

Do pensamento indígena: Algumas reflexões sobre Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss¹

Eduardo S. Nunes

Um mesmo esforço para penetrar nos modos de pensamento e
nos princípios de ação desses homens que chamamos, muito
impropriamente, de primitivos, e que, ao mesmo tempo,
estão tão perto e tão longe de nós.

A mentalidade Primitiva, 2008 [1922]. Lucien Lévy-Bruhl

A diferença enquanto evento – o encontro entre as mentes treinadas para navegar no mundo com o auxílio de um mapa cartesiano e aquelas treinadas para navegar em um mundo uno, no qual não existe diferença ontológica entre o que para nós são duas dimensões, o natural, físico, e o sobrenatural, metafísico – já produziu e continua a produzir muito pensamento, mais diferença e também semelhança. Isso tanto para muitas tradições de pensamento (as antropologias aqui incluídas, sejam as nossas, sejam as reversas (Wagner 1981) como para a vida cotidiana – i.e., as exigências de cortes diferenciais que movem as lógicas prático-teóricas (Lévi-Strauss 2004[1962]: 91) – de muitos grupos, sejam eles indígenas, segmentos sociais urbanos ou classes especializadas (religiosas ou científicas).

Aqui vemos dois feixes de oposições se cruzarem, diferença-semelhança e pensamento-ação, este segundo par sendo uma variação de outro, imaterial-material. É nesse cruzamento que se situam as obras dos dois autores elegidos para subsidiar este ensaio, Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss, e é na reflexão que suas obras nos propiciam sobre tal cruzamento que o texto tentará seu mergulho. Ambos escreveram sobre populações não-ocidentais, outrora ditas, impropriamente, “primitivas,” “selvagens,” “inferiores,” “atrasadas,” etc., e que aqui chamarei, simplesmente, de *indígenas*. E esta convergência é um dos motivos de maior interesse na leitura destes

¹ Este ensaio é uma versão revisada do trabalho final apresentado à disciplina “História da Antropologia: Autores Clássicos 1,” oferecida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília no primeiro semestre de 2010. Agradeço aos professores Guilherme José da Silva e Sá – que ministrou a referida disciplina – e Marcela Stockler Coelho de Souza pela leitura atenta e pelos comentários e sugestões.

autores, pois é de um ponto bem determinado (como um estudante de etnologia indígena sul-americana) que parto para estas reflexões.

São bastante conhecidos os trabalhos dos dois autores que estarão em foco ao longo deste texto – um ensaio sobre o pensamento indígena, se pudesse defini-lo em uma palavra. Um ensaio que tenta pensar o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss para pensar suas possíveis implicações sobre o que pensamos hoje sobre o objeto de seu pensamento: primitivo, selvagem ou simplesmente indígena, um pensamento Outro. Um ensaio que tenta, ou antes, que pensa, ser justamente isso: uma confusão de pensamentos. Se este caminho tiver, ao final, me conduzido a uma reflexão (melhor insistir, um pensamento) produtiva, terá sido porque, em algum grau, ao longo do processo (desde minha leitura de seus textos até a redação deste) não pude ter certeza de quem exatamente era o pensamento sobre o qual pensava, sempre iludido, porém, de que o sabia.

As obras destes dois pensadores são extensas e densas, e tratam em sua maior parte do que chamo aqui, ‘na falta de um termo melhor’ (para fazer jus a Lévy-Bruhl), de “pensamento.” Seja nas preocupações com a lógica, na “fase” propriamente filosófica de Lévy-Bruhl, seja nas *Estruturas Elementares do Parentesco* ou nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, a reflexão está lá, ora de maneira mais discreta, ora mais evidente. Mas não é a partir de uma visão de conjunto de seus pensamentos que tiro o debate aqui proposto. Antes, trata-se do confronto entre dois livros, *A mentalidade primitiva* (1922) e *O pensamento selvagem* (1962). Se separadas por quatro décadas e pelo critionismo do segundo autor em relação ao primeiro, estão unidas em muitos outros pontos, como veremos. Uma conjunção, entretanto, difícil de ser levada às minúcias devido aos objetivos e orientações divergentes destes dois franceses, um filósofo racionalista da virada do século XIX para o XX e um antropólogo estruturalista fortemente influenciado pela teoria linguística.

Mas já vai muito texto antes de fazer um esclarecimento importante. A reflexão que se desenrola nas páginas seguintes não oscila equilibradamente entre os dois autores: ela toma deliberadamente o partido de Lucien Lévy-Bruhl. Se todos(as) os(as) autores(as) citados(as) contribuíram, certamente, para as reflexões que se seguem, é a Lévy-Bruhl que devo mais, pois é ele – não haveria como negar – a principal fonte de inspiração deste texto.

*

Em 1922, Lucien Lévy-Bruhl publica *A mentalidade primitiva*, o segundo livro da série de seis volumes dedicados à compreensão do mundo indígena. Se digo *mundo*, e não *pensamento*, é porque a pergunta fundamental colocada pelo autor – “se existem sociedades humanas verdadeiramente diferentes umas das outras por suas instituições, esta diferença não deveria aparecer também na estrutura de seu espírito, ou como se diz, em sua mentalidade?” (*apud* Cardoso de Oliveira 1991: 146-7)² – o levou a uma reflexão profunda e arguta que ultrapassa os questionamentos de ‘como os indígenas pensam o mundo.’ Ao questionar a própria ideia de representação, afirmando-a imprópria como ferramenta para se aproximar da “mentalidade primitiva,” não estaria ele colocando a diferença indígena, para além do pensamento, também no mundo? Isso não deve, porém, nos fazer esquecer que o autor nunca esteve preocupado com o nível da organização social, com “um sistema global de instituições entrelaçadas,” (Cardoso de Oliveira 1991: 88). Mas antes de entrarmos em reflexões, desta ordem, vejamos um pouco mais de perto os argumentos do autor.

Em seu primeiro livro, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* (1910), Lévy-Bruhl havia “insistido principalmente sobre a lei da participação, considerada em suas relações com o princípio de identidade, e sobre o fato de que o espírito dos primitivos é pouco sensível à contradição”; em *A mentalidade primitiva*, ele intenta mostrar “aquilo que para eles é a causalidade, e as consequências que decorrem da ideia que dela fazem.” (2008[1922]: 5). “Procurei simplesmente determinar,” diz o autor, “da maneira mais exata possível, a orientação própria dessa mentalidade, de quais dados ela dispõe, como ela os adquire, qual uso deles faz, em poucas palavras, quais são os enquadramentos e o conteúdo da experiência deles. Ao fazer isso fui levado a tentar depreender e descrever certos hábitos dos primitivos, e mostrar como eles diferem dos nossos.” (id. *ibid.*)

Essa passagem é significativa para nos aproximarmos do esforço reflexivo de Lévy-Bruhl, ímpar em seu tempo. Este é um dos pontos que mostram a atualidade de seu pensamento, pois se a história lhe concedeu pares, ela só o fez em tempos recentes. Se sua obra vem sendo recuperada,³ se sua proposta faz talvez mais sentido no ambiente intelectual de nosso tempo do que no do próprio autor, poucos ainda são os que conseguem levar tão longe uma *experimentação de um pensamento Outro* (Viveiros de Castro

² Uma formulação, na verdade, retrospectiva, na qual o autor se pergunta se não teria feito com a mentalidade primitiva, o mesmo que em suas obras filosóficas havia feito com a moral.

³ Para dar apenas um exemplo, cito a artigo de Aparecida Vilaça (2002), que parte de um fragmento de *L'Âme Primitive* em que Lévy-Bruhl nota que uma criança, se nasce e não se desenvolve propriamente, pode não ser humana (mas filha de ‘alguma coisa do mato ou da água’) para se dedicar ao processo de produção de parentesco entre os Wari’ e outros grupos indígenas da Amazônia.

2002a). “Partir da hipótese de que esses primitivos raciocinam [*raisonnent*] como nós [...] é antecipadamente renunciar a compreendê-los. O que eles pensam e o que eles fazem só pode então nos parecer ridículo e pueril. Todavia, se, em vez de supor entre eles nossos próprios hábitos de espírito, tentarmos nos dobrar à sua atitude mental, [...] veremos que seu modo de pensar e de agir é sua consequência natural, e até necessária.” (id.: 221)⁴ Assim, Lévy-Bruhl é levado a colocar em cheque ao longo de sua obra conceitos fundamentais para as ciências sociais de seu tempo (e alguns ainda para os do nosso), como representação, identidade, experiência (sensível), símbolo, etc.

Sua incessável autocrítica também o conduziu a repensar constantemente seus próprios conceitos e formulações, em prol de uma precisão maior na caracterização da mentalidade primitiva, tendo abandonado alguns conceitos (como o de *pré-lógico*) e transformado outros (ao afirmar a participação não como *lei*, mas como *fato*, p. ex.). É em seus *Carnets*, notas tomadas nos últimos anos de sua vida⁵ e publicados postumamente, que isto fica mais evidente. Essa transformação ao longo de seus livros etnológicos, comumente divididos em duas fases,⁶ não parece, porém, ter significado qualquer ruptura em sua obra, como seus dois principais comentadores no Brasil afirmam. Assim, se a característica da segunda fase seria a predominância do afetivo e do emocional, ao passo que a primeira fase seria marcada pela ênfase na racionalidade, a afetividade já se fazia presente em sua obra desde seu último livro filosófico, *La Morale et la Science des Moeurs* (1903), ou mesmo antes, em seu comentário sobre o filósofo alemão Jacobi (1894); a racionalidade, por outro lado, não foi em momento nenhum abandonada (Goldman 1994: 15, 260; Cardoso de Oliveira 1991: 91, 154). Desse ponto de vista, talvez as diferenças entre seus livros estejam mais na ênfase dada a um aspecto ou outro de uma reflexão constante.

Quais seriam as ênfases, então, do seu livro de 1922? Comecemos por um exemplo que nos permitirá entrar em algumas questões centrais: “os malefícios crocodilos-feiticeiros,” tal como Lévy-Bruhl descreve a partir do trabalho de Bentley no Congo. Um

⁴ É necessário tratá-los como sujeitos *Outros*, e não como outros *sujeitos*, diria Viveiros de Castro. “É justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro *sujeito* que ele não consegue vê-lo como um sujeito *outro*, como uma figura de Outrem que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível.” (2002a: 117).

⁵ Essas anotações, que datam de janeiro de 1938 a fevereiro de 1939, foram, na verdade, dentre os vários cadernos de notas que Lévy-Bruhl mantinha, as únicas que sobreviveram à guerra.

⁶ A primeira fase abarcaria os três primeiros livros – *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922) e *L'âme primitive* (1927) – e a segunda os três últimos – *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *La mythologie primitive* (1935) e *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938).

indígena entra no rio e é atacado por um crocodilo. Para compreendermos sua atitude diante de tal acontecimento, é preciso antes esclarecer que, para eles, tais répteis são naturalmente inofensivos, de modo que, por mais que eles existam em quantidade na região, raros são os casos de ataque. Para Bentley, bastava que se tomassem algumas precauções, como entrar no rio sempre em grupo e fazer barulho para afugentar os animais, e o perigo estaria afastado. Os ataques acontecem quando alguém se aventura sozinho na água. E como pensa o indígena quando a desgraça sobrevém? “Acusará sua própria imprudência, ou mudará de opinião sobre os costumes do crocodilo? Pensará que foi um acidente? Ele o faria, sem dúvida, caso raciocinasse como nós [‘quero dizer, representando como nós a ligação das causas e dos efeitos,’ complementa nosso autor em outra passagem]. De fato, ele nem sonha com isso.” (Lévy-Bruhl 2008[1922]: 41) Estes indígenas “acreditam,” relata Bentley, que os feiticeiros transformam-se em crocodilos, ou entram nestes animais, guiando-os, e assim investem sobre suas vítimas. Quando um deles é atacado, sua atitude é realizar uma ‘conferência para descobrir o feiticeiro.’ (id. ibid.) “Bentley fica indignado,” prossegue Lévy-Bruhl, “por aquilo que ele considera uma obstinação inaudita de negar a evidência. Trata-se, porém, de algo muito diferente. É simplesmente um caso da ‘impermeabilidade à experiência,’ que caracteriza a mentalidade dos primitivos, quando representações coletivas ocupam antecipadamente seu espírito,” representações estas para as quais “o papel das causas segundas é negligenciável e a verdadeira causa é de ordem mística.” (id.: 42) “O pensamento deles,” continua, “não tem as mesmas exigências lógicas que o nosso. Ele é regido, tanto neste caso como em muitos outros, pela lei da participação. É estabelecida entre o feiticeiro e o crocodilo uma relação tal que o feiticeiro se torna o crocodilo, sem, no entanto, se confundir com ele. Do ponto de vista de contradição, é preciso entre duas coisas uma delas: ou que o feiticeiro e o animal sejam um, ou que sejam dois seres distintos. Mas a mentalidade pré-lógica acomoda-se com as duas afirmações ao mesmo tempo.” (id.: 44)⁷

Para Lévy-Bruhl, a mentalidade primitiva é pré-lógica porque efetua “a passagem imediata de tal percepção sensível [em nosso exemplo, uma morte causada por ataque de crocodilo] para tal força invisível [a ação do feiticeiro].” (id.: 50) *Pré-lógico*, portanto, não implica, para o autor, um sentido de anterioridade, como alguns críticos insistiram em

⁷ Aqui poderíamos, igualmente, ter citado o exemplo Azande, tal como encontramos na etnografia de Evans-Pritchard (2005[1937]). Este autor britânico foi um leitor de Lévy-Bruhl, e, como nosso autor francês reconheceu, logrou chegar à ‘exata significação’ de seu trabalho (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 117). Ao ver Evans-Pritchard descrever a magia Zande, portanto, podemos imaginar ‘o quanto ele aproveitou suas leituras de Lévy-Bruhl.’ (Cardoso de Oliveira 1991: 105)

afirmar (cf. Goldman 1994: 277). Na carta que escreveu a Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl agradece o comentário que o britânico havia escrito sobre sua obra, que esclarecia ao público inglês – bastante refratário a seus escritos – que a expressão *pré-lógico* “não significa que os selvagens são incapazes de pensar corretamente ou são intelectualmente inferiores ao homem civilizado.” Mas como a ideia evocava a noção de anterioridade, Lévy-Bruhl acabou por reconhecer que a escolha de seu termo foi “infeliz” (1952[1934]: 120, tradução minha). Esta constatação está também em seus próprios livros, como a leitura das *Fonctions mentales*⁸ e d’*A mentalidade primitiva* deixa claro. Não se trata, diz o autor, de uma carência da mentalidade primitiva: “Não há, conforme a expressão escolástica, uma razão deficiente ou negativa. Há uma razão real e positiva. Ele é a consequência imediata e necessária *do fato de que os primitivos vivem, pensam, sentem, se movem e agem em um mundo que, sob muitos aspectos, não coincide com o nosso*. Por conseguinte, muitas questões que a experiência nos coloca não existem para eles, pois elas foram respondidas antecipadamente, ou melhor, porque seu sistema de representações é tal que essas questões não têm interesse aos olhos deles.” (2008[1922]: 49 – grifos meus)

Um exemplo de autor que parece não ter compreendido bem o que Lévy-Bruhl quis dizer com pré-lógico foi Paul Radin. Em seu *Primitive Man as a Philosopher* (1927), se referindo a *Les fonctions mentales*, ele assevera que

Neste lúcido e memorável trabalho Sr. Lévy-Bruhl afirma que nenhum homem primitivo pode distinguir adequadamente entre sujeito e objeto, que a relação entre eles precipitada por ele [homem primitivo] não constitui o que chamaríamos de uma relação lógica, mas uma que pode ser melhor descrita por um termo introduzido por ele na literatura antropológica, *participação mística*. O homem primitivo, de acordo com Lévy-Bruhl, nunca alcança o estágio lógico. Sua mentalidade é *pré-lógica*. (Radin 1927: 230 – tradução minha).

Ora, como acabamos de dizer, o *pré-logismo* não é um estágio anterior, que desembocaria no estágio propriamente lógico: é antes uma tentativa de caracterização positiva da lógica indígena.

⁸ Numa passagem deste livro, que não poderia ser mais explícita, Lévy-Bruhl escreve: “*Pré-lógico* não deve nos levar a entender que esta mentalidade constitua uma forma anterior, no tempo, ao aparecimento do pensamento lógico. Teria existido grupos humanos ou pré-humanos, cujas representações coletivas não obedeciam às leis lógicas? Ignoramos: contudo, é muito pouco provável. Pelo menos, a mentalidade que chamo de pré-lógica, *na falta de termo melhor*, não apresenta esse caráter. Ela não é *antilógica*; como também não é *alógica*. Chamando-a *pré-lógica*, pretendo dizer que ela não se limita acima de tudo, como em nosso pensamento, a abster-se da contradição.” (Cardoso de Oliveira 1991: 95; *How Natives Think [Les Fonctions Mentales]* 1966[1910]: 63).

Essa passagem coloca em evidência o “triângulo conceitual,” definido em *Les fonctions mentales*, pelo qual Lévy-Bruhl caracteriza a mentalidade primitiva: “Misticismo (no que diz respeito à orientação geral dessa mentalidade), pré-logismo (em relação à forma pela qual estariam ligadas as representações), participação (enquanto princípio geral de funcionamento que, em última análise, tornaria possível a existência dos outros dois caracteres).” (Goldman 1994: 200) Em seus três últimos livros, Lévy-Bruhl substituirá dois vértices deste triângulo: a participação deixará de ser encarada como uma *lei* para ser tomada apenas como *fato*, ao passo que o misticismo será substituído pela *categoria afetiva do sobrenatural* (id.: 265). Deixemos a participação de lado, por hora. A transformação operada no outro vértice nos leva a um tema que certamente marcou muitas leituras feitas da obra de Lévy-Bruhl, e que, sem dúvida, lhe rendeu muitas críticas: a afetividade. A mentalidade primitiva, afirma o autor, “não é orientada como a nossa, para o entendimento propriamente dito. Ela ignora os prazeres e a utilidade do saber. Suas representações coletivas são sempre, em grande parte, de natureza emocional. Seu pensamento e sua linguagem permanecem pouco conceituais.” (2008[1922]: 51) Não é difícil compreender, tendo em vista tal passagem, a antipatia – profunda, ao que tudo indica – que Lévi-Strauss apresenta frente às ideias de Lévy-Bruhl. Não seria tudo isso exatamente contrário ao projeto de *O totemismo hoje* e *O pensamento selvagem* de demonstrar que o totemismo é uma manifestação particular de um princípio classificatório baseado em uma categorização rigorosa, comparáveis às taxonomias botânica e zoológica? Ou mesmo do projeto de Paul Radin, no livro acima referido, de demonstrar não apenas que o homem primitivo é dotado de uma arguta capacidade reflexivo-filosófica como também que tais filósofos primitivos constituem uma “classe especializada,” por assim dizer?⁹ Mas não parece ser este o caso. Um comentário de Roberto Cardoso de Oliveira a respeito da ideia de lógica presente no pensamento de Lévy-Bruhl me parece crucial.

Naturalmente que a lógica à qual se refere L-B é a habitual no século XIX, essencialmente normativa – e não como ela seria vista posteriormente, como uma ciência das estruturas formais do pensamento indígena (1991: 97, nota 4).

⁹ “Nenhuma noção do conceito do homem primitivo de mundo exterior, de sua análise de si próprio, da natureza do Ser Superior [*godhead*], etc., é possível a menos que se reconheça que, como entre nós, existem, grosseiramente falando, dois tipos gerais de temperamento: o homem da ação e o pensador [*thinker*], o tipo que vive quase exclusivamente no que poderia ser chamado de um nível motor e o tipo que demanda explicações e que retira prazer de alguma forma de pensamento especulativo,” comenta Radin (1927: 229-30 – tradução minha).

Nesse segundo sentido, cuja formulação mesmo lembra as palavras de Lévi-Strauss, não há dúvida de que Lévy-Bruhl, olhando o autor retrospectivamente, está sim falando de uma lógica indígena. A dificuldade enfrentada por este autor para descrever a mentalidade primitiva com uma linguagem carregada de pressuposições alheias ao objeto que descrevia, entretanto, certamente não lhe é exclusiva. Antes, ela parece ser uma tensão constitutiva da própria antropologia, “dilaceração [...] interna, intrínseca a quase todos os antropólogos e seus antepassados.” (Goldman 1994: 4) E para que essa tarefa não se transforme num enquadramento dessa realidade Outra nas nossas próprias categorias de pensamento, um “discurso sobre” o Outro, opção que Lévy-Bruhl deliberadamente rejeita, é necessário que ele se torne um “diálogo com” o Outro. A alternativa que parece, aqui, ser mais profícua para esse diálogo é que, em lugar de violentar a realidade que tentamos descrever, que deixemo-la violentar nosso próprio quadro mental (id. ibid.). Assim, Lévy-Bruhl afirma que “essa mentalidade, essencialmente mística e pré-lógica, dirige-se a outros objetos, e por caminhos diferentes dos nossos. [...] Para segui-la, para depreender seus princípios, é preciso, por assim dizer, fazer violência a nossos hábitos mentais, e nos dobrar aos dela. Esforço quase impossível de suportar e, na falta dele, entretanto, essa mentalidade arrisca permanecer ininteligível para nós.” (2008[1922]: 448)

Mas esse movimento é operado por Lévy-Bruhl – indubitavelmente o é, de maneira profunda, e aí está a potência de seus escritos¹⁰ – de uma maneira, talvez possamos dizer assim, ambígua: ele violenta seus próprios hábitos mentais, cedendo aos da mentalidade primitiva, sem, no entanto, violentar *nossos conceitos*. Como se a ele só satisfizesse uma descrição que usasse palavras gramaticais à mentalidade primitiva, uma etnografia em língua indígena, por assim dizer. O que não deixa de ser uma contradição quando pensamos em sua empreitada como uma tradução, o ato de “conceituar cada nível com um código tomado de empréstimo a um outro nível,” como dirá Lévi-Strauss (2004[1962]: 160).¹¹ Se assumimos, assim, que Lévy-Bruhl mantém intactos, dentro do

¹⁰ Eis aqui a ocasião para fazer uma citação elogiosa, com a qual eu só poderia concordar: “é surpreendente verificar em L-B o fato dele conseguir ‘observar’ a realidade do pensamento indígena apenas através da *leitura* diligente e perspicaz de textos, sem jamais ter tido a oportunidade de pesquisa de campo! Esse desvelamento da mentalidade dita primitiva só foi possível por uma excepcional qualidade: fina sensibilidade combinada a um intelecto rigoroso e profundo, a despeito de todas as imprecisões e muitas especulações que uma obra pioneira como a sua não poderia deixar de conter.” (Cardoso de Oliveira 1991: 105)

¹¹ Aqui trouxe uma formulação de Lévi-Strauss em auxílio a uma de Lévy-Bruhl. Mas poderia também fazer o contrário, pois há algo na empreitada de traição/tradução do segundo que se deve lembrar sobre a formulação do primeiro: ao se passar de um nível a outro, também o código se transforma.

quadro mental de seus conterrâneos, certos conceitos, como os de lógica (com a ressalva feita por Cardoso de Oliveira), experiência (sensível, física), associação, conceito, conhecimento, dentre outros, não se tornam mais claros os motivos dos dilemas e dificuldades da escrita do autor?¹² E se assim podemos fazer, o que pensar dos termos que se contrapõe a estes, da insistência do autor no caráter místico e, sobretudo, na dimensão afetiva desta mentalidade?

Note-se que na formulação colocada acima, há uma assimetria: no jogo de tradução-traição, de transposição entre níveis, a oposição colocada foi entre nosso *quadro mental*, por um lado, e a *realidade* indígena, por outro. “A representação do espaço,” por exemplo, diz Lévy-Bruhl, “é principalmente qualitativa. As regiões do espaço não são concebidas, nem propriamente representadas, mas muito mais sentidas em conjuntos complexos, em que cada uma é inseparável daquilo que ocupa. Cada uma participa dos animais reais ou míticos que nela vivem, das plantas que nela crescem, das tribos que a habitam, dos ventos e das tempestades que nela sobrevêm.” (2008[1922]: 205 – grifos meus)¹³ Não se trata, assim, de uma apreensão mental (conceber ou representar) de uma realidade natural exterior (o espaço). E ao pensar nessa “representação qualitativa” – uma “representação sentida,” poderíamos dizer¹⁴ –, não se coloca sob dúvida a própria distinção entre a dimensão representativa (imaterial) e a dimensão sensitiva (material) do mundo? Ao tratar da noção de causalidade inerente à mentalidade primitiva, Lévy-Bruhl insiste justamente sobre a impropriedade de ser projetar sobre tal mentalidade essa distinção entre o material e o imaterial, ausente nela. “O mundo visível e o mundo invisível são apenas um, e os acontecimentos do mundo visível dependem a cada instante das potências do outro. [...] Para espíritos assim orientados, não existe um fato puramente físico.” (2008[1922]: 444) Ao insistir que a mentalidade primitiva não é, ao contrário da nossa, ‘orientada para o conhecimento propriamente dito’ (mantendo, lembremos, a noção de conhecimento – uma forma de apreensão mental – intacta), que o

¹² Olhando esse movimento, eu me colocaria a mesma questão que Marcio Goldman: “Eu quase se me perguntaria se nossa dificuldade em compreender a obra de Lévy-Bruhl não se assemelha aos problemas que ele próprio enfrentava para compreender os ‘seus primitivos’.” (1994: 29)

¹³ Tal passagem não poderia deixar de evocar discussões recentes sobre a relação indígena com o espaço, na qual o *lugar* não pode ser destacado dos seres que o habitam (ou vice-versa), e a relação que alguém estabelece com este *lugar* é sempre mediada pelas relações que entra com os seres que o habitam – algo que pode ser entrevistado, por exemplo, nos nomes de lugares (cf. Coelho de Souza 2009).

¹⁴ Poderíamos dizer, também, uma “representação sensitiva”? E, se pudermos, não haveria aqui algo em comum com a “ciência do concreto,” de que fala Lévi-Strauss, esse modo de conhecimento que proporciona descobertas do tipo que “a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível” (2004[1962]: 31)?

mundo é antes *sentido* que *representado*,¹⁵ o pensamento de Lévy-Bruhl tenta assumir a forma do pensamento indígena, se esforçando para pensar um pensamento-mundo *totalizante* (tomando a expressão de Lévi-Strauss 2004[1962]: 273), para o qual não há distinção ontológica entre matéria e pensamento¹⁶ (cf. Goldman 1994: 378). Isso por mais que, nesse movimento, ele se veja envolto num dilema, numa tensão.¹⁷

E não seria algo dessa ordem que Lévi-Strauss está fazendo quando afirma que a observação etnográfica apreende a lógica concreta de que fala sobre um duplo aspecto “afetivo e intelectual” (2004[1962]: 53), e que o “saber teórico não é incompatível com o sentimento, que o conhecimento pode ser objetivo e subjetivo ao mesmo tempo” (id.: 54)? Não deixa de ser surpreendente depois de ter afirmado que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem” (id.: 53), citando na sequência trechos relativos aos Ojibwa e aos havaianos, ele chegue, na página seguinte, à conclusão de que “nada, aqui, recorre à intervenção de um pretenso ‘princípio de participação’.” Resta saber, apenas, se

¹⁵ Essa ideia de que o mundo é antes *sentido* que *representado*, à parte o problema terminológico que a *afetividade* cria no pensamento de Lévy-Bruhl (cf. nota 17, infra), não deixa de lembrar (pois visa promover o mesmo movimento) algumas discussões recentes que, em termos gerais poderiam ser caracterizadas pela ideia de que as (habilidades) técnicas, o conhecimento de uma forma geral e, em última instância, o social, não são *representações*, mas emergem da experiência, do engajamento, das relações vividas para com o mundo físico e social (humano e não-humano). Para dar o exemplo de um autor atualmente bastante proeminente que trabalha sob essa orientação geral, poderíamos citar Tim Ingold (2000). Mas há, na verdade, algumas formas distintas de encarar este problema. Cf. por exemplo, os trabalhos de Kohn (2002), orientado por uma ecologia da percepção, Sautchuck (2007), cuja abordagem da técnica parte de André Leroi-Gourhan e Marcel Mauss, e Surrelás (2009), cuja influência mais importante nesse sentido é a da fenomenologia.

¹⁶ A bela formulação de Patrícia Rodrigues me ecoa na memória. “Tudo aquilo que no Ocidente está localizado ‘fora’ do corpo – na alma, na psique ou no intelecto – e que constitui o sujeito abstrato, seja a inteligência ou o pensamento, a sensibilidade artística ou as emoções, a criatividade conceitual ou as imagens oníricas, a consciência ou o inconsciente, para os Javaé está profundamente ‘dentro da carne,’ é imanente à matéria de que é constituído o corpo humano. Não se trata meramente de uma não oposição entre emoção (sentimentos) e razão (pensamentos), ambos situados dentro do *ky*, mas de uma inadequação total da clássica oposição entre os atributos e produtos do corpo e os atributos e produtos da mente/alma, entre o concreto e o abstrato, entre o material e o sutilmente invisível, entre o biológico e o conceitual.” (2008: 406-7) E Lévy-Bruhl leva ao extremo o empreendimento de “pensar” esse mundo. Para conseguir pensar um pensamento totalizante, é necessário renunciar à um método cognitivo, como nós fazemos usualmente, e adotar o método indígena, sensitivo: seria necessário “tentar desposar a atitude constante dos primitivos frente à presença das realidades sobrenaturais e místicas, apreender esses complexos enquanto tal sem se obstinar a analisá-los, e ‘sentir’ como eles se relacionam com a categoria afetiva do sobrenatural.” (*La mythologie primitive*, apud Goldman 1994: 267)

¹⁷ Isso por mais, também, que haja uma assimetria de postura frente a dois conjuntos de termos, como o próprio Lévy-Bruhl irá reconhecer em seus *Carnets*: “De fato,” escreve ele, “a palavra sentir, no uso que dela faço aqui, só tem seu sentido bem definido em oposição a ‘perceber, representar’; afetivo em oposição à cognitivo.” (apud Goldman 1994: 319) “Trata-se de um momento capital no pensamento de Lévy-Bruhl,” comenta Marcio Goldman, “embora tardio e breve. ‘Sentir, ‘afetivo’..., afinal de contas, podem ser tão inadequados quanto ‘representar,’ ‘cognitivo’...: projeções, também, de um modo de pensamento que só pode se constituir como ‘conceitual’ na medida em que objetiva, critica e exclui o que dele escapa, o que Lévy-Bruhl denomina ‘emocional’ ou ‘afetivo’.” (id.: 319-20)

a crítica de Lévy-Bruhl às teorias britânicas do animismo não poderiam ecoar também aqui. Pois participação difere de associação, na medida em que, para a segunda “se trata de seres inicialmente percebidos como distintos e que depois seriam associados ao nível das concepções, devido a uma falha qualquer de raciocínio,” ao passo que para a primeira a “unidade seria sentida como imediata e antecipadamente dada.” (Goldman 1994: 256 – *L'âme primitive*). Os teóricos do animismo projetam, assim, a descontinuidade de seu próprio mundo sobre o dos povos “animistas.”

Depois do que já foi escrito, não precisaria dizer que não me parecem judiciosas as palavras endereçadas ao pensamento de Lévy-Bruhl com as quais Lévi-Strauss praticamente fecha *O Pensamento Selvagem*:

De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso *mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas*. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e oposições, não por confusão e participação. (2004[1962]: 296 – grifos meus).

*

Mas existe uma divergência fundamental entre a ideia de participação de Lévy-Bruhl e a dissolução do totemismo levada à cabo por Lévi-Strauss em *O totemismo hoje*, e que serve de base para *O pensamento selvagem*. O pretenso totemismo seria uma instituição que conjugaria três coisas distintas: organização clânica exogâmica, atribuição de emblemas geralmente animais ou vegetais – os totens – aos clãs, e a crença no parentesco entre o totem e os membros do clã (estes seriam descendentes daquele). Enquanto *uma* instituição, entretanto, o totemismo não existe, pois os três elementos apontados podem existir independentemente uns dos outros, estando simultaneamente presentes apenas em uma minoria dos casos – como Goldenweiser já havia apontado em 1910. “O pretenso totemismo escapa a todo esforço de definição absoluta.” (Lévi-Strauss 1980 [1962]: 98-9)

Das muitas críticas que Lévi-Strauss faz às diversas teorias do totemismo, apenas duas, que levam ao mesmo lugar (o intelecto) por vias distintas, interessam aqui. Uma pergunta que sempre rondou os escritos sobre o tema é: porque os animais, em primeiro lugar, e plantas, em segundo, são os principais emblemas totêmicos? Muitos autores procuraram explicações utilitárias para a questão, supondo que os animais ou plantas totêmicos fossem espécies de acentuada importância (alimentar, sobretudo) para os indígenas. Muitas são as descrições que não confirmam essa hipótese, havendo vários totens que ocupam posição periférica na dimensão pragmática da vida indígena. Para Lévi-Strauss, a atribuição de emblemas naturais não poderia ser explicada desta forma. “As espécies naturais,” diz ele, “não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’.” (id.: 165-6) Para ele, assim como para Durkheim e Mauss (1998), o totemismo seria uma forma classificação.¹⁸

A outra crítica que quero chamar a atenção é aquela feita por Lévi-Strauss quanto à associação de um grupo social com um totem específico. O que está em questão, para ele, não são as relações entre o grupo *A* e a espécie *a*, o grupo *B* e a espécie *b*, etc., não são as relações de semelhança. “*Não são as semelhanças, mas as diferenças, que se assemelham.* [...] Não há uma semelhança global entre os dois grupos, mas, de um lado, animais que diferem uns dos outros (porque procedem de espécies diferentes, das quais cada uma tem uma aparência física e um modo de vida que lhe é próprio) e, de outro, homens [...] que diferem entre si (por serem repartidos entre segmentos da sociedade, ocupando cada um uma posição particular na estrutura social). A semelhança que as representações ditas totêmicas supõem é *entre dois sistemas de diferenças*” (1980, p. 157), uma série social e uma natural. Desvinculando o totemismo da existência de grupos sociais concretos, Lévi-Strauss vai afirmar a realidade dos sistemas totêmicos como sistemas de classificação: eles “retiram seu valor operatório de seu caráter formal, são códigos aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes. O erro dos etnólogos clássicos foi querer reificar essa forma, ligando-a a um conteúdo determinado, enquanto

¹⁸ Uma diferença deve, entretanto, ser notada. Durkheim e Mauss fazem emanar a classificação da sociedade. “A hierarquia lógica,” dizem eles, “não é senão um outro aspecto da hierarquia social. [...] Os mesmos sentimentos que estão na base da organização doméstica, social, etc., presidem também à repartição lógica das coisas. Estas se atraem ou se opõem da mesma maneira que os homens se ligam pelo parentesco ou se opõem pela vendeta.” (1998: 199-200) Para Lévi-Strauss, entretanto, não há anterioridade alguma, nem da sociedade nem da natureza, no processo de classificação. Sua base parece mais estar na “reciprocidade de perspectivas na qual o homem e o mundo se fazem espelho um do outro.” (2004[1962] 248)

ela se apresenta ao observador como *um método para assimilar toda espécie de conteúdo*" (2004[1962], p. 93 – grifos meus). Do totemismo, Lévi-Strauss chega ao princípio de classificação, importante dizer, *metafórica*.

Em *O totemismo hoje* Lévi-Strauss já havia oposto o totemismo à religião como a semelhança à contiguidade, a metáfora à metonímia. Em *O pensamento selvagem* ele irá fazer uma análise mais detalhada da relação entre totemismo e sacrifício. Se antes, algumas hipóteses encontravam no totemismo a origem do sacrifício, Lévi-Strauss mostrará que a relação entre ambos não é genética, de anterioridade (lógica ou histórica) necessária de um em relação ao outro: eles são independentes e se opõem como a metáfora à metonímia. Se no totemismo, "nenhuma outra espécie ou fenômeno natural é substituível ao epônimo" – uma águia não pode, certamente, representar o totem do urso, nem mesmo provisoriamente –, no sacrifício "o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, a única que importa." (2004[1962]: 249-50) Se o totemismo emparelha diferenças, "repousa em uma homologia postulada entre duas séries paralelas" – a relação entre um grupo e seu totem só podendo ser, portanto, metafórica: eu me diferencio de meu compatriota de outro grupo totêmico da mesma forma que a águia e o urso se diferenciam em seus hábitos alimentares –, "no sacrifício, a série [...] das espécies naturais desempenha o papel de intermediário entre dois termos polares, dos quais um é o sacrificador e o outro a divindade e entre os quais, no início, não existe homologia nem sequer uma relação de qualquer tipo; o objetivo do sacrifício é precisamente instaurar uma relação, que não é de semelhança mas de contiguidade, por meio de uma série de identificações sucessivas." (id.: 250-1) E, não seria preciso dizer, Lévi-Strauss toma o partido do totemismo para pensar os sistemas de classificação: o sacrifício é seu oposto.

Anos mais tarde, Deleuze e Guattari iriam, em um belíssimo texto, criticá-lo justamente por ter tomado tal partido, pois a atenção dos autores estava voltada para um processo que concerne justamente àquilo do que Lévi-Strauss havia tentado se desfazer, a ênfase das relações de contiguidade.¹⁹ Um *devenir* "não se contenta em passar pela semelhança": a semelhança é para ele, ao contrário, um obstáculo, um ponto de parada (Deleuze, Guattari 1997: 12). E não resta dúvida de que esta é uma limitação da

¹⁹ Para os propósitos da discussão entre totemismo e sacrifício em Lévi-Strauss e os 'limites da antropologia estruturalista', cf. também Viveiros de Castro, 2008.

proposta de Lévi-Strauss.²⁰ “Uma correspondência de relações não faz um devir.” E, se explicar o devir pelas correspondências de relações é sempre possível, o preço a se pagar é o empobrecimento do fenômeno (id.: 17).

Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. [...] Um devir não tem sujeito distinto de si mesmo. (id.: 18)

E, vejam, não estariamos aqui em ares de família para com as palavras de Lucien Lévy-Bruhl? Não quereria a ideia de participação dizer algo desta ordem? O que dizer, por exemplo, do já citado caso dos crocodilos-feiticeiros? “Se procuramos precisar como os indígenas representam as relações entre o feiticeiro e o animal,” vemos que “é estabelecida entre o feiticeiro e o crocodilo uma relação tal que o feiticeiro se torna o crocodilo, sem, no entanto, se confundir com ele.” (2008[1922]: 44) Outro exemplo possível são as práticas divinatórias feitas com um pote cheio de água, em que cada lado “representa” respectivamente o próprio grupo e o grupo inimigo. Se numa consulta para saber, por exemplo, os resultados de uma ofensiva bélica, a água transborda pelo lado do inimigo, isso significa um presságio negativo: a ofensiva fracassará. “É demasiadamente pouco dizer que o lado direito ‘representa’ o inimigo, e o esquerdo, os indígenas que tentam a prova. [...] Ele [o lado do pote] não é apenas deles, ele é eles próprios. [...] Trata-se de algo muito diverso de uma representação simbólica que representa antecipadamente o que acontecerá. São os próprios guerreiros que estão na presença do inimigo. É sua vitória ou derrota, das quais eles são atualmente testemunhas.” (id.: 193-194)

Por mais vacilante, entretanto, que possa ser a aproximação entre *devir* e *participação*, o que importa reter é que ambas as ideias estão voltadas para a mesma

²⁰ “O estruturalismo é uma grande revolução, o mundo inteiro torna-se mais razoável.” (Deleuze, Guattari 1997: 17) Mas não seria essa célebre ironia uma expressão ambígua, que aponta ao mesmo tempo para um limite e uma potência?

ordem de fenômenos. Fenômenos em que os termos da relação, para além de diferirem um do outro, se comunicam, transbordando-se uns nos outros ao diferirem de si mesmos. Fenômenos em que os contornos destes termos são necessariamente instáveis, pois cada um deles está num movimento contínuo em direção a outro, tendo abandonado a rigidez de sua identidade e, porém, nunca alcançando seu destino. Neste ponto, Lévy-Bruhl e Lévi-Strauss têm preocupações perpendiculares: se o segundo está atento às relações homológicas horizontais, o primeiro se detém sobre as relações metonímicas verticais. Há entre eles, aqui, nada mais nada menos que um ângulo de 90 graus.

*

Há um outro ponto em que o ângulo também aparenta ser reto. Mas não é, na verdade, o caso. Trata-se, ao contrário, de uma convergência entre os autores. Me refiro à natureza da diferença entre nós e os indígenas, ou entre nossos pensamentos. Ao ler *A mentalidade primitiva* tem-se a impressão de uma separação radical entre as duas mentalidades. Elas se dirigem a objetos distintos, e por caminhos igualmente distintos. Uma opera pré-ligações entre os acontecimentos (sobretudo extraordinários) do mundo material e as forças místicas, em um mundo onde estas duas dimensões não são senão partes de uma mesma totalidade ontológica, ao passo que a outra vê entre elas justamente uma distinção ontológica, não lidando muito bem com as possibilidades de comunicação entre elas. Uma opera no plano vertical da comunicação entre seres (participação), a outra no plano horizontal da associação (representação). Lévy-Bruhl, lembra Goldman, foi mesmo acusado de promover uma exclusão preconceituosa do pensamento indígena. “Jean-Pierre Vernant chega a afirmar que ‘o pensamento selvagem é finalmente relegado pelo sociólogo francês a uma espécie de gueto, encerrado no estado ‘pré-lógico’, como é internado em seu asilo o esquizofrênico’.” (Goldman 1994: 36-7) E não é justamente algo desta ordem que Lévi-Strauss parece estar combatendo na crítica a Lévy-Bruhl citada páginas acima?

Por outro lado, *O pensamento selvagem* foi, ao longo dos anos, sendo lembrado pelo esforço aí operado por Lévi-Strauss de tratá-lo em pé de igualdade com nosso pensamento, ou melhor, com a ciência, o que é ainda mais notável para um livro escrito no início da década de 1960. Em ambos os casos, “o universo é objeto de pensamento”

(2004[1962]: 17), mesmo que “as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesma que retêm a atenção dos sábios. Conforme o caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas – uma supremamente concreta, a outra supremamente abstrata – e, ou sobre o ângulo das qualidades sensíveis ou das qualidades formais.” Ambos, contudo, conduzem a ‘saberes igualmente positivos, se bem que diferentes,’ invertendo a formulação do autor (id.: 297). Lévi-Strauss opera, assim, um esforço de simetrização, para usar um termo atual. Ambos os ‘pensamentos’ apresentam ‘exigência de ordem,’ não apesar, mas devido mesmo a sua diferença: orientando-se para os objetos que se orientam, dando as ênfases às dimensões do real que dão, ambos são modos de conhecimento e categorização rigorosos para os fins que se prestam. “Nos dois casos,” trata-se de um cientista (zoólogo ou botânico) ou de um sacerdote Omaha, “ambos sabem o que fazem.” (id.: 241)

Mas Lévi-Strauss não para aí. Os pensamentos selvagem e científico não só são equivalentes em seus respectivos méritos, mas também não constituem propriedades de dois conjuntos de populações distintas. Não se trata do pensamento *dos* selvagens, mas do pensamento *em estado selvagem* (id.: 245).²¹ A ciência do concreto, vemos ao longo do livro, não é uma exclusividade indígena, por mais que entre eles seja a forma predominante de pensamento, mas encontra-se também entre nós. Se o pensamento selvagem apresenta ‘exigência de ordem,’ é “unicamente pelo fato de que [tal exigência] constitui a base de todo pensamento.” (id.: 25) Todos pensamos tanto selvagem quanto civilizadamente, apenas alguns grupos humanos dão ênfase maior a um que a outro.

O distanciamento em relação à suposta diferença absoluta entre mentalidades de que falaria Lévy-Bruhl, é, portanto, duplo: ambos os pensamentos estão em conjunção por serem ambos métodos igualmente positivos de reflexão, bem como por serem apenas duas modalidades do pensamento humano. Voltemos então à Lévy-Bruhl. Seriam ambas as mentalidades mesmo radicalmente distintas? Sua obra traz elementos para pensarmos que não, mas também na carta endereçada a Evans-Pritchard ele colocará estas questões muito claramente. O autor britânico rebate as críticas de seus conterrâneos de que Lévy-Bruhl estaria postulando que a mentalidade primitiva [*savage thought*] seria alógica, dizendo que ele está afirmando que esta mentalidade é, antes, “principalmente não-

²¹ “...diferente do pensamento cultivado ou domesticado com vistas a obter um rendimento,” prossegue Lévi-Strauss. Não haveria aqui, como no caso dos dois conjuntos de termos de Lévy-Bruhl (razão x afetividade – cf. supra, nota 14), também uma assimetria? Do ponto de vista dos selvagens, a selvageria é uma civilização, escusado dizer: o rendimento do pensamento selvagem é igualmente fruto de um cultivo ou domesticação. Mas trata-se aqui, como no caso de Lévy-Bruhl, de um comentário que não pretende, nem pode, deixar de reconhecer o movimento operado pelo autor, nem muito menos negá-lo.

científica e também mística. Ele se refere ao conteúdo, ou aos padrões, do pensamento – fatos sociais – e não ao processo de pensamento – fatos psicológicos.” (1952[1934]: 121 – tradução minha). Lévy-Bruhl concorda com Evans-Pritchard, e esclarece o que ele quer dizer com *pensamento primitivo*. “O fato de que os ‘padrões de pensamento’ são diferentes, uma vez que as premissas sejam dadas, não impede o ‘primitivo’ de raciocinar como nós [*reasoning like us*] e, nesse sentido, seu pensamento não é nem mais nem menos ‘lógico’ que o nosso. [...] Eu nunca pretendi afirmar uma diferença verdadeiramente psicológica entre eles e nós; pelo contrário eu admito que condições fisiopsicológicas de percepção sensitiva não podem ser outras entre eles do que entre nós.” (id. *ibid.*)

Em *La mythologie primitive*, Lévy-Bruhl também afirma isto de maneira explícita: “sem dúvida, a estrutura fundamental do espírito humano é sempre a mesma.” (*apud* Cardoso de Oliveira 1991: 123) A “unidade do espírito humano” é, na verdade, expressa por ele ainda em *Les fonctions mentales* (Goldman 1994: 309). Em seu livro sobre mitologia, entretanto, afirmará a conjunção entre a mentalidade primitiva e a nossa não apenas por esta via, mas também por outra bastante próxima do que faz Lévi-Strauss. No livro de 1931, *Le surnaturel et la nature*, ele já se perguntava se a “categoria afetiva do sobrenatural” seria algo exclusivo da mentalidade primitiva ou se se referiria “antes a uma atitude constante do homem em presença do sobrenatural,” apenas mais facilmente observável entre os indígenas devido a característica pré-lógica de seu pensamento (id. 268). *La mythologie primitive* é encerrada com uma reflexão sobre o fascínio que os ocidentais ainda sentem em relação às fábulas, lendas e contos folclóricos. “A resposta encontrada é que a mentalidade primitiva, longe de constituir patrimônio exclusivo de uma parcela da humanidade, corresponderia a uma tendência originalmente dominante, que teve que ser “recalcada” para que o pensamento lógico pudesse vir a se desenvolver. Mentalidade “primitiva”, portanto, no sentido de *originária*, que, por isso mesmo, jamais poderia ser completamente eliminada por esse esforço cognitivista de recalque, permanecendo sempre como uma espécie de fundo imutável da natureza humana.” (id. *ibid.*; cf. também Cardoso de Oliveira 1991: 123) Nos *Carnets* ele fará o mesmo movimento, agora em relação a outra questão: “a participação não pertence exclusivamente à mentalidade primitiva, mas possui também um lugar na nossa, ou, se quiser, que a mentalidade primitiva é na realidade um aspecto, um estado (...) da mentalidade humana em geral.” (*apud* Goldman 1994: 308)

Evans-Pritchard havia criticado Lévy-Bruhl por “por ter feito o pensamento selvagem muito mais místico do que ele realmente é.” A resposta do segundo autor é que sua intenção era “introduzir a ideia (que a mim parecia nova), de que há uma *diferença real* entre a mentalidade primitiva e aquela das civilizações mais desenvolvidas, particularmente daquela do ocidente, e consequentemente, eu não estava obrigado a fazer um retrato o mais completo possível da mentalidade primitiva, incluindo nele o que há de comum com a nossa própria – que é considerável e que eu de nenhuma forma tento negar – mas insistir continuamente naquilo que é característico dela e que constitui a diferença específica.” (1952[1934]: 118-9) Se Lévy-Bruhl faz algo como “tipos ideais” – embora não weberianos –de ambas as mentalidades, é para colocar às claras as diferenças entre ambas (Cardoso de Oliveira 1991: 89). Portanto, trata-se sim de uma “caricatura,” como havia sugerido Evans-Pritchard, se entendemos com isso uma “imagem através da qual eu desejei evidenciar fortemente um traço dominante, deixando o resto à sombra.” (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 120) Uma vez que essa diferença seja reconhecida – que a ênfase da mentalidade primitiva está no *aspecto* místico ao passo que a nossa enfatiza o *aspecto* lógico, prossegue ele, “não tenho abjeção alguma ao que você diz; que o selvagem não é exclusivamente místico, que o civilizado não é consistentemente racional.” (id.: 119)

Que o leitor me permita um último exemplo, que trará considerações importantes. Uma outra crítica feita por Evans-Pritchard, e que acabou por se tornar bem conhecida (cf. Goldman 1994: 310), foi afirmar que Lévy-Bruhl encara o pensamento indígena como uma “construção inevitavelmente fixa,” ao passo que o pensamento místico é, frequentemente, função de situações particulares. Assim, “o padrão de crença resultante pode ser uma ficção, desde que ele pode nunca estar realmente presente na consciência do homem.” (Lévy-Bruhl 1952[1934]: 122) “Você diria que o Dicionário Oxford ‘pode ser uma ficção’ e não pode dar uma ideia real a respeito da língua inglesa?”, reponde Lévy-Bruhl. “o conteúdo do Dicionário Oxford, entretanto, nunca esteve ‘realmente presente na consciência do homem inglês.’ Por outro lado, em toda mente humana sempre há elementos místicos inerradicavelmente fundamentais, que além disso só podem manifestar-se através costumes e práticas que são necessariamente sociais; e se talvez se possa vê-las mais facilmente nas sociedades ‘primitivas,’ elas não estão de maneira alguma ausentes em outras civilizações.” (id. ibid. – grifos meus)

Aqui, portanto, se inicialmente poderíamos ver apenas divergência entre Lévy-Bruhl, autor “tido talvez como o mais preconceituoso da história da antropologia” (Goldman 1994: 36), e Lévi-Strauss, se poderíamos talvez ver aí um contraste entre a caracterização da mentalidade primitiva por meio de uma diferença discriminatória e um esforço de equiparação entre o pensamento selvagem e o científico, o que encontramos é, ao contrário, dois esforços de simetrização (talvez mesmo simétricos entre si) do pensamento indígena frente ao nosso. Para Lévy-Bruhl como para Lévi-Strauss, ambos são manifestações particulares do pensamento humano e, além disso, não são pensamentos *de* grupos humanos específicos, mas, antes, *aspectos* diferencialmente distribuídos de *um* pensamento (humano).

*

Já é hora, depois deste (breve) mergulho na obra dos dois autores, de colocar a cabeça para fora d’água a fim de dizer algumas palavras finais. Como disse no início, um dos objetivos perseguidos era pensar as possíveis implicações das reflexões feitas ao longo do texto sobre o que pensamos hoje sobre o objeto de análise dos dois autores, o pensamento indígena. Sem explicitá-lo, eu me referia a uma questão que me parece central no atual campo da etnologia indígena sul-americana, em torno da qual há uma tensão que, há algum tempo, tem me levado a refletir: o estatuto do “pensamento ameríndio” enquanto um construto antropológico e sua relação com o exercício etnográfico (ou, mais precisamente, como o mundo indígena etnografado). Um dos resultados do enorme número de etnografias feitas sobre diversos povos da América do Sul desde a década de 1960²² foi, sem dúvida, a consolidação de um campo de conhecimento que permitiu a elaboração tanto de sínteses regionais ou temáticas quanto de generalizações ou formulações gerais sobre este macro-conjunto. É nesse contexto que emerge a possibilidade da ideia de um “pensamento ameríndio” (ou ao menos de certos traços que caracterizariam a enorme maioria das sociedades da região, senão todas). Um dos esforços mais notáveis nesse sentido foi a formulação o conceito de *perspectivismo*

²² O Projeto Harvard-Museu Nacional, coordenado por David Maybury-Lewis, teve, certamente, um papel decisivo nesse movimento.

ameríndio (cf. Viveiros de Castro 1996, 2002b; Lima 1996, 1999).²³ Seu impacto sobre o campo da etnologia foi enorme, e consolidou-se de tal forma que parece, hoje, colocar o problema inverso. Antes, tratava-se de tentar fazer as etnografias convergirem no sentido de pensar as características comuns das sociedades indígenas sul-americanas. Agora, duas questões se põem: ao *aplicar* o perspectivismo *como uma teoria*, em lugar de vê-la emergir do campo, arrisca-se, por um lado, a reduzir a complexidade do mundo empírico pela suposição de uma “homogeneidade perspectivista,” por assim dizer, e, por outro, a criar a ilusão de *um pensamento indígena*. Estes dois riscos são bastante reais, penso. E não seria justamente isso que Evans-Pritchard temia em relação à generalização de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade primitiva? Estamos às voltas, podemos bem ver, com um problema *primitivo* na antropologia, com o perdão da analogia ambígua. Pois, se por um lado o problema é primitivo – agora sim – no sentido de *anterioridade* (um velho problema, poderíamos simplesmente dizer), não haveria algo nele que seria colocado pelo fato de estarmos lidando com um pensamento Outro? Pois a questão não passa justamente pela tensão entre diferença e semelhança?

Tanto Lévi-Strauss quanto Lévy-Bruhl trabalham num nível muito elevado de generalidade: quando “pensamento selvagem” ou “mentalidade primitiva” estão se referindo a grupos humanos, não raro trata-se de todos os povos não-ocidentais espalhados pela superfície do planeta. E tal generalização seria válida, inevitável perguntar? Para a antropologia que se pratica hoje, seria mais do que sábio evitá-la. Mas reduzamos a fórmula “pensamento indígena” à “pensamento ameríndio,” voltando-nos para nosso objeto de interesse, ainda seria válido proceder desta forma? Não há dúvida que a evidente conexão histórico-geográfica deste conjunto de populações torna mais plausível a generalização – como já havia argumentado Franz Boas (2004[1896]) –, mas isso resolve nosso problema? Tomando partido do recorte regional, vou operar aqui uma confusão de horizontes, pensando o que nossos dois autores franceses podem nos dizer sobre a questão – que, afinal, mesmo com níveis de generalidade diferentes, permanece a mesma.

Meu primeiro ponto é que ir contra estas generalizações não deve nos levar ao empobrecimento oposto do mundo empírico que seria minimizar ou mesmo negar a diferença entre as “duas mentalidades.” Apenas sua afirmação não precisa ser irredutível.

²³ Se a formulação do conceito cabe a estes dois autores – e, indiretamente, às etnografias de um sem número de outros –, não raro é apenas ao nome de Eduardo Viveiros de Castro que se faz referência, colocando o de Tânia Stolze Lima de lado. Lembremos apenas que as formulações de ambos vêm à tona em um único volume da revista *Maná*, no ano de 1996.

O trabalho de Lévy-Bruhl continua atual e fecundo ao mostrar como o pensamento indígena ‘se dirige a outros objetos que o nosso, e por caminhos igualmente distintos,’ para parafrasear o autor. E aí coloca-se uma diferença fundamental e totalizante – só passível de ser superada por um recurso último à unidade do espírito humano, como vimos, e em relação ao qual, devo admitir, tenho minhas dúvidas sobre o que ele de fato resolve. Se o pensamento indígena é totalizante e se dirige para um mundo uno, o nosso é segmentar, por assim dizer – prefere repartir o mundo que tomá-lo holisticamente – e se dirige para uma realidade fundamentalmente repartida entre as dimensões da matéria e do imaterial. E se admitimos a comunicação entre as duas dimensões, não é com frequência nem com facilidade. Se o pensamento indígena é capaz de fazer afirmações identitárias divergentes sem que isso se torne um problema, a contradição é a única solução reflexiva que admitimos para tais fatos – por mais que em muitas situações vivamos não apesar, mas por meio da contradição.²⁴ Se o pensamento indígena vê em todo acontecimento insólito uma causa mística, para falar como Lévy-Bruhl, reconhecendo as conexões causais entre elementos materiais apenas para conferir-lhes o lugar “primeira lança” (Evans-Pritchard 2005[1937]),²⁵ nossa noção de *fatalidade*, por exemplo, aponta justamente que são apenas estas conexões causais entre elementos materiais que aceitamos sem controvérsia.

Mas outra questão se impõe: o que é exatamente a matéria sobre a qual tentamos uma generalização? Como aponta a resposta de Lévy-Bruhl a Evans-Pritchard não é de um pensamento realmente existente, mas de uma potência, poderíamos dizer, algo que existe apenas em virtualidade. Também não se trata de “puro” pensamento (existiria um?), como as expressões *pensamento selvagem* e *mentalidade primitiva* poderiam sugerir. As lógicas concretas são prático-teóricas, lembra Lévi-Strauss (2004[1962]: 91). E se um sistema classificatório é um sistema de significação (id.: 249), ele só pode também ser um sistema de ação: as lógicas não existem fora das ações – bem como as ações não existem fora das lógicas. E não é precisamente isso que Lévy-Bruhl parecia quer dizer ao afirmar

²⁴ Para tomar o exemplo Wari’: estes indígenas afirmam sua identidade étnica diferenciada e, em outros momentos, dizem ser ‘brancos completamente’ (Vilaça 2000). Os significados envolvidos nesta afirmação são certamente diferentes para os Wari’ e para nós, para quem uma alternativa se impõe: dos dois, é necessário escolher um... E se a opção é o ‘ser branco completamente,’ nós (não só antropólogos, mas também certamente alguns deles, como pessoas de muitas outras parcelas da população) não hesitamos em supor que se trata de um processo “aculturativo,” de “perda da cultura ou da tradição.” Para os Wari’, como para os Karajá de Buridina – grupo com o qual tenho trabalhado –, não se trata disso: é possível ser as duas coisas (cf. Nunes 2009). Cf. também Kelly (*no prelo*) para o caso Yānomāmī.

²⁵ E não seria isso porque toda relação, no mundo indígena, é uma relação entre sujeitos? (cf. p. ex., Viveiros de Castro 1996, 2002b; Lima 1996, 1999).

que os elementos místicos presentes em toda mente humana ‘só podem manifestar-se através costumes e práticas que são necessariamente sociais,’ como na citação feita acima? Tudo o que existe no mundo, poderíamos dizer, são atualizações de potências. Penso, assim, que as generalizações dos dois autores – bem como os construtos *pensamento ameríndio* e *perspectivismo ameríndio*²⁶ – não favorecem nem dificultam a homogeneidade, pois não estão na ordem do fato, da atualização, mas da potência.²⁷ É significativo, nesse sentido, que Lévy-Bruhl se detenha na expressão de Evans-Pritchard, *padrões de pensamento [patterns of thought]*. Pois um padrão, assim como o Dicionário Oxford, não precisa ‘nunca estar realmente presente na consciência do homem.’ E aqui chego a uma expressão que ronda a cabeça há certo tempo, e que penso poder ser útil para pensar estas questões. Na verdade, talvez pudesse manter a palavra *padrão* sem prejuízo, apenas tenho predileção por outra, *matriz*, ou melhor, *matrizes de pensamento*.

Tratar a questão dessa forma não coloca o problema da generalização em outro nível? O ‘pensamento ameríndio’ só pode, assim, ser uma *matriz*, da qual os pensamentos/ações de indivíduos específicos com os quais nos deparamos em campo, bem como os pensamentos Karajá, Bororo, Mehinaku, Terena, Yanomami, Parakanã, Jê, Tupi, Pano, etc., só podem ser atualizações. Como também o ‘pensamento ocidental,’ escusado dizer, só pode ser assim. Eu, como um sul-americano, tenho viva consciência de muitas das minhas diferenças em relação a um europeu (que tem muitas diferenças entre si), mas tenho também certeza que nossos pensamentos são transformações possíveis um do outro, justamente porque são atualizações de uma mesma *matriz*. Enquanto tais, ambos os construtos (o “pensamento ocidental” e o “pensamento ameríndio”), não podem, evidentemente, existir (parafraseando Evans-Pritchard), só podem ser ficções. Isso, é claro, se o que entendemos por realidade esteja enclausurado no substrato mais concreto do mundo empírico, transformando toda metafísica em representação. Não é essa a minha opinião: e as potências?

O ‘pensamento ameríndio,’ como uma *matriz*, uma potência, é da ordem do virtual. E como lembra Gilles Deleuze (1988), o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual:

²⁶ Estou usando os construtos ‘pensamento ameríndio’ e ‘perspectivismo ameríndio’ de maneira intercambiável. Não que se trata exatamente da mesma coisa. O perspectivismo é, certamente, de uma ordem de abrangência menor, embora pareça tratar de uma dimensão fundamental do pensamento ameríndio. Se, como disse acima, essa confusão de horizontes é possível, é por que, quer se trate do perspectivismo, do pensamento ameríndio, do pensamento selvagem ou mentalidade primitiva, estamos diante de uma mesma questão: em cada nível da escala, a mesma relação se reproduz.

²⁷ Talvez seja mesmo essa a dificuldade latente dos britânicos, empiricistas, chegarem a uma compreensão mais profunda da obra de ambos os autores. Evans-Pritchard é, evidentemente, uma exceção, talvez a mais notável delas.

seu processo é a atualização. O que se opõe ao real é o *possível*: seu processo é a “realização.” O real, nesse último sentido, é apenas uma possibilidade realizada, dentre milhares de outras que não puderam existir para que aquela viesse a ganhar concretude. O possível contém em si toda e qualquer realidade, todas as realidades realizadas e todas as que, altruisticamente, fracassaram. O processo de atualização do virtual, por outro lado, é um processo de diferenciação: trata-se de uma nova criação, e não da limitação de uma possibilidade pré-existente. Os termos atuais não se confundem com o virtual de que são atualização, não são uma parte (uma realidade realizada) de um todo maior (o possível). A realidade da matriz de pensamento ameríndia é a realidade do virtual. A realidade dos discursos e práticas indígenas com os quais nos deparamos em campo é a realidade do atual, e é apenas por um processo de diferenciação que ganham essa concretude empírica. O que interessa, portanto, não é saber se o que se encontra em campo está “previsto” no *modelo* ou na *teoria* perspectivista, por exemplo, pois, justamente, não se trata nem de um modelo nem de uma teoria. A relação da matriz-potência com a realidade (atualidade) etnográfica supõe, exige e produz diferença.

Da mesma forma, se ambos os riscos que apontei acima são bastante reais, o problema não reside exatamente na criação de uma ficção, um objeto inexistente, mas em sua ontologização.²⁸ O perigo, diz Deleuze (1988), é confundir o virtual com o possível. Um perigo, insisto, bastante real, e que, portanto, nos exige atenção constante.²⁹ E talvez não haja ocasião melhor para falar sobre esta necessidade de vigília autocrítica do que em um texto dedicado em grande parte à Lucien Lévy-Bruhl. Apenas isso não deve, penso, negar a existência de uma matriz de pensamento ameríndia, como de uma ocidental – que não tem necessidade, como vimos com nossos autores, de serem atualizadas com exclusividade por grupos humanos distintos. Trata-se de algo bem real, embora não empírico.

Eduardo Soares Nunes

Bacharel em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia pela Universidade de Brasília. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UNB).
E-mail: eduardo.s.nunes@hotmail.com

²⁸ Foi numa conversa com um amigo, Guilherme Moura, que este ponto se tornou claro para mim. A ele agradeço.

²⁹ Pois se tomamos a realidade *virtual* do pensamento ameríndio ou do perspectivismo por um *possível*, ou se ontologizamos tais construtos, conferindo-os uma realidade empírica diferente daquela do virtual, ambos só poderiam mesmo nos servir como um *modelo* ou como uma *teoria*.

Resumo: Este ensaio apresenta algumas reflexões baseadas na obra de dois autores, a partir de livros específicos: *A mentalidade primitiva*, de Lucien Lévy-Bruhl, e *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss. Maior atenção, entretanto, é concedida à Lévy-Bruhl, numa tentativa de contornar algumas dificuldades de leitura de sua obra, rebateando certas críticas feitas a seus trabalhos e apontando convergências tanto para com Lévi-Strauss quanto para com alguns debates contemporâneos na etnologia. Como conclusão, trago as idéias de “pensamento ameríndio” e de “perspectivismo ameríndio” para fazer uma reflexão sobre uma questão: qual o estatuto da relação entre tais construtos – assim como também do “pensamento selvagem” e da “mentalidade primitiva” – com a etnografia? Sugiro que não são “generalizações”, e que, portanto, não favorecem nem dificultam uma homogeneidade empírica: são, antes, *matrizes de pensamento*, da ordem do virtual, da potência, cuja relação com o mundo empírico só pode ser uma de atualização.

Palavras-Chave: Lévy-Bruhl; Lévi-Strauss; Pensamento Ameríndio; Perspectivismo Ameríndio; Matrizes de pensamento; Atualização do Virtual.

On indigenous thought: Some notes on Lucien Lévy-Bruhl and Claude-Lévi-Strauss

Abstract: The present essay draws some comments about two authors, centered on two specific books: *La mentalité primitive*, by Lucien Lévy-Bruhl, and *La pensée sauvage*, by Claude Lévi-Strauss. In most of the time, however, attention is given to Lévy-Bruhl, in an attempt to sidestep some difficulties in the reading of his works, replying some of the critics directed to him and pointing proximities with Lévi-Strauss and with some contemporary debates in ethnology. In conclusion, I use the ideas of “Amerindian thought” and “Amerindian perspectivism” to make a reflection about one problem: what kind of relation does such constructs – as well as “savage mind” and “primitive mentality” – have with the ethnography? I suggest that they are not “generalizations” and thus do not favor or prevents an empirical homogeneity. Actually, they are *matrixes of thought*, of the virtual order, a potency, whose relation to the empirical world may only be one of actualization.

Key words: Lévy-Bruhl; Lévi-Strauss; Amerindian Thought; Amerindian Perspectivism; Matrixes of thought; Actualization of the virtual.

Referências Bibliográficas

- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: CASTRO, C. (Org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004[1896]. p. 25-39.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Razão e afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Bruhl*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991. p. 179.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê (Suyá). In: IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia – Painel Convidado VII: Classificar: objectos, sujeitos, acções. Lisboa, 9 a 11 de Setembro de 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: _____. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 176.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 499.
- DURKHEIM, Émile & MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: RODRIGUES, J. A. (Org.). *Émile Durkheim*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1998. p. 183-203.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005[1937]. p. 255.
- GOLDMAN, Marcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Grypho, 1994. p. 399.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

- KELLY, José Antonio. *Becoming nape?: a symmetrical ethnography of healthcare delivery among the Upper Orinoco Yanomami Venezuela*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, no prelo.
- KOHN, Eduardo O. *Natural engagements and ecological aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Tese (doutorado) – University of Wisconsin-Madison. 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O totemismo hoje. In: CIVITA, V (Org.). *Lévi-Strauss*. São Paulo: Abril Cultural. Coleção os pensadores, 1980[1962]. p. 89-181.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2004[1962]. 4^a ed. p. 323.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. A letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology*, vol. 3, n. 2, p. 117-123, 1952[1934].
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *How natives think*. New York: Washinton Square Press, 1966[1910]. (Tradução de *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*). p. 355.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008[1922]. p. 460.
- LIMA, Tânia Stolze de. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2), p. 21-47, 1996.
- LIMA, Tânia Stolze de. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- NUNES, Eduardo S. 2009. *A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- RADIN, Paul. *Primitive Man as a Philosopher*. New York and London: D. Appleton and Company, 1927. p. 402.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese (doutorado) – Departamento de Antropologia, Universidade de Chicago. 2008.
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. *O Arpão e o Anzol. Técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. 2007.
- SURRALLÉS, Alexandre. *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad y acción en los candombi (Alta Amazonía)*. Lima: IFEA/IWGIA, 2009. p. 381.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.
- VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), p.115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O nativo relativo. *Mana* 8(1), p. 113-148, 2002a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Xamanismo Transversal. In: QUEIROZ, R. C.; NOBRE, R. F. (Orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b. p. 345-399.
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981. p. 168.

Recebido em 24/11/2010
Aprovado em 30/12/2010