Corpo e História: temporalidades em deslocamento na tradução antropológica

Gabriel Barbosa Teixeira
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
gabriel.barbosa.teixeira@usp.br

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v34i1pe226266

resumo Este ensaio tem por objetivo apresentar alguns dos pontos centrais do trabalho de autores como Marylin Strathern, Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, sobretudo naquilo que concerne às críticas destes ao problema da "interpretação" na tradução antropológica. Aqui, oriento a discussão acerca de termos como "corpo", "tempo" e "história", na medida em que estes estão no centro de uma importante discussão sobre os limites dos fundamentos epistemológicos da antropologia – e do pensamento euro-ocidental, de modo geral – servindo-nos de bússola para guiar o leitor no pensamento desses autores e, possivelmente, levando-nos a novos horizontes teóricos. Assim, o ensaio presta-se tanto a uma exposição em caráter introdutório para algumas das reflexões de autores fundamentais à Antropologia, como também a um esforço de reiteração do lugar fundamental que o "corpo" ocupa na produção de conhecimento antropológico hoje.
palavras-chave Corpo, História, Tradução, Teoria Antropológica.

Body and History: Shifting Temporalities in Anthropological Translation

abstract This essay aims to present some of the central points in the work of authors such as Marylin Strathern, Eduardo Viveiros de Castro, and Manuela Carneiro da Cunha, especially concerning their critiques of the problem of "interpretation" in anthropological translation. Here, I guide the discussion around terms like "body," "time," and "history," as these are at the heart of an important debate regarding the limits of the epistemological foundations of anthropology—and of Euro-Western thought, more generally—serving as a compass to guide the reader through the thinking of these authors and, possibly, leading us to new theoretical horizons. Thus, the article serves both as an introductory exposition of some of the reflections of fundamental authors in Anthropology and as an effort to reiterate the essential place that the "body" occupies in the production of anthropological knowledge today
Keywords Body, History, Translation, Anthropological Theory.

"Então nós lhe demos porcos em retribuição às conchas
e percebemos que ainda éramos humanos"
– Marylin Strathern

Introdução:

Em seu artigo "A floresta de cristal" (2006), Viveiros de Castro argumenta que "mito não é história justamente porque metamorfose não é processo, 'ainda' não é processo e 'jamais foi' processo; a metamorfose é anterior e exterior ao processo do processo – ela é um devir" (Viveiros de Castro, 2006: 323). Tal constatação, que localiza a história no reino dos "acontecimentos" a serem interpretados em razão de processos e mudanças, traz consigo uma dimensão problemática implícita: como traduzir a compreensão temporal de povos que, contrários à necessidade da típica interpretação ocidental historicista, por vezes

parecem organizar seu pensamento avesso aos nossos sentidos de "história"? Ou ainda, como arriscar outras interpretações possíveis, a partir de conceitos e experiências oriundos de matrizes distintas à euro-ocidental, ao falarmos de noções como "tempo", "evento" e "transformação"? Haveria, a partir dessa problematização, um outro caminho a ser traçado sobre o olhar histórico que pudesse dar conta de trabalhar com um outro que não habita precisamente o "nosso" tempo?

Tomando tais questões como bússola, o presente ensaio toma por objeto de análise três ensaios em específico: "O efeito etnográfico" (1999), "Vingança E Temporalidade: Os Tupinambás" (2018) e "Artefatos da história" (1990). Com o objetivo de introduzir o leitor às maneiras pelas quais os autores ali destacam a proeminência do corpo sensível em relação ao conceito abstrato e como, por sua vez, essa noção de "corpo" possibilita um distanciamento de certos entraves epistemológicos referentes ao problema da "interpretação", o ensaio busca reiterar os limites da abordagem euro-ocidental sobre o fenômeno do tempo, e como – valendo-se de uma proposta radical de tradução antropológica (antes orientada para a contaminação, do que para a "interpretação"), novos caminhos parecem se abrir a partir dos deslocamentos ali propostos. Seguindo certa noção de corpo, construída a partir do contato etnográfico e documental que tais autores tiveram com comunidades melanésias – entre eles, o povo Hagen e Sabarl – e com os povos de língua Tupi que cobriam boa parte da costa oriental brasileira –Tupinambá e Araweté – o ensaio busca, enfim, refletir sobre as consequências de uma tradução antropológica que se dedique menos ao *sentido* que certas leituras tomam dentro de um castelo epistemológico interpretativo, do que aos *efeitos* experimentados pelos encontros de corpos que, como argumenta Strathern, podem se dar tanto no espaço, quanto no tempo ([1990] 2014).

Assim, este ensaio se divide em dois momentos. No primeiro, o texto organiza-se na direção de apresentar ao leitor parte da crítica de Strathern ao problema "estruturalista" e ao "relativismo cultural", com foco especial para sua crítica ao trabalho de Marshal Sahlins em seu conhecido "Ilhas de história" (1990). Aqui, coube apresentar os principais fundamentos do que a autora entende por uma "conexão merográfica" – em especial o caráter de "infinitude" dessa abordagem – e o "fatalismo histórico" (Goldman & Stolze Lima, 1999) comum ao "relativismo cultural" – que confere ao ocidente uma pretensa superioridade cognitiva, muitas vezes escondida sob os traços de uma "dialogicidade". Para tanto, são abordadas, sobretudo, as críticas de Strathern ao que se convencionou nomear de uma antropologia "pós-moderna", e como os limites dessa teoria são desafiados ao partirmos para uma concepção radical de tradução antropológica, que privilegia o corpo, em lugar de constructos abstratos como "sociedade" ou "estrutura".

Em seguida, o ensaio busca refletir como, sob essa diferente abordagem tradutória, torna-se possível avançarmos em direção a uma nova compreensão não somente do trabalho antropológico, mas também de conceitos fundamentais ao pensamento euro-ocidental – entre eles: "tempo" e "história". Partindo das reflexões stratherianas sobre o sentido de "corpo", "performance" e "efeito" entre os melanésios com os quais a antropóloga teve contato, o texto então avança para uma interpretação da guerra tupinambá, tal como abordada por Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, que localiza os "efeitos" de determinado "evento" antes em seu aspecto relacional, do que interpretativo,

localizando na atividade guerreira uma experiência temporal mnemônica, radicalmente distinta dos modos pelos quais o pensamento euro-ocidental tende a compreender a passagem do tempo.

A "conexão merográfica" e o problema pós-moderno

Como aponta Strathern, "na academia do fim do século XX, um ponto de vista 'perspectivista' tornou-se condição quase *sine qua non* da ideia de que todos detemos modos diferentes de conhecer o mundo e diferentes pontos de vista de onde se vê o mundo" ([1999] 2014: 393). Na tentativa de evitar típicos percalços do evolucionismo – seja ele biológico ou cultural – optou-se (em grande medida através do projeto pós-modernista) pela partilha da realidade em diferentes "pontos de vista", ou simplesmente "culturas". Essa noção de cultura assemelhava-se então àquela de "crença", em que se toma o ponto de vista outro em uma inteireza que é capaz de interpretar as ditas "sociedades" dentro de uma visada que exclua todas as outras, dando sentido a contextos alheios na medida em que estes se adequam a estruturas diferentes cuja lógica só se completa através de uma elipse sob si mesma. O pensamento do outro, reduzido a uma totalidade (mas que se faz sempre sentir como incompleta), reflete-se assim em uma figura estática, cujo sentido se organizará sob uma troca de conceitos previamente definidos (nomeadamente entendidos como "sociedade", "contexto" etc.)[1]. Tal investida, que busca assim agrupar as culturas como termos a serem somados em um grande compêndio de diferenças isoladas que não interagiam entre si, foi o que Strathern denominou como "conexão merográfica":

> Essa expressão indica certas práticas de conhecimento que supõem um número ilimitado de perspectivas. Cada novo ângulo ou perspectiva eclipsa o outro; tudo pode ser parte de outra coisa – no mínimo parte de uma descrição no ato de descrevê-la. Desse ponto de vista, na verdade, nada é apenas parte de um todo, porque outro ponto de vista, outra perspectiva ou domínio pode redescrevê-lo como "parte de outra coisa" (Strathern 1992: 73).

Tal decisão, cujas consequências Strathern nos alerta através das palavras de Viveiros de Castro, "é que todas as perguntas interessantes parecem tratar de como nós (sujeitos) conhecemos o mundo (objeto) – um fantástico edifício epistemológico sustentado por uma ontologia simplória" (Strathern, [1999] 2014: 393). Desse modo, propostas como aquelas de se sugerir uma "polifonia" ou "multivocalidade" na busca por

[1] Nessa direção, Abu-Lughod destaca as dificuldades de, na tentativa de evitar afirmações etnocêntricas, os antropólogos por vezes caírem em uma espécie de igualitarismo epistemológico incapaz de dar respostas coerentes às diferenças hierárquicas e de sentido entre povos distintos. Em suas palavras: "É certo que distinção não precisa implicar valoração: a maior característica da antropologia no século XX foi sua promoção do relativismo cultural em lugar de avaliações e julgamentos. Entretanto, nenhuma posição seria possível sem diferença. Valeria refletirmos sobre as grandes implicações que a antropologia assume ao manter e perpetuar uma crença na existência de culturas tidas por discerníveis, distintas e separadas de nossa própria. Seria a diferença uma via de infiltração da hierarquia?" (2018: 203).

uma tradução e diálogo mais justos das diferentes culturas, por mais louváveis que fossem em seu esforço de desestabilizar as desigualdades entre "nativo" e "antropólogo", ainda deixariam de lado um elemento fundamental: aquele de levar o pensamento nativo "a sério". Certamente, não se trata de assumir que não havia seriedade nos trabalhos tomados como alvo da crítica de Strathern e Viveiros de Castro, mas que tais projetos eram insuficientes em colocar lado a lado como pontos de vista não só igualmente legítimos, mas igualmente em disputa, visões de mundo que se chocavam. Isso pois, como afirma a autora: "[no projeto pós-moderno] o número de visadas possíveis é infinito. Na verdade, quando a interpretação é imaginada como a assunção de um ponto de vista, a incompletude é tornada manifesta pelo próprio exercício interpretativo" (Strathern, [1999] 2014: 375).

Ora, que essa infinidade de "pontos de vista" leva a uma série de problemas, não é novidade, dentre os quais um pretenso relativismo cultural que, aliado ao que Viveiros de Castro chamou de "uninaturalismo", assume um caráter, no mínimo, tendencioso. Em seu artigo "A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada" (2018), Viveiros de Castro aponta a "comparação" como um dos métodos consagrados da antropologia, pela qual o pesquisador parte de contrastes (tradições orais/ tradições escritas; magia/ ciência; mito/ história etc.), tidos geralmente como "culturais", para então realizar comparações de cunho universalistas das quais resultam, na maioria dos casos, concepções etnocêntricas, desenvolvidas mediante uma exclusividade epistemológica do ponto de vista do antropólogo. Dada essa problemática, o autor sugere que sigamos um outro caminho: o da "equivocação controlada". De acordo com Viveiros, diferentemente do pensamento ocidental "multiculturalista e uninaturalista" (Viveiros de Castro, 2018: 249), no mundo ameríndio observa-se, muitas vezes, exatamente o inverso – ou seja, um pensamento "unicultural e multinaturalista" (Viveiros de Castro, 2018: 249). E o que isso implica? Ora, pelo menos duas antropologias distintas.

Em outro artigo de sua autoria, "Nativo relativo" (Viveiros de Castro, 2018: 2002), somos apresentados a uma anedota de Peter Gow sobre um diálogo entre uma mulher piro, e uma professora enviada para atuar numa missão na aldeia de Santa Clara (PE) para ajudar com casos de desinteria que se alastravam no local. Na ocasião, ambas discordavam acerca de uma questão que, do ponto de vista "uninaturalista" ocidental, parecia de óbvia resolução: afinal, beber água fervida evita, ou desencadeia diarreia entre as pessoas? Para a professora, a resposta era evidente, e sem dúvida alguma as pessoas da aldeia deveriam ferver a água, visto que sua ciência já comprova, por uma série de critérios, que esse procedimento previne toda sorte de doenças. Entretanto, segundo a mulher piro, caso assim ela procedesse, o resultado seria exatamente o oposto, e a comunidade haveria de ter diarreia; pois, como argumenta ela, "os nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês" (Peter Gow, comunicação pessoal, 12/10/00 *apud* Viveiros, 2002: 138). Nesse sentido, Peter Gow aponta que, sob a óptica de uma certa antropologia – à qual Goldman e Lima atribuíram um "estilo contemporâneo de fazer a partilha" (Goldman, Lima; 1999: 87) – essa situação poderia facilmente ser encarada com uma espécie de "choque entre culturas", na qual a cultura ocidental da professora entraria numa espécie de impasse com a cultura piro – impasse, por sua vez, consequente de "crenças" distintas. Entretanto, aponta o autor, o que acontece é que essa suposta "igualdade

cultural", não passa de uma falsa pretensão, cujo resultado último seria sempre um ocultamento da sobreposição do antropólogo sobre o nativo.

Nesse sentido, quando acompanhamos o restante do relato, e a resposta frente a esse "impasse", observamos posições evidentemente contrastantes entre a professora e a nativa. A primeira ri e assume sem titubear a posição da segunda como mera "crença", algo habitável somente no mundo insosso das "opiniões", enquanto o seu saber (que até poderia também ser tido como "crença"), apesar de ser uma "expressão cultural", era definitivamente a "expressão cultural" verdadeira[2]. Do ponto de vista sustentado por Viveiros de Castro, entretanto, o que passa a ser observado do ponto de vista da mulher piro não é a evidência de um *erro*, mas sim da própria *diferença* – em seu sentido radical – entre pontos de vista distintos.

No primeiro caso, como sugere o etnólogo, assume-se que entre a resposta de uma e de outra, pode haver diferenças "culturais", mas que, no final de contas, ambas só podem remeter a uma realidade "natural". O que acontece é que o interlocutor que lança mão de categorias comuns ao "relativismo cultura", assume de antemão o monopólio da verdade, de modo que ao nativo resta apenas a passividade[3], nas palavras do autor: "[o antropólogo] tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo" (2002: 115). A *diferença* contrastada pela mulher piro, por outro lado, parte de um plano distinto, no qual é assumida uma "epistemologia constante, e ontologias variáveis" (Viveiros de Castro, 2018: 252), cuja dissonâncias entre o que foi dito por uma e por outra não habitam um plano do *erro*, mas da *perspectiva*. Dizer que o corpo piro é distinto do europeu não significa uma falsa noção quanto às concepções de "corpo" da biologia ocidental, mas assumir que corpo, ali, possui uma conotação completamente outra, particular quanto à sua própria natureza, e que desafia as representações de "corpo" comuns ao pensamento de matriz euro-ocidental.

Diante dessas considerações, indagamo-nos, no que afinal se engaja o antropólogo em sua tarefa tradutória. Evidentemente, não se trata de "tomar o lugar do nativo", pois como apontou o próprio autor, isso seria somente lançar mão mais uma vez do argumento da "crença". Tampouco é o caso de enviar-se a um ciclo de duras críticas à antropologia, propondo falsas dialogias pretensiosas. Fugindo dessas, e de outras falsas respostas, Viveiros de Castro apela para a tradução antropológica, como uma forma de *habitar* (e não explicar) o próprio terreno da equivocação. Mediante o contato com outras concepções de mundo, e os contrastes que hão de aparecer, a busca do antropólogo deve

---

[2] Como aponta Goldman e Stolze Lima, aqui, a superioridade ocidental seria, de certo modo, tida como resultado do mero "acaso". Dizem eles: "O estilo contemporâneo de fazer a partilha se distingue, pois, do evolucionismo – que postulava sobretudo "oposições graduais" (uma particularidade comum que varia em grau). É que se evita a possibilidade de mediações entre os termos, e tudo se passa como se a evolução da humanidade cujo ápice era representado pelo nós (Ocidente, escrita, ciência ou igualdade) tivesse se historicizado, quando, na verdade, se substituiu uma teleologia otimista por um fatalismo histórico. Nossa superioridade não passa de um mero acidente." (1999: 87)

[3] "Ele [o pesquisador] tem a ciência das doses precisas de universalidade e particularidade contida no nativo, e das ilusões que este entretém a respeito de si próprio — ora manifestando sua cultura nativa acreditando manifestar a natureza humana (o nativo ideologiza sem saber), ora manifestando a natureza humana acreditando manifestar sua cultura nativa (ele cognitiza à revelia)" (Viveiros de Castro, 2002: 116)

deixar de ser pelo "sinônimo" correspondente em sua cultura, e voltar-se para uma "experimentação" com o que há de estranho no pensamento do outro. Aqui, a tarefa tradutória não é mais de "compreender" como pensam os nativos mediante questões universais – assumindo as diferentes culturas como respostas particulares a esses conceitos (Viveiros de Castro, 2018) – mas traduzir algo do nativo que lhe seja disruptivo pela própria inventividade que a diferença proporciona. Desse modo, "traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo" (Viveiros de Castro, 2018: 255).

Ora, esse tipo de experimentação radical do olhar do outro, por sua vez, caminha justamente em direção contrária àquilo que vínhamos problematizando, qual seja, as "práticas de conhecimento que supõem um número ilimitado de perspectivas" (Strathern, [1999] 2014: 388). Insistindo na ideia de que entre os melanésios, entre eles os Sabarl –, aos quais Strathern dedicou boa parte de seu trabalho de campo – a troca de perspectivas se comporta como uma "troca de dádivas", a autora argumenta que ali "o ponto de vista é criado quando se detém a dádiva" (Strathern, [1999] 2014: 396), produzindo-se uma interação em que são trocados não somente objetos, mas também o próprio conhecimento das "posições relativas" entre aqueles envolvidos na troca[4].

Ao tratar da onomástica Avatip – comunidade ribeirinha localizada a oeste do rio "Middle Sepik" – e da rivalidade ali implicada na troca de nomes, por exemplo, Strathern sublinha como entre os seus subclãs observam-se verdadeiros "torneios interpretativos" nos quais, de um lado e de outro, os rivais se esforçam por conhecer os nomes secretos um do outro, na tentativa de apropriar-se de um conhecimento atrelado a esse nome. Descrevendo a cerimônia, diz a autora:

> Os competidores se dispõem em dois lados. Um homem de um lado caminha até o cipó que divide os dois lados e sussurra um nome secreto ao ouvido de seu oponente, que reconhece ou nega sua justeza, resposta que é feita sob juramento. Esse nome não pertence ao falante; o objetivo é mostrar que ele conhece os nomes secretos do outro lado. Se um subclã de fato revela conhecer os nomes dos outros, ele mostra já deter uma ordem abrangente de conhecimento, e se apropriou do que os outros afirmam ser suas origens. (Strathern, [1999] 2014: 383)

Extrapolando os limites de um nome próprio individual, esses nomes secretos são então, segundo Strathern, "a identidade de cada subclã", a qual, por sua vez, está sempre em disputa. Isso pois, como lembra a autora, os nomes *avatip s*ão "finitos": "o universo dos nomes marca o fato de que tudo já existe" (Strathern, [1999] 2014: 384).

---

[4] Tanto os Sabarl quanto os Hagen compõem parte da população nativa melanésia, localizados na Papua Nova Guiné, região à qual Marylin Strathern especializou-se desde o ano de 1969, quando defendeu sua tese "*Women's status in the Mount Hagen area: a study of marital relations and court disputes among the Melpa-speaking people, New Guinea"* pela Universidade de Cambridge. Tese posteriormente publicada sob o título "Women in Between", em 1972.

Compreendendo um nome como aquilo que afirma a posição relativa de seu detentor, é assim que Strathern pode afirmar que, do ponto de vista melanésio, "as coisas não estão sendo acrescentadas a esse mundo: em vez disso, os grupos competem entre si pelo poder da posse" (Strathern, [1999] 2014: 394) – poder esse que, ao fim e ao cabo, serve tão somente para um propósito: produzir novas relações, novas perspectivas. Ou ainda, produzir *efeito* – termo privilegiado pela autora e que, como veremos, desafia sobremaneira os limites da "conexão merográfica" e do esforço de "interpretação" ocidental.

Entre a interpretação e a performance: o tempo a serviço da memória

Se, como vimos até aqui, grande parte do esforço tradutório na antropologia passou pela expectativa de interpretar outras culturas a partir de seus contextos e estruturas, é justo dizer que a história – e o historicismo, mais precisamente – foi, e ainda é, um dos problemas fundamentais enfrentados pela antropologia. Da busca pela compreensão das origens do "humano", comum a princípios da sociologia durkheimiana, aos embates entre "estrutura" e "evento" no estruturalismo levi-straussiano, diversas foram as abordagens que, ao tentarem compreender os efeitos e transformações da passagem do tempo nas diferentes "sociedades", terminaram por subtrair seus interlocutores a uma série de proposições que não lhes eram próprias.

Com isso em mente, Strathern sugere em seu ensaio "Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens" (1990) que, ao menos no que concerne aos povos melanésios aos quais ela se refere, há toda uma concepção do tempo – e mais particularmente da ideia de "evento" – alheia à nossa noção de "história". Isso pois, como diz a autora, ali os eventos são compreendidos menos em relação ao seu "contexto", do que aos seus *efeitos* e seu caráter de "performance": "um evento como performance deve ser conhecido por seu efeito: ele é compreendido em termos do que contém, das formas que oculta ou revela, do que está registrado nas ações de quem o testemunha" (Strathern, [1990] 2014: 214). Vejamos isso mais de perto, partindo do exemplo privilegiado pela própria autora: a "chegada dos europeus", o evento "mais repleto de acaso" (Strathern, [1990] 2014: 228) da bibliografia antropológica que se tem em mãos, e que suscitou uma série de debates, sobretudo acerca de dois casos exemplares: o do "culto à carga" – nome já em desuso referente a conjunto de ritos atribuídos aos povos da Melanésia que, supostamente, eram realizados em busca da materialização de mercadorias ocidentais –, e a chegada do capitão James Cook ao arquipélago havaiano, amplamente conhecido sobretudo pela leitura de Marshal Sahlins em seu livro "Ilhas de História" (1990).

Nesse texto, comentando o trabalho de Marshal Sahlins, Strathern destaca que, à pergunta sobre o porquê de os havaianos não estarem de todo surpresos com a chegada dos europeus, o autor opta por uma explicação que se quer estrutural. Sua teoria é conhecida e é assim sumarizada por Strathern:

> 1) a chegada dos europeus foi um evento único; 2) ela ampliou, assim, a credulidade das pessoas de modo que elas tiveram de encontrar um lugar para os estrangeiros exóticos em seu universo cognitivo; portanto, não surpreende que 3) os melanésios considerassem os primeiros europeus

> como espíritos de deidades e que 4) para dar sentido a esse evento imprevisto as pessoas tenham reagido tentando mudar a própria vida, e assim deter o poder europeu. Subjaz a isso a suposição final de que 5) os europeus de fato detinham o poder, principalmente por serem eles a ocorrência, por terem sido eles a ir ao encontro dos melanésios. (Strathern, [1990] 2014: 215-216)

Acontece que, se como sabemos, a importante leitura de Sahlins parece dar conta de compreender (e até mesmo de resolver) certos limites entre a dicotomia "estrutura" e "evento", há tempo anunciados por Lévi-Strauss, e de grande importância para nossa ciência, também é justo suspeitarmos que, de uma certa maneira, estamos exportando aos ditos "havaianos" um problema antes nosso, do que deles. Tomando como ponto de partida suas reflexões sobre a ideia de efeito e "performance" melanésia, Strathern então aproxima o relato de Cook à chegada dos europeus na Nova Guiné, igualmente conhecida pela curiosa recepção entre os nativos, que viram a chegada do estrangeiro com o mesmo misto de espanto e indiferença. Recusando uma análise fundamentada no "contexto", porém, Strathern nos indaga: haveria de fato algo ali a ser explicado? Estariam os melanésios – e igualmente os havaianos – de fato tão preocupados em realizar "interpretações e contextualizações, estabelecendo uma correspondência entre conceitos e objetos externos"? (Strathern, [1990] 2014: 213). Estariam os melanésios tão propensos, como os ditos ocidentais, a tratar dos eventos sob a luz de uma abstração como aquela da "história"? Ou estariam eles antes, a partir de suas preocupações com os *efeitos* de suas performances, ocupados com algo que certa leitura "contextual" teria certamente deixado de perceber? Algo distante das preocupações metafísicas em busca de uma "estrutura" e, pelo contrário, estaria mais próximo de uma materialidade mais imediata? Uma materialidade, antes, corporificada? Vejamos.

Como aponta a autora, na Melanésia não existem corpos cujo sentido se dá "à priori", como por exemplo nosso corpo biológico previamente generificado. Ao contrário, os corpos ali se criam em relação, na medida em que produzem efeitos entre si, tal como a troca de dádivas discutida há pouco. Assim,

> Uma mãe grávida e seu filho afetam um ao outro, pois ambos crescem juntos, assim como, mais tarde, o filho e seu clã fazem crescer um ao outro (o corpo do clã que é literalmente aumentado por seus próprios membros também os nutre com a comida retirada de sua terra). Em suma, os corpos têm efeitos sobre os corpos, e ser 'efetivo', em oposição a ser "reflexivo", é um estado do ser, um estado relacional, circunscrito (Strathern, [1999] 2014: 399).

Semelhantemente, um evento, como a chegada dos europeus, deve ser entendido não como algo a ser explicado, mas como uma situação que implica, inevitavelmente, uma situação de troca, ou seja, uma situação em que a agência é reservada não somente àqueles que "agem", mas também aos que produziram a própria necessidade de ação. Isso pois, na

performance melanésia, toda ação é antes uma reação, de modo que podemos supor que, aos olhos nativos, o espanto à chegada dos europeus se dá antes pela constatação do "próprio poder das pessoas em relação ao que haviam feito para causar uma encenação tão extraordinária" (Strathern, [1990] 2014: 218), do que pela pretensa aparição de alguma deidade comum às estruturas mitológicas deste ou daquele povo[5]. O culto à carga, assim, surge como resposta à performance previamente realizada pelos europeus, não a uma representação cujo sentido habita uma estrutura exterior e anterior a eles, daí que, como consequência, não podemos entender a experiência do *evento* como "uma linha que divide os acontecimentos", mas sim pela capacidade dele de provocar uma imagem (leia-se, performance) capaz de "evocar o passado e o futuro simultaneamente" (Strathern, [1990] 2014: 215), ou seja, um *evento* tomado como produto e produtor de uma relação. Daí a bela anedota com a qual Strathern termina seu texto:

> A. Strathern relata as palavras de um velho morador de Hagen que lhe contou como seus vizinhos haviam reagido à chegada da primeira patrulha administrativa à área. Eles pensaram que o homem branco fosse um ogro canibal de pele clara, mas "então ele nos deu algumas conchas em troca de porcos e nós decidimos que ele era humano". O não dito dessa afirmação pode ser lido da seguinte forma: "Então nós lhe demos porcos em retribuição às conchas e percebemos que ainda éramos humanos" (Strathern, [1990] 2014: 229).

Aqui, uma vez mais, o que está em jogo não é este ou aquele "ponto de vista", no sentido de uma "cultura", mas sim a produção de corpos em relação – de modo que "o que é visto não pode ser realizado por uma mudança de orientação mental - ou por uma construção social alternativa, mas somente pela condição corporal" (Strathern, [1999] 2014: 394) daquele que observa.

Ora, é precisamente sob essas considerações que gostaria, agora, de aproximar as reflexões de Strathern a um outro caso de tradução etnológica de grande interesse para o problema do "tempo", da "história" e do "corpo"; trata-se da guerra Tupinambá, tal como trabalhada por Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro em seu texto "Vingança E Temporalidade: Os Tupinambá" ([1986] 2018).

Famosos por serem um povo guerreiro, os autores deste seminal ensaio argumentam que os Tupinambás remetem à guerra um só motivo: a vingança[6].

[5] "Os melanésios não tiverem de lhe "conferir sentido" - eles não tiveram de evocar o meio cultural e social mais amplo do qual os europeus vieram, pois não sentiam compulsão alguma de "explicá-los". E a ignorância desse contexto não colocou os europeus fora de seu alcance, como estes bem podem ter suposto (sem dúvida os europeus teriam gostado de se sentir fora de alcance até que a educação houvesse ensinado as pessoas sobre a sociedade ocidental e o significado histórico do momento do contato). Pelo contrário, o ato da apresentação em si era o único contexto relevante: se os melanésios também estivessem inclinados a considerar a imagem a partir da explicação, a questão seria a motivação, a ser eliciada ou testada pelos tipos de relação que os estrangeiros poderiam ser tentados a estabelecer com os próprios melanésios" (Strathern, [1990] 2014: 220).

[6] Tal fama atribuída aos tupinambás se deu sobretudo pelos relatos do aventureiro alemão Hans Staden (1525-1576), dos franceses Jean Léry (1536-1613) e André Thevet (1502-1592), pastor e frade,

Performando-a tal qual o mito que a funda[7], este povo faz dela o próprio motor de sua existência, nesta ritualística que, pelo menos desde Métraux, é igualmente comparada – guardadas as devidas diferenças – àquilo já antevisto nos textos de Mauss acerca do *potlatch* norte-americano e suas trocas agonísticas (Métraux, [1928] 1979: 119). Neste regime de guerra perpétua, dizem Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, cativo e carrasco enfrentam-se naquilo que os autores chamam de uma verdadeira "arte da memória", em que o oponente, cujo destino ideal vive no fim antropofágico da guerra, ativa em sua morte a própria passagem do tempo. Um tempo que não se quer puramente histórico, mas antes, mnemônico, e que é registrado no próprio corpo dos envolvidos.

Como nos conta Alfred Métraux ([1928] 1979), feito escravo, o cativo era então submetido a um ambíguo tratamento de servo, típico da natureza dos objetos sacrificais, já há tempo objeto da antropologia, ao menos entre outros Mauss e Hubert em seu célebre ensaio "Sobre a natureza e a função do sacrifício", de 1899. Numa recepção cujo ritmo variava entre carícias e verdadeiras explosões de ódio, ao prisioneiro era reservado toda sorte de tarefas e cuidados: "ungido de resina ou de mel, onde colocavam plumas, paramentando-o os índios ainda com os mais belos ornamentos plumários usados pelos Tupinambás." (Métraux, [1928] 1979: 116) – de modo que, a olho nu, era pouco diferençável dos demais –, este era obrigado a caçar ao lado de seus inimigos, assim como responsável pela "limpeza dos túmulos dos antigos pais de seu dono, como se o cativo fora uma vítima a ser imolada a sua memória" (Métraux, [1928] 1979: 79).

Este último ponto é fundamental, e merece atenção. Motivo de formação e rito de passagem, a morte de um inimigo permite ao guerreiro tupinambá "ascender à condição plena de homem" (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, 2018: 61), conferindo ao guerreiro honra e prestígio entre os seus, elevando-o à condição de poligamia, entre outras exceções. Essas passagens, por sua vez, são registradas de um modo muito particular: "escritos não no papel, nem no bronze, nem na casca das árvores, mas na própria carne" (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, 2018: 62), os nomes dos inimigos eram encravados no corpo do guerreiro vitorioso. Nome esse que, porém, não era homônimo do nome pessoal do morto, mas sim uma "uma camuflagem destinada a eludir a vingança da alma da vítima", e que "marcava uma identidade pessoal entre os Tupinambá" (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, [1986] 2018: 68). Elemento fundamental, que remete à própria relação de diplomacia e aliança que os Tupinambás exercem entre si e com os povos rivais vizinhos, em que nela, o estrangeiro é representado por um próprio, pertencente à comunidade, de modo que o mesmo se confunde com o outro e vice-versa, numa relação

respectivamente. Apesar de seu aspecto ideológico, o relato desses autores foi fundamental para a construção da documentação acerca da população Tupi-Guarani, de grande valia até os dias de hoje. Para mais detalhes conferir o trabalho de Guilherme Amaral Luz "Carne Humana: A retórica do canibalismo na américa portuguesa quinhentista" (2003).

[7] Segundo os autores: "uma mãe tinha um filho único que havia sido morto na guerra. Seu matador é capturado. A mulher lança-se sobre ele e morde-lhe a espádua. O prisioneiro escapa e conta aos seus que os inimigos haviam tentado devorá-lo vivo: decidiram que assim fariam no futuro, comeriam os prisioneiros; os inimigos então decidiram da mesma forma (Pigafetta, 1800: 18 *apud* Métraux, 1967: 68)." (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, [1986] 2018: 66).

que se estende na indumentária conferida aos inimigos – como já vimos – idêntica àquela dos aliados, e especialmente surpreendente no caso das esposas que eram conferidas ao cativo e por ele revelavam enorme devoção quando em vida, e desejo maior ainda de vingança, quando do momento de sua morte em ritual antropofágico (Métraux, [1928] 1979).

Ora, o que aparece nesses casos, dirão Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, é que na relação de vingança Tupinambá o inimigo na verdade é cúmplice, figura fundamental para a existência da comunidade como um todo. Quando pronto para a morte, o cativo evocava a vingança com tal veemência, que "mais parecia, escreve Anchieta da atitude da vítima, que ele estava para matar os outros que para ser morto" (Peixoto e Abreu: 224 *apud* da Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro,, [1986] 2018: 64-65), sendo suas palavras uma espécie de previsão autorrealizável, que evocava a memória dos mortos para a produção de um futuro vindouro. Nas palavras dos autores:

> Qual é então o conteúdo dessa memória. Nada, aparentemente, além da memória da vingança, produzida pela vingança e apontando para a vingança. Aqui tampouco, nenhuma transcendência. Na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre os dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. Donde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos." (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castroç, [1986] 2018: 69).

Tal como no caso melanésio, em que aquele que "recebe" a cena ocupa um lugar tão fundamental quanto aquele que a "performa", Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha dirão que "A antropofagia que 'confirma nos ódios' aparece como um modo de produzir 'inimigos mútuos', tabajaras, e é, portanto, sinal de lealdade última" (Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro,, [1986] 2018: 63). Curiosa construção, em que o inimigo é ao mesmo tempo personagem essencial na trama da própria construção identitária de um corpo tupinambá.

Assim, nem tempo histórico, nem sociedades "sem história", os Tupinambá inscrevem-se no tempo através da memória de seus próprios inimigos, numa inscrição, marcada no próprio corpo, que faz dele parte de uma topografia ritual própria desse povo. Nela, em busca da morte que produza a vida, este corpo é menos um receptáculo de um espírito que se quer lembrado, do que motor de uma engrenagem social que o atravessa e o ultrapassa. O corpo Tupinambá, dirão Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, é "um", de uma "indiferenciação interna do corpo social" ([1986] 2018: 13) e como um todo, este corpo morto, quando em combate, obriga pela vingança que uma vez mais seja posto em ação o movimento pendular desta guerra tão particular. Inimigo confunde-se assim com aliado,

numa relação em que o perpétuo desequilíbrio entre eles rege a própria existência de um e do outro. Desse ponto de vista, e aqui nos valemos uma vez mais de Strathern, "o parentesco torna-se um processo de assimilação ativa de relações por meio da absorção de substância e memória; as pessoas constituem os corpos umas das outras como corpos humanos por meio da interação" ([1990] 2014: 314).

Considerações finais: o corpo do antropólogo

Como argumenta Viveiros, se a filosofia é "avaliada por sua capacidade de criar novos conceitos" (Viveiros de Castro, 2002: 127), então levar a sério filosofias de outros povos, e assumir suas ideias como conceitos tanto como assumimos as nossas, faz da antropologia um instrumento fundamental para o pensamento filosófico, capaz de ampliar, e não reduzir, os modos de habitar o mundo. Assim, parafraseando o autor, se "traduzir é trair", então que se traia "a língua de destino", não a "língua de origem" (Viveiros de Castro, 2018: 250). Não se tratando de "escolher lados", a "comparação controlada", método privilegiado por Viveiros, deve-se antes a um cuidado de que não se diga "nem mais, nem menos" daquilo que diz o nativo, do que um apego a regras e condutas metodológicas rígidas e moralmente implicadas. A importância aqui é, acima de tudo, realizar uma "experimentação" que seja capaz de dizer algo sobre nós, através de outrem, que até então não sabíamos (e não dizer algo sobre outrem do que já supostamente sabemos). Assim, a proposta dos autores aqui tratados se dá como crítica ao pensamento ocidental, ao mesmo tempo que não o reduz a mais uma faceta da "visada ocidental" da própria crítica, alocando o pensamento a uma reprodução histórica de forças contextuais e exteriores ao efeito, mas valendo-se de uma postura propositiva que sugere outras concepções completamente distintas para se pensar os efeitos de determinado fato, comunidade, ou artefato histórico, mas que ao mesmo tempo enfrentam-se diante da mesma partilha do real.

Certamente, somos tentados a questionar se, do ponto de vista de Strathern, abordar os povos melanésios a partir da ideia de "efeitos" e "performance" não seria somente uma nova produção de "contexto", igualmente reificante. Questionamento absolutamente cabível. Penso, porém, que em sua proposta por uma investigação que parta do "efeito" há uma importante inversão discursiva, comum também à proposta do perspectivismo de Viveiros de Castro, que não deve ser negligenciada. Afinal, se como bem lembra Strathern, no perspectivismo "o ponto de vista não cria o objeto [mas sim] (...) o sujeito" ([1990] 2014: 394), então também é conclusivo que a "teoria da performance" – se sequer pudermos chamá-la de uma "teoria" – não está de todo interessada em produzir um novo "castelo epistemológico", mas, sobretudo, em produzir uma postura – uma postura, evidentemente, corporal, de um sujeito que vê. Não se tratando de explicar os conceitos nativos – como o tempo – na busca por sinônimos e correspondências a preocupações de nossa ordem, o que tal abordagem provoca é, através de uma verdadeira experiência "imersiva", uma entrega do antropólogo ao próprio olhar do outro. Entrega sempre perigosa, vale lembrar, o que tal postura revela é menos o "mundo" pelo qual os outros pensam, mas os modos, as condições sob as quais determinado modo de pensar encontra seu "efeito" no mundo. Desse lugar, diferentes perspectivas passam a travar um embate cujo resultado pode nos levar, certamente, a caminhos inesperados.

No presente ensaio, tentei demonstrar como tal visada poderia produzir novas

compreensões sobre o sentido de "tempo" e "história", sobretudo em razão da centralidade que esses conceitos tomam no pensamento dito "ocidental" – e como problematizar esses conceitos permite que se construa não exatamente um novo "olhar" sobre o tempo, mas, quem sabe, sobre as próprias preocupações pelas quais abordamos a ideia de "tempo". Ou ainda, sob quais condições o tempo passa a ser abordado como algo completamente diferente. Afinal, se tomarmos certa distância da ânsia ocidental pela "intepretação" e a expectativa de superioridade epistemológica que tal postura tende a produzir, quais outros corpos não poderemos criar? E ainda, que "tempo" habitariam esses corpos? Que efeitos produziriam? Eis, enfim, o resultado da proposta dos autores aqui tratados: um convite a novas formas de traduzir, ou ainda, um convite para nos questionarmos sobre os efeitos são produzidos por nossas próprias questões.

Referências

Abu-Lughod, Lila. 2018. "A escrita contra a cultura." *Equatorial* 5 (8).

Carneiro da Cunha, Manuela L., e Eduardo B. Viveiros de Castro. [1986] 2018. "Vingança e temporalidade: os Tupinambás." *In: Anuário Antropológico* 10 (1): 57–78.

Goldman, Márcio, e Tania Stolze Lima. 1999. "Como se faz um grande divisor?" *In: Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Lévi-Strauss, Claude. [1962] 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

Luiz, Guilherme Amaral. 2003. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América Portuguesa quinhentista*. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

Mauss, Marcel, e Henri Hubert. [1899] 2017. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora.

Métraux, Alfred. [1928] 1979. *A religião dos Tupinambá*. São Paulo: Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo.

Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.

Strathern, Marilyn. [1999] 2014. "O efeito etnográfico." *In: O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

Strathern, Marilyn. [1990] 2014. "Artefatos da história." *In: O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. "O nativo relativo." *Mana* 8 (1): 113–48.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos." *Cadernos de Campo* 14/15: 1–382.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2018. "A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada." *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 5 (10): 247–64.

sobre o autor

Gabriel Barbosa Teixeira

Mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), com graduação em Ciências Sociais pela mesma. Compõe o coletivo Artes, Saberes e Antropologia (ASA), sob coordenação de Fernanda Arêas Peixoto, e atualmente atua no Laboratório Interunidades de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise

(LATESFIP), dedicando-se a pesquisas intersecionais sobre psicanálise, clínica e história da filosofia.

Autoria: O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Não houve financiamento.

Recebido em 17/06/2024
Aprovado para publicação em: 20/10/2025