



NOSSOS AIPINS SÃO MELHORES DO QUE OS OUTROS[1]

Flavio Gordon[2]

Cite este artigo: GORDON, Flavio. Nossos aipins são melhores do que os outros. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p.15-32, 30 mar. 2003. Anual. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 mar. 2003.

Resumo: Este ensaio tem como motivação inicial um debate em sala de aula e pretende abordar alguns dilemas e limites do relativismo. O autor recusa a opção de tratar idéias não-ocidentais como *visões de mundo*, como se houvesse um mundo primeiro, transcendente, ao qual, curiosamente, apenas uma modalidade do espírito humano – a ciência ocidental – pode ter acesso e, como corolário, determinar nos outros o que é natureza e o que é cultura.

Palavras-chave: natureza, relativismo, conceito, ciência, antropologia, filosofia.

Não há objeto puramente atual. Todo atual se envolve de uma névoa de imagens virtuais (...) O atual cai fora do plano como fruta, enquanto a atualização o relaciona ao plano como ao que reconverte o objeto em sujeito (Deleuze, 1998: 173-175).

*Flippy nada tinha de um peixe; e, quando a menos de um metro ele fixava em você seu olhar cintilante, como não se perguntar se realmente se tratava de um animal? Tão imprevista, tão estranha, tão completamente misteriosa era essa criatura, que se ficava tentado a ver nela um ser enfeitado. Infelizmente, o cérebro do zoólogo não podia dissociá-la da gélida certeza, quase dolorosa nessa circunstância, de que, em termos científicos, nada havia ali além do *Tursiops truncatus*... (Heidiger, diretor dos jardins zoológicos de Zurique, apud Lévi-Strauss, 1997 [1962]: 54)*

Acusar-me de relativista cultural extremado, essa foi excelente! É impressionante como é difícil debater sobre a natureza. Qualquer dúvida sobre a assim chamada ‘natureza das coisas’ é transposta para o campo da cultura, como se a dúvida fosse, por si só, algo de intolerável diante da robustez de uma noção que, no entanto, parece cada vez mais em crise. A natureza, faço coro com Merleau-Ponty (2000), é um objeto enigmático, um objeto talvez incerto *qua* objeto; “*ela não está inteiramente diante de nós*” (*op. cit.*: 4). Explico-me.

O professor de filosofia da ciência tecia interessantes comentários acerca do método científico de classificação. Dizia que uma sentença do tipo *todos os cisnes são brancos* só poderia ser aplicável até o momento em que não aparecessem no mundo cisnes de outra cor. As tentati-

vas de generalização científicas, concluía, estavam sempre em aberto, prontas a se desfazer no momento seguinte à sua elaboração. Nesse contexto, um aluno perguntou se, por exemplo, encontrássemos cisnes de outra cor – como é o caso – eles não poderiam ser enquadrados no conjunto dos *não-cisne*, mantendo-se, pois, coerente a referida sentença. É então que o professor acusa o aristotelismo impregnado em nossa filosofia – o que, às vezes, quando naturalizado, pode obscurecer mais do que iluminar. Diz ele: “Ora, mas o cisne, mesmo preto, não deixa de ser cisne. Sua essência se mantém”. Diante da colocação, pareceu-me muito natural introduzir a seguinte indagação, que remetia à mais antiga tradição dos teóricos do Conhecimento: como poderíamos estabelecer critérios para definir a essência das coisas? O professor pareceu se espantar com a pergunta; respondeu que existem propriedades que independem de juízos de valor, que se apresentam como reais, eis a essência das coisas. Voltando-se para a turma, talvez tentando atrair o capital simbólico da aprovação geral para seu ‘bolso’, completou: “Se sua pele for preta, você deixará de ser homem por causa disso?”. Eu ainda tentei responder, mas o professor me interrompeu e prosseguiu com a aula. Não pude evitar, contudo, de pensar comigo mesmo que a noção de uma humanidade abrangendo todos os homens independentemente de raça, credo ou ‘cultura’ era muito recente e de expansão limitada; por outro lado, até a conquista político-científica de Lineu, por exemplo, a natureza era dividida nos reinos animal, vegetal, mineral e *humano*. Ou seja, a noção de uma essência humana é tão precária quanto efêmera, portanto, parcial. Avancemos a questão.

Diante da discussão que emergiu na turma, o mestre resolveu apegar-se a sua ‘rocha sólida’. Já com visível irritação, e supondo-me – ou melhor, acusando-me abertamente – um relativista cultural extremado (note-se que eu não tinha nem sequer entrado no mérito da diversidade cultural!), ele resolveu desferir ‘tijoladas’ de Aristóteles em todas as direções. Porém, nos termos de meu argumento, Aristóteles não era solução nesse caso, mas, antes, parte fundamental do problema. Para entrar numa discussão filosófica sobre essência, é necessário não colocar Aristóteles ‘entre parênteses’. Aristóteles não é o fundamento último do debate; ele próprio precisa de um fundamento. Parafraseando Lévi-Strauss (1990[1971]: 639) – em sua contra-crítica a Paul Ricoeur nas páginas finais de *L’Homme Nu* –, diria que não se pode esperar dos princípios lógicos aristotélicos (identidade, não-contradição, terceiro-excluído) que eles nos revelem alguma verdade numinosa sobre a ordem do mundo, a natureza do real, ou sobre o homem e seu destino; em contrapartida, eles podem nos dizer muito a respeito de nosso pensamento.

O professor – não me perguntem o porquê! – deve ter imaginado que eu desejava entrar em uma discussão antropológica – e desejava mesmo, mas não do tipo de antropologia que ele estava supondo – pois que, ato contínuo, desandou a falar em *cultura* e *valor*. Citou o exemplo dos indianos que *atribuem um valor* às vacas; admitiu que nós também, às vezes, atribuímos valor às coisas, não somos cientistas o tempo todo. Tratando os problemas antropológicos como questões menores ou banais, e para embasar seu argumento, usou um exemplo de Evans-Pritchard sobre os Azande. Estes últimos, continuou o professor, afirmavam que os aipins andavam à noite. O professor disse isso apenas para, em seguida, com ironia, vaticinar que não devemos *acreditar* – note-se! – que os aipins andam à noite somente porque os Azande assim o

afirmam. Diante da risada de alguns alunos, lembrou-se que talvez não estivesse sendo politicamente correto e adicionou: “Mas os Azande não são idiotas por dizerem isso. Eles estão atribuindo valor aos aipins. Isso é uma questão cultural, *isso é outra coisa*”. Ora, quem era mesmo o relativista cultural nessa história? O antropólogo de última hora prosseguiu: “os Azande diziam isso pois lhes era útil de alguma forma”. Ou seja, se os ‘outros’ afirmam tal coisa é porque essa sentença absurda tem alguma *função* para eles. Exemplificou com a teoria utilitarista de Malinowski sobre a magia. Segundo o antropólogo polonês, a magia era um mecanismo psicossocial útil para atenuar os medos e inseguranças. Quando os nativos trobriandeses planejavam pescar nas águas calmas e serenas da lagoa, não ficavam receosos ou temerosos e, logo, não se praticavam ritos mágicos. Mas quando a pesca se dava em alto mar, realizavam-se ritos e pedidos de proteção aos ancestrais. Ainda dentro da Antropologia britânica, Radcliffe-Brown tomou o problema pela outra ponta: não eram as emoções que constituíam a causa dos ritos mágicos mas, ao contrário, os rituais eram geradores de sentimentos coletivos em torno de alguma entidade dotada de *valor ritual* para os praticantes do rito (cf., por exemplo, Radcliffe-Brown, 1989: caps. VI & VII).

A tese de R. Brown, em suma, consistia em que a *verdadeira* razão para a execução de ritos mágicos era, evidentemente, *inconsciente* para os nativos. Os objetos dotados de valor ritual assim o eram pois consistiam em algo importante socialmente (logo, sociologicamente), algo que era peça chave no *funcionamento* da estrutura social. Pode-se perceber que, embora antagonistas nesse tema, tanto Malinowski quanto R. Brown partilhavam de um axioma comum: a *inconsciência* nativa – fossem trobriandeses ou nobres da corte de Versalhes – em relação às *verdadeiras* razões de suas práticas. Na linhagem de R. Brown, Evans-Pritchard foi um dos mais notáveis, sobretudo com seu uso da noção de *idioma simbólico*. Os exemplos são célebres: através do idioma da bruxaria, os Azande revelavam ao pesquisador atento toda sua estrutura política e de parentesco. A respeito dos Nuer, Evans-Pritchard sugeria: “*Cherchez la vache!*”. Esse tipo de antropologia, decerto, contribuiu muito (talvez ainda sem paralelos na história da disciplina) não só para a teoria antropológica como para o conhecimento dos povos que estudou. Não obstante, ela não deixa de ser, ao menos para mim, um pouco incômoda no que se refere a essa inconsciência nativa em relação às verdadeiras causas de seus atos. Tudo se passa como se a *função social* emergisse como que um avatar da Verdade aristotélica. Não que eu discorde da posição de R. Brown de que o discurso do antropólogo deva ir além (no sentido de *em outra direção*) do discurso nativo. A antropologia, a meu entender, não pode deixar de proceder desse modo. Acontece que os nativos não são incapazes de enxergar as *verdadeiras* causas de seus costumes, apenas que estas talvez não sejam *suas* verdadeiras causas mas, por assim dizer, as causas verdadeiras do pesquisador. O leitor deve, desde já, estar ciente que não estou aqui advogando em favor de um tipo de antropologia que parece partir de um axioma oposto ao da Antropologia Social Britânica: em vez de só o *pesquisador*, por ser um corpo estranho à sociedade estudada, poder enxergá-la em sua totalidade (como estariam acordes Malinowski e R. Brown), apenas o *nativo* poderia proferir um discurso legítimo sobre sua cultura, visto que tem em sua alma entranhados todos os elementos daquela. Acho esta última suposição algo tola; abusos de antropologia interpretativa que, no limite, sugerem um relativismo estéril, capaz apenas de en-

cerrar o pensamento antropológico – com perdão do trocadilho – em uma caixa herme(neu)ticamente fechada. A tendência reflexiva da antropologia dita *pós-modernista*, quando levada a extremos como este, produz um discurso que fala tanto de ‘nós’ mesmos (ou seja, dos pesquisadores em sua relação com os pesquisados) e tão pouco dos ‘outros’, que acaba por decretar a impossibilidade do conhecimento antropológico. Não trocaria uma linha de *Argonauts of Western Pacific* por boa parte desse tipo de interpretação.

No entanto, meu interlocutor parece ter ministrado doses combinadas de dois estilos antropológicos – Funcionalismo britânico e Culturalismo americano – para defender seu argumento. E isso não foi à toa. A questão é que ambos estilos bebem numa fonte comum, uma idéia profundamente entranhada em nossa ontologia naturalista: uma concepção substancialista da natureza e da cultura; mesmo que os conteúdos dessas duas esferas variem ao longo da história do pensamento ‘ocidental’ (essa noção me é muito incômoda; utilizo-a com fins heurísticos, não sem um calafrio na espinha. Paciência!), a validade da dicotomia em si só recentemente vem sendo questionada, sobretudo quando a etnologia tem se debruçado sobre sociedades onde “*a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada (...) sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa*” (Viveiros de Castro, 1996: 115)[3]. É decerto impreciso supor uma distinção absoluta entre Natureza e Cultura quando há cosmologias que não se encaixam no modelo do Ser ou da Mônada leibniziana.

Mas é evidente que o professor conhece a “arqueologia” (no sentido foucaultiano) do saber ocidental muito melhor do que eu. Ele deveria ser o primeiro a advertir que se deve pisar com cautela nesse terreno instável, ou seja, evitar – como diriam os ingleses – *to take it for granted*. Contudo, ele não fez mais do que *relativizar culturalmente* a sentença ‘bizarra’ dos Azande: *os aipins andam à noite*[4]. Eu poderia ajudá-lo com outros exemplos análogos: Karl von den Steinen, o grande etnólogo alemão, já dizia dos Bororo no século XIX: “*As araras vermelhas são Bororo, sim, os Bororo vão mais longe, como já o referi, e dizem: ‘nós somos araras’*” (apud. Gonçalves, 1990: 1)[5]; os Ese Eja da Amazônia boliviana afirmam que os pecaris são humanos[6]. Diante de tudo isso resta perguntar: se o professor ‘sabe’ que os aipins não andam à noite (ou que os Bororo não são araras, ou que os pecaris não são humanos) – e que por isso, como ele disse, não devemos *acreditar* nisso – que mal haveria em se considerar realmente tolos aqueles que enunciam tais afirmações? Se, de fato, *aipim*, *andar* e *à noite* são termos que não se podem conjugar daquela forma sem que se caia no absurdo, o professor deveria levar adiante seu pensamento e concluir: os Azande são mesmo idiotas por dizerem isso! Mas não, ele preferiu relativizar: eles estão atribuindo valor ao mundo (os pobrezinhos, poderia ter acrescentado!). Este é um dos dilemas do politicamente correto: ou traímos a virtude pública, ou somos incoerentes com nosso vício privado. Em suma: os Azande, os Bororo, os Ese Eja, os trobriandeses, enfim, ‘eles’ atribuem valor ao mundo o tempo todo; ‘nós’, em contrapartida, atribuímos valor em algumas ocasiões, mas em outras nós apenas *descrevemos* o real tal como ele é *de verdade!* Ou seja, ‘nós’ temos *natureza e cultura*; ‘eles’ só têm *cultura*, visto que *sua natureza é interior e inerente à sua cultura*[7]. Ora, esse jogo de ‘dois contra um’ (cf. Viveiros de Castro, 2001: 11) não parece nada justo. Nossa cosmologia moderna[8] trabalhou sempre, ao menos

desde Galileu, com a noção de que o mundo é organizado por 'leis', e que só nos resta descrevê-las: assim a Física de Newton, assim a Química de Boyle, assim a Física Social de Comte. Talvez seja preciso perguntar com Foucault (1999[1966]: 175):

“Que campo é esse em que a natureza apareceu próxima de si mesma o bastante para que os indivíduos que ela envolve pudessem ser classificados, e suficientemente afastada de si, para que o deversem ser pela análise e pela reflexão?”

A noção de uma História Natural tem, afinal, toda uma história. Para que a natureza pudesse ser assim linearizada, foi preciso supor sua unicidade. Foi preciso, enfim, *representá-la* e objetivar essa representação, separando-a do mundo; de um lado, as 'palavras', de outro lado, as 'coisas'. Nós sabemos, afinal, *o que realmente é um aipim*. Nossa natureza é transcendente, as outras são imanentes (Latour, 1994[1991]: cap. 2). Eis aí a “*invencibilidade dos modernos*” (*id., ibid.*).

A hipocrisia politicamente correta em relação aos “pré-modernos” – tomo emprestada, mais uma vez, a noção de Latour (*op. cit.*) – sai pior do que a encomenda: se é apenas para fingir levar a sério o que os 'outros' dizem, de nada valeu todo o conhecimento antropológico adquirido; toda a *abertura ao outro* terá sido em vão: “*a sociedade burguesa coçando a cabeça*” (cf. Sahlins, 1979[1976]: 14). O nosso professor de filosofia prefere lançar mão – acreditando tê-lo descartado! – de um relativismo cultural, miscigenado de várias noções, antropológicas ou não, para que todos se salvem: salvam-se os 'outros' (eles *não* são idiotas quando o são!), salvam-se os aipins, as araras e os pecaris (em suma, o *real*) e salva-se, sobretudo, o cientista, que não precisou pôr em questão as bases da ciência (cf. Viveiros de Castro, 2002: 134).

O professor parece não considerar que, ao dizer que os aipins andam à noite, os Azande não estão atribuindo valor ao aipim – podem até estar, mas não somente! Eles estão, na verdade, *ensinando* ao interlocutor os *conceitos* de 'aipim', de 'andar' e de 'à noite'; conceitos que são, de fato – e não apenas de direito – operantes naquele mundo. Quando também os Bororo dizem que são araras, não estão tampouco produzindo uma conjunção esdrúxula entre termos conhecidos de antemão. Ao contrário do que pensa o professor, eles não estão associando 'humanos' e 'aves' numa sentença predicativa: não são os humanos que são aves, são os Bororo; eles não são qualquer ave, eles são araras[9]. Como mostra Viveiros de Castro (1996), para as cosmologias ameríndias, por exemplo, as noções ontológicas e monádicas de 'humano' e 'ave' não fazem qualquer sentido; *Bororo* e *arara* são antes *posições* ocupadas do que *essências*. No “*mundo altamente transformacional*” (Riviére *apud.* Viveiros de Castro, 1996: 117) proposto pelas ontologias amazônicas, os *devires* valem mais do que os *seres*.

Voltando ao ponto. Se já sabemos a priori os conceitos dos 'outros', as relações entre os termos que contrariem as relações necessárias subsumidas nos nossos próprios termos soarão, inevitavelmente, como absurdas. O que são conceitos, afinal? Eles não constituem categorias de entendimento, não são atributos mentais e subjetivos. Os conceitos são *objetos* ou *eventos* intelectuais (cf. Viveiros de Castro, 2002: 124) que pressupõem (mas também traçam) um pano de fundo, um solo pré-conceitual. Esse campo pressuposto ao conceito é o que Deleuze chamou de

plano de imanência. Trata-se do mundo possível projetado pelos conceitos; seus objetos de operação. O conceito é como que a forma do plano de imanência, que é sua matéria[10]. Como diz o filósofo Bento Prado Jr. (2000: 308): “*Não há conceito em si, ele é o resultado de um trabalho sobre uma matéria*”. Mas isso não nos deve enganar. A imaginação conceitual não é um modo de *representar* uma realidade primeira. O plano de imanência não é uma infra-estrutura; ele não é pensável sem os conceitos, que o atualizam. Novamente, cito Prado Jr. (*op. cit.*: 309):

“Assim, mais uma vez, se não há conceito sem plano, não há plano sem conceitos que inscrevam, nesse ‘elemento’ fluido e virtual, superfícies e volumes, que o marquem como acontecimentos, que o recubram como ladrilhos inumeráveis e distendam, assim, esse meio impartilhável”.

Afirmar tais coisas não significa, pois, dizer que o mundo não existe, que tudo não passa de *representação* ou, se o professor preferir, de *culturalização*. É evidente que não se trata disso. Significa apenas insistir na idéia de que não existe mundo *pronto para ser visto* (Viveiros de Castro, 2002: 123). Deste modo, a “ficção antropológica” (e a antropologia nada fictícia) proposta por Viveiros de Castro (*id.*, *ibid*), que consiste em tratar as idéias dos ‘primitivos’ como conceitos, pode ter grande rendimento[11]. Pois se o plano de imanência é, por assim dizer, uma virtualidade do conceito, é também um estágio pré-filosófico, ou mesmo não-filosófico (cf. Prado Jr, 2000: 307); paralelamente, é a possibilidade de instauração dos conceitos, ou da própria filosofia – no caso que nos interessa, de uma *outra* filosofia. Já se conhece relativamente bem o mundo projetado por *nossos* conceitos[12]; o problema é que acreditamos que este mundo é o pano de fundo para toda e qualquer atividade da razão humana, e, nesse movimento, transformam-se conceitos em *visões de mundo*.

A ciência, por exemplo, baseia-se, evidentemente, em propriedades sensíveis do mundo para propor seus imperativos categóricos; mas, por outro lado, ela descarta de sua escolha outras propriedades tão sensíveis quanto. Vejamos um exemplo: gatos e cachorros são muito diferentes e, no entanto, a ciência os agrupou na mesma Ordem, *Carnívora*, em oposição, por exemplo, aos *Rodentia* (os roedores); gatos e cachorros são bastante parecidos e, desta feita, a ciência deixa de lado essa propriedade concreta para optar por outra: o fato de eles possuírem algumas características diversas que os fazem pertencer a Famílias diferentes, respectivamente, *Felidae* e *Canidae*. As possibilidades de classificação e de discriminação nesse *continuum* que é a natureza são infinitas. Poderíamos, por exemplo, ainda sem trair o sensível, agrupar os homens, gatos e cachorros no conjunto dos *portadores de orelha* em oposição às moscas, minhocas e abacaxis.

A questão que se colocou Lévy-Bruhl[13] é, pois, sempre atualizada[14]. Há uma diferença mesmo radical entre um ‘pensamento lógico’ e um ‘pensamento pré-lógico’? E se ela existe – agora sou eu que pergunto – estaria mesmo alocada no plano das idéias? Enfim, os exemplos acima servem para mostrar que a ciência não esgota o real, simplesmente porque *o real não existe*; ou, se existe, é algo que nos é inacessível, irreduzível e incomensurável. Apenas colhemos desse *real* (que é mesmo *virtual*) diversas *realidades*, ou seja, *atualizações* de diversas ordens: cognitivas, sensitivas, metafóricas, metonímicas, hiperbólicas etc. Nem os Azande nem nós sa-

bemos o que é o *aipim real*; só sabemos (tanto sensível quanto idealmente) o que é um *aipim atual*. A prescrição cartesiana de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-la é fundamental para as pretensões científicas, embora tenha, pelo menos, esta fraqueza: ela nos faz perder o senso de totalidade do mundo sensível e, por mais que a ciência pretenda – ilusão consoladora! – recolocar, após a análise, as coisas no seu devido lugar, estas já não são as mesmas; algo se perdeu para sempre[15]. Trata-se de uma escolha, ou melhor – já que não plenamente consciente –, de *um* desenvolvimento possível. Não perdemos este senso de totalidade em troca de nada. Aqueles que costumavam ser chamados de ‘primitivos’, por outro lado, investiram em outra possibilidade da mente humana e se, neste caminho, perderam alguma coisa, é verdade também que conquistaram outras – como, por exemplo, um senso “*ecosófico*” do mundo (cf. Århem, 1996).

A idéia de que somente nós, os modernos, podemos identificar o real tal como ele é *naturalmente* – através da ciência – é, na melhor das hipóteses, incômoda e, na pior, uma egomania patogênica. Como mostra Latour (1994[1991]), a ontologia moderna se funda na Grande Divisão entre natureza e sociedade (ou cultura), ou melhor, num jogo de *mediação e purificação* entre esses dois pólos. Uma espécie de quiasma onde o pólo natureza e o pólo sociedade são ora transcendentais e ora imanentes. A natureza é transcendente no nosso imaginário (ela é externa e independente de qualquer subjetividade), mas, ao mesmo tempo, ela é imanente pois podemos (re)criá-la artificialmente no laboratório, e, ainda por cima, em condições ideais; por outro lado, a sociedade é transcendente (ela é exterior e até se impõe aos indivíduos, diria Durkheim) e, *pari passu*, imanente, pois somos nós que constituímos a sociedade (o *Leviatã* é o resultado do cálculo pragmático dos indivíduos, diria Hobbes). Acontece que só elaboramos cognitivamente uma parte do processo: a *purificação*, ou o trabalho de dividir a natureza e a sociedade, os *cientistas* (profetas da primeira) e os *políticos* (profetas da última)[16]. Como diz Latour (*op. cit.:* 47), por terem evitado pensar os “*híbridos*” de natureza e cultura, os modernos acabaram por multiplicá-los exponencialmente na prática: “*Os modernos, ao tornarem os mistos impensáveis (...) permitiram que a prática de mediação recombinasse todos os monstros possíveis...*”.

Com efeito, basta abrir os jornais para ver a que ponto chegaram os nossos híbridos: o mercado está *nervoso* pela explosão de um carro-bomba em Israel; passamos de químicos que lidam com a alta atmosfera para os executivos da Atochem e Monsanto, que modificam sua linha de produção para substituir os inocentes clorofluorcarbonetos, acusados de crime contra a ecossfera (Latour, *op. cit.:* 7); *socialites* da Barra da Tijuca dão uma grande festa de aniversário para cachorros; cientistas americanos produzem um porco com patas fluorescentes, resultado do cruzamento genético com uma água-viva; ratos ostentam espantosas orelhas nas costas. Como lidar com esses ‘monstros’? Em que província ontológica classificá-los? São naturais? São culturais? Eles pavimentam, no fundo, uma ampla via de mão dupla entre a transcendência e a imanência. Escorregam feito sabonete quando tentamos depositá-los em um dos dois reinos. Diante dessa teratogenia, os pobres *aipims* andantes dos Azande já não parecem assim tão fantásticos.

A Grande Divisão ideológica – que opera uma cisão substancial entre um domínio da natureza e um domínio da cultura – implica em outra: a separação entre ‘eles’ e ‘nós’. O pensamento moderno é até simplório: os Azande *culturalizam* o aipim, nós o vemos como ele realmente é na natureza; os Bororo atribuem valor às araras, nós apenas dizemos o que é *realmente* uma arara: um pássaro da família *Psittacidae*, etc. Pairando soberanos, além (ou aquém) dessas noções imanentes, estão os aipins (*Manihot utilissima*), as araras vermelhas (*Ara macao*) e os pcaris (*Tayassu tajacu*) transcendentais, aos quais somente a ciência pode ter acesso, medir, controlar, explicar. A ciência só não conseguiu ainda resolver o paradoxo do laboratório: ela cria condições ‘puras’ para a ocorrência dos fenômenos naturais – C.N.T.P. (condições normais de temperatura e pressão), a bomba de vácuo, o tubo de ensaio, aquilo, enfim, que os economistas gostam de chamar de *ceteris paribus*, condições ideais – a fim de explicar a natureza como ela realmente é *a despeito da natureza*. Porque, como o nome diz, essas condições são *ideais*. Não há C.N.T.P. nisso que chamam de natureza. Os ‘nossos’ aipins também são imanentes. Como afirma Latour: “... os fatos científicos são como peixes congelados: nunca devem ficar fora do congelador, por um instante que seja” (*op. cit.*: 117). Para os pré-modernos, uma arara pode ser (e efetivamente é) muito mais do que *Ara macao* (cf. Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida, 2002: 513).

Enfim, se o professor tivesse que me acusar de algum tipo de relativismo, este seria, certamente, muito diverso daquele ao qual ele próprio adere. Se temos todos que relativizar de alguma forma – para o bem ou para o mal! – prefiro que o meu seja um *relativismo natural* (cf. Latour, *op. cit.*: 104).

A diversidade cultural vem sendo exaustivamente discutida há milênios. Mas, justamente pelo fato de a natureza nunca ter sido posta sob suspeita, pela certeza de ser ela uma, manancial genérico para nossos significados, a diversidade cultural sempre será um mistério insolúvel. Como podem homens como nós dizer que são araras? Duas soluções: ‘eles’ não são como nós e, então, é preciso muita imaginação e esforço intelectual para não considerarmos-lhes idiotas ou infantis – aí entram todas as concepções que enfocam, justamente, a cultura (a sociedade ou o espírito humano) como o ponto central: eles estariam *objetivando* a natureza por meio de metáforas, como nas teorias do *totemismo* (onde há não uma *relação* entre um grupo humano e um animal, mas uma *correlação* lógico-estrutural entre a relação que determinado animal mantém com outro e a relação entre um grupo humano com outro: o grupo *X* está para o grupo *Y* *assim como* o animal *X* está para o animal *Y*)? Ou estariam, ao contrário, pensando por metonímias, ao afirmarem uma *relação* social (antropomorfa) entre os homens e os demais seres da natureza ou sobre-natureza, como nas teorias do *animismo*?[17] A outra solução possível é: ‘eles’ não são *como* ‘nós’ e, nesse caso, é preciso supor uma descontinuidade irreconciliável – que implica na famigerada *natureza humana* – entre ‘nós’ e ‘eles’. Lévy-Bruhl, mais uma vez, teria razão ao propor a existência de fato de uma *mente primitiva*? As duas soluções parecem-me pouco satisfatórias, a primeira por sugerir como que uma desculpa para a diferença, acabando por esvaziá-la ou dissolvê-la; a segunda por essencializar esta diferença, exacerbando-a além do que seria interessante em termos comparativos. Acredito ter sido Lévi-Strauss quem sugeriu, em um texto

antigo, os caminhos possíveis para uma alternativa mais compatível com a profundidade da questão:

“Talvez descobriremos um dia que a mesma lógica se produz no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem pensou sempre do mesmo modo. O progresso - se é que então se possa aplicar o termo - não teria tido a consciência por palco, mas o mundo, onde uma humanidade dotada de faculdades constantes ter-se-ia encontrado, no decorrer de sua longa história, continuamente às voltas com novos objetos” (Lévi-Strauss, 1996[1955]: 265 – Grifos Meus).

Será que não há, de fato, algo mais nessa *natureza* que supomos única e universal? E, se ela é única, por que sua *forma* conhecida é tão particular, tão *nossa*? Se a *Natureza* é a mesma para todos ou, ainda mais, *para além* de todos – como postula o paradigma naturalista típico do Ocidente –, por que o privilégio de apreendê-la teria sido tão restrito aos ‘modernos’, restando para os ‘pré-modernos’ apenas imagens brumosas de ilusórias *naturezas*? Como Lévi-Strauss (*loc. cit.*), creio que é hora de colocar a diferença *no mundo*.

O artigo intitulado “A Estrutura dos Mitos”, de onde extraí a passagem acima, é, em linhas gerais, um exercício estruturalista *strictu sensu*, rigorosamente saussureano. Nele, o autor procura estabelecer os elementos para uma ‘gramática’ dos mitos, propondo uma unidade essencial das composições míticas: o *mitema* funciona analogamente ao fonema. Lévi-Strauss está entretido no plano das formas. No entanto, no trecho citado ele parece já intuir algo que, ainda titubeante, culminaria na idéia de uma “lógica das qualidades sensíveis” (Lévi-Strauss, 1997 [1962]). É nesse momento, penso eu, que ele começa a se distanciar radicalmente de seu mestre Ferdinand Saussure[18]. *Mythologiques*, por exemplo, é muito mais do que um formalismo lógico; ainda que provavelmente contrariando a intenção inicial do autor[19], ela é uma obra que anda sempre às voltas não somente com o pensamento ameríndio, mas também – aí está o ponto! – com o *mundo* ameríndio. Os mitos nos informam tanto sobre uma lógica dos ameríndios – objeto privilegiado por Lévi-Strauss – quanto sobre uma *ecológica* ou *biológica* de seu meio-ambiente. Pois um mito que utiliza a onça para narrar a origem do fogo, por exemplo, fala também – ainda que este *falar* seja diferente do que poderiam propor nossos padrões de objetividade – dos *afetos* da onça: o que ela come, quais suas relações com os outros seres do cosmos, seus hábitos, sua fisiologia. Lévi-Strauss parece saber muito bem diferenciar o que é do que não é metáfora no discurso ameríndio[20]. Talvez seu erro tenha sido o de investir demais na oposição Natureza X Cultura para entender o pensamento indígena[21]. De qualquer forma, o mundo já não é, para ele, uma noção tão evidente e tranqüilizadora.

Colocar a diferença no mundo[22], como queria Lévi-Strauss, significa ser, doravante, fiel a uma filosofia digna desse nome: uma filosofia que busque os fundamentos – ou *conceitos* – do(s) mundo(s); neste movimento, admiráveis mundos novos podem se revelar. Mas para isso é preciso que comecemos a experimentar e *utilizar* os conceitos de *outrem*. Como diz Deleuze (2000[1969]: 317 – Grifos no original): “*Em suma, outrem como estrutura, é a expressão de um mundo possível, é o expresso apreendido como não existindo ainda fora do que o exprime*”.

A antropologia é, pois, nesse sentido, um excelente instrumento filosófico em direção ao *mundo* de outrem. Segundo a definição precisa de Tim Ingold (*apud.* Viveiros de Castro, 2002: 127): “*anthropology is philosophy with the people in*” (Grifos meus). O sujeito não é transcendental, o transcendente é que é *subjetivo*. Vale ainda tomar como lição a experiência de povos que radicalizaram a *overture à l'autre* (na expressão de Lévi-Strauss); povos como os Tupinambá da costa brasileira, por exemplo, que precisavam tanto do Outro a ponto de incorporarem substancialmente – e literalmente! – sua perspectiva, mas somente – profundo paradoxo! – após esse Outro[23] ter sido devidamente ‘tupinambalizado’. Antropofagia não seria, antes de tudo, Antropologia? 🌀

NOTAS

[1] Gostaria de parabenizar a iniciativa dos organizadores da revista, em particular os amigos José Luiz Soares e Sabrina Guerghe, e agradecer a oportunidade de expor, através deste ensaio, algumas questões que vêm me intrigando há algum tempo.

[2] **Flavio Gordon:** Aluno do 7º período de Ciências Sociais; bolsista PIBIC/CNPq (área de pesquisa: Etnologia Indígena; Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio T. Gonçalves). E-mail: flavio-gordon@hotmail.com.

[3] Ver, por exemplo, Descola (1998: 25): “Diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais”. Conferir também Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) sobre o “perspectivismo” ameríndio.

[4] Sobre esta questão, é importante trazer à tona o fundamento filosófico que sustenta a noção ‘ocidental’ de *ser*, e que faz uma sentença deste tipo parecer tão absurda ou ridícula. Como disse o filósofo Alfred Whitehead (1993: 22-25): “*A história da doutrina da matéria ainda deve ser escrita. É a história da influência da filosofia grega na ciência (...) A aceitação inquestionável da lógica aristotélica conduziu a uma tendência inveterada a se postular um substrato para tudo quanto é revelado na apreensão sensível, ou seja, a dirigir o olhar abaixo daquilo de que estamos conscientes, em busca da substância, no sentido da ‘coisa concreta’*”. Com efeito, em sua *Metafísica*, Aristóteles estabeleceu a “tábua das categorias do ser”. Afirmando a polivocidade do *ser*, o estagirita, não obstante, concedeu primazia (ontológica) à *substância* (οὐσία). Disse: “...o *ser* primeiro, ou seja, não um *ser* particular, mas o *ser* por excelência é a substância” (*apud.* Reale, 2001: 85). Ou seja, a substância sendo a condição originária fixa de onde emana (e sobre a qual incide) toda e qualquer predicação (ou, em termos aristotélicos, os seres secundários). Resta saber se uma sentença do tipo *os aipins andam à noite* pode ser entendida apenas nestes termos. Será que *aipim* não poderia ser outra coisa que uma substância, e que *andar à noite* fosse não uma predicação extensiva, mas uma categorização intensiva? Dito de outra forma, é preciso investigar se *andar à noite* não faria parte do ‘*ser* *aipim*’; se não é imanente e se desloca com ele. Mas isto não se pode deduzir a priori. É preciso esmiuçar conceitualmente tal tipo de construção discursiva (por mais bizarra que possa parecer), e revelar o mundo possível que ela projeta. Penso que um homem como Aristóteles seria o primeiro a fazê-lo se fosse o caso.

[5] Para uma discussão a respeito desta afirmativa bororo, assim como o uso da metáfora nas concepções antropológicas de *cultura*, cf. Gonçalves (1990).

[6] Sobre este assunto, cf. Viveiros de Castro (2002: 132 ss.).

[7] O interessante é que esta posição foi construída contra – e, de alguma maneira, sobre – a premissa simétrica e inversa, a qual sempre afirmou que os ‘selvagens’ teriam, ou seriam, apenas ‘natureza’. A filosofia sempre se aprouve dos paradigmáticos *Natürvolker*. Logo, se antes ‘eles’ possuíam uma cultura *natural* – condição quase instintiva que os impedia de transcender a natureza, por estarem nela imersos –, esta visão foi posteriormente questionada com a assunção de que ‘eles’ teriam, sim, uma cultura como outra qualquer, entendida como uma espécie de

óculos cognitivo, que impõe determinada ‘visão’ sobre uma natureza pronta e universal. O corolário desta última perspectiva é que ‘sua’ natureza é *cultural*, particular, resultado de uma ‘visão’ de mundo. Quanto a ‘nós’, nunca tivemos dúvida: ‘nossa’ cultura é verdadeiramente *cultural* – foi a única elevada o suficiente para nos tirar da ‘caverna’ –, enquanto ‘nossa’ natureza é, de fato, *natural* – transcendente, ela não é resultado de distorções ou ilusões, umas e outras filhas das seduções da metáfora. A antropologia conseguiu, com muito esforço humanista, conceder aos ‘selvagens’ a qualidade de *pensar sobre o mundo* e não apenas fazer parte dele. O momento decisivo e marcante desta empreitada talvez tenha sido a publicação de *La Pensée Sauvage*, onde Lévi-Strauss mostra que o ‘pensamento selvagem’ produz conhecimentos efetivos sobre mundo, ou seja, que é um modo de ciência. Agora, a tarefa tem sido levada adiante por autores como Eduardo Viveiros de Castro (poderíamos citar Pierre Clastres, para um momento anterior), que vem insistindo na idéia de que os ‘selvagens’ também *pensam sobre seu próprio pensamento*, quer dizer, possuem propriamente uma filosofia (filosofia esta, a bem da verdade, cujos elementos já estavam em alguma medida prefigurados nas *Mythologiques* de Lévi-Strauss). Agradeço ao amigo e colega Francisco Barreto Araújo, que me chamou a atenção, neste ponto, para a utilização ambígua e polissêmica dos termos ‘natureza’ e ‘cultura’.

[8] A inspiração do argumento é, evidentemente, tributária de Bruno Latour (1994[1991]).

[9] Radcliffe-Brown talvez tenha sido um dos primeiros a chamar a atenção para a importância de se considerar as características específicas do animal ou vegetal em questão. Lembre-se de sua preocupação, a respeito do totemismo, de saber o porquê da escolha de animais tais como o corvo e o gavião-real (cf. Radcliffe-Brown, 1978 [1952]).

[10] Recordo-me, a propósito, da descrição curiosa que um artista popular, um oleiro, fazia de sua arte: dizia ele que as formas de seus vasos já estavam presentes no espaço etéreo; ele apenas cobria com a matéria – o barro – uma forma virtualmente existente, dando-lhe atualidade. Temos aqui, pois, um jogo onde barro e vaso atualizam-se mútua e complementarmente. O que seria este barro sem o vaso que lhe molda e que por ele é moldado? E o que seria este vaso sem o substrato que lhe sacia e que por ele é saciado? Esta metáfora serve para ilustrar a interdependência entre conceito e plano de imanência que vamos tentando avançar.

[11] “Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam” (cf. Viveiros de Castro, op. cit.: 123).

[12] Um mundo onde a natureza constitui um domínio autônomo e pode ser relatada (e exteriorizada) na terceira pessoa; onde o “sujeito” de conhecimento é externo e independente de seu “objeto”; onde o pensado é radicalmente apartado do pensante. Enfim, um mundo como este não possui uma existência mais efetiva do que um mundo onde os animais falam ou onde se pode ter um macaco-prego como genro (cf. Descola, 1996: 88). No segundo trecho da epígrafe com que abri este ensaio, vê-se bem o quanto esta cisão entre o sujeito do conhecimento e seu objeto é trabalhosa e, por vezes, *dolorosa*, e o quão não-natural é, por exemplo, um *Tursiops truncatus*.

[13] Lévy-Bruhl, como se sabe, dedicou-se ao estudo das religiões primitivas e daquilo que, título de sua mais célebre obra, ficou conhecido como a *mentalidade primitiva*.

[14] “... há algo de Lévy-Bruhl em todo antropólogo, ainda que a antropologia tenha tendido a se defender de suas idéias e a excluí-las de sua história” (cf. Goldman, 1994: 36).

[15] Lacan havia dito que, no momento em que o homem entra no plano da linguagem, o *real* se perde para sempre; não ousa tanto, pois penso que o real nunca foi deveras achado.

[16] “A partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não-humanos nem bem os ‘outros’ superpõem totalmente os signos e as coisas” (Latour, op. cit.: 102).

[17] Cf. Descola (1996) e Viveiros de Castro (1996: 120-121).

[18] Não tenho espaço, neste ensaio, para desenvolver o argumento. Espero fazê-lo em outra oportunidade.

[19] Vale lembrar que Lévi-Strauss abandonou o terreno do parentesco e recorreu à mitologia para desenvolver seu pensamento estruturalista, provavelmente porque o parentesco operava com elementos ‘concretos’ demais. No prefácio à 2ª edição de *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1982) estão alguns dos problemas e das críticas enfrentados por Lévi-Strauss.

[20] Neste ponto, estou certamente contrariando a opinião de muitos críticos de Lévi-Strauss, sobretudo aqueles (como Descola, por exemplo) que se mostraram insatisfeitos com sua ênfase na metáfora e na lógica totêmico-classificatória. Com efeito, estes críticos têm razão quanto a isto de maneira geral, pois Lévi-Strauss parece relegar a um segundo plano os aspectos não-estruturais (*sacrificiais* ou *seriais*) do ‘pensamento ameríndio’. No entanto, penso que em vários momentos das *Mythologiques* – ver, por exemplo, Lévi-Strauss (1971[1966]: 178 ss.) e (1970[1968]: 167 ss.) –, o autor demonstra uma preocupação com o jogo semântico – presente em muitos mitos – que se sustenta exatamente no contraste entre sentido figurado (ou metafórico) e sentido próprio. O que quero dizer é que, embora privilegie a metáfora em sua análise (ou seja, em seu esquema explicativo), Lévi-Strauss parece estar muito preocupado em entender exatamente o que é (logo, o que não é) *metáfora no quadro semântico dos ameríndios*. Deste modo, como ele mesmo disse alhures (cf. Viveiros de Castro, 2001), se pretende evitar o perigo de toda hermenêutica, qual seja o de fazer os ‘outros’ dizerem mais do que dizem.

[21] Ou melhor, a oposição parece realmente ser relevante no pensamento ameríndio, mas é de uma qualidade diferente do nosso dualismo ontológico. Não se trata de uma dicotomia estática entre termos fixos; é mais bem uma gradação, uma oposição estruturante mais que estruturada. Não uma oposição do tipo *A não é B*, mas uma oposição onde *A partilha necessariamente da qualidade de B* (adapto uma idéia de Lagrou (2002: 30-35) sobre o dualismo Kaxinawa). Em suma, trata-se de um “*limite-tensão, não limite-contorno*” (cf. Viveiros de Castro, 2002: 121). Lévi-Strauss, com muita propriedade, percebeu a força da oposição no complexo mitológico pan-americano – conferindo-lhe valor metodológico (Lévi-Strauss, 1997[1962]: 275) –, porém, apesar de ter problematizado os conteúdos subsumidos nos rótulos ‘natureza’ e ‘cultura’, parece não ter atentado para a questão da diferença estatutária da oposição.

[22] “Não estamos a falar em termos de múltiplas alternativas possíveis a um único mundo real mas de múltiplos mundos reais” (cf. Goodman, 1995[1978]: 38).

[23] Que não era absoluto; era, com efeito, a outra face do Mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÂRHEM, K. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.). **Nature and Society. Anthropological Perspectives**. London/New York: Routledge, 1996. pp. 185-204.

CUNHA, M. C. da. & ALMEIDA, M. B. de. (orgs.). **Enciclopédia da Floresta**. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DELEUZE, G. O atual e o virtual. In: DELEUZE, G. & PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998, pp. 174-179.

DELEUZE, G. **Lógica do Sentido** (col. Estudos - 35). 4ª Ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000[1969].

DESCOLA, P. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (orgs.), **Nature and Society: Anthropological Perspectives**. London/New York: Routledge, 1996. pp. 82-102.

DESCOLA, P. Estrutura ou Sentimento: A Relação com o Animal na Amazônia. **Mana** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1998, volume 4, número 1, pp. 23-45.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas**. 8ª Ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora LTDA, 1999[1966].

GOLDMAN, M. **Razão e Diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora GRYPHO, 1994.

GONÇALVES, M. A. T. A magia da metáfora na produção de uma noção de cultura. **Boletim do Laboratório de Pesquisa Social** (DCS-IFCS-UFRJ), Rio de Janeiro, número 1, 1990. Disponível em <http://www.ifcs.ufrj.br/lps/acervo/boletins>. Acesso em: 16/01/2001.

GOODMAN, N. **Modos de Fazer Mundos**. Portugal: Edições ASA, 1995[1978].

LAGROU, E. M. O que nos diz a Arte Kaxinawa sobre a relação entre Identidade e Alteridade? **Mana** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2002, volume 8, número 1, pp. 29-61.

- LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994[1991].
- LÉVI-STRAUSS, C. **El Origen de las Maneras de Mesa (Mitológicas III)**. México: Siglo XXI Editores, 1970[1968].
- LÉVI-STRAUSS, C. **De la Miel a las Cenizas (Mitológicas II)**. México: Fondo de Cultura Económica, 1971[1966].
- LÉVI-STRAUSS, C. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, C. **The Naked Man (Mythologiques IV)**. Chicago: University of Chicago Press, 1990[1971].
- LÉVI-STRAUSS, C. A Estrutura dos Mitos. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural (capítulo XI)**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro LTDA, 1996 [1955].
- LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. 2ª Ed. Campinas: Papirus Editora, 1997 [1962].
- LIMA, T. S. **O Dois e seu Múltiplo**: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. **Mana** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1996, volume 2, número 2, pp. 21-47.
- MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora LTDA, 2000.
- PRADO JR., B. A Idéia de “Plano de Imanência”. In: ALLIEZ, É. (org.), **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000, pp. 307-322.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Estrutura e Função nas Sociedades Primitivas** (col. Perspectivas do Homem - 36). Lisboa, Portugal: Edições 70 LTDA, 1989.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. O Método Comparativo em Antropologia Social. In: MELATTI, J. C. (org.), **Radcliffe-Brown** (Col. Grandes Cientistas Sociais – vol. 3). São Paulo: Editora Ática S.A., 1978[1952], pp. 43-58.
- REALE, G. **Aristóteles-Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, Volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- SAHLINS, M. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A., 1979[1976].
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana** - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1996, volume 2, número 2, pp. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (índigena). Texto inédito apresentado na ANPOCS, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O Nativo Relativo. **Mana** – Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2002, volume 8, número 1, pp. 113-148.
- WHITEHEAD, A. N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.