerem seres imaturos como os viventes, e ao cozido, porque os cozinharão antes de os comerem³²⁵. Como visto, essa associação permite que se compreenda os deuses canibais (em relação a outros povos TG) imbuídos de uma ambiguidade ímpar que, na perspectiva da separação entre natureza e cultura, revela uma conexão entre elas no âmbito celeste. Ao conectar cultura e animalidade no céu, o canibalismo Araweté permite pensar que animalidade e cultura não necessariamente se excluem mutuamente, sendo, com isso, identificado como exercendo uma função positiva no sistema (p. 613-14).

- Saída da dialética do sujeito (*identidade x transformação*). Ao produzir a posição da alteridade e não a identificação de um sujeito através dela, o canibalismo Araweté deverá ser compreendido como um caso limite da dialética do sujeito observada entre os Jê, onde a constituição do “Eu” se dá através do “Outro”, propondo uma saída dela. Aqui, o “Eu” se projetará na alteridade, tornando-se “Outro” através do que seria uma passagem inescapável para ela (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 619-621).

- A morte como um casamento (*céu e terra juntos / Sociedade*). A partir da diferença máxima enfim criada entre viventes e deuses através do canibalismo, será possível se realizar o sistema de alianças no mundo Araweté, agora entre deuses e viventes (comida — humana e dos homens — para os deuses, em troca da imortalidade — para os homens). A morte, assim, gera a possibilidade de céu e terra se ligarem via afinidade, e é nesse sentido que o canibalismo será compreendido como “a condição de aliança entre os vivos e os deuses, mediante a transformação dos mortos em

³²⁵ Note-se que *O cru e o cozido* é justamente o título do primeiro volume da série das *Mitológicas* (1964) de Lévi-Strauss, que possui como um dos aspectos centrais de sua investigação os modos de passagem da natureza para a cultura, a partir de uma abordagem que utiliza categorias empíricas como “cru, cozido, fresco e podre, molhado e queimado etc.”, presentes em diferentes povos indígenas das Américas, como ferramentas conceituais de análise (LÉVI-STRAUSS, [1964] 2004, p. 19).

deuses”, e de realização, enfim, da Sociedade Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 617).

- A sociologia como cosmologia (*dualismo radical entre céu e terra*). Ao realizar tanto a Sociedade quanto o Indivíduo, o canibalismo permitirá a compreensão da sociedade Araweté como uma *cosmologia* composta pela junção das esferas celeste e terrestre ligadas por um sistema de alianças (mortas e comidas preparadas pelos homens por imortalidade e transformação no *Outro*).

- Criador de diferenças (*estrutura do mundo*). Ao identificar os deuses como “nossos grandes *tiwã*”, o que os Araweté dizem é que aqueles são percebidos por eles como os inimigos prototípicos, isto é, que a distância existente entre os vivos e os deuses será maior que aquela existente entre vivos (parentes e não-parentes). Criando inimigos prototípicos a partir de mortos, o canibalismo divino será assim responsável por gerar a diferença necessária para que as relações de afinidade entre deuses e viventes aconteçam de forma ideal para a realização do sistema de trocas. Essa diferença, que é a mesma criada a partir da separação original com o xamanismo (que separa deuses e vivente e cria a morte), será o que constitui a estrutura do mundo Araweté.

- Queda do céu (*fim das diferenças, mundo sem estrutura*). O medo que possuem da queda do céu está relacionado ao medo/desejo do retorno ao mundo antes da separação e da aniquilação total de todas as diferenças. Ao mesmo tempo que desejam esse reencontro com os deuses, desejam também a existência do mundo. Por isso, se movimentam constantemente sobre essa tensão entre encontrar os deuses e manter a diferença existente entre eles. De fato, toda a fuga da Sociedade e da Pessoa que se observa no mundo dos viventes estará a serviço dessa realização pessoal e social que acontece no céu.

- Anel tenso (*tensão entre abertura e fechamento*). A estrutura topológica que se monta a partir da relação que se executa entre céu e terra através do canibalismo Araweté exhibe, enfim, a tensão entre abertura e fechamento que se observou desde a morfologia social³²⁶.

³²⁶ Construção da aldeia, dispersão na época das chuvas, ausência de centro aldeão, inércia para o começo de uma atividade coletiva, resistência para se constituir enquanto corpo social, fuga de si e movimento em direção ao outro através do sistema de nomeação, incorporação do outro através das relações de casamento e anti-afinidade, padrão masculino de se movimentar em direção ao fora, e feminino de se fixar na vida cotidiana da aldeia, regimes enunciativos dos cantos xamanísticos e de inimigo, entre outros.

- Alteridade, uma perspectiva (*nem parte, nem todo – ausência de interior*). Na medida em que mortos e inimigos são outros, mas deuses, por canibais que são, também são outros, torna-se uma tarefa difícil identificar o outro de forma única. E com isso também será difícil definir aquilo que se desenha como interior e exterior do grupo. O canibalismo Araweté, uma vez que relaciona céu e terra via afinidade, precisará, nesse sentido, situar-se para além daquilo que seria um *exo-* ou *endo-* canibalismo.

Modo de relação

Resta dizer algo a respeito do *modo de relação* proposto pelo canibalismo.

- Geometria narcísica x topologia do devir-outro (*identificação, representação, incorporação / transformação, metamorfose, alteração*). De fato, segundo Viveiros de Castro, o anel tenso que se estrutura entre céu e terra, deuses e viventes, exhibe uma geometria de difícil identificação, uma “topologia do devir-outro” que se contraporá a uma “geometria narcísica da representação”, forma com que até então se compreendia o canibalismo TG e o de seus antecedentes, os Tupinambá. O canibalismo divino Araweté irá, assim, oferecer um tipo de relação entre partes (canibal e canibalizado – objeto e sujeito) no qual o que resulta dela, a partir da ideia de transformação, é uma posição, e não uma identidade que viria como produto de uma incorporação³²⁷.

- Interação entre mundos (*predação*). Ao produzir uma transformação para a alteridade, o canibalismo realiza uma *passagem* entre universos ontológicos distintos. O tipo de relação que ele performa — canibal — prevê uma interação radical e assimétrica entre as partes em questão.

³²⁷ Sobre a ideia de que o canibalismo TG, de uma maneira geral, não operará numa lógica de representação, mas se situará para além dela, Viveiros de Castro diz: “[...] enquanto mecanismo de produção da Pessoa TG, o canibalismo se dá ou se deu no Real, extravasando a representação: afinal, os Tupinambá não comiam seus inimigos metaforicamente (tampouco o fazem os *Mai* Araweté)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 610).

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMSON, Allen; HOLBRAAD, Martin (Org.). *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*. Manchester: Manchester University Press, 2014.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. O Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 7-28, jan.-jun. 2013.
- ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Oakland: University of California Press, 1986.
- AZEVEDO, Carlito; MARTINS COSTA, Ana Luiza; NOVELLO, Mario; OLIVEIRA, Luis Alberto; VALENTIM, Marco Antonio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmologias*. Falas proferidas no encontro *Cosmologias*, realizado na Sala Cecília Meireles, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://vimeo.com/user18152993>. Acesso em: 20 de mar. de 2023.
- BENJAMIN, Walter. [1923]. *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não Conceitualidade*. Tradução de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOHM, David. [1980]. *A totalidade e a ordem implicada*. Tradução de Mauro de Campos Silva. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BORBA, Maria. *Um estudo sobre a Teoria Espinorial da Gravitação*. 2009. 109f. Dissertação (Mestrado em Física) – Instituto de Cosmologia, Relatividade e Astrofísica, Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, Rio de Janeiro, 2009.
- BORBA, Maria. *Astronautas*. Filme longa-metragem. 2011.
- BORBA, Maria. Um experimento de tradução. *Cosmos e contexto*, Rio de Janeiro, n. 56, nov. 2022.
- BUNGE, Mario. [2000]. *Física e Filosofia*. Tradução de Gita Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

- BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.
- CAUX, Camila de. *O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté*. 2015. 244f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CAUX, Camila de. Casas, pátios, aldeias. In: Viveiros de Castro, Eduardo; CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme Orlandini. *Araweté: um povo Tupi da Amazônia*. São Paulo: Edições Sesc, 2017. p. 154-173.
- CAUX, Camila de. O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o “um” entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 60 n. 2, p. 436-459, 2017.
- CARSON, Anne. Variations on the Right to Remain Silent. In: CARSON, Anne. *Float*. Nova York: Knopf, 2016.
- DE COPPET, Daniel. Comparison, a universal for anthropology: from ‘representation’ to the comparison of hierarchies of values. In: KUPER, Adam (Org.). *Conceptualizing Society*. Abingdon: Routledge, 1992. p. 59-74.
- DE LA CADENA, Marisol. Earth-Beings: Religion, but *Not Only*. In: Morita, A.; Satsuka, S.; Omura, K.; Otsuki, G. (Org.). *The World Multiple: The Quotidian Politics of Knowing and Generating Entangled Worlds*. Abingdon: Routledge, 2018.
- DELEUZE, Gilles. [1990]. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. [1991]. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- EINSTEIN, Albert. Die Feldgleichungen der Gravitation. Berlin: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1915. p. 844-847.

- EINSTEIN, Albert. *A teoria da relatividade especial e geral*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- EINSTEIN, Albert. *O significado da relatividade*. Tradução de Mário Silva. Coimbra: Armênio Amado, 1984.
- ESNOUL, Anne-Marie *et al.* *La Naissance du Monde*. Paris: Le Seuil, 1958.
- FRIEDMANN, Alexander. *Über die Krümmung des Raumes*. *Zeitschrift für Physik, Berlin*, v. 10, n. 1, p. 377-386, 1922.
- FRIEDMANN, Alexander. On the curvature of space. *General Relativity and Gravitation*, v. 31, n. 12, p.1991-2000, 1999.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1998. 362f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. Aliança, chefia e regionalismo no Alto Xingu. *Journal de la Société des américanistes*, v. 97, n. 2, p. 99-133, 2011.
- GODARD, Jean-Luc. *Histoire(s) du cinéma*. Paris: Gallimard; Gaumont, 1998.
- GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 89, mar. 2011.
- GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.
- HELFELD, Michael. Orientations: Anthropology as a Practice of Theory. In: HELZFELD, Michael. *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Nova Jersey: Blackwell Publishers, 2001.
- HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- HOFSTADTER, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Nova York: Basic Books, 1999.
- HEURICH, Guilherme Orlandini. *Música, morte e esquecimento na arte verbal Araweté*. 2015. 316f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

- HAUSER, Arnold. *História Social da arte e da literatura*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HOYLE, Fred. *Ten faces of universe*. Nova York: W.H. Freeman, 1977.
- HOYLE, Fred; BURBIDGE, Geoffrey; NARLIKAR, Jayant. *Different Approach to Cosmology: From a Static Universe through the Big Bang towards Reality*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2005.
- KOYRÉ, Alexandre. [1957]. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Edusp, 1979.
- KUNH, Thomas. [1962]. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- KUPER, Adam. *Conceptualizing Society*. Abingdon: Routledge, 1992.
- LAUTMAN, Albert. [1937]. *Ensayos sobre la dialéctica, estructura y unidad de las matemáticas modernas*. Tradução de Fernando Zalamea. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- LATOUR, Bruno. [1984]. Irreductions. In: LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, Bruno. [1991]. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte, 2012.
- LAWDEN, Derek F. [1962]. *An introduction to tensor calculus, Relativity and Cosmology*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1958]. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1964]. *Mitológicas vol. 1 – O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1967]. *Mitológicas vol. 2 – Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1968]. *Mitológicas vol. 3 – A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1971]. *Mitológicas vol. 4 – O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1991]. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Pensée mythique et pensée scientifique. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Nous sommes tous des cannibales*. Paris: Le Seuil, 2013.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do outside*. Tradução de Leonardo D'Ávila. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- MANIGLIER, Patrice. How Many Earths? The Geological Turn in Anthropology. *The Otherwise*, v. 1, p. 61-75, 2020.
- MANIGLIER, Patrice. Conferência. In: *Atos de tradução*. Publicação eletrônica. 2020. p. 100-107. Disponível em:
https://issuu.com/centrodepesquisaeformacao/docs/atosdetraducao_251022_simple. Acesso em: 20 de jun. de 2023.
- MARTINS, Helena Franco. Tradução e perspectivismo. *Revista Letras* (Curitiba), v. 85, p. 135-149, 2012.
- MARTINS, Helena Franco. A tradução e o (silencioso) devir das formas de vida. In: Lenita Esteves; Viviane Veras (Org.). *Vozes da tradução, éticas do traduzir*. São Paulo: Humanitas, 2014, p. 221-237.
- MARTINS, Helena Franco. Para levar a sério a mitologia alheia: Wittgenstein, crítica e alreiridade. In.: *Um mapa da crítica nos estudos da linguagem*. Ferreira e Rajagopalan (orgs.) São Paulo: Pontes, 2016.
- NOVELLO, Mario; BERGLIAFFA, Santiago Esteban Perez. Bouncing Cosmologies. *Physics Reports*, v. 463, p. 127-213, 2008.

- NOVELLO, Mario; BORBA, Maria. Reproducing gravity through spinor fields. *Gravitation & Cosmology*, v. 17, p. 224-229, 2011.
- NOVELLO, Mario. [1987]. *Cosmos e Contexto*. São Paulo: Forense Universitária, 1998.
- NOVELLO, Mario. Curso de cosmologia. Parte 1. *Anais da II Escola de Cosmologia e Gravitação*. Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas. 2004.
- NOVELLO, Mario. *O que é cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NOVELLO, Mario. *Do big bang ao universo eterno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- NOVELLO, Mario. The gravitational mechanism to generate mass. *Classical and Quantum Gravity*, v. 28, n. 3, 2011.
- NOVELLO, Mario. *Cosmologia*. São Paulo; Rio de Janeiro: Livraria da Física; CBPF, 2010.
- NOVELLO, Mario. *O universo inacabado*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- NOVELLO, Mario. Introdução à metacosmologia. *Cosmos e contexto*, 17 de março de 2020. Disponível em: <https://cosmosecontexto.org.br/introducao-a-metacosmologia/>. Acesso em: 20 de jun. de 2023.
- NOVELLO, Mario. *Quantum e cosmos: introdução à metacosmologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.
- NOVELLO, Mario. *Manifestos cósmicos I e II*. São Paulo: N-1 edições, 2022.
- NOVELLO, Mario. *Os construtores do cosmos*. Rio de Janeiro: Gaia, 2023.
- OVERING KAPLAN, Joanna. Orientations for paper topics, Comments; Social Time and Social Space in Lowland South American Societies. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v.2, p. 9-10; p. 387-394, 1977.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon, 1975.
- PENZIAS, Arno; WILSON, Robert. Isotropy of Cosmic Background Radiation at 4080 Megahertz. *Science*, v. 156, n. 3778, p. 1100-1101, 1967.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2007.

- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. [1979]. *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: UNB, 1984.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- SALIM, José Martins. *O Empirismo Transcendental e a Cosmologia Física*. Texto apresentado no Simpósio “Mitos Cosmogônicos”. Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas, Rio de Janeiro, 2013.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; VIANA VICARI, Mathias; HELAYËL-NETO, José Abdalla. David Bohm e a Mecânica Quântica: o Todo e o Indiviso. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 44, 2022.
- SCHREMPP, Gregory. *Magical Arrows: The Maori, The Greeks and The folklore of the Universe*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1992.
- SCHREMPP, Gregory. *The ancient mythology of modern science: a mythologist looks (seriously) at popular science writing*. Ontario: McGill-Queen’s University Press, 2012.
- STOLZE LIMA, Tânia. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.
- STOLZE LIMA, Tânia. O que é um corpo?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-19, 2002.
- STOLZE LIMA, Tânia. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- STOLZE LIMA, Tânia; NOVELLO, Mario. *Cosmologias*. Conferências realizadas no simpósio *Cosmologias*, realizado no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/@CPFSesc/search?query=cosmologias>. Acesso em: 20 de mar. de 2023.
- SOUZA, Eudoro de. *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo*. Brasília: UNB, 1985.
- STENGERS, Isabelle. [2013]. *No tempo das catástrofes*. Tradução de Eloísa Araújo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, Isabelle. [1993]. *A invenção das Ciências Modernas*. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques*, 7 volumes: *La guerre des sciences; L'invention de la mécanique; Thermodynamique: la réalité physique en crise; Mécanique quantique: la fin du rêve; Au nom de la flèche de temps: le défi de Prigogine; La vie et l'artifice: visages de l'émergence; Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte, 1997.
- STENGERS, Isabelle. *Une autre science est possible!*. Paris: La Découverte, 2013.
- STENGERS, Isabelle. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. Conversações com Isabelle Stengers por Jamille Pinheiro Dias, Marina Vanzolini, Renato Sztutman, Stelio Marras, Maria Borba e Salvador Schavelzon. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016.
- STENGERS, Isabelle. *Civiliser la modernité?*. Paris: Les presses du reel, 2017.
- STRATHERN, Marilyn. [1991]. *Partial Connections*. Lanham: Altamira Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. Cutting the network. *Journal of the Royal Anthropology Institute*, v. 2, p. 517-535, 1997.
- STRATHERN, Marilyn. [1992]. *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. Tradução de Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologie*. Londres: Routledge; Chapman & Hall, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, 1999.
- VAN DER WAERDEN, B. L. *Sources of Quantum Mechanics*. Nova York: Dover, 2007.
- VANZOLINI, Marina. A vida antes do tempo: mitos xinguanos sobre as origens de um mundo dividido. *Cosmos e Contexto*, n. 25, 2014.

- VANZOLINI, Marina; CESARINO, Pedro. Perspectivism. In: *Oxford Bibliographies in Anthropology*. (Verbete). Oxford: Oxford University Press, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A propriedade do conceito. *Anpocs*, Seminário Temático 2, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. [2002]. Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 347-393.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. [2002]. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 75-155.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. O Nativo Relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. Conferência. *Coloquio Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. Museo Nacional de Antropología, México, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Zeno and the art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, v. 17:1, 2011, pp. 128-145
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. [2009]. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Ambos Os Três: sobre algumas

distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico*, v. 20, n. 1, p. 9-91, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. On Models and Examples: Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, v. 60, n. 20, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; CAUX, Camila de; HEURICH, Guilherme Orlandini. *Araweté: um povo Tupi da Amazônia*. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; SZTUTMAN, Renato. *Encontros com Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

WAGNER, Roy. [1975]. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEINBERG, Steven. [1977]. *Les trois premières minutes de l'univers*. Paris: Le Seuil, 1988.