

A IMAGEM CONTRA A PURA REPRESENTAÇÃO: CORPOS, ALMAS E COSMOPOLÍTICA NA AMAZÔNIA¹

LEIF GRÜNEWALD²
UFF

RESUMO: *Um olhar sobre a noção de alma, conforme apresentada em um conjunto de etnografias sobre povos ameríndios, nos revela uma curiosa relação entre ‘alma’ e ‘imagem’, tratando-as como imagens corporais muito particulares dotadas da capacidade de se relacionar com variados centros de agência não humanos. Estas relações, como se sabe, são perigosas, uma vez que se corre eminente o risco da alma ser capturada ou agredida por formas de alteridade não humanas. Isso, claro, de um lado. De outro, as mesmas relações têm papel importante no xamanismo e na nomação. Este ensaio pretende, então, ampliar a compreensão sobre que tipo de imagem é esta chamada de alma nas paisagens amazônicas e como ela pode ser concebida como uma imagem que se furta à representação do corpo físico.*

PALAVRAS-CHAVE: *alma; imagem; Amazônia; perspectivismo ameríndio.*

ABSTRACT: *A close look to the notion of soul as presented in a variety of ethnographies about south american lowland societies reveals us a curious relation between ‘soul’ and ‘image’, describing it as corporal ‘images’ which can set relations with non-humans alterity forms. These relations, as we commonly know, are riskful, due to the possibility of a soul being aggressed or captured by those non-humans beings. This, of course, by only one side. By the other, those same relations with non-human beings have a special deal in shamanism and naming-rituals. This essay aims, thus, to amplify comprehension of which type of image might be this one called ‘soul’, and how it could be understood as a specific non-representational image.*

KEYWORDS: *soul; image; Amazonia; amerindian perspectivism.*

Este ensaio, fruto de dez meses de sistematização de um conjunto de etnografias sobre povos amazônicos que deu origem a minha dissertação de mestrado (GRÜNEWALD, 2011), tem como intento

¹ Para Tânia Stolze Lima, por razão de seu retorno ao Brasil depois de sua estada em Chicago.

² Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo, mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense e é doutorando em Antropologia Social pela mesma instituição. Tem interesse na área de Etnologia Indígena, em particular nos sistemas sociocosmológicos ameríndios e suas transformações na Amazônia. E-mail: leif_grunewald@yahoo.co.uk.

discorrer sobre uma dimensão “cosmopolítica” da ideia de imagem na região das terras baixas da América do Sul. O primeiro passo para tanto é refletir sobre as formas mobilizadas pelos ameríndios que findam por possuir o estatuto de imagem (neste caso específico, a alma) em suas sociocosmologias, e o modo como o trato com o sobrenatural/invisível (i.e. as formas não visíveis de alteridade) ressoa na constituição ou na dissolução dessas imagens.

Essa abordagem pode contribuir para a ampliação da compreensão sobre que tipo de imagem é esta chamada de ‘alma’ pelos indígenas e como ela pode ser compreendida como uma espécie de imagem que se furta à representação do corpo físico. Ora, se perseguirmos a ideia de ‘alma’ dentro dessa abordagem não representacional, veremos que ela figura no pensamento ameríndio como uma imagem engajada no desenho de um espaço supradimensional marcado por redes de relações de afinidade/inimizade que incluem tanto os humanos quanto formas não humanas de alteridade, invisíveis aos humanos em condições normais – como os duplos de certos animais, espíritos, etc. Da mesma forma que a ideia de alma enquanto uma imagem que se furta à representação de um corpo físico promove essa ampliação/extensão das redes de relações, ela oferece também uma “intensidade” (SZTUTMAN, 2006), visto que as relações caracterizadas pela maior proximidade com os membros de um mesmo grupo local estão menos propensas a serem atravessadas por relações com o invisível.

Os caminhos aos corpos e às imagens

No espaço das terras baixas da América do Sul é difícil referir-se propriamente à ideia de alma sem que provavelmente esbarrássemos previamente na noção de corpo e de pessoa. Nesse sentido, para compreender a ideia de ‘imagem–alma’ na Amazônia, é preciso tomá-la, antes, em um sentido mais largo, como por exemplo, aquele proposto por autores como Bruno Latour (2004) em *How to talk about the body*. De maneira bastante sucinta, se poderia dizer que o autor diria que a ideia de corpo – e, por extensão de sentido, a ideia de alma – pode ser

tratada como um atributo relacional, ou ainda, uma trajetória, ou uma posição, como prefiro, que nos leva a registrar a constituição do mundo a partir de um ponto de vista que lhe é muito específico e nos faz reencontrar com a ideia de que é a partir da relação entre coletivos humanos e agentes não humanos que se desenha o plano sobre o qual estão simbolizadas as ideias sobre o que é 'ter um corpo' e 'ter uma alma'. Essa ideia adequa-se, no entanto, de maneira menos opaca às socialidades sul-ameríndias quando retornamos às noções de corpo e de alma, analisadas à luz de alguns aspectos importantes tomados de empréstimo de reflexões atuais da etnologia americanista, a partir dos quais este tema é tratado em variadas etnografias sobre povos amazônicos: as ideias de 'fabricação' e de 'instabilidade/metamorfose'.

Tendo em vista inicialmente a ideia de fabricação, podemos afirmar que ela opera em muitas sociedades indígenas como um princípio que se sustenta, basicamente, sobre duas teses complementares. Estas são:

1) A ideia de fabricação explicita um *conjunto de intervenções* que uma vez *atuantes sobre as conexões do 'corpo' com o mundo*, controlam a imprevisibilidade e o excesso que podem levar humanos a transformarem-se em animais ou espíritos.

2) A fabricação é, antes de tudo, *criação e individuação* do 'corpo' humano, resultado da intervenção de outrem e do acúmulo de experiência individual, na qual o conhecimento é extraído das relações dos humanos nos domínios que lhes são visíveis e/ou invisíveis em condições normais.

Ademais, se poderia dizer que o ponto central sobre a ideia de fabricação aparece, pois, como um mecanismo externo de controle sobre os meios pelos quais os humanos podem ser conduzidos a relações com formas não humanas de alteridade. Decorre dessa ideia que o contato com os fluídos vitais humanos e o consumo de alimentos, tabaco e eméticos – substâncias que figuram no pensamento ameríndio como agentes transformadores que conduzem os humanos a relações com espíritos e animais – devem ser intimamente controlados. Nesse mesmo sentido, fabricar uma pessoa humana corresponde, portanto, a

uma espécie de configuração da natureza humana pela própria cultura a partir da inscrição do 'social' no próprio 'corpo' dos humanos. Como Sztutman (2005) notou oportunamente, para os antigos Tupi da Costa, Quinhentistas e Seiscentistas, a ideia de fabricação, nos rituais de iniciações dos jovens guerreiros – baseados em transformações corporais (pela imposição de marcas nos corpos dos iniciandos) e em um princípio de igualdade generalizado –, escapole da necessidade de qualquer forma de transcendência extra-humana. Dessa forma, para Sztutman (2005, p. 40-41), no caso Tupi, nem lei, nem Estado, nem qualquer meio externo é necessário, uma vez que a sociedade já aparece prefigurada por meio desses atos nos 'corpos' individuais.

Nesse sentido, os corpos são, nas paisagens amazônicas, aqueles que são 'imaginados' – retomando um comentário de Viveiros de Castro (2002, p.72) – pela sociedade. Podemos, no entanto, glosar 'imaginação' aqui tanto como a inscrição do social no corpo humano e a condensação das transformações do 'corpo', das relações sociais e de seus estatutos em uma só coisa – levando-nos a concluir que dessa primeira forma de 'imaginação' se poderia dizer que o social “não se deposita no corpo como sobre um suporte inerte, mas o constitui” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72) –; quanto como a figuração da 'alma' que todo corpo humano carrega consigo, que lhe garantiria, então, consciência e vitalidade. Como uma imagem do corpo fabricado, a alma figuraria no pensamento indígena como um duplo material/visual do corpo físico, isomórfico e coextensivo a ele (BARCELOS NETO, 2008, p.32). Num plano um pouco mais minimalista, observa-se que o corpo indígena figura como uma espécie de termo não marcado da relação, isto é, como uma constante que representa a si mesmo, mas engloba e serve de base de determinação para o outro termo (marcado) da relação: o duplo visual/material do 'corpo' (a alma, por suposto), donde se poderia concluir tanto que o corpo é uma “matriz visual da alma” (BARCELOS NETO, 2008, p. 32) quanto que a 'alma' é a variável determinada a partir dele.

No entanto, porque o “corpo é o estado formal absoluto de uma alma” (BARCELOS NETO, 2008, p. 32), eu gostaria de evidenciar que as ações e as transformações às quais um corpo humano está sujeito também acabam por ressoar, na paisagem das terras baixas da América

do Sul, no estado formal dessa imagem chamada de 'alma' pelos ameríndios. Como interveio Barcelos Neto (2008), a respeito da dependência formal da alma em relação ao corpo apresentada na etnografia Wauja (Arawak Alto-Xinguanos), o que quer que afete o corpo Wauja afeta também a alma e perdura mesmo depois da extinção (por ocasião do falecimento de uma pessoa humana) do envelope corpóreo. Sendo assim, os Wauja sugerem que os que por ventura tiverem sido amputados, terão imagens-alma a quem também faltará algum membro. Os que por acaso fossem paráliticos, também terão almas parálíticas que se reunirão em uma aldeia específica no céu. Os que foram feridos por flechas, dardos, ou sofreram qualquer espécie de dano físico também terão suas imagens agredidas e reunidas pela semelhança do dano.

Mas isso, obviamente, não é tudo. Da mesma forma que o dano sobre o corpo físico fabricado ressoa na alma de um humano, o contrário também não deixa de ser verdadeiro. Se o social é, como sabemos, positivamente inscrito no corpo via o processo de fabricação (através da reclusão inicial, da ética alimentar, etc.), poder-se-ia sugerir também que a imagem do corpo finda por ser fabricada neste mesmo movimento. O ponto aqui é, portanto, que a submissão do corpo a estes processos também faz com que a sua imagem-alma também seja modelada, pintada e permaneça saudável e essencialmente humana.

No fim, tendo em vista essa ideia de fabricação, conforme apresentada frequentemente na literatura americanista, penso que poderíamos hipotetizar sobre ela – de modo semelhante ao que Deleuze (2005, p.109) interveio sobre a filosofia de Gilbert Simondon – que é uma resolução concebível em duas ordens complementares. Se de um lado a fabricação do corpo coloca em comunicação no mínimo duas gerações diferentes de parentes (o que Simondon provavelmente chamaria de *ressonância interna*); do outro lado a ideia de fabricação simboliza a comunicação entre duas formas ontologicamente distintas. A primeira delas (humana) é definível a partir de Ego e corresponde à forma replicada de seus parentes em uma linha ascendente (seus pais, seus avós, etc.). Dessa maneira, poderíamos sugerir que o grupo de parentes de Ego em G+1 e em G+2 designa uma espécie de sistema metaestável, como prefiro dizer, definível a partir da existência de uma

“disparação” (para nos valer novamente de um termo de Simondon), isto é, um estado de *dissimetria* fundamental em relação à outra forma (não humana) – aquela que se encontra, portanto, no exterior do grupo de parentesco.

O novo cenário que se desvela diante de nós é, pois, marcado por duas perguntas: que é a dissimetria provocada pela relação com formas não humanas encontradas no exterior do grupo de parentesco? Qual o seu efeito sobre as pessoas humanas? Gostaria, então, de trazer à baila a narração bastante breve de um evento ocorrido comigo, já há algum tempo, por ocasião de uma conversa com um importante xamã Kaxinawá na região do vale do rio Yuraya, um tributário do alto rio Jordão – Acre. Ao questionar-lhe sobre a ideia de alma, *yuxin*, e sua relação com o corpo, *yura*, esse xamã, Bane Huni Kuin, me respondera: “Ah, você quer saber sobre *yuxin*? Você vê [ele] de noite. [Ele] grita! Cuidado! Muito cuidado! [Ele vai] entrar dentro de *yura* e vai gritar muito alto. Aí, é pesadelo. [Ele] vem junto com o vento. *Niwe! Niwe Yuxibu!*”. Naturalmente, a possibilidade de um pesadelo provocado pelo grito forte de um ser absolutamente dissimilar a mim durante meu sono (e, logo, durante um estado de inconsciência) não é algo que me fascina, como tampouco parece agradar aos próprios Kaxinawá. Mas o tempo passou e eu realmente acredito, hoje, que os *yuxin* de que me falava Bane naquele fim de tarde decidiram manter-se em silêncio, haja vista que nenhum deles me perturbou o sono e eu permaneço dormindo de janelas abertas, ansioso pelo vento que refresca a noite.

Mesmo nada tendo acontecido, entendo que naquela ocasião Bane não estava enganado. Ainda que os *yuxin* que ele assegurou que iriam me agredir na forma de gritos e pesadelos não tenham aparecido para mim, o ocorrido não deixa de nos catapultar diretamente para o encontro de uma face importante do pensamento ameríndio: a centralidade da questão da humanidade na Amazônia, tão grande que a oposição humanidade/não humanidade passa a encompassar todas as outras, transformando-se em uma espécie de idioma geral para expressar a diferença. Nesse sentido, a ideia que eu gostaria de evidenciar agora sobre a ideia de instabilidade/metamorfose supõe a seguinte vontade de crença: o corpo instável, sujeito continuamente a atos de fabricação, é, nas paisagens amazônicas, um lugar sujeito ao

ataque de seres não humanos que exercerão constantemente, sobre os humanos, um poder de atração e de pressão para raptar-lhes a alma ou inserir nesta traços de não humanidade. Nesse sentido, penso ser importante trazer à baila a lembrança de um exemplo retirado da etnografia Araweté, por Viveiros de Castro (1992), acerca dos *Ãñĩ*, os espíritos terrestres tidos pelos Araweté como seres ferozes, canibais e assassinos que habitam os troncos das árvores na floresta. Para os Araweté, todo *Ãñĩ* é *awĩ*: inimigo, bruto, selvagem, e incapaz de distinguir os humanos dos animais. Diz-se, então, entre as pessoas desse povo, que os *Ãñĩ* veem os humanos como porcos-do-mato (assim como os humanos são *awĩ* quando vistos do ponto de vista desses animais) – e, logo, devem ser eliminado pelos xamãs (com auxílio dos *Mai hete*) caso entrem no perímetro da aldeia, devido o seu potencial assassino e o risco e o sofrimento que eles podem impor aos humanos ao roubarem suas almas, *ĩ*.

Vale ressaltar, em todo caso, que da ideia de *humano*, comentou Vilaça (2005) (amplamente amparada pelo seu trabalho de campo entre os Wari' [grupo de língua Txapacura, de Rondônia]) que ela é aplicável a todos os seres que possuem *-jam*, traduzido como 'alma' ou espírito. Para os Wari', então, mais que princípio vital/alma, o termo *-jam* denota a capacidade de *jamu* – um verbo utilizado entre esses indígenas para indicar a capacidade de metamorfose que permitiria alguém adotar outros hábitos que o levaria a ser percebido como um semelhante por outrem. Certo de que não é possível tratar da ideia de 'alma' sem que cruzemos com a ideia de 'corpo', pode-se dizer que *-jam* é um termo que não designa os pensamentos ou a consciência do 'corpo', mas somente a sua *instabilidade* (VILAÇA, 2005, p. 452). Logo, diz-se que esta instabilidade consiste em uma capacidade típica da humanidade, que, como vimos anteriormente, não pode ser deixada sem controle, já que se corre sempre o risco de que a transformação seja alheia à vontade de alguém, pelo resultado da agência de outros sujeitos desejosos de transformar um indivíduo em um de seus parentes.

Observa-se, logo, que o ponto crucial da análise de Vilaça para o tema da relação entre 'corpo' e 'alma' e a noção de instabilidade (estes que nos interessam nesse momento) é seu comentário sobre a

duplicidade da relação entre ‘corpo’ e ‘alma’, isto é, em relação a caráter simétrico e assimétrico dessa relação. Conforme nota a autora:

the soul's relationship to the body is at once symmetric and asymmetric. Considered as a capacity, that is, the potential to adopt an indefinite number of body forms, the soul's relation to the body is equivalent to the relation between the single and the multiple – hence asymmetric. However, since this capacity is always, from an outsider's perspective, actualized as a specific body, we can also state that the soul is symmetrical to the body (VILAÇA, 2005, p.453).

A autora, como me parece, constrói uma linha argumentativa que lhe permite afirmar que uma imagem–alma, perante o seu potencial de adotar variadas formas (devido a sua notória instabilidade e seu potencial de transformação), corresponde a outro corpo, isto é, a um corpo visto a partir do ponto de vista de outrem – fazendo da relação entre ‘um’ e ‘múltiplo’ o equivalente da relação entre corpo e alma. Para além das conclusões da autora, penso que poderíamos sugerir também, para a relação entre corpo e alma – visto que esta é uma espécie de imagem (se se poderia dizer assim) dotada da capacidade de assumir uma multiplicidade de formas corporais, mas cada uma só se atualiza perante um ponto de vista específico –, que sempre há aqui uma espécie de *limitação* (e aqui faço uso somente da acepção matemática do termo) que implica tanto na existência do ‘um’ e do ‘múltiplo’ quanto na existência de um ‘dois’. Isso quer dizer, obviamente, que cada uma dessas ‘atualizações’ da alma exige um ponto de vista que não o dos humanos, mas também significa que uma alma e um corpo não podem ser tomados como termos substancializados. Dessa forma, uma imagem–alma é, certamente, uma alma, *mas também é*, um corpo, sob o ponto de vista de outrem.

Tal ideia finda por ir ao encontro do que afirmei alhures (GRÜNEWALD, 2011), a respeito da referência para nomear o que é e o que não é humano: essa é construída menos a partir de uma ‘lógica de substância’ do que a partir da forma como um sujeito apreende as ações de outrem a partir de seu próprio ponto de vista, ou a partir das situações em que uma pessoa humana se depara com formas de alteridade que são donas de pontos de vistas distintos dos de uma

pessoa humana. Se assim, é verdadeiro também que, do ponto de vista de um humano, os acontecimentos comuns/ordinários seriam todas as situações em que os corpos dos sujeitos humanos em ação são enxergados por Ego como humanos, mas os corpos dos animais (não humanos) são enxergados por este sujeito como corpos animais.

Mas isso não é tudo. Por outro lado, o caráter extraordinário dos acontecimentos é reputado também, antes de tudo, à diferença entre os corpos de uma pessoa humana e de um centro de agência não humano, donde penso ser possível deduzir duas ideias importantes: o que faz dos humanos, humanos (e os difere, portanto, daqueles ditos não humanos) é, justamente, a existência de um corpo específico, e que este tampouco é uma ‘substância’, mas, sobretudo, uma posição específica perante outros sujeitos, bem como um feixe construído a partir das relações que um sujeito entretém com outrem. Nesse sentido, penso que se poderia hipotetizar – acompanhando uma intervenção de Lima (2002) a respeito da etnografia Yudjá, que se poderia tratar um corpo e sua imagem–alma como se estivéssemos falando de proposições da mesma natureza que equações de parentesco, visto que quem diz ‘meu tio é avô de meu filho’ não diz absolutamente sobre um mundo físico no qual o corpo é dotado de uma essência própria que contrasta com relações externas a eles, mas diz, por outro lado, sobre uma espécie de mundo condicionado “não pela retirada do sujeito, mas por sua apropriação de uma posição dentre as muitas ali existentes” (LIMA, 2002, p.10).

A saída perspectivista

Tendo em vista essas constatações a respeito das relações entre um corpo e uma alma, parece-me inevitável o encontro com uma das tendências que marcaram os estudos sobre povos indígenas sul-americanos a partir dos anos 1990. Trata-se, claro, da sofisticada proposição que a distância entre linguagem e realidade para o pensamento ameríndio não é a mesma que para o pensamento Euro-Americano (LIMA, 2005, p. 214). Sobre este ponto, os

desenvolvimentos³ mais completos daquilo que veio a receber o nome de ‘perspectivismo ameríndio’ têm como estímulo maior – como se exprimiu, certa vez, Viveiros de Castro (2002, p. 350) – a ideia indígena segundo a qual a maneira como os humanos veem os animais; os deuses; os espíritos; as plantas; os objetos; as formas de relevo; os fenômenos meteorológicos, etc. diverge profundamente da maneira que os centros de agência não humanos veem a si próprios e aos humanos. Decorre dessa ideia alguns exemplos que penso serem esclarecedores: nas proximidades das aldeias Bororo (CROCKER, 1985), os cupinzeiros são vistos pelas pessoas humanas como formas deformadas, assustadoras e antinaturais, mas são vistas pelos *maereboe* (uma classe específica de seres não humanos) como casas recheadas de alimento; ou, como demonstrou apropriadamente Viveiros de Castro (1992) para a etnografia Araweté, os humanos, *bide*, veem a si próprios como humanos, mas são vistos pelos pecaris e pelos macacos-gritadores como inimigos, *awĩ*, ou, ainda, como destacou Lizot (2007) para a etnografia Yanomami, do ponto de vista dos humanos, os *Yawari* (uma classe de centros de agência não humanos que habitam um domínio subaquático) são tidos como parentes, mas essas criaturas veem os humanos como inimigos, os quais desejam raptar e carregar para sua morada subaquática. Ora, nos reencontramos, portanto, com uma idéia fundamental do Perspectivismo Ameríndio, sobre a qual Viveiros de Castro (1996) escreveu o seguinte:

(...) Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte — a diferença é dada pela especificidade dos corpos. Isso permite responder às perguntas: se os não-humanos são pessoas e têm almas, em que se distinguem dos humanos? E por que, sendo gente, não nos vêem como gente? (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128).

³ Refiro-me aos trabalhos de Lima (2005) e de Viveiros de Castro (1996).

Decorre da observação do autor sobre a ideia de perspectivismo que esta possui duas faces diferentes: uma de generalidade e outra de especificidade. De certo, também haveria de existir aqui – segundo o argumento do próprio autor – uma espécie de ‘condição virtual’ que interligasse os humanos e os centros de agência não humanos e definisse a possibilidade de cada um desses seres ocupar um determinado ponto de vista. Se já nos encontramos, antes, diante de uma questão como essa, gostaria de evidenciar agora que a alma deve ser, logo, quem assume esse papel de condição virtual que interliga subjetividades distintas (visto que é formalmente idêntica em todos os seres dotados de ponto de vista). Mas isso de um lado. De outro, não é mais nenhuma novidade para nós que uma vez que a problemática do perspectivismo indígena refere-se justamente a uma espécie de “variação contínua entre signos e coisas” (LIMA, 2005, p. 214), também haveria de existir, portanto, alguma coisa que provocasse tal variação na forma como os sujeitos apreendem uma mesma coisa, caso contrário, todos os seres enxergariam a mesma coisa da mesma maneira. Há de se questionar, logo, o que é que provoca, então, essa variação? A resposta que uma grande parte das etnografias sobre povos amazônicos nos dá é que o que provoca tal variação não se encontra exatamente na alma, mas antes na dissimilaridade dos corpos de cada sujeito em relação.

Dessa maneira, ao colocar-se por detrás de qualquer posição de sujeito, a alma generaliza a possibilidade de ‘dizer-eu’ (i.e. a própria condição de sujeito e de enunciação a partir de um ponto de vista) às espécies que a possuem ao dotar-lhes de “faculdades que são ao mesmo tempo psicológicas, sociológicas e intelectuais, como: consciência de si e de outrem, linguagem pensamento, socialidade” (LIMA, 2002, p. 5).

Mas talvez seja preciso que sigamos mais devagar, pois o modo como acabo de me exprimir – tomando a alma como uma espécie de “*pré-pensamento*” (LISPECTOR, 1978) que antecede a existência de pontos de vista e generaliza uma condição de humanidade aos animais e espíritos que a possuem (LIMA, 2002), e o corpo como *Urphänomen*⁴

⁴ O termo é emprestado de Goethe e remete à ideia de um ‘fenômeno originário’ que antecede o próprio fenômeno concreto. Para uma discussão suplementar, ver as cartas de Goethe para Hegel disponíveis no sítio <http://www.ethicalpolitics.org/seminars/urphaenomen.htm>.

(para me servir de uma expressão de Goethe (1982)) da perspectiva, co-origenário com o próprio ponto de vista – talvez evoque novamente, no espírito da leitora e do leitor, o problema de uma interpretação dualista para a relação entre corpo e alma – ao qual me referi no início dessa comunicação. Apresso-me, entretanto, em esclarecer que não é esse absolutamente o caso aqui. Muito pelo contrário, creio que o que está realmente em jogo aqui não é um esquema de ‘agente-paciente’, mas a reafirmação do que já sugeri antes: se já se dizia que corpo e alma são menos que substâncias, mas posições; agora penso que insistir com tal afirmação nos conduz a pensar que eles são, antes de tudo, perspectivas.

Ora, mas seria uma perspectiva uma posição? Se sim, como acredito, isso nos leva a inferir que uma perspectiva também não possui nem a rigidez, como tampouco a imobilidade de uma substância (tal como Latour (2004) sugeria), mas antes que as perspectivas encontram-se no interior de um jogo frouxo de ‘dizer-eu’ que só existe a partir de uma “distribuição diferencial da posição de sujeito” (LIMA, 2005, p. 90) assegurada pela diferença dos corpos dessas subjetividades. Que frise-se, no entanto, o seguinte: dizer que uma alma e um corpo *são* perspectivas *não* corresponde a dizer que eles *têm* pontos de vista, pois isto seria equivalente a afirmar que um corpo é uma substância a qual se acrescenta uma capacidade (o ponto de vista) na forma de uma segunda substância. Em suma, penso que se uma perspectiva trata, sobretudo, – como já aprendemos antes – de uma forma de ser afetado, então se pode dizer agora que: há tantos corpos (ou tantos pontos de vista) quanto formas de ser afetado possíveis.

Mas a esta altura, há de se lembrar que talvez ainda haja que se dedicar mais algumas linhas à seguinte pergunta: será que esta espécie de ‘alteridade referencial’, dada entre conceitos homonímicos, nomeada de perspectivismo ameríndio, poderia ser dita ser, também, uma espécie de equívoco? Como pontua Viveiros de Castro (2004) a respeito da ideia de perspectivismo ameríndio enquanto uma forma de ‘equivocação’ controlada, a ideia de equívoco não corresponde a um erro ou a uma patologia que comprometa a comunicação, mas antes, à inauguração de uma relação com uma exterioridade. Além disso, a questão que diz respeito ao perspectivismo indígena não se refere à descoberta de um

referente comum a duas representações, mas, ao contrário, a problemática consiste, precisamente, em deixar explícito o equívoco que existiria quando imaginamos, por exemplo, que quando os *maereboe* Bororo dizem casa, referem-se ao mesmo que os Bororo. É, logo, por isso que a ideia de perspectivismo suporia, como notou Viveiros de Castro (2004), uma epistemologia constante e variadas ontologias.

Tendo em vista a ideia de uma ‘variação de signos e coisas’, gostaria de empregar agora uma ideia tomada de uma passagem de Clarice Lispector (1978) e que não é, portanto, propriamente etnográfica, mas é apresentada antes em seu *Um sopro de vida*, na qual Ângela – personagem criada pela autora – se diz estar apaixonada pelas coisas do mundo, pois elas são quase que sem ‘máxima constante’. Ângela, como se percebe ao longo dos parágrafos, não é isenta nem neutra: quando ela se aproxima das coisas, se transforma em um liame que une seu próprio ponto de vista às coisas que parecem só existir a partir de seu ponto de vista. Sendo assim, a vida de Ângela, a personagem do alto de sua ‘função-eu’ pedirá em tom de clemência: “por favor, exageremos o uso das coisas!”.

Considerando-se a possibilidade de pensarmos este ‘exagero das coisas’ ao qual se refere Lispector no contexto ameríndio – que permitiria que os não humanos vissem as coisas como os humanos as veem, mesmo que as coisas que vissem fossem diferentes – vemos que tal ‘exagero’ envolve dois aspectos que merecem ser destacados. O primeiro deles é que a ideia de unidade sobre a qual se apoia este ‘exagero das coisas’ surge a partir de uma *dissimilaridade* da alma com qualquer corpo específico. Mas o que isto quer dizer? Quer dizer, sobretudo, que ao tomarmos os não humanos como pessoas, vemos que eles também são dotados de algumas práticas que remetem à própria cultura dos humanos, visto que, como já bem sabemos, a alma é formalmente idêntica através dos humanos e dos não humanos, uma vez que “só enxerga a mesma coisa em toda parte” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128). Isto é, sendo os humanos e os não humanos gente, cada um em seu próprio departamento (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), todos findam por perceber coisas distintas sob a mesma lente.

Mas isso, novamente, não é tudo. Por outro lado, o que está realmente em evidência em uma ideia de uma ‘variação entre signos e coisas’ não pode ser uma relação de identificação entre humanos e não humanos, pois qualquer espécie de variação implica fundamentalmente – sabe-se – na pré-existência de uma diferença. Assim, o que se pode afirmar com alguma certeza sobre a ideia de variação é que o corpo é que provoca a diferenciação entre os sujeitos, pois designa, como ressaltou Viveiros de Castro, “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (1996, p. 128), no interior do qual o modo como um determinado sujeito come, anda, vive e se comunica são signos poderosos que indicam como este sujeito vê o mundo. Assim sendo, se torna saliente mais uma vez, nesta comunicação, a ideia de que não há ponto de vista que não seja originado a partir de um corpo. Nesse sentido, é justamente porque humanos e não humanos possuem *corpos* distintos que os primeiros enxergam apenas como um cupinzeiro aquilo que os não humanos veem como *sua* maloca; ou ainda, que os porcos-do-mato que habitam as porções de floresta do território Araweté percebiam como inimigos, *Awĩ*, aqueles que os Araweté dizem ser apenas humanos, *bĩde*. É importante ressaltar, no entanto, que esta diferença entre os corpos dos sujeitos só é apreensível para outrem, uma vez que, como assinala Viveiros de Castro, para si mesmo, “cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano)” (1996, p. 128). Numa afirmativa digna de seu brilho, acredito que foi o autor quem disse, de maneira sucinta, o mais interessante sobre este modo como a alteridade é apreendida: “Não vemos, em condições normais, os animais como gente, e reciprocamente, porque nossos corpos respectivos (e respectivos) são diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 128).

Tendo em vista agora o argumento do perspectivismo ameríndio colocado ao lado do conjunto de observações sobre as ideias de corpo e de alma observadas, nas paisagens amazônicas, a partir de dois eixos: o da metamorfose/instabilidade e o da fabricação, prefiro concluir que o que quer se dê ou se faça visível para um sujeito, só se faz (ou só se dá) porque o corpo desse sujeito já existe. Nesse sentido, ter um corpo inaugura todo um mundo que só existe para o sujeito que o possui, mas, ao mesmo tempo, instaura um sistema (uma amarração) das

relações e dos modos de ser de uma subjetividade específica. O corpo é, portanto, o limite (na dupla acepção do termo) do ponto de vista. (Cf. FOGEL, 2009).

Diz-se, logo, que a alma, ou a imagem de um corpo físico, é o acontecimento originário que antecede a existência da perspectiva, logo, deve-se dizer que ela também é, por definição, *dissimilar* a qualquer corpo específico. Por outro lado, sabe-se que uma alma, enquanto componente de uma pessoa, é um duplo visual *similar* a sua matriz – o corpo –, e é percebido assim por outras subjetividades habilitadas a enxergá-la, quando evolui como corpo em outra ordem que não a dos humanos vivos. Assim sendo, (remontando e rejeitando um problema antigo já colocado pelos gregos Estóicos⁵) penso que essa ‘imagem’ à qual nos referimos ao comentar sobre a ideia de alma figura no contexto amazônico como um *corpo* que não pode ser nem agente e nem paciente face ao corpo físico ameríndio. Quero dizer com isso, então, que a alma tem que ser percebida como um corpo que evolui em uma ordem distinta, mas determinadas coisas na alma têm que ser percebidas na própria alma como efeito do corpo de quem a possui. Por isso, talvez, seja válido dizer que os efeitos de fabricação do corpo ressoam na alma, mas que isto não impede absolutamente que ela seja percebida como corpo por outras subjetividades, quando desconectada do corpo físico. Admitir tal ‘*corporeidade*’ desta imagem nomeada de alma faz fugir das ideias de dualismo e de causalidade, uma vez que o xis da hipótese apresentada aqui é que a relação entre corpo e alma se dá em outro nível que não o da ‘causa’ e ‘efeito’. Por esta hipótese, acredito que corpo e alma atuam, antes de tudo, como aspectos de uma só e mesma pessoa, e não como dois aspectos destacados em duas ordens diferentes (cf. BRÉHIER, 1997).

O antipsiquê

Ao associar, de certa maneira, a ideia de alma com um problema antigo já colocado pelos antigos Estóicos a fim de contornar o problema

⁵ Ver comentário de Bréhier (1997) sobre as obras de Crísipo, Cleanti, e Nemeses.

de reduzir a alma a um dualismo 'maior' (para continuar me servindo de um termo de Deleuze), isto é, uma simples imagem simétrica ao corpo físico, enterrada no interior de um envelope corpóreo, acabamos por incorrer em uma ideia do que nomeio aqui de Antipsiquê, constituído a partir do mito grego de Psiquê – aquela que é, aos meus olhos, a protagonista do 'mito' fundador da associação entre alma, imagem, e representação. Como sustentei em outra ocasião (GRÜNEWALD, 2011), a Psiquê é reputada ser, pelos gregos, a personificação da Alma na Terra, e lembrada por clamar (completamente machucada pela saudade de seu amado Eros) a Zeus para que lhe ceda a permissão para abandonar o seu domínio de origem para que possa encontrar abrigo no mesmo plano que seu bem-querido. Zeus não hesita e concede à Psiquê tal privilégio, mas não sem antes exigir que a moça pague um preço razoavelmente alto: à jovem é exigido que abandone sua capacidade agentiva – já que esta foi o que havia despertado anteriormente a fúria de Eros e motivado seu exílio na morada dos Deuses. Psiquê transforma-se, nesse movimento, em pura representação do que fora anteriormente.

Pois bem. Se Psiquê é a protagonista de uma relação obcecada entre imagem/alma/representação, a hipótese de um *Antipsiquê* se poderia formular assim: uma alma não é uma imitação de algo dito real, ou mesmo uma espécie de fabulação. Ela é (àqueles aptos a enxergá-la), ao contrário, algo externo à realidade comum e uma imagem que se move simultaneamente em dois planos distintos: sempre que uma alma se faz presente para um sujeito, ela acaba por revelar, no mesmo golpe, não ser do mesmo mundo que os outros sujeitos. O propósito da ideia de *Antipsiquê* é, portanto, demonstrar que esta imagem chamada de alma é a presença corporal de uma pessoa em um plano distinto, bem como também é a prova irrefutável de sua ausência. No fim, esta imagem é um 'quase-sujeito' (GRÜNEWALD, 2011) que escape à representação e só pode ser examinado, por seu lado, em sua 'quasidade'.

Nesse sentido, para a questão de como dar presença visual àquilo que evolui em um plano extra-humano (e, logo, inacessível aos humanos vivos em condições normais) sem que ele seja reduzido à imagem que apenas representa um envelope corpóreo, há de se

ênfatizar tanto a qualidade 'mediadora' da ideia de alma – já que esta permite que se estabeleça contato com o mundo de Outrem, que se o atualize e faça-o presente; mas revela, nesse movimento, sua inacessibilidade –, que atua no pensamento ameríndio como ponte entre duas zonas interespecíficas e marca a distância entre uma zona extra-humana e o domínio habitado pelos humanos; quanto o fato de que a alma visível para uma pessoa é sempre a imagem de Outrem. No entanto, se uma alma não é visível, em condições normais, para uma pessoa – como se esperaria de uma imagem –, uma alma tampouco é totalmente invisível em outra ordem – quando o corpo de uma pessoa humana está 'ausente' – aos olhos dos centros de agência não humanos que habitam outras zonas do cosmos que não a das pessoas humanas vivas. O que precede permite-nos também afirmar que o ato de ver uma alma é, preliminarmente, uma relação escondida que só ganha sua verdadeira significância por tratar-se de um privilégio reservado exclusivamente para pessoas em particular, em algumas situações e condições específicas.

Se assim, é fato que ser capaz de vê-las também acaba por denotar, logo, uma espécie de valor de iniciação (no xamanismo, por exemplo) para os humanos. Mas isso, de novo, não é tudo. Uma alma ainda traz consigo uma série de funções complementares: ela é a figuração – enquanto corpo – da capacidade agentiva (por meio de suas manifestações ativas) de uma imagem específica que evolui em outra ordem. Se isso já não fosse o bastante, é importante evidenciar que a ideia de alma acumula ainda mais uma função: ela é uma espécie de mecanismo regulador das relações que uma pessoa entretém com formas não humanas de alteridade. Nesse sentido, a ideia de alma não pode ser tratada como uma imagem que se faz como representação do corpo físico, por essa se tratar, ao contrário, de uma figura dotada da capacidade de estabelecer contato real com os domínios extra-humanos e trazer a presença destes diretamente para o interior do mundo humano – seja na forma de doenças, seja na forma de auxílio dado pelos espíritos auxiliares do xamã, etc. Assim, acaba por ênfatizar todos os elementos característicos de um domínio que é representado como essencialmente inacessível e misterioso para as pessoas humanas.

Referências bibliográficas

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai**: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.

BRÉHIER, É. **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme**. Paris: J. Vrin, 1997.

CROCKER, Christopher. **Vital souls**: Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism. Arizona: University of Arizona Press, 1985.

DELEUZE, Gilles. Gilbert Simondon: o indivíduo e sua gênese físico-biológica. In: _____. **A Ilha Deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 117-122.

FOGEL, Gilvan Luiz. Notas sobre o corpo. In: CASTRO, Manuel Antonio de (Org.). **Arte**: corpo, mundo e terra. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 35-57.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Theory of colours**. Cambridge: MIT press, 1982.

GRÜNEWALD, Leif. **Cartografia das Almas**: imagem ameríndia e estética da não-representação. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal Fluminense, [2011].

_____. **3+1 notes on amerindian “images” and “souls” in a Tupi cosmology**. [no prelo].

LATOUR, Bruno. How to talk about the body. **Body & Society**, Londres, v. 10, n. 2, p. 205-229, 2004.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um Corpo? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

_____. **Um peixe olhou para mim**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LISPECTOR, Clarice. **Um sopro de vida (pulsações)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

LIZOT, Jaques. El Mundo intelectual de los Yanomami: cosmovisión, enfermedad y muerte con una teoría sobre el canibalismo. In: FREIRE, Gérman; TILLET, Aimé (Orgs.). **Salud Indígena en Venezuela**. Caracas: Dirección de Salud Indígena, 2007. p. 269-322. v. 1.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. 2005. 458 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, [2005].

_____. **Cartografias Xamânicas nas Guianas**. In: Colóquio Guiana Ameríndia: etnologia e história. Belém: Cartografias Xamânicas nas Guianas, 2006.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies. **The journal of the royal anthropological institute**, Londres, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **From the enemy's point of view**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Esboço da cosmologia Yawalapíti. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 27-85.

_____. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. **Tipiti**, São Luís, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
