

**Atualização e contra-efetuação do virtual na
socialidade amazônica: o processo de parentesco**

Eduardo Viveiros de Castro
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
Museu Nacional - UFRJ

I L H A

Resumo

Este artigo esboça uma teoria geral da socialidade amazônica cujo eixo é o processo do parentesco. A “construção” da consaguinidade a partir da afinidade potencial - esta última constituindo a dimensão do “dado” na cosmopraxis indígena - é descrita como um movimento de diferenciação extensiva de uma diferença intensiva. O esquema do dualismo em desequilíbrio perpétuo proposto por Lévi-Strauss em 1991 é aproximado do conceito de dualismo concêntrico que este autor avançou em 1956, e ambos são interpretados como exprimindo a mesma dinâmica de atualização e contra efetuação de uma estrutura assimétrica virtual que rege tanto as relações interpessoais como as intrapessoais.

Palavras-chaves

Parentesco, socialidade, dualismo, Amazônia, cosmologia

Abstract

This article outlines a general theory of Amazonian sociability whose axis (center) is the kinship process. The construction of consanguinity out of potencial affinity - this latter constituting a “given” dimension in the indigenous cosmological praxis - is described as a movement from extensive differentiation to an intensive difference. The scheme of a dualism in perpetual disequilibrium proposed by Lévi-Strauss is seen as similar to the concept of concentric dualism, which he advanced in 1956. Both of these are interpreted as expressing the same dynamic of actualization and counter-realization of a virtual asymmetrical structure that rules the interpersonal as well as the intrapersonal relations.

Keywords

Kinship, sociability, dualism, Amazonia, cosmology

Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco¹

Eduardo Viveiros de Castro

Em geral, um estado de coisas não atualiza um virtual caótico sem lhe tomar de empréstimo um potencial que se distribui no sistema de coordenadas. (...) Mesmo o sistema mais fechado tem sempre um fio que sobe até o virtual, e é por ele que desce a aranha.
(Deleuze & Guattari 1991: 116)

O dado de lá

O dom não é dado — adverte-nos o autor do *Ensaio*. Não é dado, pelo menos, ao antropólogo, que deve começar por observar o que é dado, e “o dado é Roma, é Atenas, é o francês médio, é o melanésio de tal ou tal ilha, e não a prece ou o direito em si” (Mauss 1923-24: 276). Parece que aprendemos bem a lição; bem demais, dir-se-ia, visto que a prece, o direito, o dom e objetos similares (uma lista completa se confundiria com o inventário conceitual da antropologia) são hoje considerados não simplesmente como constructos ideais, mas como essências imaginárias, senão malévolas. Mesmo o caráter “dado” desse ícone disciplinar, o Melanésio, acha-se sob suspeita. O dado, como um todo, bateu em retirada.

Mas seja o melanésio o dado para o antropólogo, como queria Mauss (que teve o cuidado de acrescentar: de tal ou tal ilha), ou coisa alguma, como vamos dando a impressão de crer, resta em aberto a questão de saber o que seria o dado *para o melanésio*. Tal questão, convenhamos, não é irrelevante. Se é verdade que “a antropologia procura elaborar a ciência social do observado” (Lévi-Strauss 1958a: 379), então uma de nossas tarefas principais consiste em elucidar o que, para os povos que estudamos, faz as vezes de dado — de região do “inato” a circunscrever e condicionar a agência humana —, e o que, correlativamente, é percebido como construível, isto é, como pertencendo à esfera da ação e da responsabilidade dos agentes. Por coincidência, devemos a um melanesianista uma formulação particularmente rica desse problema (Wagner 1981).

O presente artigo transporta o “problema do dado” para a Amazônia indígena. Apoiando-me no contraste proposto por Roy Wagner, em *The Invention of Culture*, entre os modos pelos quais diferentes tradições pressupõem o contraste entre o “dado” e o “construído”, esboço os contornos do que poderia ser uma teoria geral da socialidade amazônica, a partir de seu conceito de parentesco.

O que se segue foi extraído de um livro em preparação, onde discuto, entre outras coisas, a tendência na antropologia contemporânea de se insistir sobre o caráter socialmente “construído” — no sentido prático-processivo mais que teórico-discursivo do termo — do nexos de parentesco.² Embora aprecie e acolha a fecundidade dessa idéia, entendo também que nenhuma dimensão da experiência humana é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado.

As construções indígena e ocidental do “dado”, entretanto, diferem radicalmente. Já explorei parte dessas diferenças no contexto das transformações que uma perspectiva amazônica impõe ao dualismo “natureza/cultura” (Viveiros de Castro 1996); a discussão se estende aqui ao parentesco e, mais geralmente, às categorias básicas da socialidade indígena. Digo a discussão se estende, mas deveria dizer se restringe, uma vez que estaremos observando — e deslocando — uma manifestação específica do dualismo cosmológico anteriormente analisado, o modo pelo qual ele investe e polariza o campo das relações sociais. Os termos do problema, portanto, são os mesmos, como não deixa de sê-lo a solução proposta.³

O foco desta análise é uma dicotomia central na teoria e prática do parentesco ocidental: a distinção, consagrada por Morgan, entre consanguinidade e afinidade. Meu argumento, em síntese, é que o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção, atribuindo à afinidade a função do “dado” na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar.

O tratamento teórico concedido pela antropologia às noções de consanguinidade e afinidade oscila entre dois extremos familiares. Muitos antropólogos têm-nas por um dado, um universal formal do parentesco, vendo portanto sua própria tarefa como consistindo na simples determinação dos conteúdos variáveis da distinção: que tipos de parentes são definidos (construídos) como consanguíneos ou afins “em tal ou tal ilha” etc. Outros antropólogos, em contrapartida, estimam que a distinção ela mesma é um constructo ocidental, e portanto

inaplicável a outros mundos relacionais. A disciplina, pensam eles, deveria se livrar dessa dicotomia e da noção culturalmente específica de “parentesco” que lhe está associada.

Rejeito a alternativa. Por um lado, sou estruturalista demais para não achar que a distinção que nomeamos “consanguinidade/afinidade” não seja uma das dimensões constitutivas do parentesco humano. Por outro lado, porém, penso que é a forma (a compreensão) mais que apenas o conteúdo (a extensão) dessas noções que varia crucialmente. Não é tanto *quem* é um consanguíneo ou um afim que difere de um mundo relacional para outro, mas, antes de mais nada e sobretudo, *o que* é um consanguíneo ou um afim.⁴

O fato e o feito

Há muito que os antropólogos atentam para as profundas ressonâncias simbólicas da noção de afinidade na América do Sul indígena; desde, pelo menos, um antigo texto de Lévi-Strauss, onde se aproximavam certos aspectos da vida social dos Nambikwara à dos Tupinambá e se observava, em conclusão: “Um certo laço de parentesco, a relação de cunhado, possuía um significado que, para muitas tribos sul-americanas, transcendia de muito a simples expressão de uma relação [de afinidade matrimonial]” (1943: 398).

Tais ressonâncias simbólicas, é verdade, não excluem dissonâncias teóricas. A afirmação de Lévi-Strauss contrasta claramente, por exemplo, com a atitude dubitativa de Peter Rivière quanto a se saber “se a noção de afinidade, tal como o termo é geralmente compreendido, é aplicável na região da Guiana” (1984: 69). Lévi-Strauss está dizendo que a afinidade indígena significa *mais* que a nossa noção; Rivière está sugerindo que ela significa *menos*, visto que no contexto guianense ela só se aplicaria quando o casamento se dá com um estrangeiro (um membro de outro grupo local). Nas sociedades fortemente endogâmicas dessa região, um casamento ideal não produziria afinidade, pois simplesmente reafirma conexões cognáticas prévias e não acarreta mudanças nas atitudes de parentesco entre os envolvidos. Dessa forma, a afinidade não só significaria menos, mas poderia mesmo não significar nada, pelo menos para “algumas tribos” sul-americanas.

Como reconciliar as duas opiniões? Sua aparente discordância não se deve, creio, a diferenças etnográficas entre os grupos indígenas em questão (que certamente as há, e não pequenas). Na verdade, cuido que ambos os autores estão exprimindo uma mesma situação. A similaridade pode ser vista ao estendermos

a observação de Rivière sobre a afinidade ser noção aplicável apenas a casamentos entre estranhos. Pois a afinidade amazônica pode se aplicar a relações com estranhos *mesmo se* nenhum casamento acontece; e mais, ela se aplica *sobretudo* àqueles estranhos com os quais o casamento não é uma possibilidade pertinente. E assim reencontramos o ponto de Lévi-Strauss a respeito dos usos extra-parentesco do idioma da cunhadez. Recorde-se que *tovajar*, a palavra tupinambá para “cunhado”, exprimia tanto a aliança amigável dentro como a inimizade mortal fora, e muito provavelmente vice-versa. Ela aproximava e opunha de um só golpe (golpe mortalmente literal, no caso dos inimigos).

Em trabalhos anteriores sobre o parentesco amazônico, observei que as terminologias de tipo dravidiano tão comuns nessa região divergem, sob aspectos importantes, do esquema epônimo descrito por Louis Dumont para a Índia do sul.⁵ A diferença principal é que as categorias da consanguinidade e da afinidade, na Amazônia, não formam uma oposição “distintiva” ou “equistatutária” como no modelo tamil proposto por esse antropólogo. O padrão concêntrico das classificações sociopolíticas amazônicas e da linguagem cognática em que elas são usualmente expressas inflete o arranjo diametral da terminologia, criando um desequilíbrio pragmático e ideológico — por vezes mesmo terminológico — entre as duas categorias. À medida que passamos da área proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consanguinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social. Assim, em lugar da caixa diagramática dravidiana, com suas categorias simetricamente distribuídas em torno de um meridiano, a estrutura amazônica evocaria antes aquelas caixas chinesas (ou bonecas russas), com a consanguinidade alojada dentro da afinidade. Trocando em miúdos, a afinidade *englobaria* (hierarquicamente) seu contrário, a consanguinidade.

Essa torção do modelo dravidiano foi produzida ao se aplicar, por assim dizer, Dumont sobre si mesmo, fazendo com que os conceitos de hierarquia e englobamento do contrário investissem a estrutura equipolente do dravidianato. Mas Dumont estava perfeitamente ciente da possibilidade de que as duas categorias de parentesco se articulassem dessa forma. Com efeito, ele sustentava que a principal diferença entre as configurações de parentesco da Índia do sul (dravidiana) e do norte (indariana) reside no fato de que a primeira não se organiza em termos de oposições hierárquicas, ao passo que a segunda sim. Na Índia do norte, ele escreveu, “a palavra *bhai*, ‘irmão’,

conecta efetivamente o parentesco e a casta, ao tomar significados progressivamente mais amplos quando se passa das relações imediatas a círculos cada vez mais vastos. Assim, ela engloba reiteradamente no nível mais elevado o que era seu contrário no nível mais baixo” (Dumont 1983: 166). Nas terminologias dravidianas, em contrapartida, “não achamos nada desse tipo, as categorias (principais)... formam uma nítida oposição distintiva” (loc.cit.).

Dumont jamais parece ter considerado a terceira possibilidade, que seria o inverso do caso norte-indiano: a afinidade englobando reiteradamente a consanguinidade “quando se passa das relações imediatas a círculos cada vez mais vastos”. Esse seria justamente, sugeri, o caso na Amazônia, sobretudo naquelas sociedades localmente endogâmicas e cognáticas, em que a “aliança prescritiva” não se apóia em nenhum esquema de descendência, como os Trio (Rivière 1969), os Piaroa (Overing Kaplan 1975), os Jívaro (Taylor 1983), os Yanomami (Albert 1985) e outros povos (Viveiros de Castro 1993, [org.] 1995).

A sugestão não era inaudita. Bruce Albert, por exemplo, embora não tivesse usado o conceito de oposição hierárquica, chegara a algo muito próximo dessa conclusão. E antes disso, a idéia havia sido formulada com perfeita concisão por Joanna Overing, a propósito dos Piaroa e sociedades congêneres: “Devemos distinguir entre as 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” (Overing Kaplan 1975: 2).

Tal tricotomia chamava a atenção para um caso deixado a descoberto pelos dois protótipos etnográficos da época: os sistemas africanos da antropologia britânica (descendência) e as estruturas australianas e sul-asiáticas do estruturalismo francês (descendência mais aliança). Pode-se ler aqui, com efeito, uma distinção formulável em termos lévi-straussianos, entre os sistemas “pós-elementares” nos quais a aliança é ancilar à perpetuação dos grupos de unificação (as relações têm um papel apenas regulativo, estando subordinadas a termos constituídos de modo independente), os sistemas elementares nos quais o “método de classe” prevalece (termos e relações são mutuamente constitutivos), e, finalmente, as estruturas amazônicas “pré-elementares” em que vigora o “método de relação” (as relações subordinam e constituem os termos). Mas esses contrastes também poderiam ser mais simplesmente traduzidos no vocabulário dumontiano, e lidos como distinguindo entre as sociedades onde a consanguinidade engloba a afinidade, aquelas onde os

dois princípios estão em oposição equistatutária, e aquelas onde a afinidade engloba a consanguinidade. Tal leitura exige que se interprete a “descendência” e a “aliança” da formulação de Overing como sendo apenas as elaborações institucionais de, respectivamente, a consanguinidade e a afinidade tomadas como os dois estados básicos do nexos de parentesco. Admitido isso, dizer, então, que em uma dada sociedade a aliança prevalece sobre a descendência como princípio institucional é o mesmo que dizer que ali a afinidade predomina sobre a consanguinidade como princípio relacional.

Nos artigos supracitados, o que fiz foi tentar extrair todas as consequências etnográficas possíveis (e algumas talvez nem tanto) dessa idéia da afinidade como princípio dominante. Escolhi chamar tal princípio “afinidade potencial”, distinguindo assim entre a afinidade como *valor genérico* e a afinidade como *manifestação particular* do nexos de parentesco. A distinção significa que 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.⁶

Fui compelido a fazer essa diferença por causa das considerações a seguir. A questão inicial era simples: saber o que acontecia quando se passava da esfera das relações internas ao grupo local ou aldeia à esfera das relações interlocais. No modelo das *Estruturas Elementares* (Lévi-Strauss 1967), a unificação é o princípio que responde pela composição interna das unidades de intercâmbio, enquanto a aliança articula as conexões entre elas e assim gera a forma e a continuidade do sistema global. Em sua interpretação da morfologia social piaroa, Overing deu o passo decisivo que foi trazer a aliança para o interior das unidades mesmas, transformando-a em princípio de constituição e perpetuação de grupos locais (as parentelas endogâmicas e localizadas comuns na Guiana e alhures). Esse deslocamento abriu todo um novo horizonte de entendimento dos universos de parentesco amazônicos, além de permitir uma reconceitualização geral dos sistemas de “troca restrita”. Se resolvia vários problemas, entretanto, ele criava outros. Em lugar de grupos de descendência ligados por fórmulas globais de aliança, tínhamos grupos locais fundados na aliança matrimonial — mas ligados pelo quê? Se a afinidade era um mecanismo interno, então como se exprimiriam as relações externas, supralocais, visto que não poderiam sê-lo por dispositivos de unificação, inexistentes ou rudimentares em boa parte da Amazônia, e tampouco por simples consanguinidade, esta concentrando-se igualmente no grupo local? Se adotássemos

a visão tradicional da “sociedade primitiva” como fundada no parentesco, seria preciso concluir que a Sociedade, em inúmeros casos amazônicos, coincide com a comunidade local: o grupo local seria um grupo total. O que pareceria consistente com a atitude “xenófoba” (Rivière 1984) de muitos povos indígenas, que consideram gente não-aparentada e membros de outros grupos como seres de escassa e dúbia humanidade. O exterior, nessa visão, seria pura negatividade, ausência de relação. A socialidade termina onde a sociabilidade acaba.

Uma solução avançada pelos amazonistas consistiu em demonstrar que nenhum grupo local de intra-aliança é uma ilha. A despeito de sua vontade de autarquia, cada comunidade está (ou estava) no centro de uma teia de relações com outros coletivos; tais relações são plenamente reconhecidas, mesmo se ambigualmente estimadas, pela ideologia e prática nativas. Contudo, tal ênfase no quadro sociológico mais vasto — o “conjunto multicomunitário”, o “aglomerado”, o “nexo” etc. — em que as quase-mônadas locais estão imersas não resolve todos os problemas, na medida em que permanece inspirada por uma preocupação teórica tradicional com a totalização morfológica. Mesmo uma familiaridade ligeira com a etnografia amazônica leva qualquer um a se dar conta de que os “quadros sociológicos mais vastos” são, naquela região, *realmente* vastos, incluindo muito mais que apenas outros grupos locais da mesma família étnica ou linguística — e não me refiro aqui a outras “tribos”, ou aos grandes e heterogêneos sistemas regionais pré-colombianos. Os quadros sociológicos vão tão longe quanto as sociologias nativas vão; e essas mobilizam uma vária multidão de Outros, humanos como não-humanos, multidão que não é nem distribuível, nem totalizável de modo evidente.⁷

As implicações disso não se limitam à morfologia social. Considere-se, por exemplo, a noção de uma “economia política de pessoas”, várias vezes sugerida para caracterizar regimes de socialidade como o amazônico. Ela é sem dúvida interessante. Ela toma por dado, contudo, precisamente o que não poderia tomar: que se sabe de antemão quem são as pessoas, isto é, que todos os povos do planeta entretêm mais ou menos as mesmas idéias sobre quem se qualifica à “personitude” (e o que a qualifica). Mas como é óbvio que esse não é o caso, fica a questão: o que poderia querer dizer uma “economia política de pessoas” em mundos como os amazônicos, nos quais há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias?

Mas consideremos as relações supralocais na Amazônia. Elas compõem uma paleta variada: intercasamentos estatisticamente

ILHA

minoritários (nos regimes endogâmicos) mas politicamente estratégicos; laços de amizade formal e de parceria comercial; cerimônias e festins intercomunitários; e um estado, latente ou manifesto, de “guerra”, onde grupos aliados e grupos inimigos estão constantemente a mudar de posição, e cujas manifestações variam do combate xamânico de almas ao choque bélico de corpos, da *vendetta* mais ou menos individualizada ao *raid* massivo, da pressão psicológica à caça de cabeças e vítimas canibais, passando pela captura de mulheres, crianças e outros bens socialmente valorizados. Em alguns casos, esses diferentes modos correspondem a diferentes níveis de supralocalidade: interaldeão, inter-regional, intertribal, interétnico etc. Mas em muitos outros, eles se entrecruzam, confundem ou oscilam conjunturalmente dentro da mesma zona de distância estrutural. Além disso, esse complexo atravessa diferentes esferas sociocsmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulam em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes. Sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, porém, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um idioma de afinidade. Hóspedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores — todas essas gentes estão banhadas em afinidade, concebidas que são como afins genéricos ou como versões (às vezes, inversões) particularizadas dessa posição onipresente.⁸ O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim.

Sublinhe-se que essa afinização de outrem ocorre a despeito do fato de que a vasta maioria das alianças matrimoniais efetivas se firmam no interior do grupo local. E de fato, tais alianças não podem *não* se concentrar no grupo local, uma vez que é essa concentração que *define* a dimensão do “local” — aldeia, nexa ou conjunto. Com isso estou sugerindo que a situação não muda muito, quando trazemos o foco para aqueles regimes amazônicos que encorajam ou prescrevem a exogamia de aldeia ou de grupo de descendência. A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos.⁹

Além dessas relações coletivas de afinidade com o exterior, podem (ou devem) vigorar conexões particularizadas, como as que associam parceiros de troca, amigos rituais, os xamãs e seus aliados não-humanos, os guerreiros e suas vítimas humanas.

ILHA

Tais relações personalizadas de afinidade (ainda não-matrimonial, no sentido de que não se apóiam em um elo de casamento efetivo ou intra-humano) são peça central da “cosmopolítica” indígena, uma vez que servem ao mesmo tempo de evidência e de instrumento para a relação genérica.

Foi essa configuração característica da socialidade amazônica que chamei de afinidade potencial. O importante, entretanto, é que tal afinidade “simbólica” parecia-me encarnar as qualidades distintivas desse modo de relação mais plenamente do que o fazem os laços de afinidade efetiva que constituem “o grupo”. No contexto da endogamia local e cognática que prevalece em muitas das sociedades da região, a afinidade como relação particular é expurgada de todos, ou quase todos, os significados atribuídos à versão genérica. Se a afinidade como valor genérico era uma “afinidade sem afins”, a situação dentro do coletivo de intra-aliança produz, inversamente, “afins sem afinidade”. Os afins cognáticos são tratados como cognatos mais que como afins; os afins efetivos são consanguinizados no plano das atitudes; os termos específicos de afinidade (quando existem) são evitados, em favor de tecnônimos que exprimem co-consanguinidade; os cônjuges são concebidos como se tornando consubstanciais por via do sexo e da comensalidade. Pode-se, então, dizer que a afinidade como relação particular é eclipsada praticamente pela consanguinidade, ao longo do processo de construção do parentesco. Como observou Rivière (1984: 70), “dentro da comunidade [*settlement*] ideal, a afinidade não existe”.

Essa frase de Rivière exprime, sem dúvida, um ideal de muitas comunidades amazônicas. Mas eu a tomo como significando que a afinidade, se não existe dentro da comunidade ideal, deverá então existir em algum outro lugar. Dentro de uma comunidade real, com certeza; mas também, e sobretudo, *fora* da comunidade ideal: no exterior ideal da comunidade, como afinidade “ideal”, i.e. pura. Pois quando a perspectiva (do observador ou do nativo) se desloca, passando das relações locais a contextos mais amplos — relações matrimoniais e rituais interaldeãs, guerra e comércio intergrupais, caça e xamanismo interespécies —, a distribuição de valor se inverte, e a afinidade torna-se o modo geral da relação. A socialidade *começa* onde a sociabilidade acaba.¹⁰

O virtual e o atual

Vimos, assim, através de quê os coletivos de parentesco amazônicos se relacionam. Mas isso não é o bastante. É preciso

perguntar: em relação a quê são semelhantes coletivos definidos e constituídos? O que faz, de tais comunidades, grupos “locais”?

Sugiro que esses coletivos são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. E sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, atuais, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem seus próprios *corpos de parentes*. Esses seriam, respectivamente, os conceitos de “afinidade” e de “consanguinidade” no mundo amazônico.¹¹

Aludi, mais acima, a uma inversão da distribuição do valor quando passamos das relações imediatas a relações mais distantes. Mas tal modo de falar é completamente inapropriado. Ele exprime nosso renitente preconceito “extensionista”, ao pressupor que o movimento próprio da socialidade amazônica vai de uma sociabilidade proximal, ordinária e cotidiana (onde a consanguinidade prevalece), até contextos cosmologicamente mais abrangentes, de natureza algo extra-ordinária (onde a afinidade predomina). Ou seja, de uma intimidade socialmente positiva a uma distância socialmente negativa — o que corresponde a um modelo egocentrado comum no ocidente, no qual o protótipo da relação é a auto-identidade. O movimento amazônico me parece ir no sentido oposto. Longe de ser uma projeção metafórica, uma atenuação semântica e pragmática da afinidade matrimonial, a afinidade potencial é a *fonte* da afinidade atual, e da consanguinidade que esta gera. E assim é porque relações particulares devem ser construídas a partir de relações genéricas: elas são resultados, não origens. Se isso é verdadeiro, então as relações “classificadoras” de parentesco não podem ser vistas como extensões das relações “reais”; ao contrário, são essas últimas que constituem *reduções* das primeiras.¹² Na Amazônia, um consanguíneo próximo ou “real” (o que *não* quer dizer “biológico”) é talvez mais consanguíneo que um consanguíneo distante ou classificatório — mas um afim classificatório é certamente mais afim que um afim real. Isso sugere que a consanguinidade e a afinidade amazônicas não são tanto categorias taxonomicamente descontínuas, quanto zonas de intensidade dentro de um mesmo campo escalar. O movimento que percorre esse campo não vai do proximal ao distal, do ordinário ao extra-ordinário, mas o inverso. Algo extra precisa ser mobilizado para que se traga o ordinário à luz. Ou antes, que precisa mobilizar: é o extra que move o ordinário.

A relevância da idéia da afinidade como o dado não se acha em suas incidências (eventuais) sobre as terminologias de parentesco, mas no fato de que ela é uma manifestação privilegiada

das premissas ontológicas dos mundos amazônicos. A primeira e principal dessas pressuposições é que a identidade é um caso particular da diferença. Assim como o frio é “ausência” relativa de calor, mas não vice-versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é ausência relativa de diferença, mas não vice-versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor “quantidade”: essa é a natureza do valor medido. Traduzindo-se a analogia para o domínio do parentesco — e tomando-se “parentesco” como uma abreviação conveniente para o que, na Amazônia, deveria ser chamado de “teoria da relacionalidade generalizada” —, diríamos que a consanguinidade é um valor-limite da afinidade. Um limite no sentido estrito, visto que ele não pode ser atingido. O que o parentesco mede ou calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que não chega jamais a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais “próximas” que sejam.¹³ A rigor, sequer as pessoas individuais são idênticas a si mesmas, visto não serem realmente “individuais” — pelo menos enquanto estão vivas.

Esta, portanto, a regra cardinal: não há relação sem diferenciação. O que, em termos sociais, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados na medida em que são diferentes entre si. Eles se relacionam através de sua diferença, e se tornam diferentes através de sua relação. Mas não é justamente nisso que consiste a afinidade? Essa é uma relação na qual os termos se ligam pelo *não estarem* na mesma relação com o termo de ligação (minha mulher é tua irmã etc.): o que o une é o que os distingue. Assim se explicaria por que a afinidade é um símbolo tão poderoso do nexos social na Amazônia. Um símbolo, para falarmos como Lévi-Strauss, que transcende de muito a simples expressão de um laço de parentesco; que “transcende”, na verdade, — donde descende — o parentesco enquanto tal. Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um *irmão*, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, o socialismo), o Outro amazônico será determinado como *cunhado* (Keifenheim 1992: 91), alteridade horizontal e imanente. A relação como Semelhança ou a relação como Diferença. Se chamarmos “liberdade” à finalidade mesma da vida social, então, no caso amazônico, os meios para tal fim não são a igualdade e a fraternidade, mas a diferença e a afinidade. *Liberté, différence, affinité.*

Mas onde entra, nisso tudo, a consanguinidade? Ela, justamente, precisa entrar, pois não está lá como *fato*. Uma vez

que a afinidade é o estado fundamental do campo relacional, algo deve ser *feito*, uma certa quantidade de energia deve ser dispendida para se poderem criar zonas de valência consanguínea nesse campo. A consanguinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universalmente dada. Mas então, ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de *despotencialização* da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento. Este, em suma, é o sentido do conceito de afinidade potencial: a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que *é* dado é a afinidade potencial.

A linha que desce e a linha que sobe

Vemos assim como a linguagem “indiana” do englobamento hierárquico pode ser traduzida na linguagem “melanésia” da convenção e da invenção, do literal e do figurativo, do dado e do construído. Mas o que se ganha com isso?

Meu emprego do conceito de oposição hierárquica foi uma consequência, em primeiro lugar, dos materiais com que inicialmente me defrontara: as terminologias amazônicas de “duas seções”, de um tipo que havia sido canonicamente descrito por Dumont. Como esse autor havia lançado mão da idéia de hierarquia para dar conta de outros (ou todos) os aspectos da sociedade indiana, sua recusa em aplicá-la ao parentesco dravidiano me intrigava. Tanto mais que ele havia usado essa mesma idéia para realizar um ataque devastador contra as interpretações “equitativas” dos dualismos sociocosmológicos propostas por Needham e seus associados.¹⁴ O argumento de Dumont, de que toda oposição socialmente posta sempre implica — na ausência de um esforço consciente para equalizá-la — uma assimetria de valor, soava-me bastante convincente. Era um passo óbvio, por conseguinte, fazer a crítica do crítico, pelo menos no contexto do dravidianato amazônico.

Em segundo lugar, o conceito de oposição hierárquica pareceu-me uma extensão interessante do conceito linguístico de *marca*.¹⁵ Nesse sentido, minha tese sobre a afinidade como hierarquicamente superior à consanguinidade não pretendia dizer senão que a primeira é a categoria não-marcada da socialidade amazônica, significando “relação” nos contextos genéricos, enquanto a segunda é a categoria ou qualidade relacional marcada. A consanguinidade é *não-afinidade*, antes de ser qualquer outra coisa.¹⁶

Havia, é verdade, um sabor especificamente dumontiano nessa minha versão da idéia de marca, na medida em que ela ressaltava a inversão de dominância lógica que ocorria quando se “mudava de nível” na consideração de um sistema: assim, para o caso do dravidiano amazônico, se considerarmos o plano inferior do grupo local cognático, veremos o princípio inferior tornar-se superior, com a consanguinidade englobando a afinidade. O fato de que esse englobamento seja sempre parcial, inacabado, e constantemente ameaçado pela irrupção, em seu seio, do princípio geral superior — tudo isso seria apenas o signo do status englobado do próprio contexto criado pelo movimento de englobamento: o “parentesco”.

Mas foram estas palavras, “superior” e “inferior”, surgindo por assim dizer naturalmente no paradigma conceitual da hierarquia, que talvez tenham suscitado uma certa reserva quanto ao bem-fundado da aplicação das teorias de Dumont no contexto amazônico. Nossa visão das sociedades indígenas contemporâneas as representa como fundamentalmente igualitárias, seja em termos de sua organização política ou de suas relações interpessoais. Há certamente alguma controvérsia em torno das relações de gênero (Lorrain 2000), ou da continuidade histórica de tal igualitarismo, mas, em geral, a natureza nitidamente *não*-hierárquica da socialidade amazônica tem sido enfatizada pelos etnógrafos, o presente autor inclusive. Acrescente-se a isso, enfim, a imagem negativa que hoje envolve as idéias de Dumont, denunciadas que foram como uma espécie de despotismo orientalista (um “*black holism*”, digamos), ou o corrente desfavor de que gozam termos como “hierarquia” e “estrutura”, cujas ressonâncias supostamente antiprocessivas e anticonstrutivas são consideradas impalatáveis.

Não pretendo defender a palavra “hierarquia” aqui, e muito menos entrar nos debates em torno de Dumont, a Índia, o poder, o colonialismo etc.¹⁷ Baste-me dizer que meu uso do conceito não implicava as estruturas de poder das sociedades amazônicas, não confirmando nem infirmando seu igualitarismo político (se esse é o termo adequado) ou sua ênfase na autonomia pessoal (*idem*). Ou, por outra: a dominância hierárquica da afinidade sobre a consanguinidade certamente cria diferenciais de poder — entre afins de gerações adjacentes, por exemplo (Turner 1979, 1984) —, mas ao mesmo tempo restringe drasticamente o potencial de hierarquia político-segmentar presente nos regimes com dominância institucional da consanguinidade (“descendência”).¹⁸ Seja como for, a tradução desse conceito na linguagem do dado e do construído vai aqui sugerida como uma opção menos problemática.¹⁹

Há, é claro, razões mais relevantes para o recurso a essa outra linguagem. Considere-se por exemplo a noção avançada por Overing, de uma ênfase diferencial na afinidade e na consanguinidade, que eu propus retraduzir como englobamento hierárquico. Se dermos o passo adicional de equacionar tal “ênfase” ao que venho chamando de “dado”, estaremos imprimindo uma qualidade mais dinâmica àquela tipologia. O princípio secundário em cada configuração deixa de ser visto como meramente desenfático, passando a possuir sua própria esfera de atividade. O que não pertence ao dado não é meramente “não-dado”, no sentido de não-existente. Ele é algo que deve ser feito — feito com, e em larga medida contra, o dado. É verdade que o conceito de englobamento do contrário já propiciava um certo dinamismo, ao sublinhar a “bidimensionalidade” da hierarquia, i.e. as inversões de valor que têm lugar quando os contextos subordinados passam ao primeiro plano (Dumont 1980: 225).²⁰ Veremos, contudo, que o modelo dumontiano não é suficiente como descrição do parentesco amazônico. Além disso, deve-se reconhecer que a noção de englobamento não está inteiramente livre da implicação de que o princípio englobado é secundário, não no sentido correto de “vindo depois”, mas no muito incorreto de “menos estimado”. A hierarquia é facilmente interpretável como se uma gradação linear de valor, o que, entre outras coisas, faz o conceito de valor como estrutura real degenerar em uma idéia de valor como sentimento moral.

Mas a verdadeira dificuldade que o presente texto quer obviar é de outra ordem. Ela diz respeito ao enraizamento da abordagem dumontiana em uma problemática da totalidade.

Minha aplicação do conceito de hierarquia aos materiais amazônicos teve de distorcê-lo deliberadamente, uma vez que eu estava diante de um regime de “anti-totalização” no qual o exterior englobava o interior sem estar com isso criando simplesmente um interior mais amplo. O desafio aqui era evitar sair-se com uma figura que “contivesse” o interior e o exterior como níveis diferentes de um todo único, pois isso seria o mesmo que transformar o exterior em um meio de interioridade.

O ponto é importante. Nas mãos de Dumont, o englobamento gera a característica de uma Totalidade, dentro da qual as diferenças estão ordenada e ordinalmente aninhadas.²¹ Tal estrutura, com efeito, não tem exterior, pois o englobamento é uma operação análoga à notória “sublação” dialética: movimento de síntese inclusiva, de subsunção da diferença pela identidade.²²

ILHA

A diferença é interior ao todo, mas também lhe é inferior. A ênfase da etnologia amazônica no papel constitutivo da alteridade, ao contrário, 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 ao se pôr *fora* dele. (Para fazer jus a sua condição englobada de interior do exterior, o interior precisa se tornar o exterior do exterior, o que só pode fazer, contudo, a título precário). A síntese hierárquica amazônica é disjuntiva, não conjuntiva. Conseqüentemente, dizer que o inimigo está “incluído na sociedade” (Viveiros de Castro 1992: 282-301) não é dizer que o Outro é, no final das contas, um tipo de Eu, mas sim que o Eu é, antes de mais nada, uma figura do Outro.

Entendamo-nos sobre essa função inclusiva ou interna definida pela alteridade. Internalidade em sentido ontológico (a alteridade como relação constitutiva) não é a mesma coisa que internalidade em sentido mereológico (o outro como parte de um todo social ou cosmológico). Sob certos aspectos, a primeira noção implica o oposto da segunda. 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.²³ Assim, dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está (tautologicamente) “dentro” do primeiro, como um peixe está dentro do oceano em que nada, mas sim que o exterior é *imane*nte ao interior, como aquele oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e o constituindo como 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.²⁴

A linguagem dumontiana de todos e englobamentos é portanto incômoda, por facilitar uma confusão entre os dois sentidos de internalidade acima distinguidos, o que é especialmente problemático ali onde os valores cosmológicos em jogo possuem uma expressão topológica fundamental, como no caso do “interior” e “exterior” amazônicos. Essa seria outra razão para utilizarmos o idioma teórico alternativo, o do dado e do

construído, que não tem conotações mereológicas.

Não estou, com isso, advogando que fuçamos de toda noção de “todo”, como se essa fosse uma categoria visceralmente anti-amazônica, 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 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 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 por trazer à luz mediante uma redução do dado: do dado como anti-todo, ou relação diferencial universal.

O que tenho em mente é algo como a seguinte estrutura.²⁵ Uma vez suposta (dada “por construção”, como se diz em geometria), a afinidade põe imediatamente a não-afinidade, pois a primeira, princípio da diferença, porta sua própria diferença interna, em lugar de encarnar um todo unitário transcendente. A não-afinidade é um valor puramente indeterminado, como atesta sua condição marcada; como se disse acima, a consanguinidade é não-afinidade antes de ser qualquer outra coisa. Mas para que esse valor não-afim se torne “outra coisa” — uma qualidade determinada —, ele deve recíproca e ativamente proceder a uma extrusão da afinidade de dentro de si mesmo, já que esta última é o único valor *positivo* disponível (dado). A não-afinidade se diferencia então internamente em afinidade e não-afinidade. É sempre possível, entretanto, extrair “mais” afinidade da não-afinidade, de modo a determinar mais perfeitamente esta última como consanguinidade. Na verdade, é necessário fazê-lo, visto que a diferenciação da não-afinidade reproduz a afinidade pelo próprio movimento de extraí-la ou separá-la de si. O potencial de diferenciação é dado pela afinidade: diferenciar-se dela é afirmá-la por contra-efetuação. E assim, mediante a exclusão reiterada da afinidade a cada nível de contraste, a consanguinidade aparece como incluindo-a no nível seguinte: a afinidade se dissemina e infiltra até os menores recessos da estrutura. Esse processo recursivo de “obviação” (Wagner 1978) da afinidade, também chamado na etnologia recente de “construção do parentesco”, deve permanecer inacabado, sob pena de morte sistêmica. A afinidade é o princípio de instabilidade responsável

ILHA

pela continuidade do processo vital do parentesco; ou, para dizê-lo de outro modo, a consanguinidade é a continuação da afinidade por outros meios (Figura 1).

Figura 1. A construção amazônica do parentesco

O diagrama acima manifesta uma estrutura “estruturante” mais que “estruturada”, pois indica as condições de constituição de um valor (o parentesco) antes que representa uma forma organizacional constituída; descreve uma morfogênese, não uma morfologia. Consequentemente, ele difere da hierarquia dumontiana, que articula valores determinados desde o início, aproximando-se antes do que Houseman (1984) chama “hierarquia anti-extensiva”.²⁶ Nesse tipo de configuração, a “anti-extensão” marcada (não-afinidade) do princípio dominante não-marcado (afinidade) inclui em um nível inferior o princípio dominante como sua própria — da anti-extensão — versão marcada. Mas como o princípio dominante é inerentemente *não*-marcado, tal inclusão cria uma tensão interna insolúvel, que simultaneamente

compele o princípio subordinado a uma atualização cada vez mais particularizada e gera uma contra-corrente ascendente de generalização cada vez mais abrangente, guiada por e para o princípio dominante: atualização e contra-efetuação. Note-se que, no diagrama, cada triângulo voltado para baixo (com origem na linha diagonal da direita) *separa* dois modos do valor encarnado no vértice superior, ao passo que o vértice inferior de cada triângulo voltado para cima (originando-se na diagonal esquerda) *conecta* os dois valores dipostos acima dele. Como as duas diagonais são orientadas, tanto as separações particularizantes como as conexões generalizantes são assimétricas ou hierárquicas, mas com distribuição de marcação invertida: *a linha que se sobe não é a mesma linha que se desce*.²⁷ Em suma, o dualismo amazônico da afinidade e da consanguinidade está em desequilíbrio perpétuo.

A imparidade do dois

Essa expressão, desequilíbrio perpétuo, traz-nos de volta à terra firme do americanismo. Em *História de Lince*, como se sabe, Lévi-Strauss (1991) caracterizou o princípio de movimento do processo cosmológico indígena nestes termos: um dualismo em desequilíbrio dinâmico ou perpétuo.

Costuma-se associar o nome desse antropólogo a uma certa fascinação malsã por oposições binárias, estáticas e simétricas. Tal imagem, contudo, corresponde melhor às versões “britânicas” do estruturalismo. Lévi-Strauss foi o primeiro, e isso desde muito cedo, a apontar a natureza ilusória da simetria exibida pelas dualidades sociocosmológicas. É quase desnecessário recordar os pontos estabelecidos no famoso artigo de 1956 sobre as organizações dualistas (Lévi-Strauss 1958b): a qualidade estática do dualismo diametral como estrutura formal; os valores assimétricos frequentemente atribuídos às partições diametrais enquanto estruturas vividas; a combinação explícita ou implícita de dualismo diametral e concêntrico; a derivabilidade do primeiro a partir do segundo; a origem triádica do dualismo concêntrico, e, mais geralmente, o estatuto derivativo das oposições binárias em relação a estruturas ternárias.

Um aspecto essencial do modelo lévi-straussiano do dualismo concêntrico é sua abertura ao exterior. Os dualismos diametraes definem uma totalidade circunscrita por um limite infranqueável, uma barreira dimensional heterogênea em relação à linha meridiana interna. Do ponto de vista do sistema, seu exterior não existe.²⁸ O exterior do modelo concêntrico, ao contrário, é imanente a

ele: “trata-se de um sistema que não se basta a si mesmo, e que precisa sempre se referir ao meio circundante” (Lévi-Strauss 1958b: 168). O exterior é portanto um traço interno, constitutivo da estrutura como um todo — ou melhor, ele é o traço que impede ativamente a estrutura de se constituir como um todo. O exterior é aqui relativo, e isso faz o interior igualmente relativo. Essa forma de “dualismo” traz a indeterminação para o centro, em lugar de rejeitá-la para as trevas exteriores; e não se deve esquecer que um centro não passa do limite inferior da infinidade de círculos que se podem traçar à sua volta.²⁹

A dependência do dualismo concêntrico em relação ao exterior evoca por antecipação uma abertura mais tardia na obra de Lévi-Strauss: a “*ouverture à l’Autre*” que esse autor vê como característica da ideologia bipartite ameríndia (1991: 16, 299-ss). A noção de tal “abertura ao Outro” deriva diretamente do dualismo em desequilíbrio perpétuo exibido pelo mito de referência da *História de Lince*, a célebre cosmogonia tupinambá recolhida por Thevet por volta de 1554. Estou certo de que a Figura 1 acima não terá deixado de recordar aos leitores o esquema das bipartições sucessivas que atravessam esse mito (Figura 2):

Figura 2. Bipartições do mito tupinambá (Lévi-Strauss 1991: 76)

I L H A

É fácil ver que esse dualismo recursivo de 1991 é uma transformação do dualismo concêntrico de 1956.³⁰ Uma transformação, contudo, que nos permite determinar uma propriedade bem menos evidente no modelo mais antigo. As bifurcações do mito tupinambá começam na zona mais abrangente do universo de discurso, procedendo por oposições sucessivamente decrescentes que se afunilam em direção a um atrator representado pelo pólo de enunciação do mito (a sociedade do narrador).³¹ Traduzido no modelo concêntrico, este é um caminhar *de fora para dentro*. Os passos descendentes na cascata de distinções cada vez menores do esquema dinâmico nos aproximam do *centro* do esquema concêntrico, ponto onde está o “sujeito”, entidade de compreensão infinita e extensão nula — perfeita auto-identidade. Mas é claro que nunca se chega lá, pois a identidade pura do centro é puramente “imaginária”. O centro é um limite de convergência, o mesmo limite indicado como “consanguinidade” no diagrama da Figura 1.³²

Os dois diagramas acima não trazem apenas a mesma “mensagem” em “códigos” ligeiramente diferentes; elas manifestam a mesma estrutura. Isso talvez fique mais claro se dermos uma interpretação etnográfica concreta a cada nível do diagrama da afinidade/não-afinidade. A Figura 3, abaixo, corresponde a uma atualização possível dessa estrutura conforme um repertório de valores de ampla distribuição na Amazônia, em particular nas socialidades endogâmicas do tipo originalmente descrito por Peter Rivière:

Figura 3. Bifurcações do parentesco amazônico

ILHA

Esse diagrama inscreve um processo que abarca, sem solução de continuidade, as relações interpessoais e intrapessoais. A construção da pessoa é *coextensiva* à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os pólos da identidade consanguínea e da alteridade afim. As relações intra- e interpessoais são, além disso, *co-intensivas*, visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo — o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa. É neste sentido que a estrutura acima é “fractal”: a distinção entre parte e todo não é pertinente.³³ Eis assim que a distância entre as sociedades “individualistas” (ou particularistas) da Guiana e as sociedades “coletivistas” (ou totalistas) do Brasil Central pode ser bem mais curta do que imaginávamos.

A região superior da Figura 3 é relativamente óbvia, limitando-se a inscrever no diagrama (mas dando-lhes uma interpretação muito diversa) aquelas zonas ou círculos de sociabilidade tantas vezes mencionados na etnografia; sua região inferior, porém, exige alguma elaboração. A divisão entre “germano júnior/sênior” e “ego” se justifica com base na idéia de que a germanidade (de mesmo sexo), na Amazônia, é sempre marcada por um princípio de idade relativa, sugerindo uma noção de repetição diacrônica e diferencial mais que de identificação sincrônica e total; ela tampouco está livre de um resíduo potencial de afinidade.³⁴ Há mais aqui, porém. Seria em princípio possível introduzir um degrau intermediário no diagrama (ele é, de direito, indefinidamente “intensível”) e opor, ao pólo “germano sênior/júnior”, um pólo intitulado “gêmeo”. Teríamos chegado então ao limite da identidade interpessoal, com essa figura da alteridade apenas numérica entre um par perfeitamente consanguíneo. Sucede porém, como Lévi-Strauss argumentou na mesma *História de Lince*, que os gêmeos não são concebidos como idênticos no pensamento indígena, mas como devendo se diferenciar: quando não são ambos mortos ao nascer (o que zera a partida), ou se mata um, o que cria uma diferença absoluta entre eles, ou poupam-se ambos mas se os distinguem pela ordem de nascimento, o que os retransforma em um par sênior/júnior. Na mitologia, que abunda em figuras gemelares, a estratégia é outra: ou se atribuem genitores diferentes aos gêmeos (o que os “desgemelariza”), ou se insiste na progressiva diferenciação de caráter e comportamento entre eles, divergência que é o tema mesmo da narrativa. Mesmo se indiscerníveis ao nascer, os gêmeos míticos sempre derivam em direção à diferença. A gemelaridade reproduz assim a polarização eu/outro, que se

vê posta como inapagável mesmo nesse caso-limite de identidade consanguínea total. Ela define o *mínimo múltiplo* do pensamento ameríndio.³⁵

Os gêmeos e sua imparidade essencial permitem-nos passar ao nível da “pessoa”. Descendo um degrau em nosso diagrama, observo que a *placenta* é frequentemente concebida como um duplo do recém-nascido, uma espécie de gêmeo natimorto, ou Outro não-humano da criança (Gow 1997: 48; Karadimas 1997: 81).³⁶ Em algumas tradições míticas, como a dos Ye’kuana, ela dá origem a um verdadeiro gêmeo antagonista (Guss 1989: 54). Quanto à distinção entre “placenta” e “corpo/cadáver”, observo que a placenta e o corpo são também frequentemente opostos em termos de seus movimentos no espaço e no tempo, com a primeira devendo ser enterrada e apodrecer de modo a que o segundo possa crescer e se desenvolver; a placenta parece ser concebida como uma espécie de anti- e ante-cadáver (C. Hugh-Jones 1979: 128–29), ou como um corpo pelo avesso (i.e. como as entranhas exteriorizadas da criança : Gow 1997).

A divisão “corpo/alma” manifesta a mesma polaridade. Como a placenta, a alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu. A minha “alma gêmea”, no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a *minha própria* alma, jamais “própria”, pois ela é meu “outro lado”, que é o lado do Outro.³⁷ Placenta e alma, aliás, respondem-se temporalmente: a separação da primeira marca a possibilidade e o início da vida, a separação da segunda prefigura ou manifesta a morte. A alma, como a placenta e como a gemelaridade minimamente múltipla, está inequivocamente inscrita no pólo “outro-afim” do diagrama amazônico. Atingimos aqui o núcleo relacional — a relação nuclear — da pessoa. A construção do parentesco amazônico diz essencialmente respeito à fabricação (e destruição) de *corpos*, ao passo que as almas não são feitas, mas *dadas*: ora absolutamente durante a concepção, ora transmitidas junto com os nomes e outros princípios pré-constituídos, ora capturadas “prontas para usar” do exterior. A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica: dada, pode ser tomada.³⁸

Vimos que sequer os gêmeos são perfeitos consanguíneos entre si. Isso significa que uma pessoa individual o seria, reflexivamente (uma vez separada de seu Outro placentário original)? Penso que não. Uma pessoa viva não é um indivíduo, mas uma singularidade “dividual” de corpo e alma, um *divíduo* internamente constituído pela polaridade eu/outro, consanguíneo/afim (Kelly 1999; Taylor 2000).³⁹ Essa singularidade compósita

do vivente é decomposta pela morte, que separa um princípio de alteridade “afim”, a alma, de um princípio de identidade “consanguínea”, o corpo. Isso equivale a dizer que a consanguinidade pura só pode ser alcançada na morte: ela é a consequência última do processo vital do parentesco, exatamente como a afinidade pura é a condição cosmológica desse processo. A morte divide a pessoa, ou revela sua essência dividida: como almas desencorporadas, os mortos são arquetipicamente afins (na demonstração clássica de Carneiro da Cunha 1978); como corpos desespiritualizados, porém, eles são supremamente consanguíneos. A morte, assim, desfaz a tensão (a diferença de potencial) entre afinidade e consanguinidade que move o processo do parentesco, completando o percurso de consanguinização, i.e. de desafinização, visado por esse processo.

A estrutura inscrita na Figura 3 é orientada mas cíclica, ilustrando o movimento cosmológico de transformação da afinidade/alteridade em consanguinidade/identidade e *vice-versa*. A linha que desce, contudo, não é a mesma linha que sobe. O processo do parentesco requer a progressiva particularização da diferença geral mediante a constituição de *corpos de parentes* — o corpo singular construído pelo coletivo de parentesco e o coletivo de parentesco construído como corpo (estes são os dois corpos do parentesco) —, que formam as concreções de identidade consanguínea dentro do campo universal de afinidade potencial.⁴⁰ Mas o processo vital do parentesco termina cada ciclo com a produção de uma entidade que é absolutamente auto-idêntica, e portanto absolutamente *ímpar*: o corpo morto do parente, a pura singularidade substantiva do cadáver. Pois a parte *outra*, relacional antes que substancial, da pessoa vai-se com a alma, que, como ensina a etnografia, recebe várias determinações póstumas (alternativas ou sequenciais) de tipo “afim”: ela se transforma em inimigo para os parentes vivos do morto, ou toma um corpo não-humano como sua morada, ou se transmite a parentes não-substanciais, ou volta a uma condição de princípio subjetivo indeterminado, uma espécie de equivalente ontológico geral, medida de toda diferença significante no universo.⁴¹

Há, naturalmente, um outro produto do processo do parentesco ao cabo do ciclo: a criança procriada, que completa o movimento de consanguinização iniciado com o casamento de onde ela provém. Esse novo divíduo jamais é a réplica consanguínea de seus pais, pois seu corpo mistura os corpos destes (e portanto de dois cunhados — Taylor 2000), e sua alma deve vir de um não-genitor: minimamente, de um anti-genitor, isto é, um genitor de genitor (avós) ou um germano de sexo oposto ao do

genitor (tio materno, tia paterna).⁴² Mais importante de tudo, essa criança dividida precisa ser *feita parente* de seus parentes, visto que, nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem “culturalmente” uma conexão corporal “naturalmente” dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são a marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem. Isso significa que a criança precisa ser desafinada: ela é um estranho, um hóspede a ser *transformado* em um consubstancial (Gow 1997; Rival 1998). A construção do parentesco é a desconstrução da afinidade potencial; mas a reconstrução do parentesco ao fim de cada ciclo deve apelar para esse fundo de alteridade dada que envolve a socialidade humana.

Manifestações do diagrama

Todo o raciocínio que precede exigiria uma certa sintonia fina para funcionar realmente a contento. Mas não é difícil divisar, desde já, várias expressões etnográficas dessa estrutura amazônica — expressões que não precisam estar diretamente codificadas em categorias de “parentesco”. Os seguintes exemplos me ocorrem neste momento:

1. O modelo da terminologia de parentesco kalapalo proposto por Ellen Basso (1973: 79), que poderia receber uma interpretação dumontiano-hierárquica em lugar daquela etnocientífico-taxonômica oferecida pela autora, especialmente se considerarmos o recuo da relação da germanidade como idioma de base em favor da relação de primos cruzados, quando se passa do contexto intralocal ao contexto interlocal, e em particular aos grandes rituais pan-xinguanos (Viveiros de Castro 1993: 205 n.23). Note-se que esses rituais constroem a “sociedade xingwana” como unidade maximamente inclusiva.

2. As associações sistemáticas de gênero veiculadas pelas diagonais direita-descendente e esquerda-ascendente do diagrama da Figura 1, quando se o “aplica” ao regime social achuar. A consanguinidade pura parece só ser atingível por e entre mulheres, assim como a afinidade pura é uma condição masculina. Esses impulsos divergentes geram, na interface do sistema de atitudes com o sistema terminológico, uma dinâmica de parentesco complexa, magistralmente analisada por A.-C. Taylor (1983, 2000).

3. As trajetórias inversas descritas pelos rituais barasana da “Casa do Fruto” (diagonal da esquerda) e da “Casa do He”

(diagonal da direita), cujo contraste foi assinalado por S. Hugh-Jones (1979, 1993). Tal configuração inverte a distribuição dos valores de gênero encontrada no caso achuar, o que é, naturalmente, consistente com a patrilinearidade tukano.⁴³

4. A passagem ao primeiro plano da divisão consanguíneos/afins, submersa durante o processo vital do parentesco, que ocorre no sistema de endocanibalismo funerário dos Wari' (Vilaça 1992). É tentador especular que os *afins* do morto são os que devem comer seu corpo precisamente porque esse objeto encarna a pessoa em sua fase ou estado puramente consanguíneo; a alma do morto, em troca, embarca em uma jornada ao Além toda ela marcada pela afinidade, transformando-se por fim em um porco selvagem que pode ser abatido e comido pelos *consanguíneos* do morto. Esse corpo/porco é, a meu ver, um anti-cadáver humano; ele é o corpo *da alma*, e nessa medida perfeitamente “outro” em relação a seus consanguíneos (ver uma situação muito semelhante na escatologia dos Ese Eja, cf. Alexiades 1999: 135).

5. A construção da socialidade piro como uma “mistura de sangue” (Gow 1991). A partir de um estado primevo de pura afinidade potencial entre diferentes “povos”, a história humana se desenrola como processo de parentesco (“história é parentesco”, diz Gow dos Piro). Assim, poderíamos ler nosso diagrama como descrevendo o movimento do mito (da afinidade miticamente dada) à história (à consanguinidade historicamente construída) e vice-versa. Esse macro-processo ecoa recursivamente nas micro-oscilações entre alteridade e identidade que balizam as diversas etapas do ciclo de vida.

6. A circulação entre os *Maï* e os humanos na cosmologia araweté. A Figura 4 combina dois diagramas apresentados anteriormente (Viveiros de Castro 1992: 251, 253), e que são os “ancestrais” diretos da estrutura proposta no presente artigo.⁴⁴

7. Os rituais guerreiros dos Tupinambá e dos Jívaro, que envolvem múltiplas divisões da pessoa (do matador e da vítima) em “metades” ego-consanguíneas e outro-afins (Viveiros de Castro 1992: 287–92; Taylor 1993). Mais geralmente, os processos amazônicos de incorporação do Outro pelo Eu — que pressupõem ou implicam crucialmente processos de determinação do Eu pelo Outro — analisados por autores como Taylor (1985, 1993), Vilaça (1992, 2000b), Fausto (1999) ou Kelly (1999), são casos particulares de nossa estrutura. O metadiagrama da Figura 1 pode ser usado para representar a dinâmica da predação tanto quanto a da afinidade potencial — pois se trata da mesma dinâmica.

Figure 4. Bipartições cosmológicas araweté

A figura 5, sugere as linhas gerais dessa tradução; ela é demasiado esquemática e certamente carece de ajustes, mas suas implicações são claras.

8. Por fim, uma das aplicações mais interessantes do diagrama é a redescrição — ao preço de alguns deslocamentos deliberados — do modelo (ou melhor, modelos) da estrutura social kayapó elaborado(s) por Turner (1979, 1984, 1992). A Figura 6 é uma esquematização parcial das dimensões isoladas por Turner.⁴⁵

Notem-se apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que a “natureza” engloba (no sentido imanente que elucidamos acima) a “sociedade” na cosmologia jê. Com efeito, como Turner parece estar sugerindo em seus trabalhos mais recentes, a construção ritual da sociedade — sua determinação “contra” sua própria condição inicialmente derivativa, marcada, de não-natureza — passa pelo reconhecimento e controle (i.e. internalização) do potencial relacional infinito detido pela exterioridade “natural”. Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo... Ela é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava.⁴⁶

ILHA

Figura 5. A “assimilação” do Outro

Figura 6. A estrutura social kayapó (via Turner)

ILHA

O segundo ponto é que se pode argumentar que, na cosmologia jê, as mulheres não representam o pólo da “natureza” em nenhum sentido relevante. Ao contrário, o diagrama sugere que um estado socialmente puro só poderia ser atingido em um mundo constituído e reproduzido exclusivamente pelas mulheres. Tal é justamente a “mensagem” da uxorilocalidade jê, penso eu.

Nota final

À guisa de conclusão, gostaria de observar que, enquanto algumas sociedades amazônicas (e/ou seus etnógrafos) parecem dar grande ênfase à diagonal descendente de meu metadiagrama, isto é, ao vetor de consanguinização que guia o processo do parentesco, outras mantêm seus olhos firmemente voltados, por assim dizer, para a fonte e condição geral desse processo: a afinidade potencial. Tal diferença de orientação dentro de um mesmo quadro cosmológico explica, a meu ver, os contrastes que estão constantemente vindo à tona na etnografia da região: pacifismo ou belicosidade, mutualidade íntima ou reciprocidade predatória, xenofobia ou abertura ao outro, visada filosófica intramundana ou extramundana, e assim por diante. Esses contrastes só podem mesmo vir à tona: eles são, precisamente, superficiais. Em que pese a toda sua saliência intuitiva, não passam de visões parciais de uma única estrutura geral que se move necessariamente *nos dois sentidos*.

Mas, a linha que se sobe continua não sendo a linha que se desce.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Université de Paris X (Nanterre), tese de doutorado, 1985.
- ALEXIADES, Miguel. *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an Amazonian society*. City University of New York, tese de doutorado, 1999.
- BARRY, Laurent *et al.* “Glossaire de la parenté.” *L’Homme* 154-155: 721-732, 2000.
- BASSO, Ellen. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1973.
- 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.

- COLLIER, Jane, and Michelle ROSALDO. "Politics and gender in simple societies." in S. Ortner & H. Whitehead, orgs. *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Pp. 275-329. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- DELEUZE, Gilles, and Félix GUATTARI. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991.
- DÉSVEAUX, Emmanuel. 'Le placenta ou le double mort du nouveau-né.' *Journal de la Société des Américanistes* 84(1): 211-217, 1998.
- DUMONT, Louis. 'Vers une théorie de l'hierarchie.' in L. Dumont, *Homo Hierarchicus* (Postface à l'édition Tel). Pp. 396-403. Paris, Gallimard, 1978a.
- 'La communauté anthropologique et l'idéologie.' in *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1978b [1983].
- "La valeur chez les modernes et chez les autres." in *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1980 [1983].
- "Stocktaking 1981: affinity as value." in L. Dumont, *Affinity as a Value: marriage alliance in South India with comparative essays on Australia*. Chicago e Londres, University of Chicago Press, 1983.
- EDWARDS, Jeanette & Marilyn STRATHERN. "Including our own." in J. Carsten, org. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Pp. 149-166. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- EWART, Elizabeth. *Living with each other: selves and alters amongst the Panará of central Brazil*. London School of Economics, tese de doutorado, 2000.
- FAUSTO, Carlos. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia." *American Ethnologist* 26, 1999.
- GELL, Alfred. Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors. in A. Gell, *The art of anthropology: essays and diagrams*. Pp. 29-75. London, Athlone, 1999.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press, 1991.
- "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro." *Mana* 3(2): 39-65, 1997.
- GUSS, David. *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- HACKING, Ian. *The social construction of what?* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- HAGE, Per. "Marking universals and the structure and evolution of kinship terminologies: evidence from Salish." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 423-441, 1999.
- HOUSEMAN, Michael. "La relation hiérarchique: idéologie particulière ou modèle général?" in J.-C. Galey, org. *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Pp. 299-318. Paris, EHESS, 1984.
- "Toward a complex model of parenthood: two African tales." *American Ethnologist* 15(4): 658-677, 1988.

- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- . “Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization.” *L’Homme* 126–128: 95–120, 1993.
- JAKOBSON, Roman, and Krystyna POMORSKA. *Diálogos*. São Paulo, Cultrix, 1985.
- JAMOUS, Raymond. *La relation frère-sœur: parentés et rites chez les Meo de l’Inde du Nord*. Paris, EHESS, 1991.
- KARADIMAS, Dimitri. *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l’environnement chez les Miraña d’Amazonie colombienne*. Université de Paris X (Nanterre), tese de doutorado, 1997.
- KEIFENHEIM, Barbara. “Identité et alterité chez les indiens Pano.” *Journal de la Société des Américanistes* LXXVIII(II): 79-93, 1992.
- KELLY, José Antonio. “Fractality and the exchange of perspectives.” Cambridge, ms, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “The social use of kinship terms among Brazilian Indians.” *American Anthropologist* 45: 398-409, 1943.
- . *Place de l’anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement*. Pp. 377-418. In C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958 [1954].
- . “Les organisations dualistes existent-elles?” in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Pp. 147–180. Paris, Plon, 1958 [1956].
- . *Les structures élémentaires de la parenté*. 2a. edição. Paris, Mouton, 1967 [1949].
- . “Une préfiguration anatomique de la gémellité.” in C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*. Paris, Plon, 1978 [1983].
- . *Histoire de Lynx*. Paris, Plon, 1991.
- LORRAIN, Clare. “Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(2): 293-310, 2000.
- MAUSS, Marcel. “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques.” in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Pp. 145-279. Paris, PUF, 1923-24 [1973].
- MAYBURY-LEWIS, David. “The analysis of dual organizations: a methodological critique”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116(1): 17-44, 1960.
- . “Social theory and social practice: binary systems in Central Brazil” in D. Maybury-Lewis & U. Almagor, orgs. *The attraction of opposites..* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989.
- NEEDHAM, Rodney, org. *Right and left: essays on dual symbolic classification*. Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- OVERING KAPLAN, Joanna. *The Piaroa, a people of the Orinoco basin: a study in kinship and marriage*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- PARRY, Jonathan. “Mauss, Dumont, and the distinction between status and power.” in W. James & N.J. Allen, orgs. *Marcel Mauss: a centenary*

- tribute*. Pp. 150-172. Oxford, Berghahn Books, 1998.
- RIVAL, Laura. "Androgynous parents and guest children: the Huarani couvade." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(4): 619-642, 1998.
- RIVAL, Laura & Neil WHITEHEAD, orgs. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, no prelo.
- RIVIÈRE, Peter. *Marriage among the Trio: a principle of social organization*. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- . *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- SCHEFFLER, Harold. "Markedness and extension: the Tamil case." *Man* 19(4): 557-574, 1984.
- SEEGER, Anthony, Roberto A. DaMATTA & Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras." *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19, 1979.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- . "Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world." in A. Kuper, org. *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, 1992.
- . *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Londres, Athlone, 1999.
- TAYLOR, Anne-Christine. "The marriage alliance and its structural variations in Jivaroan societies." *Social Science Information* 22(3): 331-353, 1983.
- . "L'art de la réduction." *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 159-173, 1985.
- . "Les bons ennemis et les mauvais parents: le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Jivaros de l'Equateur." in E. Copet & F. Héritier-Augé, orgs *Les Complexités de l'alliance, IV. Économie, politique et fondements symboliques de l'alliance..* Pp. 73-105. Paris, Archives Contemporaines, 1993.
- . "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté." *L'Homme* 154-155: 309-334, 2000.
- TURNER, Terence Kinship, household, and community structure among the Kayapó. in D. Maybury-Lewis, org. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Pp. 179-217. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979.
- . "Dual opposition, hierarchy, and value: moyety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere." in J.C. Galey, org. *Différences, valeurs, hiérarchie: textes offerts à Louis Dumont*. Pp. 333-370. Paris, EHESS, 1984.
- . "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica." in M. Carneiro da

- Cunha, org. *História dos índios no Brasil*. Pp. 311–338. São Paulo, Companhia das Letras / Fapesp / SMC, 1992.
- "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo." *Cultural Anthropology* 10(2): 143–170, 1995.
- VILAÇA, Aparecida. "Comendo como gente: formas do canibalismo wari'." Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1992.
- "L'altérité dans la vie quotidienne des Wari'." Paris, ms. (seminário na Ecole Pratique des Hautes Etudes), 2000a.
- "Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation." *Ethnos* 65(1): 83–106, 2000b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana." *Boletim do Museu Nacional* 32: 40–49, 1979.
- *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico." in M. Carneiro da Cunha & E.B. Viveiros de Castro, orgs. *Amazônia: etnologia e história indígena*. Pp. 150–210. São Paulo, NHII-USP/ FAPESP, 1993.
- , org. *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.
- "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio." *Mana* 2(2): 115–144, 1996.
- "Dravidian and related kinship systems." in T. Trautmann, M. Godelier & F.Tjon Sie Fat, orgs. *Transformations of kinship*. Pp. 332–385. Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1998.
- "Etnologia brasileira." in S. Miceli, org. *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995)*. Volume I: Antropologia. Pp. 109–223. São Paulo, Ed. Sumaré / ANPOCS, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. & Carlos FAUSTO. "La puissance et l'acte: la parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud." *L'Homme* 126–128: 141–170, 1993.
- WAGNER, Roy. *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- *The invention of culture*. 2a. edição. Chicago, University of Chicago Press, 1981 [1975].
- "The fractal person." in M. Godelier & M. Strathern, orgs. *Big Men and Great Men: personification of power in Melanesia*. Pp. 159–173. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Notas

¹ Este artigo traduz e expande minha contribuição a um *Festschrift* em homenagem a Peter Rivière (L. Rival & N. Whitehead no prelo). Agradeço a Peter Gow, Aparecida Vilaça, Claude Lévi-Strauss, Marcela Coelho de

Souza, Michael Houseman, Anne-Christine Taylor e Philippe Descola pelos comentários, as críticas e o estímulo.

² Ver Hacking 1999 para um exame equilibrado (ou equilibrista) do tema da “construção social”; sua discussão se concentra no sentido discursivo-conceitual da expressão, estreitamente relacionado ao sentido prático-processivo mas com conotações distintas.

³ Solução que se inspira parcial e retrospectivamente no modelo semiótico elaborado por Roy Wagner (e não menos, como vai marcado no título e epígrafe deste artigo, em certos conceitos de G. Deleuze). A relação entre a abordagem adotada em meu artigo de 1996 sobre o perspectivismo indígena e as idéias de Wagner passou-me, então, completamente despercebida. O presente texto reconhece tal relação e a leva adiante. Reservando para outra oportunidade uma apreciação de meus pontos de divergência com a semiótica wagneriana, gostaria aqui, ao contrário, de sublinhar minha proximidade a ela. Pois a crítica do argumento construcionista que esboço a seguir não se deve confundir com certos ataques recentes de que ele vem sendo objeto, com referência ao parentesco, ao gênero, às emoções, à pessoa etc. Tais reações reduzem-se a uma afirmação da estabilidade transcultural de categorias e experiências características da modernidade ocidental, afirmação que termina invariavelmente na restauração da velha divisão do trabalho ontológico entre natureza e cultura. Em outras palavras, o dado “para o melanésio” é imaginado como exatamente o mesmo que o nosso, “dados” certos universais — já físico-materiais (a “natureza”), já psico-cognitivos (a “natureza humana”), já sócio-fenomenológicos (a “condição humana”). Ao contrário dessas reações, penso, como Wagner (se bem o compreendo), que o que é pré-histórico e genérico é que um dado é sempre pressuposto, mas não sua especificação; o que é dado é que haverá sempre algo construído *como* dado.

⁴ Mas se é assim, então para que aplicar os termos “consanguinidade” e “afinidade” ao mundo amazônico? Precisamente para poder enxergar *a diferença que liga* esse mundo ao nosso. Afirmando que há uma relação entre, digamos, nosso conceito de “consanguinidade” e o que vou chamar de “consanguinidade” no contexto amazônico. Mas tal relação não é de identidade, nem de equivalência, nem exprime um fundo comum (e tampouco um “ar de família”, noção wittgensteiniana que supõe, justamente, uma certa concepção de consanguinidade...). Seguindo aqui, como se verá, a lição indígena, é preciso imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo. Em suma, não estou pressupondo algum tipo de coisa-em-si a arbitrar a diferença: a relação entre os conceitos é analógica, isto é, esgota-se neles.

⁵ Viveiros de Castro 1993, 1998; Viveiros de Castro & Fausto 1993.

⁶ Ver Viveiros de Castro 1993. O batismo do conceito não foi lá muito feliz. Eu contrastava a “afinidade potencial” não somente com a “afinidade efetiva”, matrimonialmente criada (a relação de cunhados, p.ex.), mas também com o que chamei de “afinidade virtual” (os cognatos cruzados, p.ex., que são afins terminológicos no dravidiano). Um dos problemas é que “potencial” e “virtual” eram tratados como sinônimos na literatura, e aplicados indiferentemente aos afins cognáticos que chamei “virtuais” (os afins potenciais não tinham

existência teórica de direito). Talvez uma expressão mais apropriada fosse “meta-afinidade”, por analogia com a “metagermanidade” cunhada por R. Jamous (1991) para caracterizar a matriz de parentesco dos Meo da Índia do norte. O paralelo é relevante, uma vez que a metagermanidade meo (ligada ao exemplo do *bhai* evocado na citação de Dumont, *supra*) é o equivalente consanguíneo da afinidade potencial amazônica. Taylor (2000: 312 n.6) propôs há pouco uma permutação, no contexto jívaro, dos qualificativos “virtual” e “potencial” que me parece defensável, e que teria para mim a vantagem de aproximar a afinidade, como valor genérico, do conceito de *virtual* próprio do pensamento de Deleuze, evocado no presente artigo. Entretanto, como minha distinção “potencial/virtual” foi mais ou menos absorvida, nesses termos, pela literatura (ver Barry *et al.* 2000: 721), sinto-me obrigado a honrá-la, ou pelo menos a continuar usando “potencial” no mesmo sentido em que o empreguei até agora (até porque ainda acho o adjetivo “potencial” cheio de, como direi, potencial). “Virtual”, entretanto, não mais me parece apropriado para designar a afinidade cognática. Tentarei, em outra oportunidade, resolver essa minha indecisão e imprecisão vocabulares.

⁷ O fato de que, no pensamento indígena, outros humanos possam ser “etnocentricamente” definidos como não-humanos está ligado por implicação mútua ao fato de que muitos não-humanos são “animisticamente” conceitualizados como humanos (Viveiros de Castro 1996). Além disso, é comum nas ideologias amazônicas a simultânea negação da “humanidade” de povos estrangeiros e a afirmação de que eles possuem conhecimentos culturais muito superiores aos do grupo de referência. O mínimo que se pode dizer é que a xenofobia indígena é uma atitude imensamente ambivalente.

⁸ Como exemplo de inversão, ver o caso dos amigos cerimoniais araweté, os *apibi-pibã*, que são “anti-afins” sem por isso serem concebidos como consanguíneos — Viveiros de Castro 1992: 167-78.

⁹ Não se deve confundir o geograficamente “local” com o estruturalmente “local”. Uma única comunidade local pode perfeitamente ser “global” no sentido de conter — representar dentro de si mesma — o cosmos inteiro. Essa é a imagem que se extrai, por exemplo, da etnografia clássica sobre as sociedades centro-brasileiras (imagem que está começando a mudar; ver Ewart 2000, e *infra*). Inversamente, um conjunto de comunidades ligadas em rede é “local” se ele exclui especificamente relações com outras comunidades, e mais geralmente se institui um “fora” cosmológico como imanente à sua própria constituição.

¹⁰ Para a diferença entre “socialidade” e ‘sociabilidade’, noções usualmente amalgamadas na etnologia amazônica, ver Strathern 1999: 18-19, ou Edwards & Strathern 2000: 152-53.

¹¹ Condensar aqui argumentos desenvolvidos no texto de onde provém este artigo. Isso que chamo de fundo de socialidade virtual encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de *transparência absoluta*, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer “indiferenciação” originária entre humanos e não-humanos — ou índios e brancos etc.—, opera uma diferença *infinita*, mas *interna* a cada

personagem ou agente (ao contrário das diferenças finitas e externas que codificam o mundo atual). Donde o regime de “metamorfose”, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um “acontecimento” ou um “devir” (superposição intensiva de estados), não um “processo” de “mudança” (transposição extensiva de estados). A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve a laminação desses fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao caírem no processo cosmológico: doravante, o humano e o jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro. A transparência absoluta se bifurca, a partir daí, em uma *invisibilidade* (a “alma”) e uma *opacidade* (o “corpo”) relativas — relativas porque reversíveis, já que o fundo virtual é indestrutível ou inesgotável. A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: não é por acaso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista “humano” e o sogro “urubu”, o cunhado “queixada”, a nora “planta”... O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (justamente porque pode sempre) retornar ali — por isso o esforço manifesto em dispositivos como a *couvade*, de cortar as ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica, atribuindo à criança uma “opacidade” especificamente humana.

¹² Esta é uma observação geral. Os laços imediatos de cognação são necessários para a fabricação das relações e categorias classificatórias; eles funcionam como causa material e eficiente do parentesco. Mas reciprocamente, os chamados laços classificatórios são necessários para a instituição daqueles laços imediatos, e do parentesco em geral; eles são a causa formal e final do sistema, e a esse título são pressupostos pela primeira ordem de causalidade. A velha querela entre extensionistas e categoristas se resume a isso. Os primeiros acreditam que a fabricação (necessariamente particular) fabrica também a instituição (necessariamente geral) — o que é patentemente falso. Os segundos cometem o erro inverso, ou simplesmente não fazem a distinção. Tais considerações serão desenvolvidas em outra oportunidade; adianto apenas que a distinção entre fabricação e instituição poderia ser pertinente para um outro debate, aquele que opõe as interpretações “projecionistas” e “immanentistas” do chamado animismo: as primeiras supõe que a antropomorfização de não-humanos procede por extensão dos predicados dos humanos aos não-humanos; as segundas recusam a noção de antropomorfismo e sustentam que a “personitude” (*personhood*) é uma propriedade imediata e substantiva tanto dos humanos como dos não-humanos (ou de alguns deles).

¹³ Para continuar utilizando a analogia térmica, diria que a afinidade e a consanguinidade tal como expressas nas terminologias de parentesco são medidas convencionais da temperatura relacional, mas que o que está sendo medido é o calor relacional contido na afinidade. Existe uma temperatura negativa de afinidade — a saber, a consanguinidade terminológica —, mas não existe energia de afinidade negativa.

¹⁴ Ver Dumont 1978a, 1978b, e Needham [org.] 1973. O interesse de

Needham nas classificações simbólicas dualistas derivava diretamente de seus estudos sobre as terminologias de duas seções e suas supostas implicações estruturais “totais”.

¹⁵ Sobre a relevância extralinguística da noção de marca, que devemos à escola estruturalista de Praga, ver Jakobson & Pomorska 1985. Não se deve esquecer que, infelizmente, na oposição “marcado/não-marcado”, “marcado” é o termo lexicalmente não-marcado, e “não-marcado” o marcado...

¹⁶ Quero dizer com isso que a consanguinidade amazônica requer a afinidade para ser definida, e que a recíproca não é verdadeira, pois a afinidade é axiomáticamente primitiva. É importante ressaltar que este não é um argumento sobre a estrutura lexical das terminologias. É em tal acepção limitada que o conceito de marca aparece na antropologia do parentesco (p.ex. Scheffler 1984). A observação de Dumont sobre a diferença entre a Índia do norte e do sul, acima citada, também está formulada em termos lexicais, embora ele claramente esteja visando algo mais geral. No caso da Amazônia, não vejo sinais inequívocos de um status não-marcado dos termos de afinidade. Nesse plano, se algo é não-marcado seriam antes os termos de consanguinidade, como acontece naquelas terminologias “pseudo-iroquesas” que mostram uma neutralização (em favor dos termos de germanidade) do contraste consanguíneos/afins em GØ. A situação mais comum, entretanto, é aquela onde os termos afins e consanguíneos são igualmente primários e não-neutralizáveis: uma situação “equitativa”, se nos restringimos à estrutura lexical. Desse modo, a paisagem terminológica amazônica não contradiz a (incerta) tese de Greenberg que afirma o status universalmente marcado dos termos para afins e colaterais cruzados (Hage 1999). Mas, como disse, meu ponto não é lexical. Ele se refere à pragmática dos usos de parentesco, ao escopo de aplicação dos termos de afinidade e consanguinidade, e aos valores manifestados pelas duas categorias. Sobretudo, ele implica que o status marcado dos termos de afinidade dentro do domínio do parentesco é uma evidência de que o parentesco como tal é um modo marcado (particular) de socialidade, em contraste com o valor não-marcado (genérico) da alteridade encarnada na afinidade potencial.

¹⁷ Ver Parry 1998 para uma avaliação que termina, em larga medida, por “descolonizar” Dumont.

¹⁸ Estou sugerindo, assim, uma congruência específica entre as *bridesservice societies* de Collier & Rosaldo (1981) e essa cosmologia amazônica da afinidade potencial.

¹⁹ Seria igualmente possível, aliás, traduzir o idioma dumontiano do “englobamento” naquele stratherniano do “eclipsamento” (Strathern 1988; ver Gell 1999: 41-42 para a conexão possível), que teria a mesma vantagem do modelo wagneriano, a de não implicar um horizonte de totalização.

²⁰ Esse aspecto importante da teoria passou inteiramente despercebido de certos críticos do conceito de afinidade potencial, que parecem ter tomado uma estrutura hierárquica *sensu* Dumont como se ela consistisse em uma taxonomia classificatória.

²¹ Em minhas incursões por searas dumontianas, incorri ocasionalmente em uma aplicação simplista do modelo, buscando “o todo da sociedade”.

Isso foi certamente um equívoco. Perdida em algum lugar entre a sociabilidade íntima e a socialidade última, a “sociedade” não é um objeto de contornos muito nítidos, na Amazônia. Ali onde ela efetivamente parece se constituir em reificação cardinal — entre os povos centro-brasileiros, por exemplo —, seria melhor vista como o resultado de um processo de pré-captação da sociabilidade intradoméstica e da socialidade interespecífica. Essa sugestão estende o conhecido argumento de Terence Turner sobre o nível comunal das sociedades Jê como transformação das relações domésticas. Turner “sobe” do doméstico ao comunal; estou sugerindo que devemos igualmente “descer” até ele, pois a esfera pública nessas sociedades é feita com materiais extraídos do doméstico e do cósmico. Mas como o “doméstico”, por sua vez, não passa de uma transformação particularizante do “cósmico”...

²² Estou ciente de que Dumont discordaria disso. Ele contrastou várias vezes o englobamento hierárquico com a totalização dialética. Mas não acho a distinção fácil de manter — como o mostra sua confusão deliberada por Turner (1984), por exemplo —, e, de qualquer forma, ambos os modos de construir teoricamente o Todo não dão conta das operações cosmológicas amazônicas.

²³ Viveiros de Castro 1992: 4; 1999: 119-22.

²⁴ O que é uma maneira de resumir o perspectivismo indígena.

²⁵ Se porventura ao leitor não agrada a palavra “estrutura”, sinta-se à vontade para substituí-la por, por exemplo, “processo”. No presente contexto, dá exatamente na mesma, visto que o que essa estrutura *estrutura* é um processo, o que esse processo *processa* é uma estrutura.

²⁶ Na hierarquia clássica ou “extensiva” (Houseman 1984), o valor dominante inclui seu contrário em sua própria extensão: “Homem” inclui “homem” e “mulher” etc. Como o modelo-padrão dumontiano opera sobre valores determinados, ele não é dinâmico o bastante para dar conta dos processos cosmológicos amazônicos. A bidimensionalidade da hierarquia não basta aqui, pois o que se carece é de um operador de indeterminação e de recursividade. Houseman (1988) é o responsável por uma formulação decisiva desse argumento, em um contexto etnográfico diferente.

²⁷ “Desce-se dos virtuais aos estados de coisas atuais, sobe-se dos estados de coisas aos virtuais, sem que se possam isolá-los uns dos outros. Mas não é a mesma linha que se sobe ou se desce, assim: a atualização e a contra-efetuação não são dois segmentos da mesma linha, mas linhas diferentes” (Deleuze & Guattari 1991: 151).

²⁸ A linha ou moldura que separa a totalidade diametral de seu exterior pertence ao universo do *observador* mais que ao do observado.

²⁹ Um centro é indubitavelmente necessário para se traçar um círculo; mas sem um círculo não há nenhum centro, apenas um ponto qualquer. Se o ponto central “fabrica” o círculo, é o círculo que “institui” o ponto como central (ver nota 12, *supra*).

³⁰ O “desequilíbrio dinâmico” do dualismo ameríndio é avançado em *História de Lince* no contexto de uma retomada do debate com Maybury-Lewis, que, como se sabe, criticou a noção de dualismo concêntrico, e, mais tarde, sugeriu que os dualismos centro-brasileiros

exprimiriam um “*equilíbrio dinâmico*” (ver Maybury-Lewis 1960, 1989; e Ewart 2000, para um exame do debate). A conexão lógica e histórica entre o concentristo e o dinamismo parece-me assim patente, ainda que Lévi-Strauss ele mesmo não a explicita.

³¹ Uma outra construção diagramática possível da Figura 2 acima permitiria ver bem sua diferença para com um dualismo diametral. Imagine-se um quadrado dividido por uma linha mediana. A reiteração diametral dessa estrutura consistiria em traçar uma mediana perpendicular à primeira, e assim sucessivamente, transformando o quadrado em um tabuleiro de xadrez de quadrados cada vez menores mas sempre iguais. Imagine-se, ao contrário, que a reiteração da divisão inicial consista em dividir a meio apenas um dos retângulos criados pela partição inicial, e em seguida um dos retângulos destes dois retângulos menores, ad infinitum. A figura tomaria o aspecto de um espectro de bandas cada vez mais finas em uma direção, tendendo assintoticamente a um dos lados do quadrado inicial, o qual serve assim de atrator intensivo - de “centro”, ou mais exatamente, de pólo - das divisões internas, em lugar de mero limite inerte a circunscrevê-las, como no caso da reiteração diametral).

³² Note-se, de passagem, que as bipartições decrescentes do dualismo de 1991, e portanto o esquema concêntrico de 1956, não mostram nenhuma semelhança significativa com a “oposição segmentar” de Evans-Pritchard. A oposição segmentar junta-opõe entidades de *mesma* natureza; ela se organiza em torno de um *único* princípio que percorre toda a estrutura (o conflito); e ela não decorre de uma *assimetria* inicial. O dualismo em desequilíbrio perpétuo tampouco é dialético: a composição-decomposição da estrutura é infinita ou fractal, jamais se estabilizando em torno de um par final de contrários reconciliados e unificados.

³³ A imagem da fractalidade vem de R. Wagner (1991) e de M. Strathern (1988, 1992), e também de Kelly (1999).

³⁴ Especialmente no caso da díade B/B, eu diria. Considere-se o uso araweté de irmãos adultos chamarem-se de *be rayin-bi pibã*, o que pode ser traduzido tanto como “meu companheiro-de-mãe-de-criança” como “companheiro de minha mãe-de-criança”. Em ambos os casos, mas especialmente se a segunda tradução é a mais correta, a expressão significa “marido de minha esposa (possível)”. Assim, dois irmãos se “vêm” como ligados não através de sua co-filiação atual, mas de sua co-afinidade potencial, isto é, via um “relator” de sexo oposto, como o fazem, *mas ao contrário*, dois cunhados.

³⁵ Lévi-Strauss vê no *clinamen* da gemelaridade imperfeita o esquematismo-chave do dualismo assimétrico ameríndio. O contraste que esse autor faz entre a gemelaridade nas mitologias européia (ênfase na semelhança) e ameríndia (ênfase na diferença) é isomorfo ao que ele havia celebradamente feito nas *Estruturas elementares* (1967: 554-55) entre a relação de irmãos e a relação de cunhados. Isso indica a continuidade intrínseca entre a mitologia gemelar analisada em *História de Lince* e a mitologia da afinidade explorada nas *Mitológicas*.

³⁶ Ver, para exemplos norte-americanos, Lévi-Strauss 1978 e Désveaux 1998. O tema é também comum na área malaio-polinésia, e possivelmente alhures.

³⁷ O “mundo” das almas e outras atualizações invisíveis da transparência originária (ver nota 11, *supra*) é frequentemente designado, nas cosmologias indígenas, como “o outro lado”. Tal expressão, à primeira vista análoga ao nosso “o além”, traz em si uma sorradeira simetria: o outro lado do outro lado é *este* lado, o que pode significar que o invisível do invisível é o visível, o não-humano do não-humano é o humano, e assim por diante. A leitura tradicionalmente platonizante feita do dualismo indígena do corpo e da alma, que o toma como opondo “aparência” a “essência”, deve assim dar lugar a uma interpretação dessas duas dimensões como constituindo o *fundo* e a *forma* uma para outra: o fundo do espírito é o corpo, o fundo do corpo é o espírito. As relações disso com o tema da *deixis* perspectivista são claras.

³⁸ Simplifico aqui, pois a etnografia amazônica conhece numerosos tipos de “alma” (e almas múltiplas). Mas me parece que a distinção básica a fazer é entre um conceito de alma como *representação do corpo* e um outro conceito de alma que não designa uma mera imagem do corpo, mas *o outro do corpo*. Ambas as idéias existem e co-existem nas cosmologias indígenas, mas é à última que me refiro quando digo que a alma é “dada”, alheia e afim. Simplifico, também, quando coloco o *nome pessoal* como uma entidade de mesmo tipo geral que a alma; ainda que esse seja o caso em várias culturas amazônicas, em outras o nome é um terceiro princípio pessoal, distinto tanto do corpo como da alma.

³⁹ Minha alusão ao conceito de “divíduo” (*dividual*) deriva, naturalmente, de M. Strathern (1988), que, partindo de uma noção proposta originalmente por McKim Marriott, deu-lhe um tratamento teórico de largo alcance, na Melanésia e alhures. Sem poder me demorar aqui no bem-fundado da minha transposição, esclareço apenas que o divíduo (belo conceito, feia palavra) amazônico não parece se *dividualizar* segundo a linha de gênero, como na Melanésia, mas segundo o contraste entre consanguinidade e afinidade. A questão de saber se o mal-estar generalizado que as dualidades de tipo alma/corpo (insultadas frequentemente de “cartesianas”) provocam no pensamento filosófico contemporâneo não se deveria, curiosamente, ao potencial subversivo desse (divi)dualismo face ao nosso individualismo— eis aí outra coisa a que só posso, no momento, aludir.

⁴⁰ A crítica trivial ao “organicismo” sociológico e à “naturalização” do social não permite ver uma dimensão básica da socialidade amazônica. Nos mundos relacionais indígenas, o *socius* é efetivamente algo “orgânico”, isto é, *corporal*. Não é um “organismo” no sentido de uma totalidade funcionalmente diferenciada (o que seria uma definição circular: como Tarde já advertia, não é a sociedade que é um organismo, é o organismo que é uma sociedade), mas um ente orgânico ou *vivo*, um corpo formado de corpos, não de “mentes” ou “consciências”: corpos extraídos de outros corpos, corpos absorvidos de outros corpos, corpos transformados em outros corpos. A ênfase no processo do parentesco como “construção” da socialidade exprime essa concepção corporal do *socius*, seu fundamento nas trocas corporais entre as pessoas, e uma concepção da pessoa fundada em um idioma corporal. A “sociedade indígena” não é uma *consciência coletiva unificada*, mas tampouco é um fluxo processivo de (in)consciências individuais: ela é um *corpo distributivamente*

coletivo. Ver: Seeger *et al.* 1979; Viveiros de Castro 1979, 1996; Gow 1991; e particularmente Vilaça 2000a, que está levando essas idéias à frente.

⁴¹ O corpo conecta os parentes, a alma os separa — porque a alma conecta os não-parentes (os humanos aos não-humanos), enquanto o corpo os separa (Viveiros de Castro 1996). O “corpo” e a “alma” desempenham funções inversas conforme desçamos ou subamos no diagrama. O processo do parentesco continua a diferenciação dos corpos desencadeada ao fim do período pré-cosmológico: a alma é como a “radiação de fundo” deixada pelo *big bang* mítico, a testemunha da transparência primeva entre os seres. Na medida em que a alma impede, por sua alteridade residual mas irreduzível, uma diferenciação completa das exterioridades corporais, ela mantém a conexão com a diferença infinita e interna do pré-cosmos virtual. *A alma é a aranha* que desce pela epígrafe deste artigo.

⁴² Nas culturas onde as almas, ou suas reificações onomásticas tão comuns na Amazônia, devem vir do interior do *socius*, elas passam por canais sistematicamente outros que aqueles por onde circulam as substâncias corporais. A diferença mínima, como indiquei, pode ser obtida deslocando-se de um “passo” na rede cognática, isto é, pondo-se os avós ou os tios cruzados como nominadores. Tanto quanto me recordo, esses parentes nunca são incluídos no círculo de abstinência por doença que define a unidade de comunhão e produção de corpos. Nesse sentido, a famosa *couvade* pode ser vista como uma cerimônia de anti-nominação.

⁴³ Do mesmo modo, alguns dos motivos cosmológicos barasana tão habilmente diagramatizados por C. Hugh-Jones (1979) talvez pudessem ser reescritos nos termos da Figura 1.

⁴⁴ O segundo diagrama (op.cit.: 253), que descreve as transformações póstumas da pessoa, foi incorretamente interpretado por mim, o que vai corrigido em seu presente embutimento no primeiro diagrama, na Figura 4 *supra*.

⁴⁵ Não apresento aqui a constituição dos níveis intrapessoais segundo os mesmos princípios, algo que foi longamente elaborado por Turner (1995, p.ex.).

⁴⁶ Um elemento de convicção importante, aqui, promete ser a tese recém-defendida de Elizabeth Ewart (2000) sobre os Panará, onde se mostra a internalidade constitutiva da “dialética” entre Eu e Outro, Panará e não-Panará. Em particular, Ewart sugere que o dualismo diametral dos Panará é na verdade uma figura do dualismo concêntrico, argumentando além disso que o “centro” (físico e metafísico) da sociedade panará é o lugar da mudança e da história, ao passo que a “periferia” é o lugar da *stasis* e da permanência — o que vira de ponta-cabeça pelo menos alguns dos fundamentos do dualismo centro/periferia dos Jê.