

Ao “mel” e ao “tabaco”: sobre Relação Social

Leif Grunewald
(UFF, Brasil)



WORKING PAPER 5

Ao “mel” e ao “tabaco”: sobre Relação Social

Leif Grunewald

(Mestrando em Antropologia, UFF, Brasil)

leif_grunewald@yahoo.co.uk

2010

RESUMO: O uso corriqueiro da noção de “relação social” apresenta-se constituído de uma naturalização dos termos colocados dentro do conceito: “relação” e “social”. Dessa forma, o presente trabalho almeja um exame dos usos do conceito de “relação social” na Antropologia Social e dos movimentos no interior do conceito entre “relação” e “social” por meio de noções próprias como “deformação”; “pressuposição recíproca”; e “diferença intensiva”

PALAVRAS-CHAVE: relação social, limiares, deformação, fractalidade, conjunto

KEY-WORDS: social relation, threshold, deformation, fractality, ensemble

Como primeira parte do segundo volume da série *Mythologiques* - este nomeado *Du Miel aux Cendres* (1967) - o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss nos brindar  com uma interessante reflexão sobre dois mitos Munduruku - sobre a origem da agricultura e sobre o “pagem insubordinado”; e um mito Manoki (Irantxe) sobre a origem do tabaco – reflexão a qual o antropólogo francês nomeará “Diálogo entre o mel e o tabaco”. A primeira conclusão que poderemos extrair do exercício de pensamento deste teórico francês sobre esta parte de um conjunto mitológico sul - americano   a de que: se compreendermos o campo semântico deste conjunto mitológico como constituído por um eixo determinado por um “isomorfismo bipolar” (mel “bom”, mel “ruim; tabaco “bom”, tabaco “ruim”), devemos perceber, por outro lado, a existência de um segundo eixo sobre o qual as duas polaridades sofrerão uma segunda divisão que, conforme afirma o do próprio autor, não se refere às diferenças de propriedades naturais, mas, sobretudo, a diferenças de usos culturais. (2004 [1967]: 62). Assim, perceberemos no argumento de Lévi-Strauss que a partir da constata o da existência desses dois eixos, as rela o de transforma o entre os diferentes tipos de mel e os diferentes tipos de tabaco assumirão a forma de um quiasma.

Deste argumento proposto pelo professor Lévi-Strauss, gostaria de extrair, primeiramente, duas imagens que me parecem estar completamente justapostas: a figura de um quiasma ligando as rela o de transforma o entre dois grupos distintos; e a centralidade da “diferença” que não implica, absolutamente, em uma “limita o” e em uma “oposi o”, para então transpor essas duas imagens fornecidas pelo pensamento mitológico ameríndio para as minhas considera o sobre a centralidade e os movimentos intr secos ao conceito de “rela o social” para a escola britânica de antropologia.

Retornemos a figura do quiasma. Como alusão a figura de uma metaestrutura biológica constituída pelo entrecruzamento de dois nervos ou de dois braços cromoss micos, o que   interessante ressaltar desta imagem   a sua constitui o enquanto ponto fixo de síntese entre duas estruturas distintas e a possibilidade analítica que ela nos oferece ao conceber as duas polaridades de uma dualidade específica como particularmente ativas, em detrimento da imagem de uma rela o de causalidade que uma dualidade qualquer poderia nos oferecer. Como pontua Eduardo Viveiros de Castro em “Filia o Intensiva e Aliança Demon ica” (2007) em um comentário sobre a obra do filósofo francês Gilles Deleuze:

Sua rela o [dos dois pólos de uma dualidade qualquer]   tipicamente conceitualizada como sendo de "pressuposi o recíproca", uma no o repetidamente avançada no *Mil platôs* no lugar da causalidade, linear ou dial tica, da redu o macro-micro, ou dos esquemas hilem rficos e expressivos. (2007: 104)

A partir do argumento do Dr. Viveiros de Castro e do cruzamento deste com a conclusão acerca do esquema mitológico apresentado anteriormente, percebemos que nos encontramos diante da transformação de uma relação que poderia, à primeira vista, ser tida como uma relação de oposição, em um interessante modelo relacional de inter-suposição dentro do qual a assimetria e a diferença ainda permanecerão agudas, mas ganharão contornos muito distintos daqueles do modelo clássico de estratificação e oposição. Esta diferenciação e a passagem de um modelo a outro nos carregará, assim, diretamente para um ponto de convergência entre as considerações da dupla de filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guatarri apresentadas em diversos instantes ao longo de *Mille Plateaux* (1980) - mais especificamente sobre as distinções entre “molaridade” e “molecularidade”¹; e “modelos arborescentes” e “modelos rizomáticos”²; e para as formulações da antropóloga britânica Marilyn Strathern apresentadas em “O Gênero da Dádiva” (2006 [1988]) sobre as replicações e transformações das identidades de gênero e dos modos de troca nas terras altas da Papua Nova-Guiné. Eu gostaria de chamar-lhes, então, a atenção para este nó sob o qual convergem os argumentos de Deleuze e Guatarri, os argumentos de Marilyn Strathern e as figuras suscitadas a partir da reflexão sobre os apontamentos do professor Eduardo Viveiros de Castro e de Claude Lévi-Strauss, mas, sobretudo, sobre a centralidade da diferença e da suposição recíproca.

Dessa maneira, no intuito de tornar este nó menos opaco, sigamos até o ponto sob o qual o argumento da antropóloga britânica parece se sustentar: o reconhecimento primário de uma espécie de fragmentação interna da pessoa Melanésia é acompanhado da constatação secundária que a homogeneização de uma identidade de gênero em uma forma unitária, a partir de uma relação específica, só se realizará quando as partes que compõe esta pessoa estiverem em uma relação de mesmo sexo (*same sex*). No entanto, a antropóloga britânica reconhecerá que esta pessoa também trará incorporada dentro de si uma relação de sexo cruzado (*cross-sex*) e assim, a noção de gênero melanésia deve ser necessariamente concebida como um composto, sendo as formas de gênero assumidas por cada pessoa resultado da objetificação das relações sociais que uma pessoa suscita com outrem. Como sintetizado na afirmação de Strathern: “cada uma dessas discriminações proporciona um ponto de partida para considerar as outras. Mas elas são expansões e contrações uma das outras, são tropos num sentido geral do termo, não subcategorias de uma categoria nem espécies de um gênero” (*idem*: 282). Presumimos então, em concordância com a antropóloga britânica, que cada uma das duas formas de relação é, na realidade, a transformação potencial da outra (p.279)

Se tomarmos o argumento de Marilyn Strathern e nos movemos para outra das partes que compõe este nó, os escritos de Gilles Deleuze e de Félix Guatarri acerca da distinção entre “molar” e “molecular” e a noção de segmentaridade, perceberemos uma relação de complementaridade entre os dois argumentos. Deleuze e Guatarri constatarão que toda sociedade/indivíduo é atravessada simultaneamente por duas segmentaridades – molar e molecular – que, apesar de simultâneas, não compartilham nem os mesmos tipos de relações, nem o mesmo tipo de natureza, mas são, por outro lado, inseparáveis,

¹ Ver o nono platô – Micropolitique et Segmentarité

² Ver o primeiro platô – Introduction: Rhizome

pois estão sempre em uma relação de pressuposição umas com as outras e se atravessam mutuamente. O que na Melanésia aparecerá como a homogeneização de uma identidade de gênero a partir de um ponto de vista específico, que pressupõe necessariamente o englobamento da forma construída a partir de um ponto de vista distinto, encontrará eco no enunciado proposto pela dupla de filósofos franceses condensado na forma de uma micro-política constituída a partir do agenciamento de perceptos e afectos conscientes e inconscientes e do reconhecimento da interdependência entre as diversas combinações molares e as múltiplas organizações moleculares, porque, como afirmam Deleuze e Guatarri:

“Si l’on considere lès grandes ensembles binaires, comme lès sexes, ou lès classes, on voit bien qu’ils passent aussi dans des agencements moléculaires d’une autre nature, et qu’il y a double dépendence réciproque. Car les deux sexes renvoient à de multiples combinaisons moléculaires, qui mettent en jeu non seulement l’homme dans la femme et la femme dans l’homme, mais le rapport de chacun dans l’autre avec l’animal, la plante, etc: mille petits sexes” (*idem*: 260)

Permitam-me ressaltar, a partir da colocação destes dois argumentos, o sentido da transformação que mencionei anteriormente. O argumento Stratherniano e o de Deleuze e Guatarri indicam a abertura para a supressão da oposição em uma dualidade qualquer em favor da centralidade da diferença intensiva e da pressuposição recíproca no interior desta, mas eles não permitem, absolutamente, a simetria dos dois pólos, de modo que se poderia afirmar da equivalência entre eles. Por isso, poderíamos sugerir que temos um movimento de “contração da diferença intensiva” de vetor apontando para o interior de uma polaridade específica. Todavia, é muito importante destacar aqui o movimento reverso desta contração, uma vez que existirá, por outro lado, um movimento de “extensão da diferença intensiva” de vetor apontado também para o exterior do próprio pólo, transformando a própria relação de implicação e pressuposição recíproca em uma relação de assimetria e de diferença intensiva. Dessa forma, define Viveiros de Castro com clareza: “a inter-pressuposição é uma relação de implicação recíproca *assimétrica*: “O trajeto não é o mesmo nos dois sentidos” (*idem*: 105)

“O Conceito Enquanto Conjunto”: Limiares

Esboçada a matriz sobre a qual o movimento conceitual de pressuposição recíproca e de diferença intensiva que nos servirá de modelo arquetípico repousa, eu gostaria de me ater novamente à sedutora imagem do quiasma evocada por Lévi-Strauss em sua análise sobre esta parte específica de um conjunto mitológico sul-americano para então transpor as considerações feitas até o presente momento para o interior do conceito de “relação social” que intitula este trabalho. Se o mel e o tabaco anteriormente dialogavam um com o outro e o reflexo deste diálogo poderia ser observado, a partir da exposição de Lévi-Strauss, na figura deste quiasma resultante do “entrecruzamento do mel e do tabaco”, esta figura, apesar da potência conceitual, não me parece ser mais

interessante que outra figura que me parece anterior a esta imagem do deste quiasma e que também povoar  o *Mythologiques* - a imagem de um “limiar”, que ao suprimir a rigidez estrutural característica da imagem suscitada por Lévi-Strauss, nos permitirá inserir a uma questão fundamental para a discussão sobre “rela o social”: a questão sobre “ponto de vista ”

  óbvio que a mudança de forma desta imagem não   apenas um recurso estilístico. Certamente a afirma o de Strathern sobre a desaten o dos antropólogos para as rela es que fazem, primeiramente, as partes de um conceito existir, preferindo ater-se somente para as partes que compõe um “todo conceitual” qualquer (Strathern, 1992) foi decisiva para a troca de uma pela outra. Herança do funcionalismo Malinowskiano, a imagem de um “limiar” aparecerá neste como a condi o de limite para um objeto (basta nos lembrarmos dos “limiars” de Omarakana e o problema grave que a argumenta o de Malinowski colocar  para a Antropologia Social Britânica ao determinar que tudo que há para ser explicado, pode ser explicado em Omarakana), contudo, o uso que pretendo fazer aqui da imagem de um “limiar”   bastante diverso daquele proposto por Malinowski. Se para este, o “limiar” exigia que se desse uma resposta ao problema da “diferença” e para o que, possivelmente, não poderia ser explicado em Omarakana; a diferença aqui   absolutamente imanente e não se coloca mais como um problema, mas como condi o de existência da rela o. Assim, a figura do limiar que pretendo explorar e exportar para dentro do conceito de “rela o social”  , na realidade, a inversão do sentido do que era a impossibilidade de pensar um conjunto com elementos heterog neos em Malinowski para chegar a uma espécie de varia o deformante e diferenciante sobre os limiars e as passagens de partes de um conceito a outras, a exemplo do Lévi-Strauss sugerir  para o *Mythologiques* pelo uso da fórmula can nica dos mitos para compreender as transforma es dos limiars da passagem do ling stico para o cultural em um conjunto de mitos.

Pensemos sobre o conceito de “rela o social”. Central na economia do pensamento antropológico, sobretudo na Escola Britânica de Antropologia onde ganhar  o contorno de uma categoria epistemológica dominante de abertura dupla, já que tanto servirá de veículo analítico para pensar a própria teoria antropológica (como no comentário do antropólogo Britânico Alfred Gell sobre a defini o de uma antropologia da arte: “the “anthropological theory of art” is a theory of the social relations that obtain in the neighbourhood of works of art” (Gell, 1998:26), quanto como método de análise antropológica, fazendo com que este conceito receba na Antropologia Social Britânica os moldes de “conceito” e “percepto”, elaborados a partir da observa o empírica e da abstra o. Taylor Nelms(no prelo), em uma bela análise dos trabalhos de Alberto Cors n-Jimenez(no prelo) e Marilyn Strathern (1995;2005) sobre “Rela o Social”, detecta que apesar do amálgama comum que parece existir dentro do conceito, as duas partes deste não são sin nimas. De um lado, no argumento de Nelms, teremos a “rela o” como o termo que denota a associa o entre duas entidades passíveis de descri o e abstra o; enquanto o “social” aparece, por outra via, como o super-conceito que caracteriza um certo de tipo de conexão entre pessoas, normas e valores que resulta no compartilhamento de um mundo.

De antemão, poderíamos indicar a simplicidade desta distinção hierarquizante para o conceito de relação social que rememora, à primeira vista, os argumentos de Louis Dumont em *Homo Hierarchicus* (1995 [1966]) sobre a noção de hierarquia quando o autor francês reconhece que esta noção define primeiramente as relações das idéias umas com as outras na forma da relação de um todo englobante com uma das partes que o compõe, estabelecendo, dessa maneira um modelo hierarquicamente ordenado que encontrará eco nas formas de organização social (*idem*: 397; ABREU, 1998:2). Todavia, o próprio Nelms reconhecerá a fragilidade desta distinção e sugerirá, a exemplo das proposições de Roy Wagner (1981[1975]) e de Corsín-Jimenez (2007), um modelo relacional generalizado dentro do qual a possibilidade de reversão dos dois conceitos substituirá a rigidez da concepção original, de modo que cada um dos dois casos exemplares que o autor elege - parentesco e troca de dádivas – servirá, em uma situação específica, de metáfora a ser eclipsada pelo outro termo. Temos assim, no trabalho de Nelms, a imagem mental de um pêndulo em oscilação perpétua como em um conjunto dentro do qual o atravessamento dos limiares e a transformação constante fazem com que cada uma das partes do conceito, mesmo diante da persistência de uma assimetria fundamental que impede a metamorfose de um elemento em outro, carregue consigo a sombra da outra parte.

Não há dúvida sobre a clareza e a robustez do argumento de Nelms; mas o autor esquece que se pensamos o conceito de relação social a partir da forma de um conjunto cujas partes estão em oscilação perpétua - como na imagem de um pêndulo construído a partir de uma assimetria fundamental, é imprescindível estender o movimento para o interior de cada uma das partes do conceito a fim de retirá-las de uma “referência natural”, pois se um conjunto conceitual é múltiplo e divisível, as partes que compõe cada uma das partes, além de serem numericamente maiores, também são múltiplas e divisíveis³, a exemplo da formulação do matemático alemão Georg Cantor nomeada “poeira de Cantor”. Portanto, da união da tese de Nelms com o postulado de Georg Cantor, vemos a transformação do que era um único movimento reversível (a passagem entre as soleiras da “relação” e do “social”, se transformar em pelo menos dois movimentos distintos: o movimento descrito por Nelms entre as duas partes do conceito de relação social permanece forte, mas só o fará quando acrescido de outro movimento que aparece no interior dessas partes, a partir da assimetria fundamental, o movimento de passagem entre as suas soleiras em direção ao “infinito” e, em via reversa, em direção ao “infinitesimal”. Em vista disso, o que sugeri anteriormente para a tese de Viveiros de Castro sobre o que chamei de “expansão da diferença intensiva” e de “contração da diferença intensiva” é homólogo a este movimento descrito no interior das partes de um conceito uma vez que, se em ambos os casos o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos, é porque o que está em jogo nesta passagem entre limiares é muito menos uma “inversão de sentido” que uma deformação do conceito.

³ Sobre este ponto, estou me referindo ao debate matemático dentro da teoria dos conjuntos e o princípio de Cardinalidade proposto pelo matemático alemão Georg Cantor na forma de um conjunto transfinitos de números e no que nomeou-se na teoria moderna dos conjuntos de “poeira de Cantor”. Para referência adicional sobre este ponto, ver o trabalho de Jadran Mimica, *Intimations on Infinity* (1988)

Deformações Conceituais

A inserção dessas forças de contração e expansão no interior das partes do conceito certamente não poderia deixá-las ilesas a deformação⁴. A subordinação do movimento entre os elementos constituintes deste conjunto conceitual (movimento este descrito por Nelms como produzindo, diante de uma força única de reversibilidade incidindo sobre as partes, o arranjo duplo entre elas) a estas forças de contração e expansão da diferença no interior das partes deste conjunto, transbordará para o interior dessas partes, deformando-as à medida que provocam o reagrupamento dos elementos que as compõe mediante a estas forças citadas anteriormente e modificando a arquitetura do conceito, que ganhará uma feição fractal⁵.

Veremos conseqüente na história da antropologia a construção dessa deformação a partir das diferentes aplicações do conceito de “relação social”. Algumas das primeiras idéias sobre a existência e a hierarquização entre as duas polaridades aparecerão desde o Estrutural-Funcionalismo Britânico sob a figura de Radcliffe-Brown no âmbito dos estudos de parentesco, para quem deve existir, necessariamente, uma diferença ontológica entre os elementos e as relações entre eles – o que resultará na imagem de uma rede de relações passível de serem classificadas taxonomicamente. As relações, no esquema Radcliffe-Browniano terão a função de integração, o que quer dizer para o autor britânico que a relação social compromete os indivíduos um com os outros sobre a égide da regra e da lei. Dessa forma, a cada vez que a relação social aparece como elemento de integração⁶, é como se essa relação se elevasse e realizasse no grau mais alto o ideal do autor sobre relação social. O que é interessante ressaltar do trabalho de Radcliffe-Brown consiste no fato de que, apesar da distinção, o autor inserirá o germe da centralidade das relações no domínio do parentesco, uma vez que:

“(…)In a structural-functionalist vein, kin terms and particular kin ties, abstracted into categories of relation, are delineated in opposition to others: affinal relations are distinct from lineal relations, which are distinct from colineal, which are distinct from ablineal, etc The social, of course, never fully disappears in the work of structural-functionalists, but remains in the idea of an overarching social structure or organization. But, as Michael Peletz (2001) explains, despite Evans-Pritchard’s and Radcliffe-Brown’s insistence on the presence of such social structure, emphasis remained on its relational nature.” (NELMS, no prelo:8)

⁴ Ver Gilles Deleuze, *Francis Bacon: lógica da sensação*. (2007[1981])

⁵ O termo “fractal” que emprego aqui é fruto da teoria de Benoit Mandelbrot sobre a “denominação fractal” para designar as formas geométricas obtidas por meio de um processo de repetição que tende ao infinito e que terão como propriedades a auto-similaridade (que definirá que cada porção pequena pode ser vista como uma réplica em escala menor do “todo”) e uma dimensão fractal (aquela que em matemática define a substituição de um segmento X, por N elementos de tamanho T). Ver o trabalho de Jadran Mimica (1988) sobre o sistema de contagem dos Iqwaye de Papua Nova-Guiné.

⁶ Gostaria de especificar que a noção de integração em Radcliffe-Brown não é fruto de uma similaridade de interesses. Ao contrário, a relação parece ser fruto de uma assimetria fundamental entre interesse e valor que se insere na relação entre sujeitos e objetos.

Retornando a figura do conjunto que suscitei anteriormente, nos encontramos até agora diante de uma forma específica de divisão na qual a “rela o” aparecerá como núcleo duro do conjunto e pólo englobante dentro do conjunto conceitual a partir do qual, em rela o as outras partes do conjunto, os limiares e os sentidos de deforma o permanecem muito turvos. Acompanhando o movimento, ainda nos estudos de parentesco, gostaria de destacar também a dire o semelhante presente no trabalho admirável do Dr. Evans-Pritchard entre os Zande do Sudão Anglo-Egípcio sobre a extensão dos termos de parentesco (1932), em que definirá que a forma o dos padrões das rela es   completamente dependente das rela es que um indivíduo estabelece com os outros indivíduos com quem se encontra em rela o:

“(...) I suggested that when we want to understand a person’s attitude to a relative, we must take into consideration the attitude of the other members of his family towards this relative. I instance that the attitude of a youth towards his mother in Zande society could be understood in its entirety only by an understanding of the reciprocal attitudes of husband and wife, and of father and son in this community; and, again, that the attitude of a boy towards his mother’s brother could be grasped satisfactorily only by first knowing the reciprocal attitudes of brother and sister, and of husband and wife’s brother” (EVANS-PRITCHARD, 1932: 12)

Edmund Leach, por seu lado, retirar  a no o de rela o de um “modelo epistemologicamente bem-comportado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:313) refletindo automaticamente na desarticula o da no o de social enquanto m nada e totalidade individual, na medida em que inserir  na discussão antropológica a relevância dos contextos históricos e das conjunturas políticas para o interior das estruturas sociais (haja vista sua brilhante monografia sobre os Kachin da Birmânia Setentrional), desarticulando a possibilidade comparativa entre um diversos conjuntos de rela es sociais em favor da idéia de generaliza o e da idéia matemática de uma “ lgebra antropológica” para pensar as no es de rela o e de estrutura social.

Por hora, gostaria de pedir-lhes permissão para efetuar um salto temporal - como recurso metodológico com o intuito de retomar a questão sobre “deforma o” que d  título a esta se o – até os postulados de Eduardo Viveiros de Castro e de Marilyn Strathern, não sem antes retornar as falas de Isabelle Stengers e de William James que são, a meu ver, absolutamente indissociáveis da questão da deforma o conceitual que apresentei de forma muito sucinta anteriormente. Por razão dessa escolha metodológica, oscilaremos a partir deste momento entre os pressupostos da socialidade nas terras baixas da América do sul e as bases das ontologias melan sias para compreender, então, como a questão da deforma o se inserir  no âmago das partes do conjunto conceitual de “rela o social”.

As implica es da indica o de Stengers sobre uma “ecologia das práticas” como categoria transversal fundamentada sobre a questão de uma “heterogeneidade relacional” que tem como objetivo enfatizar a divergência e o caráter destrutivo de uma rela o entre protagonistas heterog nos tem aplica o direta no estudo do ponto que desejo descortinar aqui. Para clarificar a afirma o da autora, no contexto de uma ecologia de práticas, uma generaliza o qualquer (e aqui leia-se a generaliza o sobre a totalidade do conjunto ou a totalidade de uma de suas partes) nos carrega diretamente para uma “ecologia de preda o”, dentro da qual “sciences with stronger definition of

objectivity freely defining others as potential preys – this is called reductionism– and all sciences defining as preys what is not scientific.” (Stengers, 2009)

Em um sentido generalizado, o que Stengers aponta coloca esta ecologia conduzindo para um tipo bastante original de rela o. Para além da simples antinomia predador/presa (ou pólo englobante/pólo englobado, ou, para lembrar o comentário de Wagner no magnífico “The Invention of Culture” em um jogo de alternância entre figura e fundo), a concep o de uma conexão entre eventos   o tom do argumento ecológico de Stengers, que me parece, na realidade, definido integralmente a partir do termo “simbiose”. O interesse comum que haverá entre as partes do conjunto conceitual as levará a cruzarem uma zona de indiscernibilidade entre as partes conceituais e as partes que se encontram no interior delas a partir de seus próprios pontos de vista e interesses específicos. Por esse motivo, a reflexão de Stengers   completamente indissociável da considera o de William James, para quem a concep o de mundo (e neste caso específico que apresento aqui, extensível a concep o de conjunto e de conceito) não está pautada sobre um “Universo” de totalidade pr -concebida ou um “Multiverso” feito de partes desconexas, mas sim em um “Pluriverso”, dentro do qual a pluralidade comunica as diferenças entre os conceitos.

  imperativo diante do exposto acima retornar ao termo “zona de indiscernibilidade” e a questão de como o pensamento a partir de uma rela o simbiótica entre os elementos de um conjunto, proposta por Stengers, nos auxilia a penetrar mais profundamente o ponto sobre os movimentos e as deforma es no interior do conceito de Rela o Social. Sustentado pela defini o de Gilles Deleuze (2007), para quem este local de indiscernibilidade não determina uma combina o de várias formas irredutíveis umas as outras, mas o acoplamento de uma multiplicidade de linhas de força dentro do conceito.   precisamente isto que desejo exprimir pelo conceito de “limiar” e enxergo este como um ponto decisivo para a no o de deforma o. O exame do tema de Stengers e da coloca o de William James e a transfixa o destes   defini o de Deleuze iluminam o horizonte do que estamos atentos a observar nas bases das socialidades ameríndias e melan sias ao nos ofertar a possibilidade reflexiva de como este limiar muito próximo da no o de “zona de indiscernibilidade” serve de base e nos auxilia a pensar a passagem entre “recomposi o” e “decomposi o” a partir da captura dessas forças no interior do um conjunto conceitual.

Sigamos até a Amazônia. Deparar-nos-emos com um contraste radical entre os pressupostos do pensamento ameríndio e as bases das ontologias “Euro - Americanas”. Viveiros de Castro apontar  em uma análise sobre o conceito de rela o social e a dimensão ameríndia desta no o uma mudança de ordem, quero dizer: a idéia de rela o social perde o estatuto ontológico de “ordem transcendente ao pensamento” (como expresso em Radcliffe-Brown, por exemplo) e se deforma no elemento imanente das rela es com a alteridade. “nem contexto, nem texto, formam a contextura própria do pensamento indígena” (VIVEIROS DE CASTRO; “o possível nativo e o outro sentido”, disponível em http://amazone.wikia.com/wiki/O_poss%C3%ADvel_nativo:_o_outro_sentido). A partir deste ponto, observa-se que o tencionamento provocado por essa mudança de ordem transforma a no o de rela o social em um agudo pleonasma - uma vez que a

própria imagem do “social” nas cosmologias amazônicas remete a ao próprio universo relacional indígena – mas também encontraremos a desarticulação da imagem de “relação” enquanto atributo e a veremos ganhar o contorno de “virtualidades relacionantes que acionam e diferenciam relações” (*idem*) deformando-se em um tipo de dinamismo que envolve uma diferença de potencial atualizada nos próprios termos da relação, ou nas relações relacionadas a estes termos.

Cabe a nós perguntar, dessa maneira, que espécie de “termos” são esses? Viveiros de Castro, novamente, é esclarecedor:

“Os termos (substâncias e propriedades) serão interpretados como resíduos das relações que os constituem, aquilo que surge e sobra quando estas se consomem e se consomem. Mas resta sempre, como veremos, uma virtualidade relacional irreduzível nesse resíduo, algo que ele não pôde atualizar.” (VIVEIROS DE CASTRO; *idem*)

Cuido ressaltar aqui a ligação do argumento colocado nos últimos parágrafos e os conceitos para os quais lhes chamei a atenção ao longo do texto. O reemprego e a remodelagem do conceito de relação social de acordo com as bases ontológicas do pensamento indígena exprime condensadamente o suporte para o que busquei definir como “deformação”, centralidade da diferença intensiva, um sistema de pressuposição recíproca e o entrecruzamento dos limiares. A retirada da ênfase da noção de relação enquanto atributo transcendental e a recomposição deste enquanto um plano imanente e generalizado de virtualidades relacionais não me parece muito estranha a afirmação sobre a multiplicidade de forças que estão implícitas dentro dele e ao conceito de deformação, uma vez que “tudo está em relação com forças. Tudo é força” (DELEUZE, 2007:65). Já diante deste campo de forças e de virtualidades que encontramos no interior da noção de relação, percebemos a captura e o adensamento dessas forças sobre um ponto de vista específico (que implicará, necessariamente, em uma oscilação entre a decomposição e a recomposição dos efeitos que essa relação carregará).

Serei mais específico. Se a idéia fundamental do perspectivismo indígena é a conjugação de um ponto de vista específico com uma realidade específica, determinando que cada realidade específica determina, por sua vez, um ponto de vista para a relação com outrem, podemos automaticamente ligá-la a idéia característica da noção de “deformação” como a captura de forças e a abertura para uma multiplicidade de elementos (deste ponto derivo a noção de decomposição/recomposição e a passagem entre as soleiras do “infinito” e do “infinitesimal”). O “perspectivismo implica portanto a alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, *idem*) ao colocar a própria diferença como ponto de vista.

Ao tomarmos a liberdade de colocar um determinado ponto de vista como parte de um conjunto conceitual nomeado “relação social” (e, no caso ameríndio, “relação”, pelos motivos citados anteriormente), percebemos esse cruzamento de limiares aliado a subordinação dos corpos à essa força, já que é este vínculo específico como condição para a experiência do mundo que fornece os corpos subordinados a essas forças, mas abstratos a figura da relação com uma figura transcendente. Ora, mas por que “deformação” e não “transformação”? A transformação é sempre abstrata e dinâmica, mas a deformação é sempre imanente ao corpo e o que faz, por seu lado, “a deformação

um destino pelo fato de o corpo ter uma relação necessária com estrutura material” (DELEUZE, 2007: 26)

Agora, prossigamos até o caso melanésio, mais precisamente até a formulação Stratherniana sobre noção de pessoa enquanto “imagem-coisa” (2005; 2006), que a definirá como forma unitária somente como resultado da objetificação pela perspectiva de outrem, transformando essa forma unitária do corpo em resultante das relações construídas a partir de um ponto de vista específico. No entanto, aqueles familiares a etnografia melanésia logo constatarão que esta forma unitária é, na realidade, fruto de uma objetificação a partir do ponto de vista de outrem, uma vez que “bodies are, in another sense, partpersons” (STRATHERN, 2006:126). De outro ponto de vista, o que essas pessoas enxergam é um corpo fracionado e é justamente a partir dessa dualidade que Strathern concluirá que: “For in addition to being singular, persons can also be plural. Because the whole person is detached from other relations, taken together these relationships compose the person as an entity with a multiple or plural character.” (STRATHERN, *idem:ibidem*), culminando em uma concepção de pessoa como um personagem oscilante entre o múltiplo e o “um”, resultante da apreensão a partir de um ponto de vista específico.

A partir da descrição de Strathern, eu poderia sugerir (apesar de não ser mais que um arguto interessado na etnografia das terras altas papua nova-guineenses) que se a pessoa melanésia aparece como constituída por este movimento dual e perspectivo, as afecções e as relações, assim como as concepções, sobre o corpo melanésio também oscilarão como este movimento dual. Quero dizer que, se a definição de corpo (e de identidade de gênero, como pontuamos anteriormente) depende de um arranjo perspectivo das partes que compõe a pessoa melanésia, por extensão de sentido as relações que ela estará inscrita também passarão por esse arranjo perspectivo. O movimento dual sobre a noção de pessoa construído a partir da relação com a alteridade será paralelo a um movimento dual de forças de “contração” e “expansão” entre as próprias partes heterogêneas que compõe a pessoa, visto que, assim como no perspectivismo indígena a diferença e a relação com a alteridade são fundadores da relação, a diferença no caso melanésio também fundamentará as relações com outrem, mas se inscreverá e embasará a relação entre as partes heterogêneas da própria pessoa. Segundo Strathern: (2005)

“The body’s health and sickness are regarded as the outcome of an amalgam of actions on the part of multiple others. In this sense it is an assemblage of parts, not as limbs or organs or tissue but as paternal and maternal substances: bone and flesh or blood and semen. Or at least that is the rationale given to various transactions. Indeed, the very possibility of compensating persons for the pain they have suffered (the blood of childbirth), for nurture they have bestowed (mother’s breast milk) or for injury they have endured (damage to the body) fabricates a view of the body as partible” (STRATHERN, *idem:ibidem*)

A posição de Strathern me parece também (por seu lado específico) acoplada à idéia de deformação que trouxemos nessa seção. Como propus para o caso amazônico, se incluirmos esta pessoa como parte de um conjunto relacional nomeado “relação social”, este movimento dual quando contrastado com a agência dessa pessoa com

outrem e a percepção específica de outrem da pessoa melanésia enquanto forma unitária, novamente encontraremos a agudez da noção de deformação (pela apreensão das forças sobre um ponto e abertura para um complexo de outros elementos; e pela subordinação do corpo a essa força, mas abstraindo a relação) no interior da própria pessoa melanésia.

Como sabemos, as forças no interior das relações só aparecem a partir de pontos de vista específicos, sendo necessário renunciar sobre um ponto de vista qualquer para poder apreender outra força por outro ponto de vista. Novamente, a relação entre perspectiva e alteridade a partir da centralidade da diferença é dominante, seja no interior da pessoa ou a expansão da perspectiva e da diferença para a relação com outrem. Por este motivo, quando nos concentramos, por exemplo, no conceito melanésio de agência – este completamente atrelado a noção melanésia de pessoa e a questão dos pontos de vista – percebemos automaticamente a questão da deformação como o arranjo, a adaptação e a subordinação dessas partes sob um ponto de vista específico, que determina a relação entre as próprias partes e com a “unidade” de outrem, fruto da percepção do “Outro” sobre a pessoa. Em outras palavras, a noção de deformação se tornará cristalina na medida em que prossegue revelando este movimento e o cruzamento dos limiares entre “contração” e “expansão” no interior de cada uma dessas partes que compõe a noção de conceito enquanto conjunto que delimitamos ao longo do texto.

Nota Final

Gostaria de mais uma vez convidar-lhes - a guisa de nota final para as reflexões que suscitei ao longo das páginas deste texto - ao tema da relação social e os outros temas que se encontram acoplados a ele (deformação; pressuposição recíproca; ponto de vista; diferença intensiva; agência e a idéia de um conjunto e seus limiares) e a contribuição destes para a construção de um rascunho muito simplificado da potência dos pensamentos ameríndio e melanésio.

De posse do esboço de uma cartografia para o conceito antropológico de relação social construída a partir do exame do conceito enquanto um conjunto relacional cujas partes e os elementos que as compõe são orquestradas sob um movimento de forças de decomposição e recomposição que subordinam, sob um determinado ponto de vista, o elemento(s) do conjunto a uma espécie de deformação, uma variação intensiva que altera a forma de um corpo para outrem. Se nas socialidades amazônica e melanésia, é inegável a relação entre corpo e ponto de vista, automaticamente podemos deduzir que “corpo” e “deformação”; e “deformação” e “ponto de vista” são absolutamente indissociáveis

Esta noção de deformação que inserimos no interior do conjunto que determinamos como “relação social”, em particular o seu aspecto semântico que contempla a sub-noção de “torção” como uma tensão que tende a uma rotação angular sobre o próprio eixo de um corpo qualquer; em conjunto com o recurso do qual nos

valemos para abrir este texto – um retorno a um dos volumes do *Mythologiques* Lévi-Straussiano - não foram apenas recursos estilísticos coincidentemente convergentes escolhidos aleatoriamente. Ao contrário, eles estabelecem uma preciosa correlação entre si e tem um papel preponderante para o desenvolvimento da idéia de deformação a partir da relação, da alteridade e das múltiplas perspectivas.

Como exemplarmente colocado pelo autor francês em seu artigo de 1955, “A estrutura dos mitos” e na apresentação de uma fórmula canônica para o estudo destes, duas idéias são de extrema valia para as proposições que estabelecemos ao longo do texto. A primeira delas consiste no fato de as verdadeiras unidades dos mitos não são relações isoladas, mas feixes de relações; e a segunda, derivada da primeira, a deformação, que aparecerá na forma de uma “dupla torção” na fórmula canônica. De fato, a questão que realmente está sendo colocada aqui é a da pertinência e da contribuição da lógica do pensamento mítico para reconsiderações de conceitos antropológicos. Sentencia Lévi-Strauss: “talvez um dia descobramos que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem”. Finalizemos assim, com uma saudação ao mestre francês de um pequeno admirador.

Bibliografia

ABREU, Luiz. E. de L. “Meia volta volver - um estudo antropológico sobre a hierarquia militar”. *Rev. Antropol.* [online]. 1998, vol.41, n.1 (citado em 22-01-2010), pp. 237-245. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477011998000100008&lng=en&nrm=iso.

CORSÍN-JIMENEZ, Alberto. “The form of the relation, or Anthropology’s Enchantment with the Algebraic Imagination” (manuscrito no prelo)

_____. e WILLERSLEV, Rane. (2007) “An Anthropological Concept of Concept – Reversibility among the Siberian Yukaghirs” In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13: pp.527:544

DELEUZE, Gilles. (2007[1981]), *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DELEUZE, Gilles. e GUATARRI, Félix. (1980), *Mille Plateaux*, Paris: Minuit.

DUMONT, Louis. (1995 [1966]), *Homo Hierarchicus (le système des castes et ses implications)*, Paris: Gallimard.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.E. (1932) “The Nature of Kinship Extensions”
In: *Man*, Vol. 32 (Jan., 1932), pp. 12-15.

FIRTH, Raymond (Org.). (1957), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London: Routledge.

GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford e Nova Iorque, Clarendon Press

JENSEN, Casper B. (2009) Contexts for Comparative Relativism (texto apresentado no col quio ‘Comparative Relativism’, University of Copenhagen, 3-4 setembro, 2009)

KUPER, Adam. (1983), *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London: Routledge

_____. (2004[1977]), *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London: Routledge

LEACH, Edmund R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (2004[1967]), *Do Mel  s Cinzas. Mitológicas 2*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2008[1958]), “A Estrutura dos Mitos”, In: *Antropologia Estrutural*, São Paulo: Cosac Naify

MIMICA, Jadran. (1988), *Intimations on Infinity*, Oxford: Berg.

NELMS, Taylor. “The Social/Relation”. (manuscrito no prelo)

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1950) ‘Introduction’, in R. Radcliffe-Brown & D. Forde (eds) *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.

STENGERS, Isabelle (2009) “Comparison as a matter of concern” (texto apresentado no colóquio ‘Comparative Relativism’, University of Copenhagen, 3-4 setembro, 2009)

STRATHERN, Marilyn. (2006 [1988]) *O G nero da D diva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade melanésia*, Campinas: Editora da Unicamp.

_____. (1995) *The Relation: Issues in Complexity and Scale*. Prickly Paradigm Pamphlet #6, Cambridge: Prickly Pear Press

_____. (2005) *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are always a surprise*. Cambridge: Cambridge University Press

_____. (2009) “Binary License”. (texto apresentado no colóquio ‘Comparative Relativism’, University of Copenhagen, 3-4 setembro, 2009)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2007), “Filia o Intensiva e Aliança Demon ica” In: *Novos Estudos CEBRAP*, 77, pp. 91-126.

_____.(2002) “O conceito de sociedade em antropologia” In: *A Inconst ncia da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify

WAGNER, Roy (1975[1981]) *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Sítios da Internet

Wiki Amazone: “o possível nativo e o outro sentido”, disponível em:
http://amazone.wikia.com/wiki/O_poss%C3%ADvel_nativo:_o_outro_sentido (acesso em 25/01/2010)