

Dossiê

Introdução

Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul

Introduction – Ritual action, myth, figuration: intertwining vital and technical processes in Mesoamerica and in Lowland South America

Perig Pitrou

CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris, França
perig.pitrou@college-de-france.fr

RESUMO: Ainda que os trabalhos dedicados ao animismo tenham lançado importantes contribuições para a compreensão das sociedades ameríndias, nem sempre iluminaram a complexidade das teorias da vida que essas sociedades elaboraram. Independentemente da sua animação, os seres vivos caracterizam-se pela diversidade dos processos vitais – por exemplo, a reprodução, a regeneração, o envelhecimento ou as interações com o ambiente – que os humanos observam e buscam explicar. No quadro de uma antropologia da vida, que estuda as variações desses sistemas explicativos, no tempo e no espaço, os textos reunidos nesse dossiê propõem um exame das concepções de vida que podemos encontrar na Mesoamérica e nas Terras Baixas da América do Sul. Tomando por objeto a mitologia, a figuração ou a ação ritual, um dos desafios aqui é explorar as modalidades da imbricação entre processos vitais e técnicos.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia da vida, processo vital, processo técnico, Mesoamérica, terras baixas da América do Sul.

Se a distinção entre “seres vivos” e “artefatos” ocupa um lugar central nas ontologias naturalistas, dados etnográficos recolhidos em sociedades não ocidentais, particularmente entre populações ameríndias, revelam a porosidade dos limites que separam essas duas categorias. Diante desta questão, lembramos imediatamente das tantas descrições que relatam como artefatos cotidianos ou rituais – por exemplo, utensílios de cozinha, ornamentos, facas, instrumentos musicais – podem ser tratados como seres animados, dotados de intencionalidade, com os quais humanos falam e interagem, podendo mesmo tomar conta deles e alimentá-los, a não ser quando se comportam como predadores que ameaçam devorar os humanos. É comum afirmar que tais objetos são tratados como seres vivos, fazendo com que a partilha ontológica instaurada pela distinção aristotélica entre *techné* e *physis* tenda a se esboroar. Na verdade, uma asserção como esta parece esquemática demais para apreender a complexidade das inferências implicadas nesse modo de relação com os artefatos. De um lado, pois, segundo o próprio estagirita, essa distinção é menos rígida do que pensamos: o gesto técnico, em certo nível, é concebido como retomada do movimento natural. Faz sentido, portanto, interrogar-se sobre as continuidades entre processos técnicos e vitais – voltarei a este ponto adiante. De outro lado, ao nos situarmos numa perspectiva antropológica mais geral que a da filosofia da Grécia antiga, essa afirmação tende a confundir a vida e a animação, dois fenômenos próximos, mas que, rigorosamente, são irreduzíveis um ao outro. Com efeito, a animação descreve a capacidade de um ser de se mover por si mesmo e de interagir com um ambiente, frequentemente diante da presença de entidades anímicas que nele constituem elementos motores, graças aos quais este ser entretém uma relação dinâmica e ativa com o mundo. Nos universos animistas, a animação remete ainda mais precisamente à imputação de uma intencionalidade e de uma capacidade de interlocução com os artefatos, animais e plantas, com os quais os humanos entretém uma multiplicidade de relações socialmente organizadas. Vislumbrada sob o ângulo material ou espiritual – a partir da interioridade ou da fisicalidade, para retomar o vocabulário de Descola (2005) –, a animação é incontestavelmente uma das manifestações mais características da presença da vitalidade em um ser. No entanto, ela não é a única e não podemos esquecer que os trabalhos contemporâneos sobre o animismo – cuja importância para o desenvolvimento da antropologia é incontestável – tenderam por vezes a oferecer uma visão redutora das teorias da vida, que prevalecem nas populações não ocidentais.

Viver e estar animado não são sinônimos. Para além da animação, um ser vivo se caracteriza por uma variedade de processos que todos os humanos percebem no seu ambiente ou no seu próprio corpo: o crescimento, a regeneração, a reprodução, a degenerescência, as interações com um ambiente (digestão, respiração) para mencionar apenas alguns exemplos. Mais que falar de “a” vida, como se estivéssemos diante de um fenômeno unitário, seria mais rigoroso e profundo estudar a multiplicidade de processos vitais. É especialmente indispensável que haja uma variação, no tempo e no espaço, nas inferências que os diferentes povos do mundo mobilizam para tornar inteligíveis esses processos. Ao declarar conhecer o que *é* a vida, autores como Ingold (“a vida como movimento”, 2011) ou Kohn (“a vida como processo semiótico”, 2013), excelentes antropólogos que são, aliás, põem-se numa posição ambígua, para não dizer contraditória, em relação aos saberes nativos: que interesse haveria em conduzir pesquisas etnográficas se já dispomos de uma definição universal? Antes de saltar bruscamente para o universal, parece mais prudente começar a esmiuçar a multiplicidade das teorias da vida, integrando nessa abordagem as controvérsias internas às próprias ciências ocidentais sobre esta questão (Helmreich, 2011). Gílsi Pálsson (Pálsson e Ingold, 2013: 242-243) ressalta que, em vez de empregar mecanicamente expressões feitas – como “a vida ela mesma” (Rose, 2006) ou “vida nua” (Agamben, 1997) –, a antropologia deveria refinar suas categorias de análise, ao estudar a “vida como tal” (Fassin, 2009) sem esquecer da distinção de Canguilhem entre o “viventente” e o “vivido”. Eu iria mais longe, afirmando que convém traçar a linha entre o “viventente” – a pluralidade de processos vitais manifestando-se em uma variedade de seres – e a “vida”, entendida como um conjunto de causas produzindo essa profusão fenomenal.

Elementos para a atualização de uma teoria da vida: o caso dos Mixe do México

A decisão de estudar os processos vitais ao distinguir o tipo de vida e de vivente teve sua origem em uma investigação etnográfica de dois anos e meio realizada desde 2005 nas comunidades camponesas dos Mixe, povo ameríndio de cerca de 130 mil falantes desta língua que vivem no estado de Oaxaca, no México. Como expliquei detalhadamente em outra ocasião (Pitrou et al., 2011 e Pitrou, 2016), os habitantes dessas aldeias têm o hábito

de realizar oferendas cerimoniais acompanhadas de sacrifícios de aves em contextos agrícolas, terapêuticos, políticos ou ligados ao ciclo de vida (nascimento, casamento, enterro). Após ter transcrito, e depois traduzido para o espanhol e para o francês algumas dezenas de rezas enunciadas em língua mixe, revelou-se que os Mixe pedem ajuda frequentemente a uma entidade chamada “Aquele que faz viver” (*yikjujyky’ajtpi*). A decomposição do termo (*yik-* causativo; *jujyky’ajt* “ser vivo”; *pi* personificador) incitou-me a operar uma distinção entre o fato de “estar vivo” e aquele de “fazer viver”. O fato de ser atribuído a este ser um tal efeito convidou-me a formular questões relativas à sua agentividade.¹ Exerceria ele as mesmas ações, ou sequências de ações, para produzir a vitalidade entre os seres vivos? Ou ainda: haveria uma especialização de suas intervenções de acordo com os seres sobre os quais ele exerce uma ação (animais, plantas, humanos, artefatos) ou com os processos que se roga para ele favorizar (crescimento, reprodução, regeneração etc.)? Como, ao contrário, “Aquele que faz viver” produz ações negativas ao impedir o crescimento, ao causar doenças, ao provocar a morte? Como, em todos esses casos, a agentividade deste personagem se combina com a de outros agentes (“a Terra”, “o Sol”, “o Vento” etc.) contatados nos sacrifícios, e como esta se insere nos empreendimentos humanos? Não poderei aqui resumir em detalhe as respostas para estas interrogações, discutidas em outros trabalhos. Para apresentar este dossiê, que propõe uma comparação entre etnografias da Mesoamérica e das terras baixas da América do Sul que tratam do problema da imbricação entre processos técnicos e vitais, minha intenção é tão somente a de indicar como ensinamentos extraídos de minha experiência etnográfica podem orientar uma reflexão comparativa visando um melhor entendimento das formas de conceber a vida e o vivente.

Partindo do princípio que “Aquele que faz viver” constitui uma instância capaz de favorecer os processos vitais, propus tomar as ações que lhe são solicitadas como elementos de uma teoria da vida que os Mixe exploram em suas práticas rituais. Ao empregar o termo teoria, não pretendo dizer que estamos diante de proposições totalmente explícitas e homogêneas que organizam de maneira sistemática os saberes que um povo desenvolve sobre a vida e sobre os seres vivos. Pretendo simplesmente sinalizar as formas de objetivação que atestam a existência desses saberes, assim como sua coerência e estabilidade. Com efeito, não faltam ordens de fatos – etnoclassificações, ritos, linguagem, figuração, mitos, práticas terapêuticas ou ainda tratamento de animais e plantas – sobre as quais se

apoiar para levar adiante essa investigação. Mesmo se essas ordens de fatos são em parte implícitas, a investigação pode evidenciar elementos tangíveis suscetíveis de restituí-los. Assim, entre os Mixe, a configuração sacrificial permitiu-me compreender que a agentividade de “Aquele que faz viver” – e, subsequentemente, os modos de conceber os processos vitais – poderia ser abordada por meio da análise de categorias verbais presentes nas demandas de serviços que lhe são dirigidas, mas também ao observar as performances rituais e as manipulações de objetos que acompanham as orações. Por exemplo, ao instaurar o que chamei de um “regime de coatividade”, os participantes de um rito de semeadura distribuem (*piktä’äk*) quantidades equivalentes de pó de milho (ou de rolinhos de massa de milho) sobre um depositório cerimonial, sempre solicitando a “Aquele que faz viver” que “distribua” (*piktä’äk*) a chuva para que o milho cresça depois de eles próprios terem repartido (*piktä’äky*) os grãos durante a semeadura (Pitrou, 2012). A oração enunciada neste rito ilustra bem esta sincronização:

1. <i>mějts et mějts näxwü’nüt</i>	tu imensidão, tu superfície da terra
2. <i>ëjyxam ëëts</i>	agora nós
3. <i>npiktä’äky n’ëjxtä’äky</i>	nós depositamos , nós pomos diante de teus olhos
4. <i>ja mwintsë’ëjk’ü’ny</i>	este com o qual reverenciamos (= depositório cerimonial)
5. <i>yä’ät ja mnëej yä’ät ja mpä’äk</i>	ela tua pele, ela tua suavidade (= teu tepache)
6. <i>yä’ät ja mkaaky</i>	ela tua tortilha
7. <i>yä’ät ja mtojex</i>	ele teu cozido
8. <i>ëy ëëts yä’ät npiktä’äkt</i>	bem os colocaremos [o milho e o feijão]
9. <i>ëy ëëts nkuneepit nkukujit</i>	bem iremos semeá-los, iremos jogá-los
10. <i>yä’ät ja moojk yä’ät ja xëjk</i>	este milho, este feijão (= iremos semeá-los)
11. <i>jäts yä’ät nyinpätsë’ëmt</i>	e este (o milho) ele sairá diante de nossos olhos (= ele crescerá)
12. <i>jäts yä’ät ëëts ja ntajujyky’äjät</i>	e para nós “este com o qual vivemos” (= nosso alimento)
13. <i>mějts yikjujyky’äjtpi</i>	tu “Aquele que faz viver”
14. <i>xkeyäkt xnütukt</i>	tu repartirás com a mão, decidirás (= tu

	decidirás como repartir o crescimento do milho)
15. <i>jäts yä'ät yyoonpitsë'mt</i>	e este aqui (o milho) ele sairá pelo pescoço (= brotará)
16. <i>jäts yä'ät y'ejxpitsë'mt [...]</i>	e este aqui ele sairá sob teus olhos (...)
26. <i>jäts yä'ät myuxxt</i>	e este aqui (o grão) ele brotará
27. <i>jäts jatë'n nyünpitsëmt</i>	e assim ele sairá diante do olhar
28. <i>jäts yä'ät ja nëej</i>	e esta água
29. <i>jäts yä'ät ja tuuj</i>	e esta chuva
30. <i>jätë'n xpiktä'äkt xkaxt yä'ät</i>	do mesmo modo, tu a depositarás , tu a enviarás (= a água)

A sincronização da participação de um agente não-humano favorecendo o crescimento e a atividade dos humanos obtém-se, assim, pelo viés da ação ritual que mobiliza a um só tempo os recursos da linguagem, da performance e da figuração – o ato de depositar realizando-se “diante do olhar” – que, sob diferentes ângulos, enfatizam a importância de uma distribuição de quantidades iguais para o sucesso dos processos vitais. Do mesmo modo, por ocasião de um rito de nascimento, o depositório cerimonial reúne um amontoado de madeira, um buquê de folhas e a representação em miniatura de uma criança feita com massa de milho. Colocada ao lado de uma vela contra a pedra sobre a qual se fazem os sacrifícios, esta combinação visa construir em uma escala reduzida um banho ritual (um *temazcal*), a fim de conectar os banhos rituais realizados pelos pais com uma ação em maior escala – temporal –, graças à qual “Aquele que faz viver” e seus associados são reconhecidos por fazerem esquentar e endurecer os corpos, como o faria um oleiro em seu forno. O que se visa é, portanto, menos o crescimento que uma atividade cujo efeito é fortalecer o corpo a fim de protegê-lo contra as agressões.

Ao atualizar a importância de uma conceitualização em termos técnicos – técnicas do corpo ou ações exercidas sobre os materiais –, pareceu-me pertinente relacionar os processos vitais com os processos técnicos. Nessa direção, a transcrição de um mito que relata a atividade de *Täätyunpi*, “Aquele cuja atividade é ter ideias” (= o “Criador”), veio confirmar a importância da metáfora tecnicista para compreender os processos vitais.

- | | |
|--|--|
| 1. <i>täätynpi</i> | “Aquele cuja atividade é ter ideias” |
| 2. <i>jaayip yi</i> | no começo |
| 3. <i>tsyoo'ntä'äky tsoo'ntä'äkyip</i> | ele começa (a inventar, a criar) |
| 4. <i>et näxwii'nyit meēt</i> | a imensidão, a superfície da terra |
| 5. <i>yi täätynpi</i> | “Aquele cuja atividade é ter ideias” |
| 6. <i>mäji na'api mäji kojpi</i> | assim como o oleiro, o tecelão |
| 7. <i>na'api ee'pyi</i> | faz a cerâmica, enrola (as fibras para tecer) |
| 8. <i>mäji yikjujky'äjtpi</i> | assim como “Aquele que faz viver” |
| 9. <i>ye' yikjujky'pyejkp</i> | aquele faz receber a vida |
| 10. <i>ye' tyunpy</i> | é ele que faz |
| 11. <i>ja neej</i> | a água |
| 12. <i>sääj yi tumwä'äny</i> | como ele quer fazê-la (= segundo suas intenções) |
| 13. <i>ye' yi näxwii'nyit</i> | este a superfície da terra |
| 14. <i>nayit'e'n</i> | do mesmo modo assim |
| 15. <i>tyanipiktääjkip</i> | ele dispõe os elementos (= ele a constrói) |
| 16. <i>täätynpi</i> | “Aquele cuja atividade é ter ideias” |
| 17. <i>tyanivejtsip</i> | ele ordena |
| 18. <i>sutsooj ja tyik'eyit</i> | como construir |
| 19. <i>ja tsinaapyiti ja jää'tyi</i> | os assentados, as pessoas (= os humanos) |
| 20. <i>pën jat'e'n tsinaatyip</i> | que assim estão assentados (= que existem) |
| 21. <i>ja jöyujkti ja ujtsi</i> | os animais, as plantas |
| 22. <i>tuki'yi tum ye' ntejint</i> | tudo isso verdadeiramente, diz-se, |
| 23. <i>yiktamijää'wip</i> | acreditamos que |
| 24. <i>tnikej'p'aty</i> | ele o carrega (= que o Criador mantém esses seres na existência) |
| 25. <i>ye'ts tyikee'yip</i> | aqueles ele os constrói |
| 26. <i>ja ujts ja kipy ja tsääj</i> | as plantas, as árvores, as pedras |

Este fragmento constitui um bom exemplo de iluminações que um mito de criação pode trazer para o conhecimento de uma teoria da vida. Em primeiro lugar, por meio da atividade de “Aquele cuja atividade é ter ideias”, os Mixe dão conta do processo morfogênético que confere aos seres vivos formas estáveis no tempo, tanto no nível individual quanto no nível da espécie. Em sua ocorrência, essa característica é imputada a

uma ação demiúrgica pensada por analogia com as técnicas humanas, como a tecelagem e a cerâmica. De acordo com concepções locais, as ações sobre a matéria se desdobram a partir de uma representação mental prévia, uma “ideia” (*tääy*), que o artesão visualiza antes de materializá-la. O processo técnico durante o qual se observa a transformação de um ser por um agente externo serve, assim, para tornar visível e inteligível um processo morfogenético, cujo mecanismo interno, imputado à ação de um agente não-humano, não pode ser observado senão por meio dos efeitos que produz. Mas, na medida em que as ideias que os artesãos contemplam antes de realizar suas obras são reconhecidas como tendo sido enviadas pelo *Täätyunpi* que as forja de início, evitaremos exagerar a separação entre processos técnicos e vitais: se estes últimos são pensados em analogia com os primeiros, isso ocorre também já que um esquema global de elaboração de formas é mobilizado para dar conta da criação dos seres vivos e dos artefatos.

Nessa configuração, os Mixe parecem operar uma distinção entre o processo de formação enquanto tal e o fato de “fazer viver”, isto é, “receber” (linha 9 *yikjujykyppjëjkp*, verbo composto de *yik-* causativo, *jujyky* “vidente”, e *pjëk* “receber”) uma espécie de animação. É assim, ao menos, que seria possível interpretar a menção a dois agentes específicos: *Täätyunpi* (linha 1) e *Yikjujyky’äjtpi* (linha 8). De acordo com os contextos – discursos rituais ou falas míticas – não é sempre fácil decidir se são duas entidades totalmente distintas ou se esses substantivos descrevem duas modalidades de ações atribuídas a um mesmo ser. No fundo, pouco importa, pois o essencial consiste no fato de existirem termos – que remetem a categorias de ação – para designar processos vitais irreduzíveis uns aos outros.

Deste ponto de vista, é notável que, para além dos processos de formação e de animação, o mito faça referência a uma atividade de organização: fazer viver não significa simplesmente fixar as condições de existência dos organismos, é instaurar uma ordem de relações entre eles. Assim como na *Crítica do juízo*, em que Kant vislumbra a vida segundo a dupla perspectiva da finalidade interna dos organismos e da finalidade externa das relações que se estabelecem entre eles, os Mixe imaginam a intervenção demiúrgica como uma construção global. É notável que o termo empregado para designar essa ação seja composto com a base verbal *piktä’äk* que significa “depositar” (ou “colocar em ordem”) e que é empregado para descrever a realização de um depósito cerimonial. O isomorfismo entre as esferas de atividade humana e não-humana vai, portanto, bem além de uma semelhança

entre a maneira de pensar a criação das formas: repousa também sobre uma concepção segundo a qual a vida se manifesta como um sistema relacional entre os seres vivos. Ao relatar o fim do mundo como uma inversão da relação entre os seres, a sequência do mito – que não reproduzo aqui, por falta de espaço – permite uma boa compreensão deste aspecto. Retomando o famoso episódio mítico da “revolta dos objetos”, os Mixe imaginam que neste momento os animais domésticos e os utensílios – como as panelas ou os moedores, tidos como seres vivos – se voltam contra seus donos para agredi-los e matá-los, deixando claro que os seres que existem nesse mundo poderiam viver juntos conforme regras relacionais distintas se um demiurgo assim decidisse. No *Popol Vuh*, narrativa de criação maia com a qual o mito mixe apresenta semelhanças, reencontramos uma temática comum, uma vez que “os Criadores, os Formadores” não se contentam em modelar os seres, designando-lhes um lugar para viver, uma série de comportamentos e, finalmente, um lugar em uma hierarquia. Assim, para punir os primeiros seres criados por não os terem louvado devidamente, “os Criadores” os condenam a seguir sua existência nas florestas e a servir de alimento para os humanos.

Os mitos de criação, presentes em muitas sociedades, oferecem materiais privilegiados para apreender como a aparição de seres vivos e suas características funcionais pode ser explicada por processos técnicos executados por entidades não-humanas demiúrgicas. Para tornar inteligível e, em certo sentido visível, um fenômeno duplamente subtraído da visão humana – o funcionamento interno dos seres vivos e a emergência das formas viventes em um momento da história – a metáfora tecnicista apresenta a vantagem de explicar o desconhecido apoiando-se em práticas nas quais os próprios humanos experimentam seu poder de transformação. Sem exame prévio, seria ousado declarar que existe uma universalidade nesse modo de pensar os processos vitais por meio de sua homologia com as atividades técnicas. No entanto, as recorrências deste procedimento intelectual sugere que seria pertinente realizar uma análise sistemática dos mitos de origem, a fim de identificar as categorias de ação que reconhecidamente produzem os seres vivos, ao estabelecer paralelos com as atividades técnicas praticadas pelos povos entre os quais estes mitos se elaboram. Esta seria uma pista metodológica que ofereceria um bom meio para documentar a diversidade das concepções sobre a vida, evitando afirmar de maneira apressada e sem verificação propriamente dita a sua universalidade.

Longe de buscar uma técnica universal, a aposta aqui seria a de refletir sobre a diversidade das soluções exploradas. Nesse quadro, evitaríamos crer que se trata simplesmente de pensar a técnica como uma ação sobre uma matéria inerte. Não é necessário atribuir uma primazia, lógica e cronológica, aos processos técnicos sobre os processos vitais. Deste modo, em um mito de criação dos Yanésa da Amazônia, conta Fernando Santos-Granero (2012), a um ser demiúrgico foi atribuído o fato de ter “moldado a terra e os seres humanos primordiais a partir de uma mistura de excrementos e leite (...) obtidos de sua mãe ou irmã e insuflados com seu sopro divino” (2009: 189-90). Num caso como este, são os processos vitais e relativos às substâncias corporais, que deles decorrem, que se encontram inseridos em um processo técnico que assegura a sua transformação. Em todo caso, o rendimento analítico de um estudo centrado sobre os mitos de criação seria ainda maior à medida que poderia estabelecer paralelos entre ações rituais e/ou procedimentos figurativos.

A imbricação entre processos vitais e processos técnicos

Nos exemplos que acabo de citar, a evidência de elementos que constituem uma teoria da vida faz-se a partir da ação ritual, da figuração e da mitologia. Mesmo se não são as únicas ordens a partir das quais se pode realizar uma investigação sobre o tema, estas revelam uma complementaridade graças à qual podemos apreender concepções relativamente complexas a respeito da maneira pela qual um povo representa para si mesmo os processos vitais. Os artigos reunidos neste número da *Revista de Antropologia* oferecem, assim, muitas configurações nas quais os mitos, os ritos, assim como a produção e a manipulação dos artefatos podem se esclarecer mutuamente. Isso significa que a restituição das teorias da vida exige da parte do etnólogo uma espécie de mobilidade intelectual que lhe permite acompanhar a elaboração fragmentária desses saberes nativos. Nesse caminho, encontramos não raro efeitos de reverberação ou de cruzamento hermenêuticos, graças aos quais os humanos pensam a vida das plantas em analogia com a dos animais – e vice-versa –, assim como a compreensão de que ciclos naturais e fisiológicos constituem-se em uma atividade contínua reflexiva que escrutina semelhanças e dessemelhanças entre o corpo e o mundo. Diante dessa profusão fenomenal, este dossiê não pretende evidentemente circunscrever um

domínio rígido, dentro do qual a antropologia da vida deve se desenvolver. A proposta é a de começar a explorar, a partir de alguns casos particulares vislumbrados na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul, a incrível sofisticação de concepções nativas que dão sentido a ações rituais, figurações e mitos. O leitor é então convidado a seguir o entrelaçamento destas ideias e destas práticas começando pelo prolongamento da reflexão em torno de teorias mesoamericanas. Assim, alguns autores relacionam dados provenientes do mundo pré-hispânico mesoamericano com observações realizadas entre os Nahuas (Marie-Noëlle Chamoux) e entre os Huicholes (Johannes Neurath), ou mesmo com povos da Amazônia, como os Miranha (Dimitri Karadimas). Serão discutidos aqui também casos de três povos sul-americanos: os Pumé (Gemma Orobitg), os Yukpa (Ernst Hallbmayer) e os Kuikuro (Tommaso Montagnani).

Mais que resumir estes textos, indicarei aqui pistas de reflexão pertinentes no quadro de uma investigação antropológica debruçada sobre a imbricação de processos vitais e processos técnicos. Desde *The Perception of Environment* (2000) até *Making & Growing* (co-editado com E. Hallam, 2014), passando por *Being Alive* (2011) e *Making* (2013), Tim Ingold desenvolveu uma abordagem original do gesto técnico, inspirando-se em Maurice Merleau-Ponty e Gilles Deleuze. Indo de encontro com concepções filosóficas ou antropológicas que tomam a atividade técnica em um horizonte de hilemorfismo (2013: 20), isto é, como ação sobre a matéria precedida por uma relação mental, Ingold sugere atentar para o entrelaçamento mais sutil que se estabelece entre os movimentos do corpo e aqueles dos materiais com os quais o corpo interage. Sob este ângulo, a atividade técnica aparece menos como uma ruptura com a ordem natural – proposta antes por Marx, por exemplo – que como uma maneira específica que os humanos encontram para se inserir nesta ordem. Para frisar essa continuidade, Ingold privilegia a semelhança dos processos morfogenéticos. Assim, para além da oposição entre organismo e artefato, certas formas parecem exercer seu poder de organização da matéria de maneira transversal, como é o caso dos espirais presentes na cestaria produzida artesanalmente. Propondo uma aproximação com os movimentos em espiral visíveis no desenvolvimento de certos seres vivos, Ingold acaba por concluir que “artefatos podem ser feitos crescer, e nesse sentido não seriam tão diferentes dos organismos vivos” (2000: 290). Ou ainda: “o artefato é, em suma, a cristalização da atividade em um campo relacional, suas regularidades formais incorporam as regularidades do movimento que lhe deu origem” (2000: 345). Nessa perspectiva, não é

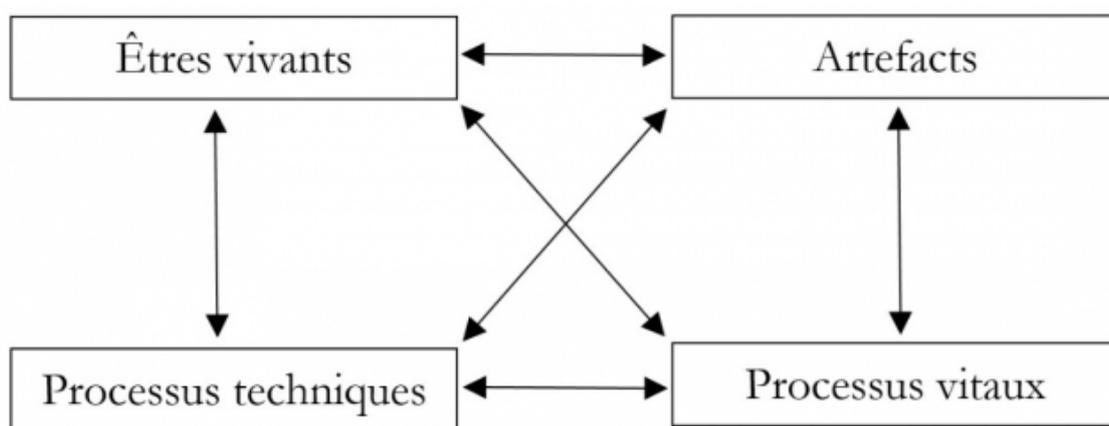
a vida que é pensada a partir da técnica, mas justamente o contrário, como Ingold cuida precisar ao declarar que os organismos não são construídos como artefatos “compostos da combinação de pedaços e peças, como sugere o modelo darwiniano, mas antes que artefatos crescem como organismos, dentro do equivalente a um campo morfogenético” (2000: 371).

Ainda que, devido a sua materialidade, a compreensão dos seres vivos exija indiscutivelmente um exame dessa espécie de “campo morfogenético”, poderíamos repreender essa abordagem por ter reduzido a vida – assim como os trabalhos sobre o animismo tendem a reduzir esse fenômeno à questão da animação. Uma vez considerada a multiplicidade dos processos vitais, seria mais pertinente inverter a proposição. Em vez de naturalizar o gesto técnico inserindo-o em um movimento uniforme mais vasto capaz de imprimir-se sobre todos os seres, artefatos e organismos, os processos técnicos – entendidos como reunião ordenada de uma pluralidade de ações – podem ser tratados como objeto privilegiado para compreender a complexidade dos processos vitais. Esta é a posição para a qual a análise de meus dados etnográficos conduz, uma vez que evidenciam como a restituição de uma pluralidade de ações técnicas (semear, cortar, contar, cozer etc.) realizadas por “Aquele que faz viver” permite conhecer como os Mixe representam para si certos mecanismos associados à vida.

Contudo, não podemos daí concluir que a relação entre processos vitais e técnicos se reduz a situações nas quais os primeiros serviriam de metáfora para pensar os segundos. Em *Growing Artefacts* (2013), Ludovic Coupaye explica, por exemplo, como a descrição do cultivo de inhames pelos Abelam de Papua Nova Guiné pode ser incrementada quando se persegue a imbricação desses processos ao longo de uma cadeia operatória. Assim como o milho entre os Mixe, a produção deste cultivar exige o estabelecimento de uma verdadeira coordenação, sincrônica e diacrônica, entre parceiros humanos e não-humanos. Por conseguinte, trilhando uma via diferente daquela de Ingold, a dicotomia entre “ser vivo” e “artefato” torna-se aí ultrapassada. Uma tradição de inspiração aristotélica decerto distingue esses dois tipos de seres, que não apenas apresentam características distintivas, mas, mais que isso, mobilizam sistemas de inferência específicos (Atran, 1990). No entanto, muitas etnografias atestam a porosidade das fronteiras ontológicas entre seres vivos e artefatos, e cada vez mais deparamo-nos com fenômenos como transformação ou hibridação, que devem ser estudados de uma perspectiva temporal. Toda proposição feita acerca de um tipo de relação entre um ser vivo e um artefato é, com efeito, suscetível de ser completada, ou

mesmo invertida, se nos colocarmos em uma outra escala ou em outro momento do processo. Se artefatos podem ser integrados em processos vitais, simetricamente, certos artefatos podem eles mesmos ser os produtos ou as partes de seres vivos. Maurice Bloch (1998) explica, por exemplo, como os Zafimaniry de Madagascar fazem uso da vitalidade de certas árvores para transmiti-la às construções arquitetônicas.²

Para além da dimensão processual dos fenômenos, é preciso abordá-los em uma perspectiva sistêmica: mais que compreender o funcionamento dos organismos, o estudo da vida implica uma reflexão sobre sua inserção num quadro ecológico (Rival, 2012). Ao centrar a atenção nos processos, não se trata apenas de tomar os “seres vivos” e os “artefatos” como resultados de um encadeamento de ações que se desenrolam paralelamente: a aposta é examinar como os dois tipos de processos se inserem uns nos outros ou servem para se pensar mutuamente. No Colóquio “*Des Êtres vivants et des artefacts*” (“Seres vivos e artefatos”),³ Ludovic Coupaye e eu concebemos um diagrama com quatro entradas, conectando seres vivos e artefatos, bem como processos vitais e técnicos (Pitrou, Coupaye e Provost, 2016). Nosso objetivo era menos o de buscar distinguir de maneira definitiva as categorias de seres que o de delimitar um campo de relações entre esses quatro termos para explorar as dinâmicas, que se desdobram no espaço e no tempo, e no interior das quais, precisamente, o estatuto de objetos e de seres varia à medida que estes se veem engajados em processos vitais ou técnicos.



Tradução: Seres vivos – artefatos – processos técnicos – processos vitais

O valor analítico deste diagrama não é o de propor uma decupagem do mundo: deve ser compreendido, diferentemente, como uma matriz a partir da qual se podem gerar várias combinações entre os elementos de modo a se aproximar da complexidade do real. Trata-se

de um instrumento conceitual suscetível de abordar diversas ordens de fatos, frequentemente examinadas nas etnografias de modo disjunto. Torna-se, portanto, pertinente refletir sobre a maneira pela qual são concebidas:

- as discontinuidades entre um ser vivo e um artefato ou, ao contrário, as continuidades, seja quando um artefato torna-se vivente, seja quando um ser vivo ou um de seus elementos torna-se um artefato;
- as ações coordenadas nos processos vitais que fazem existir os seres vivos (ou que os mantêm na existência) ou nos processos técnicos que participam da fabricação dos artefatos;
- as semelhanças e as diferenças entre esses dois tipos de processos (metáfora, imitação, isomorfismo etc.);
- as imbricações de um processo no outro, seja quando um processo técnico mobiliza a participação de um ser vivo e de processos vitais que ele torna possível, seja quando os processos vitais implicam operações técnicas.

Este levantamento preliminar não visa de modo algum esgotar todos os casos da figura acima exposta, indica apenas direções para as quais conduzir as investigações, apoiando-se sobre dados etnográficos já existentes ou efetuando novas observações. A dimensão pragmática dessa abordagem indica que podemos esperar organizar a diversidade dos fenômenos cobertos por este domínio ao concentrar a atenção em grandes categorias de ação, como criação, fabricação, domesticação, produção, hibridação ou incorporação.⁴ Contento-me aqui de fazer um comentário a respeito das duas últimas relações, ressaltando a importância dos trabalhos de Fernando Santos-Granero que abordam estes temas. Ao lado das práticas de criação/fabricação ou de domesticação/produção, que geralmente repousam sobre uma relação de exterioridade entre agentes e pacientes, torna-se fecundo o exame dos modos pelos quais processos vitais e técnicos convergem para dar existência a novos tipos de seres a um só tempo viventes e artefatuais. O corpo constitui, desse ponto de vista, um campo de experimentação tão antigo como cheio de potencialidades e, a este respeito, os materiais etnográficos continuam a abundar quando procuramos compreender como os humanos procedem aí para reunir elementos heterogêneos.⁵ Em seu artigo “*Beinghood and people making in native Amazônia*” (2012), após ter lembrado a existência de um “quadro simbólico de fabricação” comum aos humanos e aos objetos na Amazônia, Santos-Granero

explica que a construção da pessoa humana repousa sobre um processo de incorporação que se realiza de acordo com duas modalidades: “incorporação (*embodiment*), que provoca a incorporação por meio da objetivação de substâncias e subjetividades externas, e espiritualização (*ensoulment*), que envolve a incorporação por meio da subjetivação de artefatos e substâncias corporais externas” (2012: 198). De acordo com esta distinção, simetricamente à integração de processos ou de matérias vitais nas cadeias operatórias técnicas, a análise deve reservar um espaço para o estudo dos procedimentos pelos quais os elementos artefatuais tornam-se extensões de um corpo vivo.

Um dos méritos da linha de investigação proposta consiste na compreensão de que os artefatos não saberiam ocupar um lugar unívoco na empresa de explicitação dos fenômenos vitais. Lembrando, por exemplo, que há múltiplas maneiras de ser uma coisa no mundo vivente ameríndio, Santos-Granero explica que é preciso distinguir várias categorias de objetos e artefatos, conforme estas aparecem na sequência da autotransformação dos seres míticos, de uma metamorfose, de um processo mimético ou graças a diversos procedimentos de animação (“espiritização”) (2009: 8-9). Em alguns casos, os artefatos tornam manifestas ações sobre a matéria, ao passo que em outros momentos eles próprios são tratados como elementos materiais que entram na composição dos seres vivos, segundo uma lógica que o autor, inspirado por Van Velthem (2003: 90), qualifica de “organização artefatural das espécies” (“*artifactual organization of species*”).⁶

Nessa perspectiva, Stephen Hugh-Jones (2009) evidencia as correspondências existentes entre os “instrumentos de vida” manipulados por entidades míticas e as representações do corpo e as práticas rituais dos Tukano. Peter Gow (1999) já havia demonstrado as continuidades e os isomorfismos que os Piro reconhecem entre o poder reprodutivo das mulheres, a produção de cerveja e os desenhos aplicados sobre diferentes suportes. Poderíamos prolongar a lista destas práticas correntes nas terras baixas, que atestam a validade da abordagem defendida por Santos-Granero e, mais globalmente, fazendo referência à ideia de semelhanças múltiplas que existem entre a construção dos corpos vivos e a fabricação dos artefatos.⁷

Mesoamérica e terras baixas da América do Sul: uma abordagem comparativa

Os artigos reunidos no presente dossiê permitem visualizar o modo pelo qual, em diferentes povos, os processos vitais específicos são objetivados por meio de seu imbricamento com os diversos procedimentos técnicos. Além disso, este conjunto de textos procura estabelecer pontes entre a América Central e a América do Sul, focalizando ora os propósitos internos a cada povo, ora os ecos que uma leitura cruzada possa produzir. Trata-se, nesta reflexão coletiva, menos de se lançar em um comparativismo sistemático entre duas áreas etnográficas que de fazer emergir novos objetos a partir dos quais a comparação pode se efetuar. Se os trabalhos sobre o corpo e os componentes da pessoa (López Austin, 1980 e Taylor, 1996) fazem aparecer dessemelhanças importantes entre o arquipélago animista e o universo analogista (Descola, 2005), a aposta é a de, daqui em diante, refinar a análise, centrando a atenção sobre a concepção dos processos vitais – e não simplesmente sobre a vida ou a animação. Nesta via, o papel estruturante exercido pela cultura material e os processos técnicos nessas duas regiões explica que esses objetos constituem vias de acesso privilegiadas para explorar concepções fundamentais que, como demonstra Pierre Lemonnier em *Mundane Objects* (2012, ver Pitrou, 2014b), incorporam-se por vezes nos objetos mais cotidianos.

O primeiro artigo, de Marie-Noëlle Chamoux, oferece deste ponto de vista um desenvolvimento particularmente rico para compreender os ensinamentos que a antropologia pode extrair dos objetos materiais dos Nahuas – antigos e atuais – para a compreensão da vida. Em escalas diferentes, a Terra e o corpo manifestam um mesmo poder de geração, de formação e de regeneração, cujos mecanismos permanecem fora do campo da visão. Os recipientes e os utensílios de cozinha servem à representação deste invisível, especialmente por pensar a distinção entre interior e exterior, crucial na compreensão do que é um organismo. Para além da aproximação bem conhecida entre o milho e a carne humana, Chamoux evidencia a analogia do processo culinário de preparação dos alimentos com a fabricação de pessoas, oferecendo informações primordiais para compreender a regeneração. Em outro registro, por meio de um estudo sofisticado sobre imagens representadas no *Códex Borgia* ou em artefatos rituais, Johannes Neurath propõe uma abordagem original sobre a questão da animação dos artefatos pelo viés da

antropomorfização de uma faca ritual. Independentemente da interioridade atribuída a este tipo de objeto, o exame iconográfico enfatiza como o poder gerativo das imagens constitui uma espécie de desdobramento dos processos vitais em um nível figurativo. Os diversos jogos sobre as formas – transformação, duplicação, multiplicação – obtidos através do procedimento de *split representation* (representação duplicada ou desdobrada) ou pelo contraste entre figura e fundo permitem ao espectador experimentar efetivamente o poder da vida de combinar o Mesmo e o Outro para produzir formas animadas, cuja identificação não é jamais definitiva. Toda percepção de um ser vivo é efetivamente acompanhada de uma espécie de reviravolta ou incerteza fenomenológica e semiótica.⁸

É também ao decifrar a ambivalência de imagens ou de artefatos rituais que Dimitri Karadimas propõe uma pista para descodificar certas formas produzidas pelos humanos, não como imitações de seres vivos, mas como objetivações de processos. Fazendo um paralelo com suas pesquisas na Amazônia, ele sugere tratar as conchas representadas na arte mesoamericana – mais especificamente em Teotihuacán – como análogos da crisálida que intervém, assim, como um operador de transformação no seio de uma figuração. Ao enfatizar que a codificação pela imagem pode ser reduplicada pelas práticas rituais atravessadas pelo som, ele sugere que as imagens bem conhecidas do deus da chuva, Tlaloc, tomam emprestado traços característicos das vespas parasitoides. Eis assim a dimensão relacional da vida, isto é, o fato de que os seres vivos extraem as fontes de sua existência de outros seres vivos, algo que se encarna nos artefatos e imagens. Os mitos de criação dos Yukpa, relatados por Ernst Halbmayer, oferecem outra ocasião para compreender a diversidade do fenômeno vital, não apenas a partir de uma pluralidade de processos – crescimento, fabricação e reprodução – mas também da distinção entre o nível fisiológico próprio ao organismo e a dimensão relacional. Os seres vivos seriam, assim, definidos por suas formas específicas, por suas maneiras de reprodução e por suas relações com outros seres. Enquanto a animação dos animais manifesta-se nas interações que os humanos estabelecem com eles, as plantas tornam manifestos os ciclos de germinação e crescimento, desdobrando-se no tempo, o que permite aos humanos elaborar suas teorias da vida.

Nesse breve panorama, dois artigos concentram-se sobre instrumentos musicais, artefatos ainda mais polissêmicos que os demais, pois, além de sua dimensão figurativa, possuem a capacidade de produzir sons e, conseqüentemente, estabelecer um modo específico de comunicação entre os seres. Gemma Orobitg debruça-se sobre a relação

íntima que une os Pumé a seus maracás que, conforme uma lógica metonímica, constituem um prolongamento do corpo, aparecendo como metáforas para pensar os componentes da pessoa. Como os humanos, esses objetos são fabricados de tal modo que um envelope externo protege suas essências vitais. Tais artefatos possuem, ademais, um ciclo de vida: como os seres vivos, eles estão submetidos a processos de degenerescência. Este é o caso também das flautas utilizadas pelos Kuikuro. Tommaso Montagnani mostra como algumas delas são submetidas a ritmos biológicos que obrigam seus donos a lhes dar de comer e de beber. Mais que isso, o som que elas produzem nos contextos rituais permite presentificar agentes não-humanos reconhecidos por participar do sucesso dos processos vitais.

Deixo ao leitor o cuidado de seguir no detalhe os desenvolvimentos propostos por cada autor. Contento-me, para terminar, em iluminar alguns eixos de reflexão que parecem emergir após a leitura deste conjunto de contribuições. Antes de tudo, como indicado duas vezes, o fato de que todos os processos vitais encarnam um contraste entre o que se vê e o que escapa ao olhar explica que a restituição de uma teoria da vida não pode ser feita sem que, ao mesmo tempo, sejam especificadas as concepções nativas da visão e da visibilidade. Seja através do uso da música ou por procedimentos figurativos mencionados acima, há toda uma paleta de modalidades graças às quais as inferências efetuadas para dar conta de fenômenos vitais são objetivadas e transmitidas. Chamoux sinaliza que, ao fazer emergir problemas ligados à sua percepção, a observação dos seres vivos confere às oposições lógicas e topológicas (interior/exterior; alto/baixo etc.) uma fundação fenomenológica insubstituível. Tudo se passa como se a teorização da vida e do vivente contribuísse também para o desenvolvimento de uma metateoria da percepção e da intelecção.

Se pretendemos evitar uma postura reducionista, tendo em vista o que foi dito até agora, torna-se claro que a vida que se quer abordar em estudos antropológicos deve ser considerada em suas várias dimensões. Antes de qualquer coisa, sem necessariamente defender uma postura hilemórfica estrita, podemos constatar como as práticas e as representações tendem, conforme os casos, a colocar em primeiro plano as questões levantadas pelas formas ou pela dimensão material da vida. Note-se que, em todos os casos, a conceitualização da vida implica sempre princípios de ordem (medida, distribuição, ritmo, simetria, espacialização, homeostase) que participam do sucesso dos processos vitais, que se manifestam no nível do organismo ou do sistema. É importante, pois, compreendermos a dimensão transversal da vida, que pode ser ainda pensada como

conjunção de processos fisiológicos que se desdobram no interior de um indivíduo – esta noção de indivíduo podendo ela mesma ganhar diferentes acepções, conforme a escala em que se situa – e de um sistema de relações por meio do qual um ser vivo interage com um ambiente e, antes de tudo, com outros seres vivos. Assim como o ser em Aristóteles, a vida se diz em muitos sentidos. Canguilhem (1972[1951]: 159) fala, de sua parte, de uma “ordem de propriedades”: conforme os aspectos que escolhemos, a investigação pode concentrar-se sobre um processo vital particular e/ou sobre as interações entre os seres vivos, ou mesmo sobre o sistema ecológico global no interior do qual se organizam essas interações.

A aposta para uma antropologia da vida, que não reduza esse fenômeno a uma de suas dimensões, é a de englobar em sua investigação tal multiplicidade manifesta em várias escalas. A tarefa é especialmente árdua se considerarmos que a antropologia, há muito tempo, estuda concepções por meio de diversas ordens de fatos: os ritos – uma aplicação da “ciência da vida” segundo Hocart (1935) –, em particular, aqueles associados ao “ciclo de vida”; as etnoclassificações (Berlin, 1992); os mitos de criação; a gramática e os léxicos; a circulação de substâncias; as práticas terapêuticas etc. Esta compartimentação levanta o problema da constituição da vida como um objeto da antropologia: tais abordagens tratam de um mesmo objeto a partir de perspectivas diferentes ou, ao contrário, existiriam vários objetos designados por um termo fluido, incapaz de dar conta de uma pluralidade de fenômenos irreduzíveis uns aos outros (Pitrou, 2014 e Pitrou et al., 2011)? A falta, senão ausência, de diálogo entre essas tradições metodológicas nos impede de chegar a uma resposta definitiva para esta interrogação todavia crucial. Tamanha constatação impõe-se ainda mais porque, há cerca de 20 anos, as opções teóricas multiplicaram-se para abordar a vida a partir de diferentes perspectivas: ecológica (Ingold, 2000 e Ingold e Pálsson, 2013), fenomenológica (Ingold, 2011), semiótica (Kohn, 2007, 2013), econômica (Santos-Granero, 2009a), “construcionista” (Santos-Granero, 2009b, 2012), microbiopolítica (Paxson, 2013), estruturalista (Praet, 2013), cognitivista (Bloch, 1998) ou relevando do campo dos estudos da ciência e da tecnologia (Franklin e Lock, 2001 e Helmreich, 2009) – para limitar-me a alguns exemplos e sem fazer referência à literatura abundante, e bem conhecida, dedicada à biopolítica e à biotecnologia. Esta proliferação não é prejudicial em si, revelando-se mesmo fecunda para reduzir a complexidade dos fenômenos associados à vida, cujo caráter polimorfo e transversal não é mais preciso demonstrar. Parece-me contudo indispensável oferecer uma

visão de conjunto e, conseqüentemente, desenvolver uma antropologia da vida cujo objetivo não seria, evidentemente, o de unificar os domínios explorados pelos antropólogos ao buscar um concepção de vida por todos partilhada. Diferentemente, a aposta é elaborar um quadro analítico global para articular entre estas concepções as variações encontradas nos trabalhos antropológicos e nos sistemas de representações atualizados pelas investigações etnográficas.

Nesse contexto, a decisão de iluminar a imbricação de processos vitais e técnicos abre-se sobre uma nova abordagem, de inspiração pragmática. Complementar àquelas que acabo de mencionar, essa abordagem vislumbra a vida a partir de categorias de ação que os humanos e não-humanos realizam no que denomino “configurações agentivas” (Pitrou, 2015). A partir de dados etnográficos apresentados anteriormente, focando particularmente a importância, do ponto de vista dos Mixe, da coordenação de ações dos humanos e de “Aquele que faz viver”, pareceu-me que poderia ser pertinente, ao menos heurísticamente, distinguir diferentes polos de agentividade que enquadram de algum modo os processos vitais. De um lado, há ações que produzem esses processos. Se os progressos das biotecnologias permitirão, quem sabe no futuro, uma intervenção deste porte, no momento isso diz respeito apenas a uma agentividade não-humana – ora manifestando-se por meio de um agente exterior, eventualmente personalizado, ora tomando a forma de uma causalidade interna material. De outro lado, há as ações que os humanos realizam para orientar ou para influenciar processos que eles sabem não serem totalmente capazes de produzir. Tal distinção visa reconhecer, no seio do mundo, a existência de processos que os humanos não podem verdadeiramente controlar, situações nas quais, em suma, devem contentar-se em “fazer fazer”,⁹ como lembra Halbmayer.

Ao oferecer iluminações sobre as maneiras pelas quais povos ameríndios objetivam os processos vitais, as contribuições aqui reunidas alimentam também uma reflexão mais ampla sobre estes tipos de configurações agentivas e sobre o modo pelo qual, articulando-se entre si, eles acabam por formar um sistema político global no seio do qual agentes humanos e não-humanos colaboram – ou então se opõem – para fazer uso desejado de processos vitais, individual ou coletivamente. Poderemos então considerar que, neste dossiê, o estudo da imbricação de processos vitais e técnicos permite uma melhor compreensão do funcionamento “cosmobiopolítico” das sociedades ameríndias.¹⁰

Tradução de Renato Sztutman

Notas

¹ Optamos por traduzir aqui “*agentivité*” por “agentividade”, e não por “agência” (tradução mais literal para o “*agency*” da língua inglesa), guardando sua peculiaridade conceitual. (N. T.)

² Sobre a questão da biografia de objetos, ver também Ingold e Hallam (2014) e Santos-Granero (2009).

³ Realizado em 9 e 10 de abril de 2014.

⁴ Para um maior desenvolvimento, ver Pitrou (2016).

⁵ Ver, por exemplo, a coletânea *The Occult Life of Things*, organizada por Santos-Granero (2009a).

⁶ “O que essas etnografias esclarecem é que no pensamento nativo amazônico, a criação da vida é um processo constitucional no qual corpos primordiais e partes de corpos – não raro concebidos como artefatos prototípicos – exercem um papel crucial. Porque artefatos são pensados como tendo sido pessoas ou parte de pessoas que foram depois transformadas em outras coisas. É possível dizer – como sugere Lúcia Van Velthem (2003: 119) – que em ontologias nativas amazônicas, pessoas e objetos partilham a mesma moldura simbólica de fabricação” (Santos-Granero, 2009: 6). Ou ainda: “Dada a crença disseminada de que a maioria dos seres vivos contém em si mesmos os corpos e as partes dos corpos do povo-artefato primordial, sugeriria que pode ser mais adequado compreender os atos demiúrgicos como uma forma de ‘organização artefactual das espécies’” (idem: *ibidem*).

⁷ Ver, por exemplo, Fortis (2014), Lagrou (2007) ou Praet (2013).

⁸ Sobre esta questão, ver Kohn (2013).

⁹ Traduzo aqui a expressão francesa “*faire faire*”, pouco usual no português, e que aponta para a ideia de “provocar uma ação”. [N.T.]

¹⁰ Pelo termo “cosmobiopolítica”, que cruza a noção foucaultiana de “biopolítica” e a proposição “cosmopolítica” elaborada por Bruno Latour e Isabelle Stengers, propomos abrir a investigação antropológica ao estudo comparativo das conexões que existem entre as concepções da vida e das organizações políticas de diferentes sociedades, determinando o lugar ocupado pelos agentes não humanos. Passado o seminário internacional “*Cosmobiopolitiques amérindiennes: approches ethnographiques et comparatives*” – dedicado a esta temática e organizado por Perig Pitrou e Renato Sztutman no Collège de France, 9 de junho de 2015 –, um número especial encontra-se em preparação. Para mais informações, consultar o site “*Domestication et fabrication du vivant*” (Pépinère interdisciplinaire CNRS-PSL), disponível em: <https://domesticationetfabricationduvivant.wordpress.com/2015/05/29/cosmo-biopolitiques-amerindiennes-approches-ethnographiques-et-comparatives-9-juin-9h45-18h30/>.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio

1997 *Homo sacer. I. Le Pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Le Seuil.

ATRAN, Scott

1990 *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*. New York, Cambridge University Press.

BERLIN, Brent

1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton University Press.

BLOCH, Maurice

1998 *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Boulder, Westview Press.

CANGUILHEM, Georges

1992 [1951] *La Connaissance de la vie*. Paris, Vrin.

COUPAYE, Ludovic

2013 *Growing Artefacts, Displaying Relationships: Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. Nova-York, Oxford, Berghahn.

FASSIN, Didier

2009 "Another Politics of Life is Possible". *Theory, Culture & Society*, 26: 44-60.

GOW, Peter

1999 "Piro Design: Painting as Meaningful Action in an Amazonian Lived World". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5: 229-247.

FORTIS, Paolo

2014 "Artefacts and Bodies among Kuna People from Panama". In HALLAM, E. e INGOLD, T. (orgs.) *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham, Ashgate.

FRANKLIN, Sarah e LOCK, Margaret (orgs.)

2003 *Remaking Life & Death: Toward an Anthropology of the Biosciences*. Santa Fe, School of American Research Press.

HALLAM, Elizabeth e INGOLD, Tim (orgs.)

2014 *Making and growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham, Ashgate.

HELMREICH, Stefan

2009 *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

2011 "What was life? Answers from Three Limit Biologies". *Critical Inquiry*, 37: 671-696.

HOCART, Arthur Maurice

1935 "The Purpose of Ritual". *Folklore*, 46: 343-349.

HUGH-JONES, Stephen

2009 "The fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia". In SANTOS-GRANERO, F. (org.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, The University of Arizona Press.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment*. Nova York, Routledge.

2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon, Routledge.

2013 *Making. Anthropology, Archeology, Art and Architecture*. Abingdon, Routledge.

INGOLD, Tim e PÁLSSON, Gísli (orgs.)

2013 *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

KOHN, Eduardo

2007 “How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement”. *American Ethnologist*, 34: 3-24.

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

LAGROU, Els

2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Topbooks.

LEMONNIER, P.

2012 *Mundane Objects: Materiality and Non-Verbal Communication*. Walnut Creek, Left Coast Press.

LOCK, Margaret M.

2002 *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley, University of California Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM.

PAXSON, Heather

2013 *The Life of Cheese: Crafting Food and Value in America*. Berkeley, University of California Press.

PITROU, Perig

2012 “Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)”. *L'Homme*, 202: 77-112.

2014 “La Vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques”. *L'Homme*, 212: 159-189.

2014b “Anthropologie des techniques”. *La Vie des idées*. Disponível em: <http://www.laviedesidees.fr/Anthropologie-des-techniques.html>.

2015 “Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a ‘General Pragmatics’ of Life”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21: 86–105.

2016 *Le Chemin et le champ: Sacrifice et parcours rituel chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre, Société d’Ethnologie.

PITROU, Perig; COUPAYE, Ludovic; e PROVOST, Fabien (orgs.)

2016 *Des Êtres vivants et des artefacts: L’Imbrication des processus vitaux et des processus techniques*. Paris, Les actes de colloque du Musée du Quai Branly. Disponível em: <https://actesbranly.revues.org/647>.

PITROU, Perig; NEURATH, Johannes; e VALVERDE, Maria del Carmen (orgs.)

2011 *La noción de vida en Mesoamérica*. México, Cemca, IIFL, UNAM.

PRAET, Istvan

2013 *Animism and the Question of Life*. Nova York, Abingdon, Routledge.

RIVAL, Laura

2012 “The Materiality of Life: Revisiting the Anthropology of Nature in Amazonia”. *Indiana*, 29: 127-143.

ROSE, Nikolas

2006 *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first century*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

SANTOS-GRANERO, Fernando

(org.) 2009 *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tuscon, The University of Arizona Press.

2009 *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin, University of Texas Press.

2012 “Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Constructional Approach with a Perspectival Coda”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2: 181-211.

TAYLOR, Anne-Christine

1996 “The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 201-215.

Introduction – Ritual Actions, Mith, Figuration: Intertwining Vital and Technical Processes in Mesoamerica and in Lowland South America

ABSTRACT: Although anthropological investigations on animism have renewed the understanding of Amerindian societies, these analyses have not always highlighted the complexity of the theories of life these societies have been elaborating. Beside animation, living beings are characterized by the diversity of vital processes – such as reproduction, regeneration, senescence, or interactions with their environment – that humans observe and attempt to account for. In the framework of an anthropology of life that investigates the variations of these explications across space and time, the set of articles of this special issue offers an overview of conceptions of life in Mesoamerica and in Lowland South America. Mythologies, figurations and ritual actions are the core of the investigation, which enables to explore many kinds of interweaving of vital and technical processes.

KEYWORDS: Anthropology of Life, Vital Process, Technical Process, Mesoamerica, Lowland South America.