

**Nem plural, nem singular: ontologia,  
descrição e a Nova Etnografia  
Melanésia<sup>1</sup>**

**Justin Shaffner**

Cambridge University  
E-mail: jrshaffner@gmail.com

**Tradução do inglês: Fernanda Azeredo de  
Morais**

**Revisão técnica: Jose Antonio Kelly Luciani**

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil

## Resumo

Neste ensaio procuro esclarecer aquilo que pode ser tomado como 'ontologia' na Melanésia, à luz especialmente das recentes críticas de Michael Scott sobre a Nova Etnografia Melanésia (NEM). Faço esse caminho a partir de conceitos melanésios do corpo e, em particular, da minha própria etnografia com falantes da língua Marind das terras baixas do Sul da Nova Guiné. Afirmo que o que a literatura NEM possui em comum é a tentativa de afastar/evitar ou deslocar a função que 'natureza' e 'contexto' operam nas práticas 'modernas' de conhecimento antropológico, e, em troca, substituí-las por algo parecido com um 'símbolo negativo'. Ao fazer isso, argumento que, para a Melanésia, é o corpo que funciona como um tipo de símbolo negativo.

**Palavras-chave:** Ontologia. Corpo. Símbolo negativo. Nova Etnografia Melanésia.

## Abstract

*In this paper I attempt to clarify what might count as 'ontology' in Melanesia, particularly in light of Michael Scott's recent critiques of the New Melanesian Ethnography (NME). I do so in relation to Melanesian concepts of the body, and in particular, to my own ethnography of Marind speakers of the southern lowlands of New Guinea. I claim that what the NME literature has in common is the attempt to obviate or displace the work that 'nature' and 'context' do in 'modern' anthropological knowledge practices, and in turn, replace it with something like a 'negative symbol'. In doing so, I argue that for Melanesia it is the body, whether human, animal, spirit, thing/gift or landscape, which operates as a kind of negative symbol.*

*Keywords: Ontology. Body. Negative Symbol. New Melanesian Ethnography.*

*“Naturalmente, as quatro operações matemáticas – somar, subtrair, multiplicar e dividir – eram impossíveis. As pedras resistiam a aritmética como elas tinham resistido o cálculo de probabilidade. Quarenta discos divididos poderiam resultar em nove; por sua vez, esses nove quando divididos poderiam produzir 300.”*

*Jorge Luis Borges*

*“Não existe um, apenas o que conta-se como um. (il n’y a pas d’un, il n’y a que le compte-pour-un).”*

*Alain Badiou*

*“A natureza não é natural e nunca poderá ser naturalizada.”*

*Graham Harman*

*“Muito preciso para pôr em palavras.”*

*Roy Wagner*

## **Introdução**

**N** Neste *paper* procuro esclarecer aquilo que pode ser tomado como ‘ontologia’ na Melanésia, à luz especialmente das recentes críticas de Michael Scott sobre a Nova Etnografia Melanésia (NEM). Faço esse caminho a partir de conceitos melanésicos do corpo e, em particular, da minha própria etnografia com falantes da língua Marind das terras baixas do Sul da Nova Guiné. Afirmo que o que a literatura NEM possui em comum é a tentativa de afastar/evitar ou deslocar a função que ‘natureza’ e ‘contexto’ operam nas práticas ‘modernas’ de conhecimento antropológico e, em troca, substituí-las por algo

parecido com um ‘símbolo negativo’. Ao fazer isso, argumento que, para a Melanésia, é o corpo, seja humano, animal, espírito, coisa/dádiva ou paisagem, que funciona como um tipo de símbolo negativo. Nunca se sabe de antemão o que um corpo pode fazer ou quais serão seus efeitos. Tal corpo não é singular nem plural, uma vez que alude de uma só vez à possibilidade da conta e ao nome próprio. Ao fazer isso, sugiro que o conceito Marind de *dema*, tal e como foi primeiramente proposto por Adolf Jensen (1963) como uma teoria geral da religião melanésia, possa ser redescrito melhor como um possível análogo do perspectivismo ameríndio.

Esse exercício não apenas exige uma nova visita à socialidade melanésia, como também aponta para a comparação com outras tentativas na antropologia de repensar ‘natureza’ e ‘contexto’, incluindo o perspectivismo ameríndio, a cosmopolítica de Latour e o realismo especulativo. Ao fazer isso, trago à tona as contribuições de Roy Wagner. Dada a recente ‘virada ontológica’ na antropologia (e na filosofia) – cosmopolíticas, perspectivismo, pensando através dos objetos, e também realismo especulativo –, o livro *A invenção da cultura*, de Roy Wagner, mesmo originalmente publicado há mais de 35 anos, em 1975,<sup>2</sup> está mais pertinente e relevante do que nunca, uma vez que identifica a problemática central da antropologia contemporânea hoje, aquela de como repensar ‘natureza’ sem perder de vista a responsabilidade que nossas descrições acarretam.

### **Crítica da Nova Etnografia Melanésia**

Em uma série de publicações recentes, Michael Scott (2007a, 2007b) critica a chamada ‘Nova Etnografia Melanésia’ (Josephides, 1991) e o seu modelo de ‘socialidade melanésia’ pelo que ele percebe como seus comprometimentos ontológicos e *status* hegemônico em relatos da Melanésia.

Scott afirma que os relatos etnográficos da NEM trazem em si uma “premissa filosófica” metodologicamente inscrita, a qual ele chama de monismo ou mono-ontologia, que pressupõe “a consubstancialidade de todas as coisas como resultado de sua ori-

gem comum. Mitos de mono-genesis representam processos de diferenciação interna e separação dentro de uma unidade de origem” (2007a, p. 10). Ao fazer isso, ele cita a descrição de Jadran Mimica (1981, 1988) do cosmos dos Iqwaye (Yagwoia), “que se originou da substância do ser antropomórfico primordial, Omalyce” (2007, p. 11). Ele cita Mimica:

A unidade dos elementos primários do cosmos pode ser entendida como expressando que o mundo primordial, a totalidade, é uma extensão homogênea. Cada região do ser cósmico é igual. Existe, dessa forma, semelhança do começo ao fim do todo primordial. Todas as suas partes evidenciam uma única auto identidade (Mimica, 1988, p. 78).

Enquanto uma totalidade original, Omalyce constituía tudo que viria a ser, “mas ainda apenas como as possibilidades indiferenciadas” (Mimica, 1988, p. 78, *itálicos omitidos*).

A separação emerge de um corte auto-infligido que bifurca Omalyce nos princípios binários do céu e da terra, homem e mulher, sol e lua, dia e noite. Essa bifurcação inicial, por sua vez, estabelece “o relacionamento entre o um e o dois, os algarismos operativos básicos no sistema numérico Iqwaye pelos quais todos os outros números são gerados” (Mimica, 1988, p. 79).

Scott argumenta que uma mono-ontologia sustenta os relatos sobre a socialidade melanésia feitos por Wagner (1967, 1974), Weiner (1988) e Strathern (1988), mesmo na ausência de uma descrição explícita de cosmo-genesis. Nesse modelo, a socialidade melanésia é conceitualizada como “um mundo sem barreiras, infinito”<sup>3</sup> (Strathern, 1999, p. 258) e “um plano ilimitado de ser unificado que deve ser cortado em múltiplos níveis de múltiplas formas para que entidades reconhecíveis possam ser libertadas: sociedades, vilas, grupos e pessoas” (Strathern, 1992a, p. 113). Apesar de ter colocado anteriormente que esse modelo não descreve a ontologia melanésia, Scott afirma que ele “insere uma mono-ontologia virtual por trás do objeto conceitual chamado ‘socialidade melanésia’” (2007a, p. 30), que “inevitavelmente constrói a situação etnográfica na qual é apli-

cado como equivalente analítico de uma mono-ontologia” (2007a, p. 24).

Scott defende que tal modelo é incapaz de lidar com aquilo que ele denomina de uma heterotopia Arosi, com suas manifestações políticas e sociais, incluindo disputas de terra e cristianismo. Em contraste com o “modelo de socialidade melanésia” e com o que ele percebe como seus comprometimentos ontológicos implícitos com o monismo, Scott formula o que ele chama de uma poliontologia, citando o trabalho de Valerio Valeri (1995, 2001, Cap. 11) como precedente, como uma forma de lidar com o conceito de *auhenua* dos Arosi.

Scott conta que os Arosi usam o termo composto *auhenua* para se referir a qualquer coisa viva, objeto ou qualquer qualidade intrínseca da Ilha de Makira. Pedras, pássaros, seres míticos, espíritos, normas éticas e matrilineagens humanas podem todos ser denominados de *auhenua*. Ser *auhenua* é ser essencial e irrevogavelmente nativo da ilha. Ele afirma que “Os Arosi representam essas categorias elementares do ser em termos de proto-humanos primordiais que surgiram sozinhos e que se tornaram os progenitores de matrilineagens totalmente humanas através de conexões que prefiguram uma exogamia de linhagens” (2007a, p. 10).

Scott diz que as consequências de tal pluralidade original são: a) a cosmologia Arosi é “necessariamente poli-genética; eles são processos de agregação através dos quais uma multiplicidade original se torna uma totalidade construída” (2007a, p. 10); e b) “a cosmologia Arosi é fundamentalmente poli-ontológica; isto é, ela postula um cosmos no qual as partes precedem o todo” (2007a, p. 10). Em outras palavras, Scott sugere que *auhenua* – matrilineagens nativas – são não relacionais.

Devo primeiro dizer que respeito a crítica de Scott, especialmente pela tentativa de forçar a antropologia a dar conta dos conceitos nativos em suas descrições de ontologia e também privilegiando as questões de multiplicidade e os limites da relacionalidade (cf. Strathern, 2005, p. vii-x). Eu também concordo que nenhum modelo deva ser hegemônico nem utilizado sem críticas. Eu aprecio a crítica de Scott nesses dois sentidos, mas eu gostaria de provocar Michael

Scott em suas leituras da Nova Etnografia Melanésia e a sua importância para a articulação 'ontologias' melanésias. Não desejo contradizer sua etnografia, mas interrogar o que queremos dizer por 'ontologia' e como descrever isso antropológicamente. O trabalho de Scott proporciona tal oportunidade, especialmente sua tentativa de articular uma antropologia de ontologias comparadas.

Em sua descrição, 'ontologias' são quase sinônimo de origens, tais como cosmologias monogénéticas, que postulam origens únicas e são vistas como monismos necessitados de diferenciação, e cosmologias poligenéticas, aquelas que postulam múltiplas origens que presumem um mundo já diferenciado e dividido que deve ser remontado como unidade. Levando a crítica de Scott a sério, eu quero incitá-lo em suas leituras da Nova Etnografia Melanésia e a sua importância para a articulação 'ontologias' melanésias. Quero fazê-lo nos seguintes níveis:

1. uma ontologia que pressupõe uma divisão constante de uma entidade em partes de si mesmo, de forma que múltiplos são frações de um, não é uma mono-ontologia, mas na verdade uma ontologia fractal, já que 'um' aqui, seja na forma de um dígito, mão ou corpo, é, ele mesmo, também uma insinuação do infinito. Estamos falando aqui de uma matemática completamente diferente – involução binária –, uma matemática que obvia a distinção entre parte e todo, um e vários;
2. tal matemática ou ontologia é mais um dado etnograficamente precipitado do que uma premissa filosófica aplicada antropológicamente. A tentativa da NEM de evitar ou deslocar a função que 'natureza' e 'contexto' operam em práticas de conhecimento euro-americanas é consciente, por fidelidade, ao momento etnográfico (encontro e experiência); e
3. eu gostaria de reservar o termo 'ontologia' para algo distinto de 'origens', ou seja, conceitos nativos que exercem função análoga que 'natureza' e 'contexto' exercem na nossa própria descrição e ontologia, isto é, para estratégias nativas de contextualização.

## A Nova Etnografia Melanésia

O termo ‘Nova Etnografia Melanésia’ (*New Melanesian Ethnography*) tem origem em uma revisão de Lisette Josephides (1991) de quatro livros – *Cosmologies in the Making*, de Frederik Barth (1987), *Intimiation of Infinity*, de Jadran Mimica (1988), *The Gender of the Gift*, de Marilyn Strathern (1988), e *The Heart of the Pearlshell*, de James Weiner (1988)<sup>4</sup> –, que, segundo ela, eram unidos por uma preocupação com “o processo de criação de significados culturais e relações sociais por abordagens que tratam pessoas simultaneamente como sujeitos e objetos e, conseqüentemente, sugere uma casualidade de duas mãos entre criatividade e criação cultural” (p. 145). Josephides identifica o trabalho de Roy Wagner como fornecendo “muitos dos termos do debate” e que pode ser “lido como uma utilização, dentro do desenvolvimento da antropologia, do método de Wagner de *obviação*” (p. 145-146). Dessa forma, eu gostaria de retornar a Wagner, precisamente ao texto que concisamente formulou o problema antropológico para o qual a *obviação* foi uma tentativa de solução.

Em *A invenção da cultura*, Wagner explicita que etnografia é principalmente um trabalho de síntese por parte do antropólogo e que, além disso, resulta em descrição, ou seja, é sempre feita dentro de termos euro-americanos de referência (cf. Strathern, 1988). “O que o pesquisador em campo inventa, portanto, é o seu próprio entendimento; as analogias que ele cria são extensões das suas noções e daquelas da sua cultura, transformadas pela sua experiência de campo” (1981, p. 12).

A própria personalidade do etnógrafo e suas tendências são inevitavelmente condições ao mesmo tempo facilitadoras e limitadoras do projeto etnográfico em si (cf. Devereux, 1967; Mimica, 2007). Somos propensos a colocar o outro a partir da nossa própria problemática e metafísica, que, para a antropologia euro-americana ou ‘moderna’, resulta em uma natureza universal, uma cultura relativa, um indivíduo autônomo e uma sociedade contratual (cf. Latour, 1993).

Wagner argumenta que essa lógica é uma lógica insidiosa na antropologia ‘moderna’, desde a antropologia econômica e ambiental até as suas abordagens semióticas.



Ela faz com que nosso entendimento e invenção de outras culturas seja dependente da nossa postura ante a “realidade”, e faz da antropologia uma ferramenta da nossa própria auto invenção [...]. Quando usamos esses controles no estudo de outras pessoas nós inventamos as culturas deles como análogas não do nosso todo cultural e conceitual, mas apenas *parte* dele. Nós os inventamos como análogos da Cultura (como “regras”, “normas”, “gramáticas”, “tecnologias”) a parte do nosso mundo que é deliberada/intencional, coletiva e “artificial”, em relação a uma única “realidade” singular, universal e natural. Dessa forma, eles não contrastam com a nossa cultura, ou oferecem contra-exemplos para ela, como um sistema total de conceituação, mas nos convidam à comparação sobre “outras formas” de lidar com a *nossa própria realidade*. Nós os incorporamos na nossa realidade, e assim incorporamos suas formas de vida em nossa própria auto invenção. O que podemos perceber das realidades que *eles* aprenderam a inventar e nas quais vivem é relegado ao “sobrenatural” ou dispensado como “meramente simbólico (Wagner, 1981, p. 142).

Esse é o problema da natureza e contexto, e é um problema para nós.

A maioria dos antropólogos estão dispostos a incluir a nossa Cultura (nossos “mitos”, “interpretações da realidade”) nessa categoria, isso é o que o tradicional conceito de cultura e a sua muito elogiada “relatividade” tratam afinal. Mas o teste final (*acid test*) para qualquer antropologia é se ela está disposta a aplicar essa relatividade *objetivamente* – na nossa “realidade” como na dos outros – tanto quanto *subjetivamente*. A não ser que façamos isso, a criatividade das outras culturas que estudamos será sempre derivada da nossa própria criação de realidade. A não ser que nós sejamos capazes de responsabilizar *ossos símbolos* pela realidade que criamos com eles, as nossas noções de símbolos e de cultura de modo geral permanecerão sujeitas à “máscara” com a qual nossa invenção esconde seus efeitos (Wagner, 1981, p. 144-145).

Então, como enfrentar a função que ‘natureza’ e ‘contexto’ têm em práticas de descrição e leitura euro-americanas? Como responsabilizar nossos próprios símbolos e descrições pela realidade que

criamos com eles? Como inventar o outro como análogo não apenas de parte do nosso esquema conceitual – cultura –, mas do seu todo – natureza e cultura? Em outras palavras, como pensar a natureza?

No livro *Lethal Speech* (1978), em que Wagner apresenta sua teoria de obviação simbólica, ele escreve:

Nós precisamos não de um modelo de como símbolos interagem com a “realidade”, mas um modelo de como símbolos interagem com outros símbolos. E claramente, já que o compromisso com a “realidade” é tão persistente e arraigado entre os antropólogos tanto como nos seus sujeitos, tal modelo deve dar conta que algumas expressões simbólicas são percebidas como “realidade” enquanto outras não são. Deve demonstrar como e porque as pessoas usam símbolos em relação a outros símbolos, o que as motiva para agirem assim, e como construções simbólicas persistem e mudam ao longo da construção (p. 21).

Aqui, no lugar da ‘natureza’ e do ‘contexto’, a teoria da obviação substitui esses termos por algo como o ‘símbolo negativo’. Na introdução da edição revista e expandida de *A invenção da cultura*, publicada em 1981, Wagner discute essa noção de “símbolo negativo”, o tropo que gera (ou obriga a inventar) seus próprios referentes. Ele argumenta que o *Tales of Power* (1974), de Carlos Castañeda, apresenta à antropologia a expressão mais clara do símbolo negativo já vista nos conceitos de *tonal* e *nagual*.

*Tonal* é “tudo aquilo que pode ser nomeado”, todo o mundo da percepção e da experiência: “Todas as palavras que você sabe, e todas as coisas [...] que essas palavras significam, ou que elas possivelmente poderiam significar” (Wagner, 2010, p. 38). *Nagual* é poder, “aquele com o qual não lidamos”, o total oposto da realidade fenomênica. É o que constitui a metáfora, mas sempre escapa na sua expressão. “*nagual* é a diferença entre ele mesmo e qualquer outra coisa que você pode pensar que é” (Wagner, 2010, p. 34). Não tem “limite algum”. Mas o único tipo de *nagual* que você conhecerá é mais *tonal*.

Se o conceito é mesoamericano, o tratamento que Wagner dá a ele é completamente melanésio. De fato, Wagner afirma que ele aprendeu sobre obviação originalmente pouco a pouco do Taepnugiai, seu

informante sobre o mito Daribi (2011, p. 121). A contribuição de Wagner foi uma questão de levar os conceitos Daribi a sério e generalizar esse *insight* (cf. Leach, 2004, p. 5) e suas implicações para a antropologia simbólica ou simétrica. As sementes para tal antropologia simétrica já estavam ali em *The Curse of Souw* (1967) ao colocar o símbolo nativo e o modelo antropológico como fenômenos da mesma ordem.

Se esse for o caso, obviação é pelo menos em algum nível próxima/aparentada com a ideologia da língua Daribi! E os *insights* que a obviação proporciona em relação aos efeitos da linguagem e da descrição são *insights* melanésios. Isso inclui o conhecimento de que a descrição cria seu próprio espaço e tempo, contém reversões de figura e fundo (*figure-ground reversal*) (incluindo aquelas de “inato” e “artificial”) e o faz através da substituição (troca entre sujeito e objeto) e da divisão.

O “símbolo negativo” de Wagner que desloca a ‘natureza’ e o ‘contexto’ é de muitas formas o que dá a base para a chamada Nova Etnografia Melanésia. No trabalho de Weiner isso pode ser visto na sua ênfase no lugar da ocultação e na falta de conhecimento na Melanésia e em sua abordagem contra o construtivismo social.

Toda a proposta de James Weiner pode ser entendida como devotada a isso, desde seus primeiros usos da obviação (1988) e considerações atenciosas sobre ocultação e falta de conhecimento até suas críticas ao “construtivismo social” (2011), pressupondo a existência de algo para além da língua e da cultura, até mesmo da relacionalidade humana, que não obstante é revelada pela língua.<sup>5</sup>

Além do modelo de socialidade melanésia de Marilyn Strathern, isso também pode ser visto na sua antropologia pós-plural (1992b) e em teorias perspectivistas de descrição (Viveiros de Castro e Goldman, 2009) que procuram pegar no ato as várias estratégias de contextualização euro-americanas e, conseqüentemente, as práticas de conhecimento antropológico.

Na etnografia de Jardran Mimica, apesar de o cosmos Iqwaye ter começado como o corpo indiferenciado de Omalyce, a cosmologia elaborada por Mimica, como sua análise do sistema nu-

mérico indica, não é um monismo, mas um fractal ou um holograma (Mimica, 2003).

Estamos falando aqui de uma matemática completamente diferente da aritmética, que não é baseada nem na lógica de parte e todo, nem na de um e muitos. Estamos lidando, ao contrário, com uma matemática fractal ou involução binária. As unidades de comparação não são inteiros, mas sim conjuntos. Tal matemática pressupõe a constante divisão de uma entidade em partes de si mesma, de forma que esses múltiplos são frações de um, mas um é também uma insinuação do infinito.

No sistema numérico Iqwaye, não importa até onde se pode contar, já que fundamentalmente é redutível a um, mas um, disfarçado em um único dígito, mão ou corpo, é também uma insinuação do infinito. É dialético e recursivo. Como Wagner comenta, “De certa forma, a contagem Iqwaye é simplesmente o mapeamento de singularidade e pluralidade um sobre o outro” (1988). E como Mimica e Wagner deixam claro, dessa forma, a matemática Iqwaye “lembra a contagem de infinitos Cantoriana”, a não ser pelo fato de que “se refere inteiramente a imagética do corpo humano, em seu caráter físico e transformador (reprodutivo)” (Wagner, 1988). O que está sendo contado como ‘um’ ou ‘dois’ não é em si singular nem plural.

Voltando à crítica de Scott, por que deve um ‘plano de existência’ indiferenciado ser conceitualizado como ou todo/um ou parte/muitos? Por que o outro lado da diferenciação humana deve ser uma mono-ontologia, ou um ou muitos? “No cerne de cada pessoa Arosi encontra-se uma essência matrilinear imutável concretamente representada como um cordão umbilical inquebrável” (2007a, p. 27). No relato de Scott, ontologia se torna sinônimo de origens e grupos de descendência nativos. “As proto-linhagens Arosi parecem ser uma coleção de micro mono-ontologias” (2007a, p. 14). Se esse é o caso, o que Mimica diz sobre os Iqwaye como um ‘todo’ deveria ser verdadeiro para cada ‘parte’ matrilinear dos Arosi. Na sua leitura, existem múltiplos monismos, mas nenhuma multiplicidade como tal. No entanto, na leitura fractal um e muitos são contados como um e dois, mas aquele que está sendo contado não é nenhum dos dois. É

infinito. É Scott então que está postulando monismos para o outro lado da diferenciação na NEM e também para as matrilineagens Arosi.

Ao contrário, a inovação e a contribuição original da NEM se encontra na tentativa de opor ou deslocar a função de ‘natureza’ (aquela euro-americana) e ‘contexto’ na descrição etnográfica. E, se a NEM (pelo menos com seus autores originais) é culpada de inscrever metodologicamente essa dimensão fractal, isso é feito conscientemente tanto no que diz respeito à noção de que toda a descrição etnográfica é feita com nossos próprios termos quanto ao desejo de modular esses termos a partir de algo que seja fiel com seu encontro com a Melanésia.

## Os Marind

Apresentarei agora minha etnografia dos Marind procurando demonstrar o que pode ser entendido por ontologia melanésia. Discutirei a partir de conceitos Marind do corpo em *dema* e *kuma*.

Às vezes brinco que conduzi uma pesquisa na Amazônia da Nova Guiné. Trabalhei nas terras baixas pantanosas com falantes de Marind, abominados durante o início do período colonial por suas caças de cabeças e elaboradas demonstrações rituais. Todos os sinais diacríticos da Amazônia estavam presentes: uma ‘economia simbólica de alteridade’ (Viveiros de Castro, 1996) organizada em torno da afinidade potencial, algo como perspectivismo, bem como da predação ontológica. Os Marind também avaliam as relações sociais nos termos das relações humano–animais.

Minha pesquisa focou na economia política contemporânea das terras baixas da Nova Guiné. Conduzi investigação etnográfica com os Boazi e os Zimakani no Lago Murray (LM) e na região do Meio Rio Fly (Middle Fly, MF) na Papua Nova Guiné (ambos de língua Marind), próximo à fronteira com a Indonésia. Essas comunidades vivem rio abaixo de duas grandes minas, Ok Tedi (cf. Kirsch, 2006) e Porgera (Golub, 2006), que têm um impacto negativo nas atividades econômicas e de subsistência desses povos. Detritos de Ok Tedi continuam sendo transportados rio abaixo, aumentando o nível de sedimentação e enchentes, e gerando efeitos de drenagem metálica e

de ácidos. Outros impactos incluem a destruição do hábitat de peixes, extensivo desmatamento da floresta tropical das terras baixas e perda dos pântanos e dos jardins de sago. O sedimento ficará na região de Meio Fly por até 200 anos (Tingay, 2006). Lixo de Porgera, contendo níveis elevados de metal, incluindo arsênico, chumbo e prata, foi detectado na LM e no baixo do Rio Strickland (Apte, 2001). A extração de madeira na região tem sido associada com violações dos direitos humanos, degradação do meio ambiente e destruição de sítios culturais (ACF e Celcor, 2006). Além disso, há uma forte presença de refugiados do oeste de Papua e de ativistas na região. Questões relacionadas a como viver com os efeitos em longo prazo da extração de recursos e o que constitui sustentabilidade econômica e cultural ainda têm que ser resolvidas. Trabalhei principalmente com os Hamok-anim, ou líderes de luta, uma vez que eles tentavam conseguir e manter relações produtivas com várias alianças globais, de redes locais a relações com corporações transnacionais, ONGs e Estado.

A região LM–MF é parte de um sistema ritual regional ainda em funcionamento que inclui falantes de Marind e Yei do outro lado da fronteira com a Indonésia – pessoas que reconhecem a região de Meio Fly como seu lar ancestral. Os Marind se apresentam alternadamente tanto como mono quanto como poligenéticos.<sup>6</sup> Ao todo, os Marind, juntamente com vários outros grupos linguísticos da região, remontam suas origens em um conjunto de eventos que ocorreram na região de Meio Fly e do Lago Murray na Papua Nova Guiné. Muitas vezes, esses eventos incluem a origem do ‘homem branco’. Mas também é verdade que muitas patrinhagens remontam suas origens, independentemente desses eventos, em relação com o seu *dema*.

Vários grupos linguísticos, incluindo os Boazi, os Zimakani, os Bian, os Marind, os Yei e os Pa, traçam sua origem a uma série de eventos que ocorreram na região LM–MF envolvendo vários *dema* ou heróis culturais errantes, incluindo Afek, Sosom, Nggiwe e Pasova (a Velha). No começo, “todas as diferentes nações” viviam juntas baixo a terra como seres humanos parcialmente formados, alguns dizem como peixes outros como casoares e porcos. Eles não tinham

olhos, orelhas, narizes, bocas ou anus bem formados; e os seus dedos, braços e pernas eram grudados. Viviam sendo caçados como se fossem animais por um gigante que tinha vários nomes, incluindo Kau, Geb, Sosom, Sido, Mamusi, Satan e Nimrod. Outro *dema* chamado de Nggiwe (também conhecido como Diwa, Ndiwa e Jesus) (Busse, 1987, 2005) estava passando pela região e encontrou o gigante sendo convidado a caçar por ele. Quando foram à caça, Nggiwe viu o que estava acontecendo com as pessoas e sentiu pena por eles, então ele pensou em libertá-los de seu buraco. Ele os fixou em forma humana e os ensinou a viver na terra dando a eles várias instituições sociais, e juntos eles se vingaram de Kau, o gigante.

Ainda que morto, a cabeça do gigante continuou falando e ensinando a gente a como cortar e curar o seu corpo. Seu corpo desmembrado, e os de suas mulheres e filhas, junto com seus objetos pessoais foram distribuídos entre os vários grupos e depois viraram os objetos de culto das várias casas de homens da região. A cabeça de Kau primeiro circulou para o oeste e, ao seu comando, voltou para a casa na região de Meio Fly, passada dos Yei para os Zimakani.

Além disso, outro *dema*, Passova ou Atu (literalmente “Mulher Velha” – possivelmente uma das irmãs de Afek, veja Brumbaugh, 1990), desceu pelo Rio Strickland das terras altas do sul para instituir a primeira casa de culto na região (o ritual Mayo) antes de ser morta. Esses eventos localizam a região de Meio Fly e Lago Murray no centro de um grande sistema cosmológico e ritual regional, e formam as bases de um sistema ritual regional não muito diferente daquele da região da montanha Ok em torno da casa da mãe.

Todas as vezes em que estive na região de Meio Fly e do Lago Murray, as pessoas constantemente chamavam atenção para essa relação entre eles e aqueles vivendo do outro lado da fronteira na Papua do Oeste, incluindo falantes de Marind, Bian e Yei-nan. Por exemplo, um refugiado e ativista Marind-anim com quem falei em Kiunga queria dar uma série de “palestras” nas vilas do Meio Fly sobre a secreta relação entre o que ele percebia como os seus costumes e o simbolismo da Estrela da Manhã na Bandeira da Papua do Oeste. Ao levantar sua camisa e tocar seu umbigo, ele disse que os

dois lados eram conectados por um cordão umbilical. Eles me falaram inúmeras vezes que os Nggiwe-lek (povo Nggiwe. Ver também “Diwa-lek” em Van Baal, 1966), ou o povo da região de Meio Fly e Lago Murray, eram a frente da canoa e que o “oeste” era a parte de trás. O uso do termo “canoa” (*kagwa*) para se referir a um sentido de unidade ou de estar junto é muito difundido nas terras baixas do Sul da Nova Guiné (Van Baal, 1966).

Uma vez ‘humanos’, é imperativo agora continuar sendo humanos através do controle sobre a direção da predação ontológica nas relações sociais (Viveiros de Castro, 1992). Essa responsabilidade cabe aos chamados Kamok-anim, pessoas a quem se lhes confia o bem-estar de outros como uma espécie de pai. Eles contaram ao padre Vertenten da missão do sagrado coração que: *“Marind-anim-aha! (Nós somos verdadeiros seres humanos!) Eles não são seres humanos, senhor! Deixe-nos ir e pegar suas cabeças. É para isso que eles são feitos!”*.

O estabelecimento de Merakue, um posto armado, nos anos 1980, pelos holandeses, foi provocado por protesto britânico de que os Marind-anim estavam realizando missões de caça a cabeças de longa distância do outro lado da fronteira, dentro do território da Nova Guiné Britânica. Em 1927 os britânicos estabeleceram um acampamento policial na região de Meio Fly para punir cerca de 200 a 300 Marind envolvidos em uma expedição em Weredai, uma comunidade Kiwai no baixo Rio Fly, na qual 39 pessoas foram mortas. O objetivo declarado de tais missões de caça a cabeças foi a captura ritual de nomes inimigos para a própria prole. Antes das missões de caça a cabeças, os ‘chefes’ davam magia de cachorro para os seus guerreiros para fazê-los cachorros, de forma que eles pudessem caçar humanos como ‘carne’ e assim retornar com cabeças e nomes. Humanos caçam outros humanos como se eles fossem porcos ou casoares (*‘seveka’*, literalmente, carne para ser comida) e têm que se tornar cachorros (através da magia) para fazê-lo. Homens retornam dessas expedições com cabeças humanas e nomes para serem distribuídos. Relações entre grupos que se reconhecem como humanos (relações simétricas) se envolvem em casamentos por troca de irmãs e partilha dos segredos das casas de homens.



Para se tornar um pai, um homem procriativo que gera vida humana, ele tinha que ser um guerreiro consumado e o destruidor da vida humana (Mimica, 2003). Os recipientes dessas cabeças/nomes assumiam a identidade da vítima e muitas vezes eram reconhecidos como tal pelo inimigo. Esses nomes e identidades são propriedades de clãs patrilineares e passados de pai para filho. Assim como na caça a cabeças, a criança adquire a identidade do nome. Isso significa que uma única identidade pode viver através de múltiplos corpos. Um de meus amigos, um representante Boazi na comissão do CMCA falou: “*Eu sou Zumoi, o primeiro homem*”.

## **Dema**

No relato de Scott sobre os Arosi, ontologia se torna sinônimo de origens e grupos de linhagem nativos. No meu relato dos Marind, que também postulam múltiplas origens, eu reservo ontologia para me referir a algo totalmente diferente. Afirmo que, para os Marind, os conceitos ‘*dema*’ e ‘*kuma*’ (dentro) têm uma função análoga à que natureza e contexto exercem em descrições euro-americanas, de tal forma que no meu próprio relato eu procuro substituí-los. O efeito é profundo. *Dema* tem muitos significados, mas uma interpretação geral pode ser aquela dimensão de qualquer coisa que escapa ou resiste à nossa capacidade de conhecê-la. Também está relacionado a *kuma*, que se refere ao interior ou à parte escondida de qualquer coisa.

Adolf Jensen (1963) propôs uma teoria da religião melanésia baseada na generalização do conceito Marim-anim de *dema* como uma categoria universal. A proposta foi bem recebida pelos estudiosos da religião em vários cantos da antropologia. Segundo Jensen, todos os ancestrais míticos são *dema*. Aqui eu gostaria de propor que o conceito de *dema* possa ser redescrito melhor como um possível análogo melanésio do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1998), pois ele incorpora/corporifica a ideia de “intencionalidade aprendida”, assim como também desloca as noções euro-americanas de ‘natureza’ e ‘corpo’. Esse mundo está composto de sujeitos, não de objetos.

Apesar de o *dema* pertencer ao passado, eles ainda são muito presentes. Eles se fazem presentes no corpo durante performances rituais. Eles se fazem presentes em histórias, que não são contadas mas encenadas com “uma atmosfera palpável de mistério” (Van Baal, 1966). Eles estão sempre presentes na paisagem, e são associados com lugares que um dia habitaram ou visitaram, estranhas características naturais como redemoinhos, pedras com formatos estranhos e animais ou árvores extraordinariamente grandes. Habilidade na caça, pesca e certos tipos de bruxarias são atribuídos a relações especiais com *dema*. Eles são invocados em fórmula mágica de forma a criar um efeito desejado, como convocar ou repelir tempestades, atrair o sexo oposto ou animais de caça e causar doença e morte. Eles podem ser encontrados tanto no mato quanto nos sonhos.

O *dema* pode aparecer sob forma humana, animal ou de planta. Contaram-me que, quando eles assumem forma humana, são muitas vezes homens brancos. Os homens têm barba longa, e as mulheres parecem “asiáticas” com longos cabelos pretos. Ouvi uma história sobre um homem que foi caçar no meio da noite e teve um estranho encontro com o porco *dema*. Era muito grande, brilhava e andava com uma quantidade incomum de outros porcos. De modo geral, *dema* são associados com qualquer coisa sinistra ou esquisita. Eles invocam a presença de espanto, medo e mau agouro, a impressão de que alguma coisa pode acontecer a qualquer momento. Eles incorporam (*embody*) o poder sobre a vida e a morte.

Você nunca sabe de antemão o que o corpo pode fazer ou os efeitos que possa ter. Por corpo me refiro ao de qualquer sujeito ou pessoa, seja humano, animal, espiritual, paisagem, e coisa/dádiva. Capacidades são sempre internas e escondidas até que provocadas ou reveladas. Elas são sempre parcialmente ocultadas, com potencial de capacidades ilimitadas ou infinitas. Os modos Marind de objetificação funcionam por meio de demonstrações concretas na fala e nas ações com o propósito de subdeterminar (*under-determine*) qualquer imagem ou pensamento determinado do corpo. Isso aparece especialmente nos objetos das casas de culto ao estarem associados com *dema*, assim como no ritual Ngmoi dos Boazi.

Tradicionalmente, essas relíquias eram mantidas coletivamente nas casas de culto, em uma *kwimba*, um moisés feito de palmeira negra, dependurado no poste central da casa de culto, e ficavam sob os cuidados de seus pais e irmãos mais velhos. Sem esse cuidado constante, esses objetos poderiam facilmente enlouquecer violentamente, a ponto de não reconhecerem seus parentes ou com quem possuem relações de afinidade (outras casas de culto da região) e matarem indiscriminadamente.

Esses objetos de troca são vistos como possuindo corpo e vontade própria, e necessitam ser domesticados da mesma maneira que um 'pai' é capaz de domesticar um animal selvagem ou um estrangeiro. Antes de tocar no objeto, a pessoa deve esfregar as mãos em suas axilas para que o objeto se familiarize com o cheiro de seu corpo.

Acreditando que as casas de culto atrasavam o seu desenvolvimento, em 1987, três casas de culto diferentes na região de Meio Flye e do Lago Murray foram destruídas por membros locais da Igreja Evangélica de Papua Nova Guiné (Evangelical Church of Papua New Guinea – ECPNG). Da casa de culto Mbegua, oito crânios foram levados para os povos Pare e Samo, no Rio Strickland, um para cada clã.

Os Zimakani, no entanto, destruíram a cabeça de Kau, o gigante, depois que o Museu Nacional de Papua Nova Guiné aparentemente recusou aceitá-lo como parte de sua coleção. Foi esmagado e enterrado na terra, e uma casa foi recentemente construída sobre o lugar. O museu, todavia, aparentemente aceitou outros itens da casa de homens Zimakani, incluindo um zunidor,<sup>7</sup> duas pedras mágicas e a colher de cal usada por Kau. Havia outro objeto, de madeira, que os Zimakani guardaram no recipiente de palmeira negra junto com o crânio. Uma pessoa disse que foi encontrado boiando no rio e reverenciado como um objeto-espírito. Outro objeto estava sendo guardado por um ancião, mas foi recentemente trocado com um falante de Yei por um jovem por um pouco de tabaco indonésio.

Os Tomak destruíram as duas cabeças que eles possuíam, a de uma das mulheres de Kau e também a de sua filha adotiva, que eram mantidas em Wangawanga. Como ocorreu com a cabeça de Kau, essas cabeças foram esmagadas e enterradas. Duas mangueiras fo-

ram plantadas sobre elas. Aparentemente, os Kamek também guardavam um pequeno “avião” e uma bíblia muito antiga, mas o conhecimento sobre essas peças se perdeu quando os indivíduos que as guardavam morreram. Todavia, eles ainda guardam dois objetos secretos de pedra, um dos sapatos de Nggiwe e também o espírito de Wewaz, uma pequena ilha atrás de Tinunge que funcionava como o barco de Nggiwe quando ele distribuía as pessoas.

Dois outros objetos, o zunidor Nggiwe e o seu cordão umbilical, que ficava amarrado em sua cintura e era preso ao sol, estão atualmente nas mãos de um homem Qozi (falante de Bian-Marind) chamado Amandus, que é casado com uma mulher Yei e mora do outro lado da fronteira internacional. Existe uma história circulando que conta que o homem branco tem que voar até a lua, mas que Amandus uma vez puxou a lua até a terra e deixou nela seu arco, algumas flechas e seu cocar para que fossem encontrados por cientistas (astronautas), que aparentemente encontraram e em seguida os devolveram para ele.

Em 2001, a parte da frente e de trás da canoa, ou as regiões do Meio Fly e de Papua do Oeste, se juntaram na aldeia de Yei-nan dos Po na Papua do Oeste para erguer uma grande estátua de “Jesus-Nggiwe”. De acordo com o que me contaram, o homem branco e a Igreja Católica não foram capazes de erguer a estátua com seus caminhões e equipamentos. Eles então pediram para os papuanos, a parte de trás da canoa, se eles conseguiriam com os seus costumes levantar a estátua. Eles tentaram e não foram capazes. Então, eles chamaram a parte da frente da canoa, Nggiwe-lek, para ajudar. Várias pessoas das aldeias do Meio Fly, especialmente Kamek, Wamek e Komaizi, compareceram. Usando relíquias que pertencem ao povo do Meio Fly (os Kamek, especificamente), incluindo o zunidor e o cordão de Nggiwe, eles conseguiram fazer a estátua ficar em pé. Ela se inclinou para frente, como se os reverenciando, antes de se assentar. Também aprendi que em 2005 os Yei-nan atravessaram a fronteira da Indonésia para a Papua Nova Guiné para honrar e limpar ritualmente o lugar onde Kau, o gigante, foi morto.

Durante meu trabalho de campo, a aldeia de Wangawanga, base para grande parte da minha pesquisa, estava tentando convidar a parte de trás da canoa à sua *gia-ve* ou casa de culto para as iniciações como uma ‘retribuição’ por esse evento e outras vezes que eles foram às casas Bian e Yei-nan. Isso teria incluído encenar ritualmente a matança de Passova, a Mulher Velha, com o uso de cocos, e também a demonstração das relíquias que restam em uma plataforma de bambu para que todos pudessem vê-las. Isso teria incluído o sapato de Nggiwe, o espírito de Wewaz, *aut* ou zunidores e também o *farog*, que foi dado a eles por Nggiwe e que liderava os grupos de caça a cabeças atacando o inimigo, enfraquecendo-o e cansando-o sem que ele percebesse, ficando incapaz de revidar.

Dizia-se que, quando eles viessem, eu teria que ajudar a iniciar os homens nos segredos de Kamek, introduzindo o dedo em seus anus, de modo a desencorajá-los a usar seu novo conhecimento para fortalecer suas práticas de *sawanggi*, ou bruxaria, pela qual os papuanos do oeste têm uma grande reputação (Van Baal, 1966). Um dia um homem Yei-nan chegou com a mensagem de que não era um bom momento para eles e então eles declinaram o convite, de modo que as iniciações nunca aconteceram.

Em vez disso, eles decidiram que iriam me mostrar o ritual Ngmoi, que, segundo eles, apresentaria o verdadeiro segredo dos Boazi, a capacidade de “reciclar vida através da morte”. Em outras palavras, o poder sobre a vida e a morte.

No ritual todos vão caçar, matando o máximo de porcos e casoares possível. Enquanto os iniciados se fartam com a carne, os anciões pegam um ou dois animais mortos, colocam-nos em uma plataforma e decoram-nos como se fossem humanos. Quando prontos, os iniciados são chamados para a plataforma com os olhos cobertos. Quando permitem que eles abram os olhos, o líder canta uma canção para a cabeça cortada do gigante. Nesse momento tudo fica imóvel e em silêncio, até os pássaros. Os iniciados então percebem o movimento nos olhos dos animais decorados, e a plataforma é subitamente puxada por uma distância. Para o choque e a admiração de todos os presentes, o animal antes morto agora está vivo.

Essa capacidade regenerativa está também presente na identificação da cabeça humana com o coco, e do sêmen com o leite. A maioria das histórias contam a origem do coco como uma árvore que brotou de uma cabeça decapitada que foi enterrada em um ninho de pássaro (*bush fowl*). Quando os homens voltavam de uma caça a cabeças com as cabeças de inimigos e os nomes para dar a seus filhos, era comum que pendurassem as cabeças em cachos, como se elas fossem cocos. Daí o reconhecimento da mesma identidade através de corpos tanto na caça a cabeças quanto na descendência. Quando o sêmen é coletado no ventre e começa a coagular com o sangue feminino, é a cabeça que se forma primeiro. Quando os homens se esgotam durante a copulação ritual, entre parceiros eles reabastecem seu sêmen e sua energia comendo coco. Juntamente com o bambu e o sol, o coco é também um meio predominante para se falar do ciclo da vida humana. Os mais novos costumam a entender por que suas cabeças ainda estão cheias d'água. Os velhos já estão secos e prontos para serem plantados novamente. A criança já está no processo de se tornar o pai. O sol também é percebido como uma cabeça decapitada, a do gigante. O corpo é holográfico, autogenerativo por todas suas partes (Mímica, 1981).

De certa forma, isso é exatamente o que os Boazi, a autodenominação da gente do Meio Fly, dizem. O nome 'Boazi' é um tipo de contração de '*boan gazi*', que significa literalmente 'geração começando'. A palavra '*boan*' refere-se à geração em qualquer escala, incluindo família, clã (que é muitas vezes referido como "canoas"), metade, grupo territorial, nação etc., mas na maioria das vezes se refere a clã (Van Baal, 1966). Também pode referir-se à genitália humana (Busse, 1987). De fato, os Nggiwe-lek (povo Nggiwe) no lado da Papua do Oeste são conhecidos no oeste como *uvik boan*, o povo pênis.

Ter tal 'corpo' como substituto para natureza e contexto obvia a imagem do cosmos ordenado e do corpo singularizado. Desloca os efeitos das estratégias de contextualização euro-americanas, deixando pouco terreno para caminhar com segurança. Tal conceito do corpo também ecoa com ideologias linguísticas melanésias, teorias da mente, feitiçaria e o modelo de Strathern de socialidade melanésia.

Joel Robbins (2008) foi persuasivo em apontar a necessidade de levar a sério ideologias linguísticas, especialmente no que elas têm a dizer sobre coisas além da língua, incluindo noções de pessoa, gênero, troca e natureza do conhecimento. Ele, entre outros, tem escrito sobre a relação entre a ideologia linguística melanésia e as teorias da mente. Na Melanésia as pessoas dizem que é impossível saber o que está na cabeça de outra pessoa. Robbins observa que, “ao ponto que tais afirmativas sobre a opacidade de outras mentes possam apontar para uma visão geral da vida humana, no contexto nos quais os melanésios fazem essas afirmações, elas são muitas vezes mais aguçadas do que isso, servindo de declarações metalingüísticas sobre os limites da fala” (2008, p. 421).

Colocaria que tais ideologias linguísticas melanésias concernem mais do que apenas aos limites da fala ao descrever a mente ou as intenções de outras pessoas (teoria da mente), mas incluem também os limites do conhecimento, as representações e as descrições como tais. Somos lembrados novamente da base melanésia da teoria de obviação simbólica de Wagner, como também da teoria de Strathern de descrição, que se mantém agnóstica em relação a uma teoria da mente.

Invariavelmente, descrições incluem pessoas se referindo a outras pessoas sobre como seres pensantes e que sentem, e atribuem o que eles dizem e fazem ao que pensam e sentem, mas isso não é o mesmo que estudar como as pessoas pensam e sentem, e não é essa a intenção de tal estudo. Como em outras ocasiões, o presente trabalho permanece agnóstico em relação as emoções, estados mentais ou processos mentais das pessoas aqui mencionadas (Strathern, 1988, p. 117-118, 294; Strathern, 1999, p. xii; Viveiros de Castro e Goldman, 2009, p. 27).

Mas ‘palavras’ na Melanésia são uma coisa completamente diferente. Elas têm a capacidade de fazer mais do que descrever, representar ou criar conceitos. Juntamente com certas substâncias humanas e não humanas, elas têm a capacidade de afetar corpos – de conceber e fazer crescer o corpo humano; de domesticar inimigos e animais selvagens; de transformar guerreiros em cães caçadores de

cabeça; de dar vida e controlar coisas de pedra ou de madeira, muitas vezes para matar outros seres humanos. Esses exemplos têm a intenção de evidenciar isso, ao destacar uma relação completamente diferente com coisas e palavras, uma relação que jamais subestimaria a alteridade ou o poder de nenhuma das duas!

Agora estamos também em um lugar no qual podemos finalmente entender a imagem dos melanésios como sendo paranoicos e obcecados por sexo e feitiçaria (Schwartz, 1973). Paranoicos porque um nunca conhece/entende a mente do outro ou sabe do que seu corpo é capaz. E a feitiçaria, de certa forma, é o modo de ação ou pragmatismo generalizado. Se substituirmos essa concepção de corpo euro-americana pela melanésia nas técnicas corporais, de parentesco, de magia e de troca de Mauss, podem ser vistos os efeitos dos corpos, uns sobre os outros (cf. Viveiros de Castro, 1998). É uma questão de experimentação pragmática: “Tentaremos só para ver”. Mais uma vez, porque nunca sabemos o que o corpo pode fazer. A vida social então consiste no abrir e fechar do corpo a fim de administrar os efeitos que corpos têm uns sobre outros (Strathern, 2004).

Tal conceito de corpo é latente também na teoria da ação social melanésia de Strathern (1988, 2004):

A imagética pode evocar a condição tanto de corpos ‘físicos’ ou ‘sociais’ (e eu lembro ao leitor que corpo também significa ‘mente’ no contexto melanésio). Desde que pessoas aparecem em formas masculinas, femininas e andróginas, a possibilidade de uma forma surgir de outra é vista como uma possibilidade que se encontra no corpo. Devemos lembrar que pessoas objetificam relações: corpos e mentes são, conseqüentemente, suas manifestações reificadas. E eles sempre devem tomar uma forma clara, isto é, demonstrar uma condição diferenciada. Por um lado, a diferença entre um estado de mesmo-sexo [*same-sex*] um estado de sexo-cruzado [*cross-sex*] é a de que uma é uma transformação da outra, pelo outro lado, masculino e feminino são versões analógicas um do outro, cada um agindo de sua própria forma distintiva (Strathern, 1988, p. 298-299).



## Cosmopolíticas

Com que tipo de cosmopolíticas, ou políticas da natureza, estamos lidando aqui? Ressonâncias e ecos entre esse relato de socialidade melanésia e perspectivismo ameríndio, de um lado, e realismo especulativo, do outro, nos convidam à comparação (de multiplicidades). Como o Manifesto Abaeté<sup>8</sup> deixa claro, o trabalho de Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro se alinham sob a égide de uma única cosmopolítica, a de obviar dentro da antropologia a posição hegemônica da constituição moderna sob a aparência de natureza universal, cultura relativa, indivíduo autônomo e sociedade contratual.

Não é surpreendente que Latour vá à guerra armado com uma bomba, aquela do perspectivismo (ou do multinaturalismo – uma cultura, várias naturezas), como ele foi em seu debate com Ulrich Bech sobre a natureza dos cosmopolitismos e das propostas de paz (2004). Latour afirma que Beck pensa que as pessoas estão lutando por um ‘mundo comum’. Na verdade, Latour (2002) argumenta que existe uma guerra de mundos. Por trás de cada política existe um cosmos, e vice-versa. Para ele, o problema é como um ‘mundo comum’ pode ser construído: “Cosmopolitas podem sonhar com o dia em que cidadãos do mundo reconheçam que todos habitam o mesmo mundo, mas cosmopolíticas enfrentam uma tarefa um tanto mais assustadora: ver como esse ‘mesmo mundo’ pode ser composto lentamente” (2004, p. 457).

Huon Wardle (2009), outro participante do debate, apela não para um ‘mundo comum’, seja *a priori* ou *a posteriori*, mas sim ao estabelecimento do ‘bom senso’ kantiano. O perspectivismo, todavia, parece não partilhar da tentativa de Latour ou de Wardle de costurar o mundo de ‘referência’ ou ‘sentido’, mas explorar a ‘racha entre mundos’, evocando não a lógica de filosofia do estado (Deleuze e Guattari, 1980), mas sim uma máquina de guerra perpétua representada por um xamã e um guerreiro a fim de descolonizar mais a fundo o pensamento antropológico.<sup>9</sup>

Em suas relações com empresas multinacionais, ONGs e Estado, os Marind não apelam para um ‘mundo comum’ nem para o

‘bom senso’. Eles não estão preocupados com uma metafísica de parte e todo, um e muitos. A cosmopolítica melanésia começa, em vez disso, em uma problemática diferente – ou, deveria dizer, em uma matemática diferente –, a infinitude do corpo.

Como no perspectivismo, a ontologia delimitada aqui para a Melanésia faz pivô (*hinges*) no corpo, e não como um lugar de singularidade, mas de multiplicidade. E as relações em ambos também concernem a ontologias ilimitadas ou sínteses disjuntivas (cf. Viveiros de Castro, 2010). O que é verdade em relações entre humanos e animais no perspectivismo ameríndio também o é entre humanos na Melanésia (cf. Strathern, 2005, p. 140). Para os Marind, mesmo a distinção entre humanos e animais faz parte de divisões internas à humanidade.

No perspectivismo ameríndio, o corpo cria o ponto de vista. Mudar de ponto de vista exige mudar de corpo. Na Melanésia, por sua vez, o ponto de vista depende da relação. “As pessoas oferecem perspectivas umas sobre as outras por causa da relação entre elas [...] então, ao ocupar diferentes posições, uma pessoa muda não pontos de vista individuais mas relações” (Strathern, 2011). Para os Marind, ponto de vista, seja humano ou animal, diz respeito à direção de ‘predação ontológica’ em qualquer tipo de relacionamento – composição e decomposição (cf. Mimica, 2003 sobre ‘plantar’ e ‘comer’). Para a Melanésia de modo geral, o significado do corpo depende menos do seu tipo do que de suas capacidades e efeitos.

Fora da antropologia, particularmente em recentes desenvolvimentos no chamado realismo especulativo, existe um número de posições que fazem eco de certa forma ao que eu estou propondo, seja com o símbolo negativo de Wagner ou com essa concepção do corpo melanésio.

O que o realismo especulativo tem em comum com os autores da chamada Nova Etnografia Melanésia – Wagner, Strathern, Weiner e Mimica – e também com a antropologia simétrica de Latour e o perspectivismo de Viveiros de Castro é uma crítica radical das relações do pensamento com o ser ou da relação da cultura com a natureza.

No livro *After Finitude* (2008), Meillassoux defende a necessidade absoluta da contingência, que até as leis da natureza são contingentes. Que o mundo é um tipo de hipercaos no qual o princípio da razão suficiente é abandonado mesmo quando o princípio da não contradição é mantido. Isso chega muito próximo da ontologia melanésia elaborada aqui, que procura deslocar a natureza, ou colocá-la entre parênteses, de uma vez por todas e substituí-la por um corpo que é sempre desconhecido e sem limites.

A noção de um corpo afastado (*withrawn*) ou ocluso, um corpo que pertence tanto a ‘coisas’ quanto a ‘humanos’, também ressoa com a filosofia orientada a objetos de Harman (2005) e Bryant (2011),<sup>10</sup> assim como o fato de que não é totalmente relacional, já que não é redutível as suas relações ou efeitos.

Talvez seja apenas um acidente que o livro *Being and Event*, de Badiou, tenha sido originalmente publicado no mesmo ano que o *Intimations of Infinity*, de Mimica, e o *Gênero da dádiva*, de Strathern, o que eles têm em comum entre si é uma tentativa de pensar em termos de conjuntos. O que a etnografia de Mimica do sistema numérico dos Iqwaye, posfácio de Wagner, deixou absolutamente claro é que o que estamos lidando ao tratarmos de conceitos de número melanésio é de certa forma próximo à teoria de conjuntos de Cantor no seu tratamento do infinito (cf. Strathern, 2004). Aqui, existem muitas ressonâncias tanto com a afirmativa de Badiou, que ontologia é matemática, especificamente teoria de conjuntos, quanto com seu argumento para o ‘conta-como-um’, que faz uma distinção entre multiplicidades consistentes e inconsistentes. Talvez os recentes interesses em fractais (Wagner, 1991), holografia (Wagner, 2011) e até teoria do caos (Mosko e Damon, 2005), todos advindos da etnografia melanésia, possam ser mais bem explorados em relação à teoria de conjuntos e à topologia, pelo menos como uma possível nova fonte para conceitualização de pensamento e descrição.

Não devemos nunca esquecer a diferença entre escrever e ser, mesmo que as tentativas anteriores procurem forjar uma relação entre os dois. A cosmopolítica da antropologia não é a mesma que a cosmopolítica das pessoas com quem trabalhamos. Descrever mun-

dos não é o mesmo que vivê-los. Para a cosmopolítica Marind, o corpo é tanto o fator facilitador quanto limitador para determinar a direção de predação ontológica. A questão de como permanecer humano, considerando a presença de novos gigantes na região na forma das madeireiras e mineradoras transnacionais e do Estado mesmo, é tão relevante quanto nunca. Para a antropologia, a cosmopolítica tem como pivô o tipo de corpo que tem uma descrição, mas, mesmo assim, devemos ser cuidadosos para não permitir que a nossa perspectiva consuma a dos outros, em uma forma de canibalismo (Viveiros de Castro, 1996).

Mas, como eu espero que esse *paper* tenha demonstrado, todas essas diferentes preocupações e transformações na antropologia contemporânea, e até na filosofia, já estavam presentes no trabalho de Roy Wagner e na Nova Etnografia Melanésia.

## Notas

- 1 Este ensaio lida com a problemática do infinito nas cosmologias melanésias, em particular em sua relação com o corpo, seja ele humano, animal, espírito, coisa ou terra. Eu recentemente descobri “Crystal Forest”, de Viveiros de Castro (2007), no qual ele discute a mesma questão em relação às cosmologias amazônicas. Tivera eu tido acesso a esse texto com antecedência, ele certamente teria contribuído para a presente discussão.
- 2 Publicado no Brasil em 2010.
- 3 No original: “an open-ended, infinite world”.
- 4 1988 é também o ano de publicação original em francês do livro de Alain Badiou: *Being and Event*. Certamente não é uma coincidência, já que esse é um texto ao qual eu retornarei na conclusão.
- 5 Essa antropologia não relacional encontrou terreno fértil nas descrições da Melanésia nos trabalhos de Andrew Moutu (2003) e de Tony Crook (2007) (sem mencionar Scott e a minha própria teorização sobre o *dema* Marind) e também na economia do conhecimento euro-americana de Alberto Corsin-Jimenez (2004).
- 6 Esta origem é fractal, conserva uma semelhança a diferentes escalas, sendo o um-conta-como-um ou dois em si mesmo uma decisão sobre a apresentação da forma. Isso está também relacionado a duas expressões correntes no Meio Fly: 1) “Você vê ele? Não para você pensar que somos diferentes. Somos iguais (‘koepo’); e 2) “Não vá pensar que somos iguais. Somos diferentes”.
- 7 Tipo de instrumento musical.
- 8 Disponível em: <<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifeto-abaet%C3%A9>>.
- 9 Na medida em que Viveiros de Castro infiltrou algo da ontologia ameríndia dentro dos termos de referência euro-americanos e antropológicos, literalmente os trans-

formando internamente, ele infectou a antropologia com um tipo de vírus. Vamos ver se espalha!

10 A filosofia orientada a objetos tem conhecidos antecedentes na teoria ator-rede, especificamente na noção de actantes (cf. Harman, 2009).

## Referências

ABAETÉ MANIFESTO. Disponível em: <<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/manifesto-abaet%C3%A9>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

ACF; CELCoR. *Bulldozing Progress: Human Rights Abuses and Corruption in Papua New Guinea's Large Scale Logging Industry*. Vic.: Australian Conservation Foundation; Boroko NCD, Papua New Guinea: Centre for Environmental Law and Community Rights, August 2006. Disponível em: <[http://www.acfonline.org.au/uploads/res\\_ACF-CELCOR\\_full.pdf](http://www.acfonline.org.au/uploads/res_ACF-CELCOR_full.pdf)>. Acesso em: 10 nov. 2011.

APTE, Simon C. *Tracing Mine-Derived Sediments and Assessing their Impact Downstream of the Porgera Gold mine*. CSIRO Energy Technology Investigation Report, ET/IR385, Porgera Joint Venture, 2001. 55 pp., Commonw. Sci. and Ind. Res. Organ., Melbourne, Vic., Australia.

BADIOU, Alain. *Being and Event*. Ttransl. by Oliver Feltham. New York: Continuum, 2005.

BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BECK, Ulrich; CAMILLER, Patrick. The Truth of Others: A Cosmopolitan Approach. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 430-449, 2004.

BORGES, Jorge L. *Blue Tigers*. Translated by Andrew Hurley. New York: Viking, 1988. (Collected Fictions p. 494-504).

BRUMBAUGH, Robert C. 'Afek Sang': The Old Woman's Legacy to the Mountain Ok. In: CRAIG, Barry; HYNDMAN, David (Eds.). *Children of Afek: Tradition and Change Among the Mountain-Ok of Central New Guinea*. Sydney: Oceania Monographs n. 40, 1990. p. 54-87.

BRYANT, Levi R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2011.

BUSSE, Mark. 1987. *Sister Exchange among the Wamek of the Middle Fly*. Ph.D. Dissertation – Department of Anthropology, University of California, San Diego, 1987.

- \_\_\_\_\_. Wandering Hero Stories in the Southern Lowlands of New Guinea: Culture Areas, Comparison, and History. *Cultural Anthropology*, n. 20, p. 443-473, 2005. Inserir local
- CASTANEDA, Carlos. *Tales of Power*. New York: Simon and Schuster, 1974.
- CORSIN-JIMENEZ, Alberto. *The Form of the Relation: Anthropology's Enchantment with the Algebraic Imagination*. Manchester: unpublished manuscript, 2004.
- CROOK, Tony. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford and New York: Oxford University Press/British Academy Postdoctoral Fellowship Monograph Series, 2007.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi. London/New York: Continuum, 1980.
- DEVEREUX, George. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague and Paris, Mouton & Co., 1967.
- GOLUB, Alex. Who Is the "Original Affluent Society"? Ipili "Predatory Expansion" and the Porgera Gold Mine, Papua New Guinea. *The Contemporary Pacific*, v. 18, n. 2, p. 265-292, 2006, University of Hawai'i Press.
- HARMAN, Graham. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court Publishing, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics (Anamnesis)*. Melbourne: re.press, 2009.
- JENSEN, Adolf Ellegard. *Myth and Cult among Primitive Peoples*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- JOSEPHIDES, Lisette. Metaphors, Metathemes, and the Construction of Sociality: A Critique of the New Melanesian Ethnography. *Man*, n. 26, p. 145-161, 1991.
- KIRSCH, Stuart. *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge Mass, USA: Harvard University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *War of the Worlds: What about Peace?* Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. Duke University Press. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.

LEACH, Edmund R. *Rethinking Anthropology*. United Kingdom: Berg Publishers, 2004.

MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. London: Continuum International Publishing Group, 2008.

MIMICA, Jadran. 1981. *Omalyce: An Ethnography of the Iqwaye View of the Cosmos*. PhD Thesis –Australian National University, Canberra, 1981.

\_\_\_\_\_. *Intimations of Infinity: The Counting System and the Concept of Number among the Iqwaye*. Oxford: Berg Publishers, 1988.

\_\_\_\_\_. The Death of a Strong, Great, Bad Man: An Ethnography of Soul Incorporation. *Oceania*, n. 73, p. 260-286, 2003.

\_\_\_\_\_. *Explorations in Psychoanalytic Ethnography*. New York/Oxford: Berghahn Books, 2007.

MOSKO, Mark S.; DAMON, Frederick H. (Eds.). *On The Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*. New York: Berghahn Books, 2005.

MOUTU, Andrew. *Names are Thicker than Blood: Concepts of Ownership and Person among the Iatmul*. Ann Arbor, Michigan: University of Cambridge, 2003. Unpublished PhD.

ROBBINS, Joel. On Not Knowing Other Minds: Confession, Intention, and Linguistic Exchange in a Papua New Guinea Community. George Washington University Institute for Ethnographic Research, Washington, D.C. *Anthropological Quarterly*, v. 81, n. 2, p. 421-429, Spring 2008.

SCHWARTZ, Theodore. 1973. Cult and Context: The Paranoid Ethos in Melanesia. *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, Volume 1, Issue 2, p. 153-174, Summer 1973.

SCOTT, Michael W. *The Severed Snake: Matrilineages, Making Place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*. Durham, USA: Carolina Academic Press, 2007a.

\_\_\_\_\_. Neither “New Melanesian History” Nor “New Melanesian Ethnography”: Recovering Emplaced Matrilineages in Southeast Solomon Islands. *Oceania*, v. 77, n. 3, p. 337-354, 2007b.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Parts and Wholes: Reguring Relationships in a Postplural World*. In: KUPER, Adam (Ed.). *Conceptualizing Society*. London: Routledge, 1992b.

\_\_\_\_\_. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: The Athlone Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Often a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

STRATHERN, Marilyn. Binary License. Duke University Press, Durham, NC. *Common Knowledge*, v. 17, n. 1, p. 87-103, Winter 2011.

TINGAY, Alan. Ok Tedi Mine, Papua New Guinea. Report on Environmental & Health Issues. *CMCA Review*, Sept. 2006. Disponível em: <<http://www.wanbelistap.com/Downloads/TingayPresentation.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

VALERI, Valerio. Miti Cosmogonici e Ordine. *Parole Chiave*, n. 718, p. 93-110, 1995. Inserir local

\_\_\_\_\_. *Fragments from Forests and Libraries: A Collection of Essays*. Edited by Janet Hoskins. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2001.

VAN BAAL, Jan. *Dema: Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, n. 25, p. 179-200, 1996.

\_\_\_\_\_. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, p. 469-488, 1998.

\_\_\_\_\_. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Asia*, n. 9, p. 153-172, 2007.

\_\_\_\_\_. Intensive Filiation and Demonic Alliance. In: JENSEN, Casper Bruun; RÖDJE, Kjetil (Eds.). *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*. New York: Berghahn Books, 2010. p. 219-255.



VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; GOLDMAN, Marcio. Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern. *Cambridge Anthropology*, v. 28, n. 3, 2009. p. 23-42.

WAGNER, Roy. *The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

\_\_\_\_\_. Are there Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray (Eds.). *Frontiers of Anthropology an Introduction to Anthropological Thinking*. New York: Nostrand Company, 1974. p. 95-122.

\_\_\_\_\_. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Symbol, Myth and Ritual Series. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

\_\_\_\_\_. Afterword. In: MIMICA, Jadran (Ed.). *Intimations of Infinity: The Counting System and the Concept of Number among the Iqwaye*. Oxford: Berg Publishers, 1988. p. 162-163.

\_\_\_\_\_. The Fractal Person. In: GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (Eds.). *Big Men and Great Men: The Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

\_\_\_\_\_. *An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and Its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Coyote Anthropology*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *The Place of Invention*. 2011. Unpublished manuscript.

WARDLE, Huon. Cosmopolitics and Common Sense. *OAC*, 2009. Disponível em: <<http://openanthcoop.net/press/2009/10/04/cosmopolitics-and-common-sense/>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

WEINER, James F. *The Heart of the Pearl Shell: The Mythological Dimension of Foi Sociality*. Berkeley: University of California Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Oxford/New York: Berg, 2001.

Recebido em: 29/09/2011

Aceite em: 10/10/2011