

# Os vivos mortos e os mortos vivos: uma antimetábole para o nosso tempo

47

**Felipe Augusto Vicari de Carli**

Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** Tendo por base algumas etnografias que mostram a relação de certas sociedades amazônicas com a morte e com os mortos, o presente artigo retoma a teoria do perspectivismo ameríndio como crítica mais ou menos ameríndia da modernidade ocidental e do progresso como projeto cadaverizante da diversidade das formas de vida.

**Palavras-chave:** perspectivismo ameríndio; antimetábole; antimodernismo

**Résumé:** Ayant pour fondement quelques ethnographies qui montrent le rapport de certaines sociétés amazoniques avec la mort et les morts, cet article reprend la théorie du perspectivisme amérindien comme critique amérindienne de la modernité occidentale et du progrès en tant que projet cadavérisant de la diversité des modes d'existence.

**Mots-clés :** perspectivisme amérindien ; antimetábole ; antimodernisme

Um dos aspectos mais fascinantes dos textos e das entrevistas de Eduardo Viveiros de Castro são seus jogos vocabulares, com inversões, quiasmas, paranomásias, pleonasmos aparentes, ou antíteses com face de platitude mas que se revelam profundamente inquietantes. É o caso, especialmente, da sentença tantas vezes repetida quando o pensamento de sua área de saber sobre o índio se faz epifania política para o mundo do antropólogo ou, para se valer de um recurso estilístico recorrente do nosso antropólogo, se faz pensamento do índio sobre sua área (e situação) de saber: “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014). O dito, lapidar ao modo de Guimarães Rosa, é ao mesmo tempo de uma obviedade lógica e ontológica – o ser é, o não ser não é – e de uma estranheza poética inconciliáveis entre si. O humor que subjaz a este confronto irresolúvel, entretanto, se deve parecer descartável a um espírito demasiadamente sisudo e rigoroso como operação retórica sem grandes consequências, deve, para aqueles a quem a palavra ainda vale, ser levado muito a sério. Levar a sério o humor parece ser, pois, exatamente a postura científica que está na origem da elaboração teórica do perspectivismo ameríndio, pois, do contrário, a sentença “gente é macaco de onça”, que Viveiros de Castro registra no seu *Esboço de cosmologia yawalapíti* (2011a), ou o surpreendente dativo de interesse que aparece na sentença “choveu para mim”, que Tânia Stolze Lima registra em sua etnografia dos Juruna (1996), não passariam de um dito espirituoso, um *Witz* com uma engenhosa manipulação da metáfora, relegado ao pitoresco com que por muito tempo a *intelligentsia* brasileira tratou o pré-moderno, o sertanejo e o selvagem.

“No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” extrapola não só o contexto textual em que aparece – uma discussão a respeito dos critérios de classificação de quem é índio para as políticas governamentais –, dado ter ganhado uma forte dimensão política em tempos tão difíceis para se ser índio neste país, como também, e justamente porque, extrapola seu valor de face de platitude lógica. Pois o que faz Viveiros de Castro aqui, ao procurar estabelecer critérios da indigenidade brasileira, é inverter o ônus da prova da identidade: a natureza – sejamos um tanto inconsequentes ao usar esta palavra – originária do brasileiro é a indígena, e quem deve ter de provar que a transcendeu é quem não o é. Nada mais justo e coerente com nossas pretensões de sermos modernos: se quisermos afirmar nossa distância

em relação ao selvagem pela nossa moderna, demasiadamente moderna, civilização, cabe a nós prová-la. Há, assim, uma sutil antimetábole na sentença, ainda que oculta. Antimetábole é o conhecido *retruécano* dos cultistas e conceptistas do *Siglo de Oro* espanhol ou de nosso Gregório de Matos, que, dentre outros recursos, forma a realidade distorcida e retorcida da poética barroca: a realidade, hipostasiada na linguagem, é vista, nos lances em que as palavras perdem substância, como um verdadeiro *trompe l'oeil*, revelando camadas insuspeitas de verdade pela comutação de seus elementos; elementos estes que resultam sempre precários e dependentes das, antes de determinantes, relações entre si. Porque o problema para a política oficial é negar ao máximo possível a indigenidade ao brasileiro para submetê-lo à identidade, afirmando a perspectiva absoluta daquele que julga e pode julgar diacriticamente o ser e o não ser pela superação do índio como etapa vencida ou a ser vencida pela cultura civilizada. O brasileiro não é índio, exceto quem é, diz essa política, excepcionando e submetendo à exceção e ao controle a diferença; Viveiros de Castro exerce a comutação dos termos para revelar ao Brasil-maior aquilo que ele se esforça por derrotar: o brasileiro é índio, exceto quem não é.

A antimetábole parece ser uma construção estilística adequada a quem pensa tão profundamente o perspectivismo não só como uma generalização mais ou menos válida a respeito do pensamento ameríndio, como também uma afirmação da diferença contra a uniformização e objetivação da metafísica e da política ocidentais. Esta figura de estilo abunda nos textos de Viveiros de Castro, e é sempre cheia de significação, sobretudo nos torneios que propõe às categorias do nosso próprio pensamento. Alguns exemplos tirados do ensaio *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (2011b) ilustram esta operação:

[Marx] está dizendo que os humanos podem ser qualquer animal, que temos mais Ser que qualquer outra espécie; os índios, ao contrário, dizem que qualquer animal pode ser humano, que há mais Ser em um animal do que parece. O homem é o animal universal em dois sentidos inteiramente diferentes: a universalidade é antropocêntrica no caso de Marx, e antropomórfica no caso indígena (p. 375-376).

A teoria perspectivista ameríndia está de fato, como afirma Ârhem, supondo uma multiplicidade de *representações* sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o exato inverso que se passa: todos os seres veem (“representam”) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem

(p. 378).

Mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas. O problema dos índios não é um problema fregeano (p. 387)<sup>1</sup>.

O fantasma do canibalismo é o equivalente ameríndio do problema do solipsismo: se este deriva da incerteza de que a semelhança dos corpos garanta a comunidade real dos espíritos, aquele suspeita que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos, e que todo animal que se come permaneça, apesar dos esforços xamanísticos para sua dessubjetivação, humano (p. 392).

Devo citar ainda, de outro texto, uma antimetábole muito significativa de como o perspectivismo se realiza como crítica da modernidade. Nele, Viveiros de Castro comuta e inverte os termos da sentença inauguratória do pensamento moderno Ocidental, para mostrar o forte apelo do pensamento indígena para refrear a certeza egotista do nosso *cogito*:

Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer ‘eu penso, logo existo’ – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: ‘o outro existe, logo pensa’. E se esse que existe é outro então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois só o outro pensa, só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade (2007, p. 117-118).

O último exemplo é bastante ilustrativo da recorrência, em outro tempo e em outro lugar, mas talvez pela recorrência de um drama semelhante, de um fenômeno recenseado por Antoine Compagnon a respeito da modernidade pós-revolucionária francesa: a do surgimento de uma sensibilidade resistente à ideologia do progresso triunfante e da democracia representativa no século XIX francês. Essa sensibilidade, Compagnon a verifica em uma série de autores franceses que chama de antimodernos: Joseph de Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, Flaubert, Proust, Caillois, Bataille, Cioran, Barthes. O antimoderno não é necessariamente, como se poderia intuir por sua reatividade, o tradicionalista, o neoclassicista ou o acadêmico filisteu das belas artes. Esses provavelmente existiram em todos os tempos. O antimoderno é o

<sup>1</sup> Antimetábole subentendida, já que o problema fregeano clássico – tomado do exemplo da estrela da tarde e da estrela da manhã, dois sentidos para referir-se a Vênus – é: sentidos múltiplos, referência única.

portador de uma sensibilidade que nasceu com a Revolução Francesa, a partir de que Compagnon costuma datar uma ruptura abissal do homem consigo mesmo, ruptura essa que não é outra senão a fissura da modernidade. Por isso a antimodernidade é a sensibilidade moderna por excelência, “os verdadeiros antimodernos são, também, ao mesmo tempo, modernos, ainda e sempre modernos, ou modernos contra sua vontade” (2011, p. 12); na verdade, são os melhores dentre os modernos. Não porque no fundo acreditam no progresso ou na democracia formal e representativa nivelada e capturada pelo Estado e suas classes dominantes. Mas porque, ao se refugiarem contra o “triunfo bestial” (ANDRADE, 2011b, p. 168) da burguesia, naquilo que Oswald de Andrade chama, aludindo aos pintores antiacadêmicos e a poetas como Baudelaire e Mallarmé, de “arte infeliz” (p. 168), preparam o terreno para o surgimento das vanguardas do século XX e sua valorização – ainda que muitas vezes formal, mas sempre contribuindo à educação de nossa sensibilidade – do primitivo, do louco, do infantil. É isso que o *Manifesto Antropófago* anunciava buscar reabilitar, numa dinâmica (a-)histórica errante e errática, pela atenção às inúmeras forças que “já tínhamos” para resistir às “ideias cadaverizadas” do primado espiritual que macaqueamos do europeu.

Se, por um lado, como afirma Viveiros de Castro, “o perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em outros termos” (2007), é também, como a própria vanguarda, a retomada da resistência antimoderna e infeliz à ideia de progresso que tomou de assalto as nações que se industrializavam e suas colônias na construção recente da nossa modernidade. Resiste, portanto, ao esforço prometeico monumental de submeter a multiplicidade das formas de vida – correspondentes a diversos mundos efetivos, (trata-se, é claro, de uma apropriação minha muito provavelmente descuidada, porque facilmente traduzível em termos de relativismo cultural, do *multinaturalismo* que subjaz à multiplicação de perspectivas no pensamento ameríndio) – às injunções padronizantes das novas técnicas e tecnologias de administração, reprodução e controle da vida.

Para o perspectivismo ameríndio, a humanidade, uma intencionalidade subjetiva, é o fundo comum entre as diversas entidades, animais, homens, espíritos, que são, por isso, capazes de ocupar a posição de sujeito – isto é, de afirmar um ponto de vista.

Essa posição corresponde menos a uma substância, a um substantivo, que a um dêitico, a um pronome, o que significa dizer que ela está em disponibilidade para ser ocupada pelas diferentes entidades em que se costuma reconhecer essa capacidade, ou mesmo por outras insuspeitas que, de repente, a manifestam numa experiência pessoal. Entretanto, cada espécie que se vê a si mesma como humana, e portanto sujeito de uma perspectiva, procura afirmar sua “personitude” sobre a outra: se gente é macaco de onça, e a onça é, para si mesma, humana, é porque, no conflito com a onça, o homem corre o perigo de perder sua humanidade e virar macaco. Em torno da posição de sujeito de um ponto de vista estabelece-se, assim, um conflito permanente, uma imanência da exterioridade do outro, em que jamais um ponto de vista transcende para afirmar-se como absoluto. Não se trata de dizer que os animais são humanos, já que “[o] ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (LIMA, 1996, p. 27). Para o Ocidente, pelo contrário, o homem se constituiu contra seu fundo de animalidade para afirmar sua própria humanidade espiritual, capaz de, por isso, se pôr à parte e acima da natureza e afirmar seu domínio sobre todas as demais espécies. Entretanto, a proliferação das técnicas e das tecnologias de dominação da natureza de que se orgulha a ideologia do progresso evoluiu para a administração, reprodução e controle da vida humana, de seu próprio substrato animal. Acaba, assim, de tornar contra o homem ocidental essa mesma operação de afirmação de uma perspectiva absoluta: reificada pela mercadoria e pelo trabalho, num contexto em que a dominação da natureza reproduziu-se dentro da própria sociedade – o homem, lobo do homem –, gente virou macaco de máquina, para um ponto de vista em que o macaco já estava destituído de qualquer intencionalidade que equivocasse (ou equivalesse erráticamente) sua ação com uma agência prosopomórfica. O ensinamento egotista de Descartes resolveu-se num *ego* cuja posição somos incapazes de ocupar, por sermos incapazes de perspectivar<sup>2</sup>; tornou-se um tabu intragável, impossível – mantidas as condições do desenvolvimentismo – de se converter em valor favorável, em totem, pela operação comutativa da antropofagia oswaldiana.

O drama pelo qual se tornou propícia a emergência dos

---

2 Incapacidade que, ironicamente, um juruna, de acordo com a etnografia de Tânia Stolze Lima, atribuiria à falta de sabedoria de um porco: “ele [o porco] faz a distinção humano/animal e não se apercebe que é animal” (1996, p. 29).

antimodernos de Compagnon é o drama que se repete hoje, intensificado, no desenvolvimentismo brasileiro, que avança sobre as formas de vida que resistem à grilagem das perspectivas e da multiplicidade de mundos que lhes corresponde. Por isso, talvez não seja por acaso que a antimetábole, figura não só barroca, mas também recorrente nos avatares do antimodernismo estudados por Compagnon, se faça presente tão significativamente nos textos de Eduardo Viveiros de Castro, e se mostre como dispositivo discursivo apropriado para enfrentar a perspectiva transcendente do progresso que nos diz respeito diretamente.

Gostaria, por isso, de ler algumas etnografias de sociedades amazônicas a partir do mote do perspectivismo como crítica à modernidade. Como, demasiadamente atrelado à minha condição de “ocidental”<sup>3</sup>, com nenhuma experiência de campo ou de alteridade que efetivamente colocasse em perigo esta minha condição, que me colocasse, enfim, na iminência de ser devorado, não posso evitar certo ensimesmamento na leitura das etnografias em que, com maior ou menor intensão ou extensão, a teoria do perspectivismo apareça ilustrada, ao tentar, por meio delas, pensar essa condição. Mas tenho como desculpa justamente o fato de que a teoria do perspectivismo ameríndio não é apenas uma teoria do perspectivismo ameríndio, mas uma antropologia mais ou menos ameríndia (mais ou menos porque tem sido anunciada, elaborada e discutida nos meios acadêmicos das sociedades ditas modernas) das sociedades complexas, sob uma visão crítica que distorce e retorce a realidade hipostasiada afirmada pelas nossas ontologias cotidianas. Pretendo, pois, levar a sério as consequências da inversão proposta por Viveiros de Castro ao mote moderno por excelência, aquela inversão que afirma que “o outro existe, logo pensa”.

Quero, por isso, de abordar um tema específico dentro da teoria do perspectivismo ameríndio em algumas das etnografias. Trata-se da “descontinuidade sociológica entre os vivos e os mortos” (2011b, p. 395), que Eduardo Viveiros de Castro aproveita para o perspectivismo a partir dos estudos etnográficos de Manuela Carneiro da Cunha com os Krahó. A respeito, Aristóteles Barcelos Neto observa “[o]s animais e os mortos (muitos destes transformados em animais depois da morte) são a forma e a perspectiva prototípicas da alteridade em grande parte da Amazônia indígena” (2007, p. 88). Assim, apesar de a sociedade dos

3 Com muitas, milhares de aspas aí. Porque no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.

mortos poder configurar, como para os Araweté<sup>4</sup>, um destino desejável para o vivente, é sempre como um outro, que se deve devir, que o morto perfaz a imagem do desejo.

Segundo a elaboração teórica do perspectivismo ameríndio, subsiste a sociedades ou espécies não-humanas, notadamente a de certos animais e espíritos, uma “intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara [ou roupa] animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b, p. 351). Haveria, assim, uma cultura homogênea, ou mais bem distribuída entre as espécies, que não seria propriedade exclusiva do homem. Essa cultura homogênea assegura a manutenção das representações do mundo segundo certas relações em que os termos, com função antes pronominal que substantiva, variariam de acordo com a “roupa” corporal que cobrisse o agenciamento humano. A relação privilegiada nesse universo é a da predação, justamente aquela expressa na sentença Yawalapíti “gente é macaco de onça”, em que o macaco serve como operador da relação predatória entre onça e gente. A frase pode sofrer comutações de acordo com o operador que se tome como referência: gente é onça de macaco; macaco é gente de onça; ou ainda em relações com o mundo: sangue é o cauim da onça, lama é a taba da anta. Como fundo dessas comutações, há a relação da espécie consigo mesma, que se considera gente: não como membros da espécie humana (a generalização sofre, obviamente, restrições particulares, como mostrou Tânia Stolze Lima a respeito dos porcos, que, segundo os Juruna, se consideram gente como a gente), mas como dotados de uma “intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito”, capacidade esta reificada na alma: “[é] sujeito quem tem alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011b, p. 372). Isso leva Viveiros de Castro a postular, contra a ideia de um

---

4 Trabalharemos, a seguir, com as etnografias de Viveiros de Castro a respeito dos Yawalapíti (2011a) e dos Araweté (1985); de Aristóteles Barcelos Neto a respeito dos Wauja (2007); e as observações de Tânia Stolze Lima a respeito dos Juruna (1996). Assim, sempre que cada um desses povos for aludido, é à respectiva etnografia ora citada que fazemos referência. Cabe anotar aqui que estou me aventurando na leitura de textos de uma área do saber à qual sou completamente estrangeiro, por isso a seleção aqui realizada é completamente arbitrária. Também a forma resumida que apresento das cosmologias abaixo é de minha responsabilidade e não substitui a leitura das etnografias, muito mais detalhadas e judiciosas. Agradeço ao professor Marco Antônio Valentim, da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, por ter me apresentado a tais textos e oferecido o mote para as reflexões que teço aqui.

relativismo ameríndio, projeção do multiculturalismo do pensamento contemporâneo ocidental, a existência de um multinaturalismo: pois se, de um lado, o animal tem alma, e por isso parece a si mesmo o que um humano parece a si mesmo, por outro, o homem não parece humano ao animal nem o animal parece humano ao homem – aqui está o perspectivismo. Mantendo-se as representações, o que muda é a natureza, de acordo com as afecções corporais de cada ente. Assim, “[o]s animais veem da *mesma* forma que nós coisas *diversas* do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (p. 380). Por isso, a morfologia corporal, as roupas de que se reveste a alma, são signos da diferença dos pontos de vista. As diferenças de corpos de que pretende dar conta o multinaturalismo perfazem a diferença de mundos. Essa intimidade entre corpo e inteligibilidade está por trás de toda uma antropotécnica de fabricação de corpos como dispositivo de construção da pessoa (no caso, da pessoa humana) e as ameaças de metamorfoses que reintroduzem o imponderado na transformação de homens em animais e espíritos, como se registrou nas etnografias Yawalapíti e Wauja. Nessa dialética entre metamorfoses e contramorfoses, a morte entra como uma das etapas fundamentais:

A distinção fundamental entre os vivos e os mortos passa pelo corpo e não, precisamente, pelo espírito; a morte é uma catástrofe corporal que prevalece como diferenciador sobre a comum “animação” dos vivos e dos mortos. As cosmologias ameríndias dedicam igual ou maior interesse à caracterização do modo como os mortos veem o mundo que à visão dos animais, e, como no caso destes, comprazem-se em sublinhar as diferenças radicais em relação ao mundo dos vivos. Os mortos, a rigor, não são humanos [i. e., membros da espécie humana], estando definitivamente separados de seus corpos. Espírito definido por sua disjunção com um corpo humano, um morto é então atraído logicamente pelos corpos animais; por isso, morrer é se transformar em animal<sup>5</sup>, como é se transformar em outras figuras da alteridade corporal, notadamente os afins e os inimigos. Desta forma, se o animismo afirma uma continuidade subjetiva e social entre humanos e animais, seu complemento somático, o perspectivismo, estabelece uma descontinuidade objetiva, igualmente social, entre humanos vivos e humanos mortos (p. 395).

---

5 Aqui, Viveiros de Castro adiciona uma nota remetendo-se a etnografias dos Panara, dos Wari’, dos Kayapó, dos Kulina, dos Arakmbut, dos Ese Eja e dos Campa.

Entre os Yawalapíti, as técnicas de fabricação de corpos produzem uma correspondência entre processos fisiológicos e relações sociológicas. Constrói-se, por exemplo, o corpo do filho, com o qual se mantém uma relação de consubstancialidade, pelo sexo e, mais tarde, pela reclusão pubertária e durante a cerimônia *Itsatí*, “para descrever a relação de um morto e seus pais” (2011a, p. 73). Assim, esses três momentos principais de fabricação correspondem ao começo da vida, ao início da capacidade reprodutiva e ao fim da vida. Existe, pois, uma relação entre morte e fabricação de corpo, que implica uma descontinuidade, inclusive sociológica, entre vida e morte. Dentro da cosmologia xinguana em geral, da qual os Yawalapíti fazem parte, “a morte é pensada como reclusão, e assim também a doença e a gestação” (p. 76). Ou seja, é pensada como um dispositivo de fabricação de corpos.

Além disso, entre os Yawalapíti, os doentes são ditos “mortos” por um *apapalutápa*. Algo semelhante ocorre com os Wauja, para quem os doentes graves são chamados de “mortos” porque tiveram partes da alma capturadas por *apapaatai*. *Apapalutápa* e *apapaatai* são palavras que se costumam traduzir por “bicho” em português, com alguma diferença de extensão. As doenças nestas sociedades, causadas pelo roubo de partes da alma pelos espíritos animais, são levadas em consideração como uma incompatibilidade entre a substância do homem e a do animal que ele devém. A cura xamânica de um desses doentes gera para este um dever de dádiva cerimonial em favor do espírito causador da doença, que passa então a ser espírito protetor do curado. Essa cura é considerada, entre os Wauja, como um ato de refabricação do corpo: trazer o doente da condição de “morto”, como ela é dita, significa refazer o corpo humano, que estava, por um processo de metamorfose, fazendo-se outro, devendo-animal. Além disso, a ligação entre doença, morte e animalização se manifesta nos sonhos dos enfermos Wauja. Esses sonhos mostram a imagem do doente com uma parte do corpo transformando-se em animal e sofrendo dores por conta da incompatibilidade das substâncias.

Passar para o outro lado, atravessar uma metamorfose, parece confirmar-se também com a morte efetiva. Para os Wauja, a alma é tripartite: desdobra-se em *upapitsi*, substância vital, *yakula*, sombra, e *ojutai ogamawato*, alma-do-olho, reflexo ou espectro. Enquanto nos viventes as duas últimas partes existem no plano potencial, adquirem a substância vital no *post-mortem*, tornando-se agentes por si. *Ayakula* vai

para o céu, enquanto a alma-do-olho é buscada pelo principal *apapaatai* que virou, após ter-lhe causado uma doença, protetor do morto quando vivia. O morto passa, assim, para o outro lado, assume outro ponto de vista.

Vemos também uma partição da alma, ou antes da pessoa, após a morte de um Araweté. Ela se desdobra em cadáver, em espíritos terrestres e em espírito celeste. O cadáver apodrece, é devorado por espíritos malignos e pela terra. O período de apodrecimento corresponde à existência do espírito (*ta'äwé*) terrestre, dotado de materialidade e forma humana, ex-corpo, sombra, corpo vazio: morto-vivo. Os *ta'äwé* terrestres seguem os *Äyĩ*, aqueles espíritos malignos, também terrestres, e próximos dos animais, devoradores de cadáveres. Depois, ele desaparece. Sua desapareição libera um outro duplo, o *apoiyiçi*, macaco-da-noite, que é impessoal, não se referindo a um morto em particular. Como se vê, há um dispositivo pluralizante nesses avatares do morto: muitas vezes, um morto pode ter vários *ta'äwé*, e os bandos de macacos-da-noite não são identificáveis extensivamente a um certo grupo de mortos. Também há uma multiplicidade qualitativa: um *ta'awé* pode ser visto em vários lugares e é proteiforme. Esses espíritos marcam uma ausência, inclusive dos vivos, e suas ações se dão fora da vontade ou da consciência. Não existe tanto quanto insiste ou subsiste na superfície das coisas: “é um *efeito*, uma persistência da memória. Nem ativo nem passivo, ou ambos, ele é, propriamente, uma sombra, um extra-ser, estéril e assignificante” (p. 71). É “a sombra que a memória projeta de um corpo ausente, o efeito de uma causa ausente. O *ta'äwé* remete, assim, ao *passado*, é da ordem da *repetição* nua, morta, negativa. Como veremos, a porção celeste da pessoa remete ao *futuro*, a uma repetição viva, positiva, singular” (p. 71).

Essa bipartição do morto entre uma dimensão de futuro e uma dimensão de passado desperta imensamente nosso interesse. A porção celeste, essa que o Araweté enquanto vivo visualiza como futuro, e como futuro desejável, corresponde à subida da *ĩ*, ou princípio vital, do morto ao céu. No céu, desenvolve-se toda uma dramatização entre o espírito celeste do morto e os *Mái*, divindades verdadeiras, centrais na cosmologia Araweté, opostas aos *Äyĩ*, e que são, a um só tempo, modelos de ação e de decoração, mais perfeitos que os homens, e mais primitivos que eles, porque não conhecem o fogo nem o cultivo

de plantas. Ao chegar no céu, o espírito celeste do morto é interpelado pelos *Mái* masculinos, que pedem ao homem morto penas de tucano e de *monemé*, e à mulher morta que copulem com eles. Os mortos sempre recusam o pedido das divindades e são, por isso, mortos de novo. No céu, o drama do morto se passa como se ele fosse inimigo daquela dimensão futura a que tende o desejo do Araweté, a da divindade. “Tudo se passa como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem o ‘nós’, e o humano o inimigo” (p. 74). Então os mortos pela segunda vez são devorados pelos *Mái*. Seus ossos são guardados: é a partir deles que uma das divindades refaz, *refabrica* xamanisticamente o corpo numa ressurreição como jovem, forte e belo: “[t]ornou-se um *Mái*”. Tornou-se outro. A morte foi o operador de uma experiência de alteridade radical, de uma troca de ponto de vista.

A esse devir-outro que a morte importa na cosmologia dos deuses canibais dos Araweté, segue-se uma série de implicações, ou uma implicação em série. Viveiros de Castro observou que não raro as divindades eram vistas como protótipos modelares dos *Bidé*, gente em geral, e, em particular, a gente Araweté em oposição a *awī*, o estrangeiro ou inimigo. Entretanto, essa identificação primeira logo dava margem a uma complexificação, porque nas narrativas cosmológicas, os *Mái* eram ferozes, pintavam-se de jenipapo, como certos inimigos dos Araweté, e eram antropófagos. “Os deuses: primitivos, inimigos, canibais, imortais, desejados...” (p. 65). Os mortos, a imagem do desejo Araweté, são o inimigo. Por isso a dimensão *futura* da repetição da vida do morto no destino do espírito celeste, porque a morte é um devir-outro, adquirir um outro ponto de vista que não é o atual do vivente.

Seguindo a série de implicações, Viveiros de Castro lembra as correlações feitas por Helène Clastres e Manuela Carneiro da Cunha nos estudos histórico-etnográficos dos Tupinambás, que equacionavam o inimigo com o afim. Se o morto, fruto de um processo de divinização, torna-se o inimigo, seguindo essa correlação ele é também um afim, o que transforma os *Mái* em afins dos viventes. Entre os Juruna, estudados por Stolze Lima, uma operação semelhante se verifica, com o que damos um último passo nesta série, ainda que com uma outra sociedade. Ponderando a respeito do perspectivismo Juruna, que mostra uma relação do humano com o animal, especialmente o porco, marcada por uma contradição entre o mesmo (identidade virtual: ambos se consideram humano) e o

outro (alteridade real), Stolze Lima observa o perigo que corre o homem em tornar-se porco ao conceder-lhe a prevalência do ponto de vista. Os porcos, que se consideram humanos mas não sabem que os humanos os consideram porcos (há uma assimetria no perspectivismo Juruna), consideram os períodos de caça um confronto para capturar estrangeiros. Quando um caçador brinca com os porcos, permite que estes consigam fazer prevalecer seu ponto de vista: o caçador, capturado, se torna porco, enquanto, para os homens, ele é morto pelos porcos. Os porcos, assim, dotados de capacidade humana, tornam-se um afim potencial. Daí dizerem os Juruna que “os porcos se parecem com os mortos”. De fato, ambos vivem em aldeias subterrâneas e são chefiados por afins potenciais (não por um parente); alegram-se com a possibilidade de tomar um cauim com os Juruna e tentam capturá-los; um morto pode ir viver com os porcos e um porco pode ir viver com os mortos” (p. 25). Voltamos assim a uma correlação entre morte e animalização, além de inimização, que marca a descontinuidade intrínseca entre morte e vida nas cosmologias aqui estudadas.

Os elementos a que chamamos a atenção das etnografias citadas confirmam, com suas particularidades, a observação mais geral de Viveiros de Castro sobre a ruptura entre as formas de vida, por assim dizer, dos vivos e dos mortos. Essa relação de descontinuidade e de profunda alteridade com os mortos, especialmente marcada no canibalismo dos deuses na cosmologia Araweté, é um dispositivo que “impede a fixação de ‘identidades’” (p. 83) “O vivente Araweté está *entre dois outros*: o morto que foi, o deus que será. Seu *ser* é o produto vazio desta dupla alteridade, que o canibalismo, impossivelmente, efetua” (p. 83). Ao voltar seu destino como o da devoração por outro, pelo inimigo, a morte Araweté impede que o outro “possa *devolver uma imagem*, constituir uma identidade” (p. 83). O Araweté está em oposição ao inimigo, ao morto, à divindade, aos espíritos terrestres e aos animais, mas mantém essa oposição na medida mesma em que tende a converter-se no outro, que tampouco é uma identidade fixa, justamente porque se opõe a esse *ego* já pulverizado.

A relação ameríndia com os mortos inverte, portanto, as relações estabelecidas pelas religiões fundadas no culto de ancestrais, para quem “a identidade espiritual atravessa a barreira corporal da morte, os vivos e os mortos são semelhantes na medida em que manifestam o mesmo espírito”

(2011b, p. 395). O culto dos ancestrais é próprio daquelas sociedades que se fundam na identidade de sangue e pátria, na continuidade das linhagens, na herança e, por isso, na propriedade. Podemos, diante da comparação, propor uma antimetábole que represente e simbolize a inversão entre as duas formas de se relacionar com os mortos: para o perspectivismo ameríndio, o vivente tende à morte como outro de si mesmo – afirmando assim a diferença –; para sociedades formadas sobre o culto, ainda que laico, dos ancestrais, a morte tende ao vivente como si mesmo do outro – afirmação da identidade. Daí também o interesse da contraposição que Viveiros de Castro fez entre o destino do espírito terrestre do morto e o do espírito celeste para os Araweté: o primeiro, voltado ao *passado*, manifesta-se como repetição nua, morta, negativa, ou, para utilizar o termo do *Manifesto Antropófago*, manifesta-se como cadaverização; o segundo, voltado ao *futuro* (não como promessa de felicidade eternamente diferida que assegure a resignação ao trabalho, ao fetichismo da mercadoria e aos complexos do patriarcado, nos termos do messianismo identificado por Oswald de Andrade em *A crise da filosofia messiânica* [2011a], mas como imanência de uma alteridade, de um devir) é o de repetição viva, positiva, singular, sempre diferenciante e de cuja diferença não emerge nenhuma totalidade fechada.

Se dissemos anteriormente que o perspectivismo retoma (e retoma como repetição viva) algo do antimoderno de Compagnon, como resistência ao progresso, atribuir-lhe essa dimensão de *futuro* parece algo paradoxal. Pois costuma relacionar-se progresso e futuro, progresso como construção do futuro. Entretanto, esse progresso se baseia na propriedade e na sua acumulação, dentre outras coisas, pela herança. Trata-se, assim, da projeção cristalizada do passado, de uma linhagem que volta no tempo, no amanhã, por cuja segurança o burguês é sempre ávido. A linhagem e a propriedade garantem-se pelo título *morto*, que mal tem conexão com o ritmo da vida. O progresso atua, justamente, pela instauração da morte no seio da vida. Se as linhagens, no mundo contemporâneo, perderam relativamente a sua importância, e isso por conta de vários indícios de matriarcalização das sociedades contemporâneas (liberação sexual, fim do pátrio poder, infantilização – a infância é o domínio da ligação com a mãe – do homem pela tecnologia), é porque a cadaverização imposta pela propriedade e pela herança dispensaram esses escrúpulos nobiliárquicos, e agora estão mais livres para impor a liberdade, impor formas livres de vida, recodificando toda a proliferação das diferenças

com uma axiomática vazia, morta e mortificante – a do dinheiro e a de uma economia cada vez mais monetarizada. A mortificação, seja pela cadaverização do vivente, seja pela multiplicação de uma violência reativa e completamente dessubjetivada, é o resultado do progresso que totaliza a administração da vida, que captura, para dar uma forma vendável e rentável, toda manifestação espontânea.

Ávido pelo progresso, esse desejo alimentar da baixa antropofagia contra que se coloca o movimento da *Revista de Antropofagia* nos anos 20 do século passado provocou no homem certa *wĩsixuki*, aquele estado que, para o Wauja, provoca uma saliência da alma propícia para ser capturada pelos *apapaatai* (BARCELOS NETO, 2007). Um *apapaatai* muito maligno capturou partes, muitas partes, da alma do homem branco, que, incapaz de perspectivar, mal sabe que teve o ponto de vista capturado pelos mortos. Por isso andam por aí como zumbis, como mortos-vivos, cadaverizando tudo que tocam.

**BIBLIOGRAFIA**

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Wĩtsixuki*: desejo alimentar, doença e morte entre os Wauja da Amazônia meridional. *Journal de la société des américanistes*, Paris, v. 93, n. 1, 2007, p. 73-95.

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: \_\_\_\_\_. ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2011a.

ANDRADE, Oswald de. Novas dimensões da poesia. In: \_\_\_\_\_. *Estética e política*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Globo, 2011b, p. 156-174.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos*: de Joseph de Maistre a Roland Barthes. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 2, 1996, p. 21-47.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Esboço de uma cosmologia yawalapíti. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011a, p. 25-85.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem* e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011b, p. 345-399.

\_\_\_\_\_. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Disponível em: <http://goo.gl/uBJB1e>. Acesso em: jun 2014.

\_\_\_\_\_. Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27/28, 1985/85, p. 55- 90.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; BELAUNDE, Luísa Elvira. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em outros termos” (Entrevista). In: SZTUTMAN, Renato (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro* (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.