UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS
E LITERÁRIOS EM INGLÊS

JAMILLE PINHEIRO DIAS

NOSSOS NOMES VERDADEIROS:
A noção ameríndia de diferença em Wilson Harris

Versão revisada após defesa

SÃO PAULO
2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS
E LITERÁRIOS EM INGLÊS

NOSSOS NOMES VERDADEIROS:
A noção ameríndia de diferença em Wilson Harris

JAMILLE PINHEIRO DIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Versão revisada após defesa

Orientador: Prof. Dr. Lynn Mario Trindade Menezes de Souza

SÃO PAULO

2011

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Dr. Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, orientador deste estudo, pela oportunidade e confiança.

À professora Dra. Cielo Festino, pelo incentivo ao longo dos últimos anos, assim como pela atenção no exame de qualificação.

Ao professor Dr. Pedro Cesarino, pelos comentários no exame de qualificação.

A Cristiane Jacob Scolfaro, pela inspiração.

À professora Dra. Hena Maes-Jelinek (*in memoriam*), do Département de Langues et Littératures Germaniques da Université de Liège, pelo estímulo e generosidade no envio de textos.

Aos professores Dra. Dominique Gallois, Dr. Eduardo Viveiros de Castro, Dr. Márcio Goldman e Dr. Márcio Silva, pela receptividade nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP e do Museu Nacional-UFRJ.

A todos do Núcleo de Estudos da Subjetividade da PUC-SP, principalmente os professores Dr. Luiz Orlandi e Dr. Peter Pál Pelbart e os amigos André Felício Sobral e Élide Lima, pelos convites e trocas.

Ao professor Dr. Makarand Paranjape, da Jawaharlal Nehru University, pelas caminhadas, poemas e entusiasmo.

Às professoras Dra. Beth Brait e Dra. Laura Patrícia Zuntini de Izarra, pela atenção durante cursos ministrados na FFLCH-USP.

Aos colegas de Pós-Graduação da FFLCH-USP e do Museu Nacional-UFRJ, pelo companheirismo.

Aos professores Dr. Bill Ashcroft, Dra. Diana Brydon, Dr. Stephanos Stephanides, Dr. John Thieme e Dr. Robert C. Young, pela interlocução em diferentes momentos do trabalho que ora se apresenta.

Aos funcionários das bibliotecas Florestan Fernandes (FFLCH-USP), Francisca Keller (Museu Nacional-UFRJ), Nadir Gouvêa Kfoury (PUC-SP), Walter C. Koerner (University of British Columbia) e do Département de Langues et Littératures Germaniques da Université de Liège, pelo auxílio no acesso a textos sem os quais esta dissertação não teria sido possível.

À professora Dra. Alzira Allegro, pelas orientações preciosas referentes à tradução da prosa de língua inglesa.

Às professoras Dra. Maria Elizabeth Leuba Salum e Dra. Maria Inês Batista Campos, pela competência no ensino da redação acadêmica.

Aos professores Benilton Cruz, João de Jesus Paes Loureiro, Maria Célia Jacob e Sérgio Sapucahy (*in memoriam*), da UFPA e da UNAMA, que me incentivaram à pesquisa e à escrita em meus primeiros anos de graduação.

Aos queridos Larissa Barcellos e Sergio Keuchgerian, pelos diálogos enriquecedores e acolhimento em Paris. Também a Bonnie Chaumeil, da Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne - EREA/CNRS, pelas gentilezas e livros importantes para esta pesquisa.

A Adriana Rinaldi, Benjamin Ferreira, Michelli Byanka, Priscila Nogueira, Renara Luiza e Sâmia Batista, pelo apoio e carinho.

Ao meu avô Jesus Maués Pinheiro (*in memoriam*), pelo percurso inspirador como professor.

Aos meus pais e irmã, aliados sempre presentes, pelo amor, investimento e paciência. Dedico esta dissertação a eles.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: Ilustração que abre a novela “Couvade”, de Wilson Harris	65
FIGURA 2: Ilustração que abre a novela “I, Quiyumucon”, de Wilson Harris	77
FIGURA 3: A força centrífuga da guerra e a força centrípeta do Estado.....	93
FIGURA 4: Ilustração que abre a novela “Yurokon”, de Wilson Harris	103

*A sombra fóssil de um peixe
escava aqui
a pedra
buril de quantos
mil
anos*

Haroldo de Campos

RESUMO

Esta dissertação apresenta como a criação de personagens realizada pelo escritor guianense Wilson Harris em *The Sleepers of Roraima* (1970) ressoa com premissas da ideia de diferença existente em cosmologias ameríndias. Para traçar uma relação entre esses planos, o trabalho foca na corporalidade e na perspectiva, tópicos fundamentais do americanismo tropical, articulando-os aos processos de singularização de personagens narrados na trilogia de novelas de Harris. Destaca-se como modos de individuação de povos nativos da região repercutem com as dinâmicas que compõem os seres ficcionais da obra. Essas dinâmicas, mediadas por aspectos pré-individuais irredutíveis a uma morfologia de personificações fisiologicamente discreta, participam da focalização das novelas, de modo que esta funciona como eixo de proliferação de perspectivas. Assim, o narrador se afasta do princípio de identidade como medida régia da personificação, convergindo com a replicação diferenciante própria de práticas de muitas ontologias ameríndias. O estudo mostra que as personagens analisadas também não são finalizadas por contornos intelectuais ou psicológicos, mas variam relacionalmente à medida que atualizam pontos de vista desdobrados por recursos narrativos como oxímoros e paralelismos. Tais procedimentos textuais dirigem provocações de Harris contra o determinismo mimético do realismo, por meio de linhas de encontro entre dilemáticas barrocas, bricolagens surrealistas e a noção ameríndia de diferença. A partir desta análise literária, a dissertação esboça contribuições para o aprofundamento de uma reciprocidade de perspectivas entre a etnologia americanista, a filosofia da diferença e os estudos literários, considerando possíveis rendimentos dessa simetrização para o questionamento de antípodas modernos tais como “natureza”/“cultura”, “indivíduo”/“sociedade” e “nós”/“outros”.

Palavras-chave: Wilson Harris, literatura pós-colonial, etnologia americanista, diferença, identidade

ABSTRACT

This dissertation presents how the way the Guyanese writer Wilson Harris creates characters in *The Sleepers of Roraima* (1970) resonates with premises of the idea of difference existing in indigenous cosmologies of lowland South America. In order to outline a relation between these planes, the work focuses on corporeality and perspective, two themes that are key to americanist ethnology, linking them to the processes of singularization of characters narrated in Harris's trilogy of novellas. More precisely, this research highlights how modes of individuation of the native peoples of the region reverberate in the dynamics that make up the fictional beings in his work. These dynamics, mediated by pre-individual aspects which are irreducible to a morphology of physiologically distinct embodiments, take part in the focalization of the novellas, producing an axis of proliferation of perspectives. Thus, the narrator turns away from the principle of identity as the common denominator of personification, converging with the differentiating replication that characterizes practices within many Amerindian ontologies. This study shows that the analyzed characters are not defined by intellectual or psychological boundaries, but vary relationally as they actualize points of views unfolded by narrative features such as oxymorons and parallelisms. Such textual procedures are directed against the determinism of mimetic realism, through lines of imbrication between baroque dilemmas, surrealist bricolages and the Amerindian notion of difference. As from this literary analysis, this dissertation outlines contributions to deepening a reciprocity of perspectives between Americanist ethnology, the philosophy of difference and literary studies, benefiting from this symmetrization as a point of entry for interrogating modern antipodes such as "nature"/"culture", "individual"/"society" and "we/others".

Keywords: Wilson Harris, post-colonial literature, americanist ethnology, difference, identity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS ESCRITOS DE WILSON HARRIS.....	23
1.1. O cânone e o caos	23
1.2. Wilson Harris e o pós-colonialismo	26
1.3. Ressonâncias com o pensamento ameríndio	32
1.4. Útero do espaço, transculturalismo e re-visão.....	39
1.5. A personagem, meio de individuação.....	45
1.6. Uma trilogia de fósseis vivos	49
CAPÍTULO 2: COUVADE: POR UMA ONOMÁSTICA POSICIONAL	52
2.1. O tema do parentesco na Antropologia	52
2.2. A corporalidade como idioma	58
2.3. Couvade e o problema da fronteira.....	61
2.4. De nomes verdadeiros a uma onomástica posicional	69
CAPÍTULO 3: QUIYUMUCON: O PARADOXO DOS PRINCÍPIOS	72
3.1. Foco narrativo, disparação e paralaxe	72
3.2. Fagulhas de cronotopia.....	83
3.3. O Anti-Leviatã.....	87
3.4. A tradição como quiasmo	94
CAPÍTULO 4: YUROKON: A PREDACÃO CRIATIVA	100
4.1. Transsubstanciação reversa e predação.....	100
4.2. A lógica canibal como letramento da imaginação.....	110
CONCLUSÃO	118
BIBLIOGRAFIA	121

INTRODUÇÃO

e de tudo os espelhos são a invenção mais impura

Herberto Helder

As novelas “Couvade”, “I, Quiyumucon” e “Yurokon”, do ficcionista, poeta, dramaturgo e ensaísta guianense Wilson Harris (1921-), destacam-se entre as publicações do escritor por concentrarem experimentos literários baseados em narrativas de ameríndios – declaradamente, nesse caso, de grupos Caribe. Compilados no livro *The Sleepers of Roraima – A Carib Trilogy* (“Os Adormecidos de Roraima – Uma Trilogia Caribe”, 1970), seu lançamento foi seguido pelo de *The Age of the Rainmakers* (1971), a outra das únicas duas coletâneas de novelas de Harris. Ela também se fundamenta em práticas de sentido de povos pré-Colombianos como matéria narrativa.

No conjunto de sua obra, Harris atenta não apenas para narrativas de matrizes ameríndias, mas também africanas, gregas, hindus e nórdicas, entre tantas outras, irreduzíveis a recortes nacionais ou continentais. Suas contribuições teórico-filosóficas, desenvolvidas finamente em seus ensaios, incluem a problematização de fronteiras conceituais entre imaginação e materialidade; consciência e inconsciência; vida e morte; agentes humanos e não humanos, entre outras. No Brasil, a fortuna crítica voltada aos escritos do autor se resume a uma entrevista concedida por Harris a Mutran (1990), um capítulo da tese de doutorado de Menezes de Souza (1992) e uma dissertação de mestrado de Scolfaro (2000). Em pesquisas acadêmicas, ele é mais frequentemente considerado na esfera das literaturas pós-coloniais de expressão anglófona – literaturas que, para Menezes de Souza (1996, p.44, 45),

têm se dedicado em larga escala a oferecer resistência à normatização do processo colonial, desmascarando e desmistificando a autoridade colonizadora europeia e seus valores excludores, delineando, assim, uma estratégia descolonizante que visa à recuperação ou criação de identidades alternativas.

Outra referência habitualmente apresentada para situar Harris é geográfica: figurando ao lado de nomes como Derek Walcott, de Santa Lúcia; Edward Kamau Brathwaite, de Barbados; e V.S. Naipaul, de Trinidad, ele é considerado parte da tradição literária caribenha de língua inglesa (DONNELL & WELSH, 1996). Porém, como observa Adler (2003, p. 83) ao comentar a nacionalidade de Harris, a Guiana é, em muitas formas, um país caribenho – mas não em todas. Nesse ponto, a autora sublinha o contexto continental, sul-americano do país, lembrando que é ele o único Estado anglófono da América do Sul.

Comentando *The Sleepers of Roraima* e *The Age of the Rainmakers*, outros pesquisadores dedicados à obra de Harris consideram que tais livros se tornaram marcantes no panorama ficcional do autor por meio da “recuperação de vestígios de mitos e lendas pré-Colombianos” dizimados pelo imperialismo europeu (BUNDY, 1999; MAES-JELINEK, 2006), integrando o conjunto de uma obra que “revisa o repositório de discursos do colonizador em favor de uma reflexão sobre a nocividade de uma história de conquista e aniquilação de povos, justificada pelo mito da ‘pureza’ de um grupo” (ASHCROFT et al, 1989/2002, p. 35).

Entretanto, o rendimento da chave de leitura pós-colonial para dar conta da ressonância de narrativas indígenas com a obra do guianense mostra-se insuficiente. Em *The Sleepers of Roraima*, importa para Harris apresentar uma outra economia da alteridade, coadunando-se à poeticidade de noções extraocidentais da diferença; não se

opor dicotomicamente a uma modernidade colonial. Outrossim, o livro integra um projeto literário que não se alimenta da dessacralização da história oficial do colonizador em função da celebração da história “menor” do colonizado – isto é, não está incumbido da missão de “contraescrever” fatos, julgando-se voz legítima dos vencidos.

Com efeito, o enfrentamento do arsenal discursivo do colonizador, em Harris, não se dá por meio da asserção messiânica da história dos fracos, “escrita a contrapelo” (BENJAMIN, 1940/1992, p. 161) em detrimento da derrocada da história oficial dos poderosos; diferentemente, o guianense nutre uma crítica vigorosa ao realismo sem, no entanto, pleitear o triunfo de uma historiografia sobre outra. Além disso, ainda que se classifique Harris como escritor pós-colonial sob o argumento de que, por meio da ruptura com cânones europeus, o autor opera a ab-rogação do centro imperial em seus textos – geralmente considerada como condição para a emergência de um discurso teórico literário “nativo” (ASHCROFT et al, 1989/2002, p. 82) – as configurações dessa ruptura em sua produção ensaístico-ficcional são outras.

Para o autor, o realismo tem a ver com “clarezas falsas” e o “culto da desinformação” (HARRIS, 1999, p. 78), capaz de descrever eventos, mas não de abrir fendas nos limites da existência individual. Pelo contrário, é uma deficiência que reforça esses limites, além de “consolidar o Estado-nação e interesses por ele legitimados” (id., p. 231). Tal crítica ao realismo perpassa a obra do escritor – podendo ser também compreendida em uma passagem de seu romance *The Palace of the Peacock* (“O Palácio do Pavão”), na qual o narrador conta que sonhou “que acordava com um olho morto, que enxergava (o olho do realismo) e um fechado, que vivia” (id., p. 86). O

efeito desse olho fechado atinge “nosso vício em um realismo absoluto” (id., p. 205), “promovendo um realismo incestuoso ou uma comédia de costumes na ficção” (id., p. 238).

As ressonâncias de epistemologias extraocidentais com a ficção de Harris geram grande interesse pela sua obra. Para o caso específico dos saberes ameríndios que nela ecoam, considera-se que o autor provavelmente não conhecia as línguas ameríndias, o que não impediu que uma reflexão sobre os pressupostos ontológicos das sociocosmologias da América indígena, também com ênfase em seu simbolismo, fosse traduzida em suas novelas.

Como já observou outra estudiosa dos escritos do guianense (MURRAY, 2009, p. 195), a presença ameríndia tem destaque entre essas investidas, “sempre informando a visão de criatividade de Harris” – sua “potencialidade perpetuamente atualizável” e a maneira como os recursos ameríndios têm “a capacidade de se transmutar; em particular, como uma nova apreensão de um mito pode agir como um presságio de renascimento em um tempo de crise”.

Wilson Harris vive atualmente em Chelmsford, Essex, perto de Londres, de onde se mudou há mais de vinte anos, junto à sua mulher Margaret, poeta e dramaturga. Porém, durante os 17 anos, a partir da década de 1940, em que trabalhou como pesquisador topográfico e hidrográfico para o governo da Guiana teve contato com a imaginação conceitual de coletivos indígenas do Maciço Guianense. Durante esse período, teve contato com povos indígenas na área Circum-Roraima (em torno do monte Roraima), região do Maciço Guianense Ocidental (fronteira Brasil-Guiana-Venezuela),

convivendo, em especial, com os Wapixana, de língua Arawak; e os Macuxi, de língua Caribe. Esse contato foi documentado por Bundy (1999, p. 18) e figura como parte importante do repertório que ecoa na obra do escritor.

Ao longo desses anos, Harris engajou-se na formação de conexões entre paisagem e linguagem pautadas pela “lógica do sensível” (LÉVI-STRAUSS, 1962/2009), conexões essas bastante distintas de um representativismo que informaria, por exemplo, a suficiência de dizer que uma “árvore é verde” e um “rio é negro”. “Levou algum tempo até eu conseguir imergir naquela paisagem, sentir que havia ali relações que permitiam a alguém se libertar desse tipo de posição parcial”, ele recordou em uma entrevista (GILKES, 1991, p. 34).

Ensaio de Harris relatam também seu interesse por antropólogos e viajantes que contataram grupos nativos no Maciço Guianense. *The Marches of El Dorado: British Guiana, Brazil, Venezuela*, de Michael Swan (1958), foi a obra a partir da qual o escritor elaborou uma reflexão sobre o canibalismo como “transubstanciação reversa”, concluindo que as acusações feitas pelos espanhóis à antropofagia praticada pelos indígenas teriam funcionado como cortina de fumaça para obliterar os excessos da colonização – excessos estes remeteriam ao “céu e inferno” católicos dos conquistadores (HARRIS, 1999, p. 101, 162).

Os relatos de viagens dos exploradores Robert e Richard Schomburgk, que entre 1835 e 1844, a serviço de interesses ingleses, realizaram expedições voltadas à arbitragem de fronteiras no interior da Guiana (RIVIÈRE, 2007), são também citadas pelo escritor (HARRIS, 1999, p. 101; 102; 106). Durante pesquisas em bibliotecas no

Canadá e nos Estados Unidos, no fim dos anos 1960 e na década de 1970, Harris teve ainda contato com artigos do antropólogo Walter Roth, que viajou pela Guiana e cujo trabalho foi lançado a partir de 1909 pelo Bureau de Etnologia de Washington (id., ibid., p. 4). Além desses, o escritor leu Lévi-Strauss, associando o trabalho do francês a uma “renascença genuína da sensibilidade” (id., ibid., p. 161). Sua obra tem sido por vezes pensada em relação à do autor das “Mitológicas” (FRANÇOIS, 1999), reservadas as diferenças do guianense em relação ao método estrutural (MAES-JELINEK, 2006).

Tendo isso em mente, justifica-se a escolha das novelas de *The Sleepers of Roraima* como *corpi* da dissertação. Na composição desse *corpus*, privilegiou-se o critério do ineditismo – evidenciado na carência de fortuna crítica voltada à literatura anglófona que se nutre de poéticas extraocidentais. Tem-se, na trilogia em estudo, que os modos de alteridade ameríndios não nascem em 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo ao continente, mas a precedem e a sucedem – de modo que a diferença nem sempre é colonial, taxonomizável ou condicionada à reificação étnica de coletivos.

O interesse por Harris enquanto romancista surgiu em decorrência da observação das particularidades de *The Sleepers of Roraima* no conjunto de sua obra: a respeito destas, concordo com Anthony Boxill, para quem a trilogia “impede que o leitor esqueça que os próprios Caribe conquistaram outros povos”, não sendo reduzíveis tão somente ao denominador comum de “vítimas da conquista” (1986, p.192) dos colonizadores.

Dentro desse escopo, a construção dos protagonistas das novelas, entendida como ressoante com modos de alteridade ameríndios, configura-se como o objeto deste

estudo. Com ênfase na elaboração temática das novelas – e a fim de mostrar como as soluções poéticas e as construções imagéticas empregadas na caracterização de seus personagens principais incorporam princípios de socialidades ameríndias –, argumento que cada um dos protagonistas ecoa dinâmicas personificantes características desses modos, processos de individuação distintos do substancialismo que dá suporte a cisões transcendentais entre natureza e cultura, sujeito e objeto e matéria e forma – e, conseqüentemente, ao fosso ontológico entre “nós”, científicos e superiores, e “eles”, míticos atrasados.

Em *The Sleepers of Roraima*, a preocupação poético-conceitual de Harris é mais ampla do que um enfrentamento maniqueísta da lógica representativista enunciada pela episteme de matriz europeia. Não se trata, assim, de uma guerra de posições *à la* Gramsci, segundo a qual se deve substituir uma metafísica por outra, a fim de melhor representar uma dada realidade a partir do ponto de vista dos oprimidos. As reflexões que o sul-americano desenvolve o fazem ter um outro entendimento da experiência colonial da Guiana, do imperialismo britânico, da historiografia e de processos de validação de canonicidade.

Seguindo Ashcroft et al. (1989/2002, p. 33, 34), entendo que Harris está interessado em possibilidades de libertação da “dialética avassaladora da história”, o que tem implicações importantes para a ressignificação de configurações teleológicas de temporalidade. Esse interesse afasta o trabalho do escritor de uma abordagem sociologizante como a do programa dialético de Antonio Candido de *Literatura e sociedade* (1965, p. 64), para quem

A arte, e portanto a literatura, é uma transposição do real para o ilusório por meio de uma estilização formal da linguagem, que propõe um tipo arbitrário de

ordem para as coisas, os seres, os sentimentos. Nela se combinam um elemento de vinculação à realidade natural ou social, e um elemento de manipulação técnica, indispensável à sua configuração, e implicando em uma atitude de gratuidade.

Esse vai-e-vem entre “ficção” e “realidade”, ou entre literatura e sociedade, está na pauta canônica de muitos estudos literários contemporâneos, graças à sua proposta de resolver a separação entre análise literária e análise sociológica – e, assim, solucionar uma suposta duplicação tautológica da realidade na literatura. Porém, essa linhagem crítica não tem como abarcar *tout court* uma literatura que ressoa com as formas de alteridade vivenciadas no “mundo extrafilosófico das ‘sociedades contra o Estado’¹” – no caso, as ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 111) – tendo em vista as especificidades sociocosmológicas destas. O que produz a “realidade natural ou social” em coletivos urbanos e letrados não é o que faz a socialidade em grupos ameríndios. Esta dissertação, assim, é motivada pela necessidade de inventar outros critérios de conexão entre os regimes poéticos nossos e os alheios.

A prevalência da ideia de Estado-nação como fio condutor majoritário dos estudos literários pós-coloniais, assim como a chave historicista à qual essa prevalência acaba condicionando tais estudos, não é suficiente para uma análise acurada da reflexão vivenciada por Harris em seu contato com regimes poéticos extraocidentais. O Estado-nação não é o tropo mestre de sua literatura, nem a busca de reparação historiográfica, legitimidade, autenticidade e visibilidade para habitantes “subalternos” de “formas modulares” não ocidentais de nação ocupa o bojo de sua poética.

---

¹ “Se as sociedades primitivas são sem Estado, é porque são contra o Estado” (CLASTRES, 1977, p. 154).

Assim como Carlos Fausto, etnógrafo dos Parakanã (2001, p. 17), grupo de língua tupi-guarani, está preocupado em não “tratar os povos indígenas como meras vítimas de um processo histórico coercitivo, cujo agente todo poderoso seria o Estado”, não cabe reduzir a leitura de Harris às metacategorias da história e da nação, naturalizadas como onipresentes. É com isso em conta que proponho avaliar a fecundidade de outro arcabouço teórico, diferente das críticas pós-colonial e sociológica – mas em diálogo com elas – para pensar a obra desse escritor.

Ademais, o pensamento ameríndio no qual as narrativas aqui estudadas se baseiam tampouco estaria preocupado em isolar e homogeneizar maniqueistamente o europeu, arqui-vilão monolítico, como sugeriria uma leitura sociologizante. Assim, defendo neste estudo que *The Sleepers of Roraima* abre espaço para uma discussão alternativa, derivada de um aporte teórico na etnologia da região e em debates correntes na antropologia contemporânea, buscando não negligenciar as especificidades epistêmicas do pensamento que o autor convida para o gênero novela.

Apesar da variabilidade de modos de alteridade entre os diferentes povos ameríndios, considero importante atentar para as “estruturas de fundo” (CESARINO, 2008, p. 133) de seu pensamento: um arcabouço que é iterado justamente porque sua variabilidade prolifera rizomaticamente, atualizada a partir de uma rede virtual partilhada de narração. É essa cadeia narrativa que possibilita efetuar alguns saltos comparativos de um grupo a outro, dentro do que a etnologia toma como sistema de pensamento ameríndio.

Por essa razão, mesmo considerando que Harris explicita em sua trilogia que suas novelas referem-se a narrativas de povos Caribe, alio a análise literária que segue não apenas a descrições etnográficas destes, mas também a referências sinóticas a pesquisas realizadas junto a outros grupos das terras baixas da América do Sul², ainda que exógenos ao Maciço Guianense, onde o escritor conviveu com indígenas.

O trabalho proposto preocupa-se em pensar os estudos literários descartando a pertinência do antropocentrismo como premissa da disciplina. Tendo isso em mente, questiona até que ponto é possível experimentar um diálogo de problemas do pensamento ameríndio com as literaturas pós-coloniais. De mesma forma, investiga se é possível estender o notável impacto da paisagem teórica denominada pós-social sobre a produção acadêmica antropológica para uma problematização dos eixos epistemológicos do discurso crítico pós-colonial. Finalmente, procura sugerir caminhos para reconfigurar certos instrumentos analíticos canônicos da literatura por meio de uma fundamentação etnográfica³.

Para conduzir a análise das personagens, foco no tema da corporalidade, considerado o idioma simbólico e traço diacrítico dos grupos nativos da região (SEEGER et al., 1987, p. 12). A ênfase dada a esse tema na análise proposta é aqui aliada a estudos acadêmicos recentes que têm insistido na importância de considerar os sistemas de pensamento ameríndios dentro do quadro teórico do que se tem chamado de

---

² Os grupos indígenas das terras baixas da América do Sul são aqueles que habitam “todo o subcontinente à exceção dos Andes e da costa do Pacífico” (FAUSTO, 2001, p. 32).

³ Essa proposta atenta para a posição de Strathern (2006, p. 27) segundo a qual “intelectuais formados na tradição ocidental não podem realmente esperar encontrar nos outros as soluções para os problemas metafísicos do pensamento do Ocidente”. O interesse, no caso, não é encontrar respostas para as crises da metafísica, mas favorecer um diálogo criativo entre sistemas de pensamento de problemáticas distintas, buscando identificar as diferenças que ligam esses sistemas ao “nosso”, o ocidental.

antropologia *pós-social*. É o que se verifica, em especial, em escritos do etnólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2002; 2007; 2008).

Ao longo da última década, Viveiros de Castro tem experimentado refletir sobre descrições etnográficas realizadas com povos da região, especialmente suas experiências com os Araweté, povo Tupi-Guarani do Pará, e os Yawalapíti, xinguanos de língua Arawak, à luz dos melanesistas Marilyn Strathern e Roy Wagner, da antropologia simétrica de Bruno Latour e da filosofia da diferença de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Viveiros de Castro, conjugado a esses autores e em diálogo com Harris, orienta os pressupostos teóricos desta dissertação.

A partir da vinculação da leitura das novelas de Harris com essa linhagem de pesquisa, formulo a hipótese de que a construção dos personagens estudados demanda ressignificar questões teóricas do discurso crítico-literário pós-colonial a partir de uma perspectiva *pós-social*, aqui adotada para a análise das novelas mencionadas, considerada a fertilidade dessa abordagem nos debates da antropologia contemporânea. Essa perspectiva deriva de uma reflexão que importa à pauta da disciplina antropológica desde longa data, enfocando a crítica ao organicismo sociológico de matriz durkheiminiana⁴ e visando a dessubstantivação de *corpo*, *pessoa* e *sociedade* como categorias prévia e trans-ontologicamente dadas, “além ou aquém dos processos de associação” (VARGAS, 2007, p. 37).

Nessa paisagem teórica, não há mais outorga para a pertinência dos coletivos como blocos holísticos, aprioristicamente discerníveis e mensuráveis. Percorrer suas

---

⁴ Ver Vargas (2007) sobre Gabriel Tarde, para quem não são as sociedades que equivalem a organismos, mas os organismos que são sociedades.

potencialidades convida à reflexão e ao questionamento sobre as premissas de uma literatura como a das novelas de Harris, ancorada em regimes em que a alteridade é baseada em troca, não em identidade; onde a fisiologia e o parentesco são dependentes de uma fabricação do corpo; e onde não procede a clivagem entre os domínios sociológico e cosmológico. Regimes como o sociocosmológico ameríndio, onde uma pessoa não é um nódulo de células e bactérias e o corpo não é um substrato material biológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 140). Essas ideias integram a axiológica pan-ameríndia, diferindo radicalmente do hilemorfismo aristotélico que informa a dicotomia entre a matéria, metafísica da pessoa; e a forma, seu dito substrato material, o corpo.

O capítulo 1, **Considerações gerais sobre os escritos de Wilson Harris**, mapeia as particularidades de Wilson Harris dentro da tradição literária de língua inglesa, com atenção específica para a importância de filosofias e ontologias ameríndias⁵, bem como de seu contato com a floresta guianense, no conjunto de sua obra. Ademais, o capítulo apresenta a trilogia *The Sleepers of Roraima* panoramicamente, além de conceitos fundamentais do léxico de Harris, importantes para localizar, nos capítulos seguintes, traços gerais que conduzem a elaboração das narrativas do livro.

O capítulo 2, **Couvade: por uma onomástica posicional**, fornece uma análise da novela “Couvade”, primeira do livro, procurando articular relatos etnográficos a respeito dos temas do parentesco e da corporalidade na América tropical com os recursos empregados por Harris para a construção do protagonista que dá nome à

---

⁵ Com Eduardo Viveiros de Castro, certa antropologia contemporânea, a título de experiência heurística, tem investigado o pensamento ameríndio *como se* ele fosse uma filosofia e *como se* tivesse contornos ontológicos. Ver, por exemplo, o livro *Métaphysiques Cannibales* (2009).

narrativa. A partir dessa conjunção, proponho a noção de *onomástica posicional* para pensar a ressonância de políticas ameríndias de individuação com a literatura de Harris.

O capítulo 3, **I, Quiyumucon: o paradoxo dos princípios**, consiste em um estudo da segunda narrativa da trilogia, “I, Quiyumucon”. A análise da personagem central é aqui balizada por uma desnaturalização do privilégio ontológico concedido ao indivíduo como unidade discreta. Em seguida, trato das matrizes cronotópicas da novela. Prossigo com uma reflexão sobre como as dinâmicas transformacionais que compõem as relações entre as personagens da novela debilitam a pertinência do conceito de “sociedade” como um todo orgânico pleno *a priori*. Por fim, discuto como “I, Quiyumucon” procede para abordar o problema da tradição como paradoxo.

O capítulo 4, **Yurokon: a predação criativa**, dedica-se a “Yurokon”, novela que fecha a trilogia, verificando como a narrativa engloba a temática da economia política da predação que informa o consumo familiarizante de alteridades em socialidades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 168). Argumento que o personagem central da novela, Yurokon, personifica o complexo de fabricação-destruição característico da subjetivação ameríndia da diferença. Proponho que o motivo mítico da flauta de osso, transladado para a narrativa, funciona como um nexos metonímico de ligação com as vítimas. Finalmente, debato relações possíveis entre a lógica canibal ameríndia e o tropo do letramento da imaginação, elaborado por Harris.

CAPÍTULO 1: CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE OS ESCRITOS DE WILSON HARRIS

1.1. O CÂNONE E O CAOS

O primeiro romance de Wilson Harris, *The Palace of the Peacock* (1960), aparece de maneira fugaz no livro *The Western Canon* (1995), do crítico literário norte-americano Harold Bloom. Segundo a obra, pensar a constituição do Cânone Ocidental⁶ implica defender padrões estéticos e intelectuais autônomos, dissociados de circunstâncias ideológicas. Salvaguardando-se pelo truísmo segundo o qual William Shakespeare ocupa o centro fixo dessa tradição – sagrando o dramaturgo elizabetano como o responsável pela “nossa capacidade cognitiva” – Bloom enuncia uma relação positiva e cumulativa de pedras fundamentais inabaláveis da alta literatura ocidental, privilegiando nitidamente o arcabouço cultural anglo-saxão.

Para Bloom, o Cânone e “nossa” própria personalidade ocidental foram viabilizados apenas pela “consciência introspectiva, livre para contemplar-se a si mesma” – uma imagem que o crítico assume ser “elitista”, mas que, para ele, seria incontornável para que o Cânone e nós existamos. Guiando-se por esse eixo solipsista, o norte-americano demarca uma classificação de obras em ciclos: a era aristocrática; a era teocrática e a era democrática, sucedidas pela era do caos, a qual vivemos na contemporaneidade. Essa era do caos seria uma fase de transição até uma nova era teocrática. Com aporte nessa periodização, Bloom cataloga, ao fim do livro, obras com “possibilidade de sobrevivência”, o que chamou de uma “profecia modesta” (p. 4).

---

⁶ “Cânone Ocidental” é grafado por Harold Bloom com letras iniciais maiúsculas.

Nessas listas não comentadas, repartidas por países, Bloom cita *The Palace of the Peacock* (1960). O título do guianense aparece na relação de obras da era caótica, lista introduzida com ressalvas. “Não estou tão certo desta lista quanto das três primeiras. Profecia cultural é sempre um jogo de azar”, argumenta o crítico. “Pode ser que nem todas as obras aqui relacionadas se revelem canônicas; para muitas delas, a superpovoação literária é um risco” (p. 548). Com essas conjeturas, Bloom autoriza-se a prever quais títulos não se perderão nas trevas dessa perigosa superpovoação de publicações, encarnando em sua voz a supremacia secular, divina e enciclopédica do seu Cânone.

Assumindo tais posições, o crítico reforça uma categoria estética central da modernidade, a do “gênio criador”, uma noção que tem autorizado a atribuição de *status* canônico a um autor desde o Renascimento. Sistematizada e exaltada por Immanuel Kant em sua *Crítica da faculdade do juízo* (1790/1992, p. 211, 226), essa ideia – que ao fim do século XVIII tornou-se cara ao romantismo – coroa o sujeito individual como fonte da verdadeira arte, iluminado pela natureza e dotado de predicados únicos.

Considero a consciência “introspectiva”, “livre” e “auto-contemplativa” que, para Bloom, é essencial para o Cânone Ocidental, como indissociável desse pensamento que curva a arte ao intelecto autônomo e autoral, único capaz de cultivar a forma e o belo. Os escritos de Wilson Harris, por sua vez, apresentam uma posição radicalmente diferente do solipsismo elitista de Bloom a respeito de como pensar processos de canonicidade e a própria atividade de criação.

Como apresenta Bundy (1999, p. 6), os ensaios do guianense defendem o “apagamento da autoridade narrativa”, a “instabilidade da significação”, o “posicionamento dos temas nos eixos da linguagem figurativa” e a “desarticulação de monólitos de poder”. São também essas as constantes que orientam a literatura de Harris, na qual a autoridade romântico-kantiana do “gênio criador” não seria mais que uma máscara acometida pela fatalidade de fatos embalsamados, o que o escritor denominou como “tautologia ôntica” (HARRIS, 1999, p. 249, 179).

Para o narrador de um dos romances de Harris, intitulado como *Jonestown*, “é o salto da gênese infinita da imaginação que pode trazer à luz recursos imprevisíveis em um universo que enreda, de algum modo paradoxal, criatura e criação” (1996b, p. 75). Desse modo, a gênese que está na pauta do guianense não é a supostamente proveniente da autoridade canônica de um gênio criador, ensimesmado e ímpar, mas de um fluxo errante, imaginativo e incomensurável, irreduzível a presunções racionalistas do intelecto, irreduzível à suposta excepcionalidade das ações antrópicas.

Assim, em vez de acumular listas para erguer um cânone magno como o proposto por Bloom, Harris prefere pensar em um “contínuo transcultural” onde “civilizações bastante separadas uma da outra, espacial e temporalmente”, estariam conectadas (id., ibid., p. 10). Com ele, ainda, pode-se alquebrar a taxionomia de eras de Bloom ao desobstruir a pretensa universalidade de tal categorização cronológica ao apontar para as linhas de força não teleológicas que atravessam um tempo não reconciliado (PELBART, 2000, p. 85) como o do pensamento de Harris.

Desenvolvida a partir de suas explorações na densa floresta tropical guianense, sua proposta criativa em relação ao tempo passa a ser uma revisão da ideia de linearidade como reducionista das possibilidades imaginativas dos povos, sincronizando passado-presente-futuro em um domínio de “ensaio infinito”. Infinito porque para o guianense não existe algo como uma performance final. “Uma civilização nunca chega a uma performance final. A performance final é em si um ensaio privilegiado” (HARRIS, 1999, p. 78), ele defende.

1.2. WILSON HARRIS E O PÓS-COLONIALISMO

Destituindo a figura do “gênio criador” ensimesmado de uma suposta centralidade, Harris procede a um esoterismo deliberado em sua ficção, elidindo estruturas narrativas e processando uma imagética onírica e cambiante. Não se trata de um obscurantismo gratuito, cerebral ou inóspito, mas de uma opulenta costura de referências, de modo que se torna insigne a profusão de tentativas de atribuir títulos variados a ele, compilados pela pesquisadora italiana Pozzi (2004, p. 21): a fortuna crítica já caracterizou o escritor como “pré-moderno”, “modernista”, “perfeito pós-moderno”, “precursor pós-colonial” e até “escritor medieval”. Há ainda, em Harris, rastros do gnosticismo, seguindo a trilha dos poetas William Blake e William Butler Yeats.

Entretanto, para Williams & Riach, é fundamental não se deter a apenas uma dessas categorizações ao enfrentar a obra do guianense. Todas são importantes como instrumentos para a discussão dos escritos de Harris, “mas nenhuma delas é suficiente como meio de interpretar sua obra como um todo unificado” (1991, p. 54). Também por

isso é um equívoco pensar no autor meramente como um místico politicamente descompromissado, cujos escritos são acessíveis apenas para iniciados. Ao contrário, suas elaborações literárias, suprimindo os contornos concretos da narrativa, indicam um engajamento nada corriqueiro, visionário e efetivo. Como apura Maes-Jelinek, a linguagem do escritor “é a própria chave para a compreensão da topografia da sua visão do homem em um mundo particular e no universo” (2006, p. 87).

Ainda assim, segundo Griffiths (1991, p. 69), foi esse estigma de esotérico que fez o trabalho de Harris permanecer “curiosamente” separado do calor das muitas discussões da arena pós-colonial, mesmo que muitos teóricos considerem o escritor como fundamental para as práticas que caracterizam tal campo de estudos. Para o crítico, o diferencial da abordagem de Harris sugere uma percepção tão amplificada da história e da geografia que por muito tempo sua escrita logrou uma reputação de irrelevante para as questões de descolonização e independência.

Para sublinhar a importância da contribuição de Harris, os apontamentos de Homi K. Bhabha sobre a noção de “Terceiro Espaço” em seu *O local da cultura* (1994/1998) foram providenciais. O indiano discorre sobre um “terceiro espaço” de enunciados que nega a existência de uma aparente fixidez, não só das culturas em si, mas das maneiras de se fazer afirmações sobre elas. É o que Harris descreve como “certo vazio ou desconfiança que aviam cada assimilação de contrários” (HARRIS, 1967, p. 62). Conforme indica Mitchell (2006, p. xx), é nesse espaço que todas as nossas velhas certezas, fundadas em oposições que podem ter sido moldadas pela nossa educação ou pela experiência de uma vida inteira, começam a desabar:

O “Terceiro Espaço” de Harris, de acordo com Bhabha, emerge de um reconhecimento básico: o que parece ser a cultura dominante contém dentro de

si sementes marginalizadas, eclipsadas e reprimidas que podem dizer respeito aos problemas das sociedades pós-coloniais, e quebrar o que Harris chama de “tautologia de poder”. Caso contrário, Harris teme que continuemos presos em um círculo vicioso niilista impulsionado por aquilo que ele chama de “privação hipócrita”, de um lado, e de culpa ressentida, de outro. (id., *ibid.*, p. xxi)

Faz-se necessário, então, rebentar essas sementes, em um movimento de queda no “vazio da dúvida”, o que constitui uma “condição indispensável para a articulação da diferença cultural e da criatividade pós-colonial” (YOUNG, 2009, p. 90). É guiado por esse compromisso que Harris nos convida, como argumenta Durrant (2004, p. 1), “a participar de um trabalho incessante de lembrança, um trabalho que redefine radicalmente as fronteiras das comunidades, ensinando-nos a viver com a memória dos mortos e de todos aqueles cuja vida continua a ser rejeitada pela ordem mundial atual”.

Assim, o que situaria a obra de Wilson Harris dentro do terreno pós-colonial seria justamente a tensão que distende entre “a memória opressora do passado e a promessa libertária do futuro”, tendo como principal tarefa “gerar uma consciência dos fundamentos injustos do presente e abrir as possibilidades de um futuro justo” (id., *ibid.*).

Por outro lado, Harris tem pouca empatia com os debates entre pós-colonialismo e pós-modernismo, o que se nota pelo posicionamento ético-estético desde o qual o escritor vincula a vida à arte e trata a linguagem como um dispositivo que permite ir em direção a uma verdade essencial (BUNDY, 1999, p. 9): a de que há uma “unidade fundamental de toda a vida” (RAMRAJ, 1996, p. 162).

Nesse sentido, compreendo, como Maes-Jelinek (2004b, p. 14), que a crença em uma “unidade fundamental de toda a vida” é a crença em uma espécie de essencialismo. A professora atenta para como a ideia de essencialismo, enquanto reivindicação de uma

legitimidade legada por uma tradição supostamente autêntica e original, tem sido demonizada pela teoria pós-colonial. Para Maes-Jelinek, nem todo essencialismo é necessariamente dogmático ou totalizante. Dessa forma, nota como bastante explícitas as objeções de Wilson Harris ao racionalismo teórico.

Diferentemente da visão pós-estruturalista do discurso, a filosofia de Wilson Harris é enraizada em uma profunda, imanente e inconsciente realidade caracterizada por um “todo incomensurável”, ou um “centro inalcançável, mas essencial; um ponto que dá forma e significado ao edifício fragmentado da percepção”. Tais características fazem do escritor guianense um essencialista, apesar desse adjetivo figurar, aqui, em um sentido diferente de seu significado usual na teoria pós-colonial.

No que o pós-colonialismo periga se tornar outro método e teoria totalizante – no caso de se identificar com o “fim” histórico do colonialismo, se tornando falsamente utópico ou prematuramente celebratório (GANDHI, 1998, p. 174) – Harris funciona como antídoto. Também difere notoriamente das críticas marxistas e materialistas que acusam veementemente a análise pós-colonial de não ter a estrutura metodológica e a disposição necessárias para totalizar para fazer política, fazendo estancar tal linha de estudos no debate sobre “totalidades” e “fragmentos” (id., *ibid.*, p. 167-168).

Assim como Murray (1997, p. 55) observa, a recusa de Harris para se envolver com as formulações pós-coloniais ortodoxas de comunidade, identidade, cidadania ou soberania significa que ele também se situa fora de uma série de instrumentos neocoloniais institucionalizados de controle. A inevitabilidade do incognoscível, do intraduzível, do incompreensível, sustenta grande parte de sua ficção e são essas as

ideias que produzem uma clivagem entre as suas teorias e as oriundas de práticas pós-estruturalistas e desconstrutivistas (id., ibid., p. 54).

A partir do início dos anos 1990, Harris foi considerado um precursor das posturas teóricas que povoam a agenda emancipatória e anti-imperialista de literaturas produzidas em países com uma experiência história comum: o rescaldo da independência do domínio colonial. Essa fama se deu principalmente por conta de sua coletânea *Tradition and the West Indian Novel* (1967), na qual Harris critica o trabalho da maioria dos romancistas anglófonos do Caribe por não romperem com o quadro realista do romance do século XIX, que ele associa historicamente à ascensão da burguesia como classe e à expansão do nacionalismo. Todavia, Harris não teve pretensão de se envolver diretamente nos debates em torno dos métodos ou dos termos do projeto pós-colonial (BUNDY, 1999, p. 9).

De acordo com Nayar (2008, p. 242), Harris se recusa a oferecer uma reescrita pós-colonial “pura”, não autorizando o luxo de identificar uma descanonização especificamente pós-colonial. Em *The Palace of the Peacock*, por exemplo, todos os personagens morrem em seu país natal, de modo que a utopia pós-colonial – uma espécie de passado pré-colonial – nunca é alcançada. Como os “nativos” pós-coloniais enfrentam o mesmo destino que os ex-colonos, é impossível, Harris sugere, voltar a uma suposta era dourada pré-colonial.

Segundo Huggan (2008, p. 162), Harris talvez tenha feito mais do que qualquer outro crítico para promover uma abordagem transcultural que não nega a cada literatura pós-colonial sua especificidade, mas que vai além das estruturas polarizadas e modelos

unificados para promulgar “o diálogo incessante entre convenções endurecidas e alteridades eclipsadas ou semi-eclipsadas” (Harris *apud* Huggan, id., *ibid.*). É uma alternativa que escapa tanto de teorias totalizantes sobre o Terceiro Mundo – à la Fredric Jameson⁷ - quanto do viés eurocêntrico que reduz os esforços da literatura pós-colonial a uma espécie de revisionismo que busque reparar injustiças a partir de modelos já existentes. Nesse sentido, como apresenta Huggan, os estudos literários pós-coloniais

padecem de uma tendência a generalizações reducionistas sobre, digamos, a função da alegoria ou as operações de um contra-discurso canônico que dependem da pré-existência de normas europeias. O Império pode escrever de volta para o “centro”, mas a Europa continua a ser “o centro” (id., *ibid.*).

Dessa maneira, Harris se subtrai de quaisquer vertentes unificadoras que tomem corpo sob a égide de uma “reação comum contra o colonialismo”. É por isso que em sua postura criativa não cabe incorporar um vasto corpo de literaturas heterogêneas sob o grande guarda-chuva hipotético “pós-colonial”, o que refrata o risco de perpetuar condescendentemente literaturas como marginais. O guianense passa ao largo, assim de uma falsa homogeneização, sem escamotear a existência dos saberes que compõem as dinâmicas transculturais das quais sua ficção se alimenta.

Harris mostra consonância com esse propósito avesso à homogeneidade ao encarar o romance realista convencional da Europa do século XIX – segundo ele, uma fase em que havia uma forte preocupação com “a consolidação do personagem” (INNES, 2007, p. 119, 120):

[a] “personagem” no romance [europeu do século XIX] se baseia mais ou menos na auto-suficiência individual – em elementos da “persuasão”... em vez de “diálogo” ou dialética... O romance de persuasão repousa em razões de bom senso aparente: certa “seleção” é feita pelo escritor, a seleção de itens,

---

⁷ Para Jameson (1996), os textos do Terceiro Mundo são forçosamente “alegóricos”, pois “projetam uma dimensão política na forma de alegoria nacional”, mesmo quando investidos de uma dinâmica aparentemente privada.

maneiras, uma conversa uniforme, situações históricas etc., todos se dando a construir e a apresentar uma extensão individual da vida que produza moralidades e julgamentos auto-conscientes, elegantes e da moda. A tensão que daí surge é a tensão das pessoas – grandes ou pequenas – em um plano consensual da sociedade que, ficamos persuadidos, tem uma existência inevitável.

O engenho da diferença que informa a composição da obra de Harris, portanto, reitera sua posição crítica acerca do pós-colonialismo. Assim como este não pode ser considerado por ele como um cometimento homogêneo, sua concepção de personagens desponta rasgando pressuposições de unidades coerentes ou fechadas. O que define uma personagem em sua obra não são contornos apriorísticos, mas a propensão à alteração e a reunião de incontáveis camadas de máscaras, que são despidas e vestidas no desenrolar das narrativas.

1.3. RESSONÂNCIAS COM O PENSAMENTO AMERÍNDIO

Em Harris, a inclinação para elaborar personagens pouco transparentes, sem imagem nítida ou cristalizada, está ligada à busca de um projeto literário que reconheça “sincronias e associações inconscientes e involuntárias” entre “densidades simultâneas” (HARRIS, 1999, p. 105, 241, 242). A dinâmica transformacional característica dos coletivos indígenas sul-americanos penetra esse projeto, colocando à prova concepções etnicizantes e instrumentalistas de socialidade. Na literatura do guianense, falam práticas de sentido cuja apreensão relacional debilita a suposta fecundidade heurística de noções metaculturais de identidade.

Como leva em conta o escritor, “os pré-colombianos seguiam um criador impossível de apreender, cujo semblante nunca poderia ser representado exatamente” (id., *ibid.*, p. 205). O autor forja, assim, uma vizinhança de valores entre uma

experiência narrativa que visa a romper com as normas estritas da semelhança e da reprodução “naturalista” da realidade e o modo como “fontes indígenas têm a capacidade de mudar de forma” (MURRAY, 2009, p. 196), diferindo da estrutura intelectualizada cara à metafísica ocidental de matriz clássica.

É dentro desse escopo que o pensamento ameríndio interessa à marcha imaginativa animada por Harris em seus textos críticos e em seu conjunto ficcional. Para refletir sobre como os regimes sociocósmicos dos povos nativos da América do Sul se distinguem de princípios de unidade e identidade consagrados pela filosofia ocidental, é importante atentar para o que Lévi-Strauss (1991) chamou de “dualismo ameríndio”, uma disposição de “abertura para o outro”.

Distinto dos binarismos modernos, calcados na suposição da existência de culturas múltiplas sobre uma única realidade natural de fundo, este princípio central ameríndio de duplo implica enxergar o cosmos como uma multiplicidade de perspectivas – de diferenças, portanto – onde se faz possível a duplicidade na singularidade: um “dualismo irreduzível, porém instável e dinâmico” (TEIXEIRA-PINTO, 2002, p. 405), expresso nas formas de organização social indígenas da região.

Tendo em mente os ensinamentos de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro reconheceu em suas próprias experiências etnográficas a semente de elaborações gerais acerca do pensamento ameríndio. Para o etnólogo brasileiro, “se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p.

354). Nesse estado original, porém, a condição comum não é a animalidade, mas a humanidade:

A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos; os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais (id., ibid., p. 355).

Assim, se esta humanidade precede a animalidade, pode-se inferir, por contraste, que “se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (id., ibid., p. 398). Desdobrar essa filosofia ameríndia permite redefinir binômios oposicionais como “natureza e cultura”, “sujeito e objeto”, “eu e o outro”, abonando-se na relação entre termos chamada de “perspectivismo”. Essa palavra, extraída do léxico filosófico do Ocidente⁸, tem como base a ideia de que

a relação vem antes da substância e, portanto, os sujeitos e os objetos são antes de mais nada efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam. Não que não haja substância, pelo contrário, mas aqui ela é o problema, e as relações, ao contrário, são aquilo que é dado. Enquanto que nós, de certa maneira, na tradição conceitual ocidental, tenderíamos a imaginar as substâncias como dadas, e as relações como sendo construídas e adicionadas pelo sujeito, em sua função cognoscente. É como se conhecer, para nós, fosse relacionar, e as substâncias, ao contrário, fossem aquilo que já existe, que está dado e que cabe ao espírito pôr em relação. O problema ameríndio é justamente partir dessa relação universal e dela produzir conceitualmente as coisas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005)

Os regimes de subjetivação epistemicamente perspectivistas e ontologicamente multinaturalistas ameríndios integram, desse modo, um plano de pensamento cujo princípio é a variação. Os experimentos ficcionais de Wilson Harris operam condições para encontros entre esse plano, conduzido pelas dimensões sensíveis, plásticas e visuais de uma práxis mito-poética, e fluxos heterogêneos de plataformas estéticas como

---

⁸ Mais especificamente, de Nietzsche, para quem “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (1887/2008, p. 109).

o barroco⁹ e o surrealismo¹⁰. Relações de ressonância surgem de pontos de contato entre esses domínios não por similitude estilística, analogia ou correspondência, mas por meio da diferença que há entre eles¹¹.

Fazer circular ou liberar as diferenças entre essas séries perturba os limites estabelecidos em torno delas, transbordando em uma reverberação entre fundos axiológicos não classicistas que intercedem contra a *mimesis* aristotélica. Assim, a particularidade da resposta de Harris ao objetivismo do realismo, avatar da tradição clássica, não vem da imposição de saberes míticos em detrimento de racionalistas, ao modo de um indigenismo de espírito nacionalista romântico. O que vale, para o guianense, é abraçar diferentes imaginações conceituais a fim de possibilitar a iluminação de outras narrativas além das propugnadas pela historiográfica-tecnológica-científica. Não obstante, a obra de Harris é vigilante atenta e constante de quaisquer tendências para maniqueísmos fáceis entre tradições.

Com efeito, Harris lembra que o europeu possui antecedentes pagãos tanto quanto os ameríndios. O escritor critica o esquecimento de um passado pagão por parte do europeu, que teria “abolido” tal ancestralidade de seu “teatro da civilização”. Conforme provoca Harris, “o colonizador europeu possui antecedentes pagãos quanto os ameríndios – o que ‘pagão’ expressa para nós? É possível dizer simplesmente que os pagãos desapareceram – que vocês os expulsaram do teatro da civilização? Será que

---

⁹ *Lato sensu*, entendo, com Calabrese (1987/1988, p. 39), que o barroco trata-se de “categorizações que 'excitam' fortemente a ordenação do sistema e que o desestabilizam em algumas partes, que o submetem a turbulências e flutuações e que o suspendem quanto à resolubilidade dos valores”.

¹⁰ André Breton (1924) usa o termo surrealismo para referir a práticas literárias e artísticas dele e de seus companheiros. Harris, sem ter se vinculado ao movimento francês, ressoa, ainda assim, com certa processualidade e certa atitude surrealistas, que se proliferam para além do seu grupo precursor.

¹¹ “Por mais semelhantes que sejam duas séries, não é, em absoluto, por sua semelhança que elas ressoam, mas, ao contrário, por sua diferença” (DELEUZE, 1969/1974, p. 241).

eles não existem mais?” (*apud* MENEZES DE SOUZA, 1995, p. 55). Ainda nesse sentido, o escritor entende que não apenas os colonizadores europeus foram conquistadores. Entre os grupos ameríndios, ele tem em consideração que os Caribe pré-colombianos “foram os conquistadores das antigas Índias Ocidentais e das antigas Guianas” (HARRIS, 1999, p. 177).

Mostrando que a ancestralidade pagã ou o papel de conquistador não estão reservados a uma comunidade exclusiva, Harris não faz de sua literatura nem uma revolta contra uma situação de divisão, nem uma aceitação pacífica (GILKES, 1975, p. 152). Segundo Clifford (1988, p. 173, 174), o guianense se volta para o “princípio da justaposição” como uma maneira de abordar o que ele chama de “fábrica da tradição” ou “quebra-cabeças da natureza”. Tal qual “arquiteto e engenheiro” (CAMBONI, 2004, p. 18), ele proporciona, “por meio dos compostos lexicais e simbólicos em seus romances”, montagens de “conexões míticas entre histórias, culturas, textos e músicas parciais”. Desse modo, “faz uma ponte entre o vazio como fosso de terror e o vazio como fonte do novo” (*id.*, *ibid.*), apropriando-se criativamente de indícios ou vestígios de modo afim ao qual o poeta, escritor e crítico antilhano Édouard Glissant (1995) chamou de “pensamento do resíduo”: “aquele que se aplica, em nossos dias, da forma mais válida, à falsa universalidade dos pensamentos de sistema”.

Violando essa pretensa universalidade, tal disposição justapositiva que dá corpo às conexões de Harris engendra cadeias infindáveis de associações temáticas, seja em função do acentuado gosto barroco por paradoxos não resolvidos, seja em ressonância com o princípio dualista que designa o pensamento ameríndio em pares que desdobram outras antinomias. Aliada a essas características, também há a qualidade alusiva e

visionária que aproxima Harris da órbita da estética surrealista, disposta em seus escritos em jogos alógicos de elementos heteróclitos, muitas vezes até a saturação imagética.

Sem embargo o emprego destes recursos em Harris, sua literatura não se faz de um remonte *ipsis litteris* do barroco histórico dos séculos XVI e XVII ou de um transplante dos princípios do programa surrealista parisiense da década de 1920. Trata-se de figurar uma sensibilidade onírica e oximoresca para operações diferenciadas, enfraquecendo a tautologia ôntica dos dogmatismos classicista e realista. Podendo ser vivenciada como “túrgida”, “farta”, mesmo “exasperante” (POZZI, 2004, p. 31), a experiência estilística de Harris ressoa com a plissagem ao infinito e a liberação da diferença barrocas, além de possuir pontos de contato com a renúncia bretoniana ao “controle exercido pela razão” e a defesa da “onipotência do sonho” (1924/2004) - sem, no entanto, reproduzir specular ou verossimilhanamente os métodos dos estilos citados. Logo, elabora uma linguagem narrativa que refuta a intelectualidade e a estabilidade como medidas condicionantes da criatividade.

Para o escritor cubano Alejo Carpentier, a América possui *per se* uma “qualidade barroca”; por ser um “continente de simbioses, de mutações, de vibrações, de mestiçagens, sempre foi barroca” (1987, p. 119); por sua “arquitetura, pelo arrevesamento e complexidade de sua natureza e vegetação, pela policromia de tudo quanto nos cerca (...)”. Segundo Carpentier, “a nossa natureza é indômita, assim como a nossa história, que é a história do real maravilhoso e do insólito na América” (id., ibid., p. 125). Harris também investiu na narrativa das proporções da natureza da América; todavia, considerou o constante movimento que desestabiliza reivindicações de

indianidade ou autenticidade, interessando-se mais pelos caminhos do que pelas origens:

Da mesma forma que a Guiana se torna o Caribe que se torna as Américas no campo de visão de Harris, o Arawak se torna o Caribe que se torna o Taíno, já que os povos indígenas também estão em constante movimento (...). Embora Harris esteja interessado em abordar legados indígenas específicos como portais imaginativos que podem desalojar estagnações históricas e, embora ele valide seus *insights* criativos em termos de iminência quântica, ele não faz nenhuma reivindicação de indianidade ou autenticidade, preferindo se concentrar em sua interação criativa – em suas rotas, não em suas raízes. (MURRAY, 2009, p. 195).

Ainda no que diz respeito à sua relação com os legados nativos da região, Harris sente uma grande afinidade criativa com o artista plástico Aubrey Williams, também guianense, que viveu por dois anos com os Warao, no noroeste da Guiana, tendo com eles aprendido sobre o tema do cromatismo¹² (WILLIAMS, 1998). Para Harris, Williams foi afetado pela “ressurreição ameríndia” e interpretou a sensibilidade indígena por meio da cor – esta, um “dispositivo poético e libertador” (HARRIS, 1999, p. 168). Nos quadros do artista, reconheceu uma “tradução do sangue do passado” em uma “escala de elementos consistente com o caráter de ‘espaço’ - o tema do ‘espaço’ – re-montagem, re-constituição” (id., *ibid*).

Vemos, neste comentário de Harris sobre a obra do Williams, seu interesse em re-criar, também em sua literatura, um espaço ameríndio, investigando a história colonial não mais para denunciar a opressão da conquista, mas para levantar questões sobre o momento histórico em que as culturas se encontraram, como argumenta Camboni (2004, p. 17, 18). Ainda segundo a autora,

Harris nos confronta com o paradoxo de terminações inacabadas - com a possibilidade de que civilizações passadas ou perdidas, aparentemente

---

¹² Claude Lévi-Strauss, nos quatro volumes de suas *Mitológicas* (1964/2004, 1967/2005, 1968/2006, 1971), ressaltou a recorrência do tema do cromatismo no pensamento ameríndio.

desaparecidas e silenciosas, possam ter um potencial histórico inacabado e ainda contribuir com a formação da cultura em linhas diferentes. (...) Ele acredita que os europeus que conquistaram a América Central e do Sul teriam tido acesso a novas e potencialmente transformadoras fontes da vida espiritual se não tivessem rejeitado as culturas dos povos que ali viviam – que, dada a possibilidade, teriam como lhes ter ensinado sobre a vida das paisagens da terra, do céu e dos rios. (id., ibid.)

No potencial dessas terminações inacabadas, Harris busca uma “re-imaginação sob a forma de um re-nascimento” – não se trata de uma “descrição fotográfica” (COVI, 2004, p. 206), mas de uma variação dessas fontes – tomadas por ele não como raízes, mas como rotas, para além de um jogo estabelecido entre modelo e cópias. Com essas rotas, o escritor não se posta como intelecto hermeneuta e transcendente a conjugar métodos exegéticos e extrair um suposto sumo autêntico dos povos ameríndios. Ao narrar, está ele também no bojo da experiência, tendo suas propensões afetadas pelas práticas indígenas do sentido.

1.4. ÚTERO DO ESPAÇO, TRANSCULTURALISMO E RE-VISÃO

Nesse momento, proponho observar o significado de três conceitos fundamentais na obra de Wilson Harris, que serão de importância para os capítulos que seguem: útero do espaço, transculturalismo e re-visão. O primeiro deles remete à coletânea de ensaios “The Womb of Space” (1983). Nela, o guianense interpreta obras de escritores como William Faulkner, Edgar Allan Poe, Jean Rhys, Derek Walcott e Edward Kamau Brathwaite. A partir da apreciação desse livro, Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989/2002, p. 34) atentam para de que maneira a filosofia usada por Harris para uma leitura inusitada e radical de textos desses autores é capaz de traçar os impulsos criativos “multiculturais”¹³ inevitavelmente presentes sob as estruturas aparentemente antagônicas

---

¹³ Apesar de a fonte referida utilizar-se do vocábulo “multicultural”, importa-nos esclarecer, como Scolfaro (2000, p. 26) que Wilson Harris “afirma sua preferência pelo termo transculturalismo ao termo “multiculturalismo”, na medida em que o discurso liberal do multiculturalismo engendra uma fragilidade no que diz respeito aos princípios de tolerância em face da pressão de uma re-visão de posições”.

do texto”. A partir dessa noção, é possível imaginar uma virtualidade de latências criativas que podem ser geradas ou atualizadas, trazendo à tona uma “sincronia inaudita entre duas ou mais culturas que, à primeira vista, parecem distantes no tempo e nas circunstâncias” (BUNDY, 1999, p. 73). Assim, a todo texto caberiam as sementes de uma comunidade dotada da chance de escapar da dialética aparentemente destrutiva da história – e, notamos, da lógica imperial.

É nesse *locus*, “útero do espaço”, que se dá o processo de “re-visão” informado pelo diálogo infinito entre conjuntos de saberes díspares em torno qual Harris também elabora seus escritos. Tais conversações são sustentadas por pontes entre textos vinculados a culturas ditas radicalmente diversas. Dessa forma, o útero do espaço anuncia ilimitadas possibilidades de conexões transculturais, o que implode crenças em origens e fins totalizantes e desaloja verdades homogeneizantes. Já que para Harris uma cultura tida como homogênea é uma parcialidade que se apresenta sob uma máscara de totalidade, é seu compromisso ideológico gerar narrativas que enfrentem – e re-visem – a ação centrípeta dos fundamentalismos que obliteram a imagem do útero do espaço como repertório semiótico compartilhado na imaginação universal.

Ao significar o útero do espaço em Harris, dialogo com o conceito de *transculturalismo* – um dos mais empregados pelo guianense –, cunhado pelo antropólogo cubano Ortiz (1947) e reavaliado pelo crítico uruguaio Rama (1987), pela pesquisadora canadense Pratt (1992/1999) e pelo argentino Mignolo (2000). Ao utilizar pela primeira vez o termo, importante nos léxicos antropológico e sociológico, Ortiz o faz no contexto das trocas materiais econômicas – da ressocialização de *commodities*

(id., p. 102, 103). O termo transculturalismo também foi utilizado por Rama nos estudos literários, sendo apresentado como processo que envolve o embate de culturas diversas, no qual não se dá a mera dominação de uma por outra, mas uma fusão de elementos provenientes de todas as culturas em confronto, a partir do qual é originada uma forma terceira: a transculturada.

Ainda refletindo sobre o conceito, Pratt (1992/1999) reportou-se também a um campo mais amplo. A autora levantou que o fenômeno da transculturação ocorre nas zonas de contato e se refere não apenas às trocas econômicas, mas também à maneira como há uma geração de repertórios de símbolos, imagens e discursos que formam certo universo cognitivo e semântico por meio do qual o outro passa a ser abordado. Já a solução de Mignolo para uma compreensão de transculturalismo é dissociá-lo da carga ideológica dos antagonismos hierarquizantes da antropologia estrutural, característicos da formação discursiva associada à concepção do neologismo de Ortiz.

Ao tentar se deslocar de um conceito de cultura que se apresenta como sustentáculo de sistemas classificatórios pertencentes à lógica imperial, o argentino associa ao transculturalismo a ideia de “semiose colonial”, aquela que registra os conflitos engendrados pelo fenômeno do colonialismo na esfera dos signos. Nessa afirmação, podemos ler um diálogo de Mignolo com a visão de Pratt: para ambos, o encontro colonial fertiliza um repertório semiótico compartilhado.

É possível entrever nas revisões discursivas que esses teóricos fazem de Ortiz uma noção de transculturalismo que colabora com uma leitura acurada do útero do espaço em Wilson Harris: interessa, nesse contexto, o entendimento do útero do espaço

como *locus* de compartilhamento de repertório semiótico. Tal *locus*, pensado junto ao transculturalismo, permite “a celebração do ‘impuro’ do mundo social em vez das perspectivas ‘puras’ que residem [...] em uma epistemologia ‘científica’”. (MIGNOLO, 2000, p. 220) e debilita a ilusão do “factual” – a ilusão da epistemologia unívoca eurocêntrica que suporta o que Harris chama de “blocos entre culturas” (MUTRAN, 1990, p. 4).

Considerado tal panorama, discuto a seguir a evocação de narrativas ancestrais como um exercício de re-visão recorrente em Wilson Harris. Stuart Hall, em seu texto “Whose heritage? Un-settling 'the heritage', re-imagining the post-nation”, lembra que a nação é sempre significada a partir de um movimento essencialista (2005, p. 23). Nesse contexto, notamos a importância de questionar a identidade nacional desse colonizador como culturalmente homogênea, autônoma e unificada. Ao empreender tal desestabilização, Jo Littler (2005, p. 1) defende que a herança britânica é uma herança de uma nação de nações, moldada através de ondas de migração e diáspora, de amplas histórias imperiais e fluxos contemporâneos de globalização.

O pesquisador identifica o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda como um constructo histórico relativamente recente, produto, em boa parte, dos séculos dezoito, dezenove e vinte. Ao qualificá-lo como recente, remete às séries de invasões, conquistas e assentamentos realizados por uma variedade de povos naquela região, tais como os celtas, os romanos, os saxões e os vikings (id., p. 26). Dessa forma, Hall defende que, na verdade, o que nação “significa” é um processo contínuo, sob constante reconstrução. Seu significado é construído dentro da representação, não sobre ela ou fora dela.

A herança cultural, assim, é uma prática discursiva. É um dos meios pelos quais a nação gradativamente constrói para si uma espécie de memória coletiva social. Nessa memória, a nação incorpora identidades selecionando feitos memoráveis, base para narrativas fundacionais. Para o teórico jamaicano, é a isso que chamamos de tradição (id., p. 23). Essa memória social, diz ele, é altamente seletiva. A partir dessa seleção, também silencia, negligencia, esquece e elide muitos episódios que – de outra perspectiva – poderiam ser o início de uma narrativa diferente. O processo dessa “canonização” seletiva, assim, confere autoridade e factualidade material institucional sobre a “tradição seletiva”, tornando-a extremamente difícil de mudar ou revisar (id., p. 26).

Harris ousa re-visá-la. Por exemplo, no caso das tradições que foram pagãs, principalmente graças à Cristianização, largamente negligenciadas na elaboração dessa memória social inglesa. O escritor busca não que a lógica colonizadora seja questionada por mais um discurso maniqueísta que visa à mera “vitória” da voz do colonizado sobre a do colonizador: em vez de tal alternativa dicotômica, notada como pouco profícua, Harris ergue, por meio de sua compreensão transcultural, uma proposta harmonizante entre povos.

A propósito dessa ideia, entendo, como Young (1995, p. 2), que a significação de uma identidade inglesa passada é frequentemente representada em termos fixos, certos, centrados, homogêneos, como algo não problematizável e que encontra seu sentido em si mesma. Para o crítico, devemos duvidar seriamente desse “fato”. Ele argumenta que a fixidez de identidade por meio da qual a noção de identidade inglesa

desenvolveu essa reputação emerge justamente porque esta estava sendo continuamente sendo contestada. Temos, assim, que essa fixidez é um desenho que mascara as incertezas que integram a memória social referida por Hall, dado que essa memória reúne conteúdos aparentemente estranhos a ela mesma, “contaminados” de desejo pelo Outro.

Esse Outro, no caso da história britânica, pode ser pensado tanto como colonizador – os inúmeros invasores que tomaram as Ilhas, mais ou menos esparsamente - quanto como colonizado – povos já assentados que foram vítimas dos atentados “bárbaros” da época. Sendo assim, se contraposta à formação da identidade caribenha ou guianense, a britânica prova-se como nada menos heterogênea. O que ocorre é que tal heterogeneidade foi obliterada, gradativamente, por uma tradição historiográfica consagrada a partir de uma seleção de narrativas da memória social.

Nesse sentido, cito novamente Maes-Jelinek. Ela apresenta que Wilson Harris, tanto em sua ficção quanto em seus escritos críticos, tenta recuperar narrativas subterrâneas como um contraponto à tradição filosófica ocidental, em uma harmonia possível livre de oposições binárias entre conquistador e conquistado, cristão e pagão (2001, p. 225, 226). Todavia, essa recuperação, em Harris, não visa a simplesmente estabelecer um contraponto. Contrapor, nesse contexto, seria simplesmente perpetuar a oposição binária que tanto se intenta dismantelar. A re-visão do escritor guianense, assim, não busca oferecer afronta a um arquivo cultural do colonizador; busca, sim, diluir a ilusão de autoridade e o autocentramento que motivam empresas coloniais, ao identificar que os britânicos são também o próprio resultado de séculos de conquista, dominação e interação entre povos tidos como tão diversos.

Seus personagens centrais, portanto, costumam funcionar como agentes de conciliação entre culturas aparentemente diversas, à medida que não assumem um papel fixo. Ao mesmo tempo, por sua caracterização polissêmica, frequentemente configuram-se, com notável mobilidade, como conquistador e conquistado; colonizador e colonizado; opressor e vítima, de tal sorte que tais oposições dificilmente podem ser polarizadas, dissociadas. Por meio desse paradoxo, Harris estabelece o efeito retórico que revolve as intenções monológicas da lógica da autoridade colonial. Também os processos de singularização de personagens narrados em *The Sleepers of Roraima* funcionam de maneira a impossibilitar tais antinomias, colaborando, enfim, com a subversão do princípio de identidade e abalando, em consequência, a lógica da autoridade.

1.5. A PERSONAGEM, MEIO DE INDIVIDUAÇÃO

No que diz respeito à composição de seus personagens centrais, Harris, ao longo de sua obra, emprega procedimentos que não se ajustam ao princípio de identidade como proporção sedentária, que demarque ou cerque imovelmente a subjetividade. O que preside a gênese de seus protagonistas são, antes, singularidades impessoais que não comportam por si próprias um ego individual. Aqui, os processos de individuação formam caracteres cuja forma é contornada em um devir irreduzível a uma concepção que condicione o sujeito a faculdades como o intelecto e a racionalidade.

Esta é uma concepção de personagem que tem mais de um ponto de contato com a crítica à psicologia da consciência e à filosofia da representação levada a cabo por

Deleuze. É possível conectar Harris e o filósofo francês por meio de suas diferenças em relação a essas correntes do pensamento, como já foi notado por Hallward, para quem

Harris antecipa Deleuze ao intuir que o cosmos tem fundamentos imateriais e indomáveis ou que há um universo composto de tecidos cuja mobilidade é parecida com a do pensamento. Estes tecidos podem ser apreendidos apenas por imagens artísticas quase miraculosas, funcionando como catalisadoras de descobertas. Cada imagem se dá em texturas que fazem paradoxalmente real um universo incessantemente sujeito a qualidades de alteração tanto em criador como em criatura.
(2001, p. xvii)

Nessa mobilidade que qualifica paradoxalmente criador e criatura em Harris, nota-se que não há um aprisionamento de singularidades no campo da representação, seja humana ou divina. A personagem não é nem uma entidade soberana e passivamente pessoalizada, nem um não Ser informe: ela é escrita ao passo da agregação de singularidades pré-individuais em uma imbricação indivíduo-meio, sem que isso obste sua perfeita individuação.

Por certo, os personagens literários estão perfeitamente individuados, e não são imprecisos nem gerais; mas todos os seus traços individuais os elevam a uma visão que os arrasta num indefinido como um devir potente demais para eles.
(DELEUZE, 1993/1997, p. 13)

Como instância narrativa, a personagem em Harris está implicada por uma inflexão em que o centro fixo é substituído pelo ponto de vista para várias direções. A personagem se apresenta, assim, como meio de individuação e índice de abertura para o outro – um *outro* que não é o *mesmo*. Nos capítulos a seguir, verifico como essa condição coaduna-se com a multiplicidade de perspectivas constitutiva de um discurso ontológico pan-ameríndio, bem como com a noção de diferença que lhe é constitutiva.

Em Harris, a concepção de personagem como “arrastada por um devir potente demais para ela” não é fortuita. Ela traduz mesmo seu projeto teórico, de modo que o

guianense a emprega justamente para – como acrescenta Hallward (2001, p. xvii) – criticar os legados de conquista que isolaram a individualidade de forma agressiva, em “imperativos territoriais” condicionados por um “realismo estreito”, do tipo “beco sem saída”, feito de “histórias egocêntricas que precisam ser interrompidas de forma criativa”. Por isso – e como recusa à “auto-suficiência individual” da personagem do realismo característico do romance do século XIX – a personagem em suas narrativas não é sintetizada, acabada ou consolidada:

A consolidação da personagem é, em grande parte, a preocupação da maioria dos romancistas que trabalham no século XX com o enquadramento do romance do século XIX. E isso não é surpreendente, já que o surgimento do romance, em seu molde tradicional e histórico, coincide na Europa com os estados da sociedade que estavam envolvidos na consolidação da sua classe e outros interesses escusos. Como resultado, a “personagem” no romance se baseia mais ou menos na auto-suficiência individual.
(HARRIS, 1999, p. 135)

Para Maes-Jelinek (2004a, p. 42) as personagens centrais de Harris figuram como “fantasmas, de toda experiência passada, histórica e individual, que podem se apresentar estrangeiros e fixos em uma rígida moldura de interpretação, mas que podem ir além de suas próprias harmonias significativas para serem reavivadas por meio da exploração da consciência”. Nessa investigação, reside o que Harris chama de “potencial re-visionário que há nos textos da realidade” (id., *ibid.*), por meio do qual é possível desconsiderar a categorização dos indivíduos como colonizadores e colonizados: separação sagrada pela historiografia que reduz ambos, respectivamente, a vencedores e perdedores. É por esta razão que, à luz de Harris, Drake (1986) afirma que reconceber a história por meio da imaginação constitui uma parte fundamental da quebra da oposição entre vitorioso e vítima.

Criador e criatura, colonizadores e colonizados, vencedores e perdedores, vitorioso e vítima: atributos que não aparecem na literatura do guianense como sintetizados individualmente em personagens distintos, mas como oxímoros que percorrem barrocamente – como linhas de força permanentemente bifurcantes, que não podemos decompor em maniqueísmos – as instâncias de individuação que compõem as personagens. Reverbera aqui o pensamento de Simondon, para quem o motor da gênese do ser é justamente o “tornar-se”. Segundo ele, “a individuação corresponde à aparição de fases *no*¹⁴ ser, as quais são as fases *do* ser” (SIMONDON, 1989, p. 13). Este ser não é apenas um resultado de tais fases, mas uma resposta a um equilíbrio metaestável – isto é, um estado de individuação permanente lhe precede.

Cabe observar que a personagem em Harris, enquanto ser ficcional com o qual se narra uma individuação, serve como proposição filosófica para confrontar certa tradição ocidental para qual o hilemorfismo aristotélico é um valor vigoroso. E pode-se inferir que para o guianense, como para Simondon, a noção de indivíduo deveria ser pensada desde a noção de individuação; não o contrário. Aliada a essa ideia, a impossibilidade de submeter o diferencial – ou o “mundo pululante das singularidades anônimas e nômades” – à representação:

É somente uma teoria dos pontos singulares que se acha apta a ultrapassar a síntese da pessoa e a análise do indivíduo tais como ela são (ou fazem) na consciência. Não podemos aceitar a alternativa que compromete inteiramente ao mesmo tempo a psicologia, a cosmologia e a teologia: ou singularidades já tomadas em indivíduos e pessoas ou o abismo indiferenciado. Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos afinal o campo transcendental. (DELEUZE, 1969/1974, p. 106)

Para Harris, a construção da pessoa passa necessariamente por “um movimento através da história, não para além da história; passa por um descolamento gradual (...)

---

¹⁴ Grifo meu.

de adereços de cor, status, raça, poder e autoridade” (EDWARDS, 2008, p. 10). Se, como quer Maes-Jelinek (2004a, p. 487), a tradição europeia, particularmente pós-Renascimento, validou com esse conjunto de “adereços” uma “identidade e uma homogeneidade dogmáticas, ligadas a um empobrecimento por meio de moldes limitadores do pensamento – o que culminou no Iluminismo e em um realismo restrito”, Harris compõe os processos de individuação de seus personagens desde uma “mutabilidade luminosa” que guia a “criação do homem como faísca do cosmos indomável” (HALLWARD, id., ibid.), configurando uma diferença radical em relação ao “ego histórico que nos vincula a uma década ou geração ou século em particular”. (HARRIS, 1981/1990, p. 161). O escritor refuta, portanto, “o realismo tautólogo” que porta em si uma “maldição”: a “aceitação da estrutura absoluta em instituições parciais que têm se mascarado por séculos como linhagem divina do mundo moderno” (1999, p. 100).

1.6. UMA TRILOGIA DE FÓSSEIS VIVOS

The Sleepers of Roraima traz à tona a distinção que Harris faz entre historiografia como em grande parte descritiva e estática e o mito como portador de sementes de renovação ou de transformação (BUNDY, 1999). Em suas três novelas, o escritor utiliza-se de vestígios de narrativas ameríndias como “fósseis vivos” ou matéria-prima aparentemente sedentária, mas cheia de potencial latente para elaborar uma ficção que ilustra ricamente seus pressupostos teóricos. Como apresenta Maes-Jelinek (1972, p. 117), em cada uma das histórias um menino está sendo iniciado na herança do passado e inspirado por um mito, contado em um prelúdio, para experimentar, em um “sonho” imaginativo, os próprios acontecimentos que deram origem ao mito. Este cresce a partir do seu próprio centro, revelando àqueles que

exploram “a noite da história” os clarões de um passado que “só aparenta estar morto e estéril se interpretado de maneira restritiva e unilateral”.

Para a elaboração dos personagens centrais da trilogia – Couvade, Quiyumucon e Yurokon – Harris mobiliza seu arsenal crítico contra a ideia de fronteiras entre os coletivos serem consideradas *a priori*. Cada um dos protagonistas, confrontado com sua diferença em relação a um grupo inimigo, tem em si a responsabilidade pela morte e pela vida dos coletivos aos quais pertencem. É um “esforço de compreensão de uma outra cultura”, como diz Wagner (1981, p. 9), um esforço que “deve ao menos começar com um ato de invenção”.

Apenas a partir de um ato de invenção do outro, então, é que viável entender a formação de coletivos (id., p. 58). “Ameríndio” e “Caribe” são também invenções, peças dentro de um jogo incessante de categorizações. O perigo é que, neste quadro de representações, as regras arriscam derivar em partições fundamentalistas de indivíduos em grupos segmentados. “Etno” e “nação”, mesmo “sociedade” e “cultura”, são pressupostos como blocos discretos e homogêneos, distintos de modo a justificar a arquitetura atomista que cataloga a diferença, subjugada à identidade como protótipo.

A problemática central à qual a trilogia de Harris se reporta é justamente esta: o “etno” não é evidente. Determinar a singularidade de um sistema sociopolítico, as fronteiras que o caracterizam como unidade mínima, é tarefa complexa. Por mais que aparentemente fixos – fossilizados – estes são limites vivos e móveis. Quaisquer classificações de rede de relações em termos cerceadores e essencialistas já nascem

moribundas – são desde sempre evanescentes – razão que desqualifica radicalmente o fundamentalismo identitário.

2. COUVADE: POR UMA ONOMÁSTICA POSICIONAL

Para iniciar esta análise da novela “Couvade”, primeira do livro *The Sleepers of Roraima*, forneço, neste capítulo, uma sucinta contextualização da temática do parentesco na Antropologia. Considerando relatos etnográficos a respeito da corporalidade na América tropical, torna-se necessário um estudo que articule a narrativa de Harris à fabricação de parentes por meio da couvade, observando os recursos empregados pelo guianense para a construção do protagonista que dá nome à novela. Em seguida, proponho a noção de *onomástica posicional* para referir às dinâmicas de individuação narradas pelo ficcionista, de modo a pensar de maneira mais específica como políticas ameríndias de personificação ressoam com a construção de personagens operada por ele.

2.1. O TEMA DO PARENTESCO NA ANTROPOLOGIA

Nesse primeiro momento, cabe situar brevemente o parentesco na arena de debates da Antropologia, especialmente para introduzir o leitor estudioso de literatura ao percurso desse tema na disciplina. Desde a segunda metade do século XIX, o tema da regulamentação da vida sexual e dos sistemas de parentesco tem entusiasmado discussões na pauta da Antropologia. Para o precursor Morgan (1871)¹⁵, as terminologias do parentesco ofereciam vias de acesso importantes às instituições sociais e sua respectiva evolução. Esta proposta foi retrucada pela descrença de McLennan (1870), que entendeu os sistemas de parentesco como mera “etiqueta selvagem”, despossuída de relevância para o estudo sociológico.

---

¹⁵ Também foi Morgan, como lembra Viveiros de Castro (2002, p. 406), que consagrou a distinção entre consanguinidade e afinidade.

Tal avaliação, de baixa repercussão, foi reavivada no século XX pela crítica mais vigorosa ao evolucionismo de Morgan empreendida por Kroeber (1909), que abalou a influência do pioneiro na disciplina ao condenar o abuso dos sistemas de parentesco como vias de acesso primordial às instituições sociais. Este defendeu que os vocabulários de parentesco estão diretamente vinculados à psicologia, bem mais do que com o âmbito social.

Em contraste, o determinismo de Rivers (1913) argumentou que tais terminologias remetiam necessariamente a sistemas de atitude vigentes ou extintos em um passado recente, chegando à proposta de que o casamento entre primos cruzados é uma determinação histórica, isto é, um vestígio de uma forma precedente de casamento. Lowie (1915), por sua vez, considerou que os vocabulários são como um “espelho imperfeito” dos fenômenos sociais.

Nesse contexto, o anglo-polonês Malinowski aparece com o clássico artigo “Must Kinship be Dehumanised by Mock-Algebra?” para a revista *Man* (1930), criticando severamente teorias conjecturais do parentesco, à medida que definia teóricos precedentes, de Morgan a Lowie, como defensores de uma visão “esotérica” do parentesco, representativa do que o pesquisador chamou de “impasse do parentesco”. De acordo a devastadora proposta da crítica do autor, a disciplina antropológica se ocupara esterilmente com “longos argumentos dedutivos”, “coleccionismos” de “termos estranhos para casamentos anômalos” e “a memorização de longas listas de palavras nativas, diagramas e fórmulas complicados”.

Segundo ele, essas abordagens eram “fundamentalmente equivocadas”, tendo “obscurecido” o assunto do parentesco, bem como “cegado os observadores da verdadeira vida primitiva”. Malinowski parte da crítica a essa formalização do parentesco – chamada por ele de “álgebra bastarda” – para advogar em favor de uma reinterpretação cultural da procriação, tendo como ponto de partida a ideia de que as relações de famílias individuais ocorriam universalmente.

Assim, Malinowski defende uma nova tendência que “reconheceria integralmente a importância da família”, voltando a ênfase para a “humanização” dos estudos do parentesco, tornando-os de “carne e osso” (ou “carne e sangue”)¹⁶. Sua recusa dos cálculos do parentesco levantados por antropólogos predecessores, enfim, casou bem com a defesa que o pesquisador fez da “universalidade da família” – uma postura que tem débito intelectual com o darwinismo de Westermarck (1985), para quem os deveres parentais deveriam ser reconhecidos como universais – uma generalidade, segundo o autor finlandês, encontrada em fenômenos dos primatas aos homens.

Já em “A Vida Sexual dos Selvagens” (1932/1983), Malinowski desenvolve esse argumento de que é a partir da família que noções iniciais de parentesco germinam e são então “extendidas” para grupos sociais gradativamente mais amplos. Para ele,

as pessoas que entram em contato com a criança ao longo de sua evolução individual são, de uma forma ou outra, parcialmente assimiladas ou comparadas a seus parentes elementares (que vivem com ela no ambiente doméstico), e os termos utilizados para designar pais, irmãos e irmãs sofrem uma extensão progressiva (p. 490).

---

¹⁶ No original em inglês, “flesh and blood”. Apresento as duas traduções, uma mais literal e outra mais contextualizada, porque, como indica Bouquet (1993, p. 119), a expressão comum na língua portuguesa não é “carne e sangue” (que seria a literal de “flesh and blood”), mas “carne e osso”.

Ele se concentra na “situação inicial” dos laços parentais iniciais que tende a permanecer pela vida toda e leva longe este seu método biográfico, supondo que o clã era efeito da família, advindo como extensão das relações maternas ou paternas. Nesse processo de parentesco, os termos ultrapassariam “os limites usuais da terminologia classificatória” que se aplicam “dentro da esfera do clã” (p. 493).

Outros autores, especialmente Fortes e Leach, questionaram o modelo trabalhado por Malinowski como catalisador dos processos de parentesco. A concentração na família nuclear doméstica tem, para muitos teóricos da Antropologia, limitações sérias, em particular a tendência a reduzir a análise do parentesco a termos ontogenéticos. Lévi-Strauss (1950/2003, p. 32) já notara que tal abordagem culturalista do anglo-polonês rendeu melhor observação do que teoria. Fortes (1957/2001) criticou o professor por este não oferecer um modelo sistemático de parentesco e Leach dedicou um ensaio ao exame da “incorreção de algumas das conclusões inferenciais” da proposta do pesquisador dos trobriandeses (1958/2004, p. 158).

Já para Fortes (1957/2001), o problema da ênfase psicológica de Malinowski na família nuclear como fonte de extensões – ou, partindo de um empréstimo de Lévi-Strauss (1973), como o “átomo do parentesco” malinowskiano – é de que ela não permitiu que este encarasse o sistema de vínculos clânicos, já que possibilitava somente uma lida com aspectos individuais. Sendo a família nuclear a “instituição integral” e “procriativa da humanidade”, pensar a concretude do clã como rede se configura, com Malinowski, como um impasse analítico, visto que as ações, sentimentos e pensamentos de um indivíduo podem ser considerados por ele como contrárias à solidariedade do clã.

Uma articulação entre as opiniões de Fortes e Leach acerca de Malinowski indica que ao anglo-polonês faltou atenção para contextos mais amplos de grupamentos, isto é, careceu *olhar para a rede*. O particularismo funcional-individualista de sua abordagem evidencia uma dificuldade de traduzir analiticamente os princípios indígenas de diferenciação que balizam categorias de parentesco nativas. Por meio dessas críticas, é possível pensar a desnaturalização da família nuclear, um passo importante para deslocar o olhar de um núcleo elementar mínimo para o sistema.

Como lembra DaMatta (1983), Lévi-Strauss foi fundamental nesse sentido – o de dilatar a atenção voltada à família nuclear como “unidade mínima” do parentesco para direcioná-la ao sistema como um todo, isto é, para voltá-la face à rede de relações. Para o francês (1973), a família elementar não constitui essa “unidade mínima” ou o “átomo do parentesco”; ela não é o menor conjunto que contém as relações elementares de parentesco.

Essa ênfase nas redes de relações em detrimento do enfoque no complexo da família nuclear como unidade mínima está na pauta dos americanistas que, na esteira de Lévi-Strauss, têm pensado o “átomo de parentesco” principalmente em função de uma teoria da aliança, assim como de questões de morfologia social colocadas pela fabricação de parentes¹⁷ como não exclusivamente construída como extensão dos

---

¹⁷ Falo aqui em fabricação de parentes sem obliterar que “não basta insistir no caráter socialmente construído do nexos de parentesco, pois nenhuma dimensão da experiência humana é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 404), uma ressalva implicada pela ideia de que “as construções indígena e ocidental do dado diferem radicalmente” (id., *ibid.*, p. 405). Buscando traduzir os processos de produção de pessoas nessas socialidades, essa noção de fabricação utilizada para referir a grupos ameríndios é uma *invenção*, no sentido de Roy Wagner, para quem “todo esforço de conhecimento de outra cultura deve pelo menos começar com um ato de invenção” (1981, p. 9).

vínculos domésticos elementares com pai e mãe, pensados à moda de Malinowski como protótipos dos laços grupais.

De modo distinto, pensar o átomo do parentesco, para etnólogos das terras baixas da América do Sul, implica olhar para redes de relações em que a consubstancialidade é atualizada por políticas outras de diferenciação. É uma observação nutrida pela teoria da aliança de matriz lévistaussiana, que tem, na paisagem sul-americana, ajudado a “problematizar a distinção entre elementaridade e complexidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 100).

Assim, essas formas de alteridade corporificam de maneira determinante os sistemas de parentesco em questão, de modo que “a noção de que a identidade de substância é uma função das relações e não o contrário” (COELHO DE SOUZA, 2004) – e que dar conta de debates fundamentais sobre as estruturas sociais dos grupos ameríndios solicita uma necessidade de vigilância do instrumental analítico utilizado pelos estudiosos da região.

Tal vigilância pede exercícios de revisão epistemológica constante que nos afastam, de acordo com as especificidades das imaginações conceituais dos povos locais, do privilégio que Malinowski atribui à família nuclear como “unidade mínima” de extensão de processos de parentesco. Nesse sentido, cabe lembrar a contribuição de Overing (1975) para distanciar as especificidades dos circuitos de relacionalidade estudados pela etnologia sul-americana dos dados empíricos verificados nas paisagens africana e oceânica, libertando a teoria estrutural da aliança do fardo das teorias de grupos de descendência e de grupos corporativos.

Deslocando o foco da atenção do vínculo genealógico dado como consanguíneo para uma relação em que a afinidade não é a consequência, mas o ponto de partida potencial, a pesquisadora dos índios Piaroa conseguiu equilibrar analiticamente os “sistemas de relações” e os “sistemas de classes” – uma abordagem que favoreceu o entendimento de que a afinidade, para o pensamento ameríndio, tem “a função de dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a província do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 406).

A afinidade, assim, esquema genérico das relações sociais, é transmissível como a consanguinidade, o que faz com que “a aliança pode ser um princípio de perpetuação tão eficaz como a descendência” (id., *ibid.*, p. 99). A partir dessas observações, pretendo esclarecer a seguir, considerando a corporalidade como idioma dos circuitos de relacionalidade ameríndios subjacentes à novela “Couvade”, como modelos de parentesco justificados genealogicamente são embaralhados se contrapostos a políticas onomásticas e a narrativas da fabricação de parentes pela couvade correntes em etnografias da região.

1.2. A CORPORALIDADE COMO IDIOMA

Ao definir os conceitos de “técnicas corporais” e a “noção de pessoa” como uma totalidade corpórea, Marcel Mauss (1974) já indicara o corpo como lugar fundamental do aprendizado social. Em seguida, diferentes abordagens atribuíram papel importante aos significados sociais do corpo, entre os quais Victor Turner, Mary Douglas e Lévi-

Strauss. Estes são três autores citados por Seeger et al no artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” (1987).

De acordo com Turner, o corpo seria o pólo corpóreo-sensorial de toda esfera ritual. Segundo Mary Douglas, a experiência social lançaria mão dos processos corporais para se tornar pensável. Já Levi-Strauss ressaltou as qualidades sensíveis e a experiência do corpo como operadores de um discurso social. Conforme Seeger et al., são três abordagens que convergem quanto ao corpo ser visto como “instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas”, sendo uma “matriz de símbolos e um objeto de pensamento”.

No caso das socialidades indígenas do Brasil, o corpo ocupa uma “posição central organizadora”, a ponto de a “fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos [serem] temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida e a organização social” (id., p. 20). Dessa forma, a “sócio-lógica” indígena passa a ser apoiada em uma “físio-lógica”. Mais recentemente, Viveiros de Castro (2002) retomou o tema do caráter mais performado mais do que dado do corpo, defendendo que

É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do fato, mas do feito. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (...). A concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (...) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares — e não como herança passiva de uma essência substancial —, a teoria da memória que inscreve esta na “carne” (...), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo. A *Bildung* ameríndia incide sobre o corpo antes que sobre o espírito: não há mudança ‘espiritual’ que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades (p. 390).

(...) nos mundos indígenas, as identificações substanciais são consequência de relações sociais e não o contrário: as relações de parentesco não exprimem ‘culturalmente’ uma conexão corporal ‘naturalmente’ dada; os corpos são criados pelas relações, não as relações pelos corpos, ou antes, os corpos são marca deixada no mundo quando as relações se consomem, ao se atualizarem (p. 447).

Assim, o fato de que os pais são os seres humanos não garante a humanidade da criança procriada, nem o seu parentesco. O feixe fisiológico sucede a fabricação da consubstancialidade, o que norteia uma noção de corporalidade bastante distinta da ocidental. Não é uma relação determinada pelo nascimento, mas uma condição que está sendo produzida continuamente por meio de atos de compartilhamento, em especial dos alimentos e cuidado mútuo.

Essa prática de fabricação do corpo do bebê procriado, altamente valorizada como um atributo constitutivo da humanidade e como um espaço de agência (VILAÇA, 2002, p. 354-360), envolve com frequência, no caso ameríndio, costumes relacionados à gravidez, ao parto e ao período pós-parto, não transferíveis aos animais – nesse caso, é conhecida como *couvade*.

Tais aspectos performativos de parentesco estão presentes em numerosas etnografias da Amazônia. Vilaça faz um rico levantamento de referências na literatura da região. exemplo do nascimento do bebê Piro, que é inspecionado para determinar se é humano ou não: ele poderia ser um peixe, tartaruga ou outro animal. Já entre os Piaroa, o bebê é chamado de “jovem animal”.

Entre alguns grupos, os Panará falantes de língua Jê, os Araweté, os Guayaki e os Parakanã, o corpo da criança é literalmente moldado com as mãos após o nascimento para adquirir forma humana, diferenciada dos animais. Entre os Juruna, ocorre uma conjunção entre a criança e o animal: a criança assume as características do animal (ou planta). O pós-parto impõe restrições entre os Sirionó, os Desana, os Yekuana de língua Caribe e vários falantes de Jê, entre eles os Apinayé, os Suyá e os Panará. Entre os

Suyá, se os pais comem determinado animal, a criança terá características do animal¹⁸. Para Vilaça, esta variada gama de dados etnográficos só vai confirmar a ausência de uma noção genética de parentesco na Amazônia (p. 354). Estes dados servirão à análise do personagem Couvade, protagonista da primeira novela de *The Sleepers of Roraima*.

2.3. COUVADE E O PROBLEMA DA FRONTEIRA

A novela “Couvade” abre *The Sleepers of Roraima* de modo a abordar não apenas a transgressão da prática ritualística ameríndia de mesmo nome, mas também de ecoar os modos de diferenciação que regem as práticas onomásticas de grupos na região. O relato é feito na terceira pessoa, por um narrador onisciente, não representado. O enredo desenvolve-se com um problema colocado logo no início da novela: a busca de um garoto caribe de 10 anos, “filho incerto do futuro” (HARRIS, 1970, p. 15), cujo nome é Couvade, do entendimento de por que foi deixado pelos pais.

O menino, cerne em torno do qual se desenrolam os acontecimentos da novela, dialoga com seu avô, a partir do qual o protagonista descobre o episódio que instaura o conflito na narrativa: seus pais desobedeceram à restrição alimentar da couvade no período pós-parto, uma restrição cujo propósito seria o de “levar adiante o legado da tribo, de coragem e abstinência” (p. 13).

Após a transgressão, conta o avô, a “alma de seus pais adoeceu” (p. 16), como em um sonho – “o sonho da couvade”. O menino pouco entende e pede esclarecimentos

---

¹⁸ Na análise das restrições alimentares da couvade por Vilaça, fica claro que a produção de parentesco não pode ser resumida a atos de fabricação do corpo do bebê procriado: o canibalismo e predação são meios igualmente eficazes para a produção de parentes, apesar de constituir diferentes tipos de processos (p. 361).

ao avô. “Um sonho de caçador e caça. Você vai achá-lo cravado – este sonho – nas rochas e nas cavernas. Caçador e caça” (id.). E o velho continua:

Quando você nasceu e seus pais adoeceram (...), havia apenas um remédio para o tipo de doença deles – o antigo remédio da couvade. Isso significava reclusão – uma temporada de jejum e afastamento. Eles tinham que se separar do mundo externo. Não poderiam conversar com a tribo, que ficaria responsável por levar até eles, no fim de cada dia, na entrada da sua cabana, vegetais ou frutas. Nada de peixe ou carne. Isso era estritamente proibido (p. 17).

Os pais de Couvade quebraram, então, a “lei” e o “sonho” da couvade - e, na mesma noite, a tribo à qual pertenciam foi atacada. Segundo Lopez (2006), a couvade é comum entre os grupos ameríndios da Guiana, o que pode ter contribuído para despertar a atenção de Harris para operar uma variação literária da narrativa dessa prática. Também na literatura do autor, a singularidade é concebida como uma posição, essencialmente transitória, que é continuamente produzida a partir de um amplo universo de subjetividades (VILAÇA, 2002, p. 349).

Essas práticas estão implicadas por alterações de ordem sociocósmica ou sociopolítica associadas a ciclos de vingança e retaliação, por exemplo, vividos por e entre ameríndios. São práticas que muitas vezes independem de um poder coercitivo de um Estado-Nação dado como onipresente, com classes hierarquizadas. Desse modo, não basta utilizar uma abordagem pós-colonial para compreender modos de distribuição geográfica de grupos e de formação de pessoas na América Indígena.

Na novela, avô e neto são dois dos últimos membros remanescentes dos “pescadores da noite” (assim era chamada sua velha tribo, como narra Harris), grupo quase que totalmente dizimado por “invasões estrangeiras e conflitos inter-tribais”. Na noite da transgressão da couvade pelos pais do menino, os “selvagens” “caçadores da noite”, tribo do oeste, invadiram o povoado dos “pescadores da noite”. “E seus pais”,

conta o avô ao neto, “eles nunca mais foram vistos (...). Talvez eles tenham realmente sido levados como prisioneiros” (p. 16).

A dúvida sobre o destino dos pais continua a conduzir a narrativa da trajetória do garoto. Mais tarde, intrigado e decidido a conhecer o “segredo do seu nome”, Couvade adormece em sua cabana e sonha que retorna à caverna em que seus pais o esconderam na noite em que os “caçadores da noite” invadiram seu povo (p. 18). Passa, assim, no sonho, por uma experiência que remete à comunicação irrestrita dos seres sem “pele de verdade” (FAUSTO, 2001, p. 347); a memória onírica que, em grupos ameríndios, seleciona não apenas o que é recordado, mas quem deve ou não recordar (id., p. 345).

Na parede, ele vê um homem e uma mulher vestidos de pássaros. Pensa na possibilidade de serem seus pais e em se vestir ou como “metade pássaro, metade menino”, ou “metade peixe, metade menino”, para atravessar, como espião, a nado ou voando, o rio que o separa dessa “parede dos ancestrais”. Ele experimenta, assim, ambos os disfarces, em busca da chegada ao outro lado:

Ele queria tanto alcançar as figuras vivas no outro lado do rio da caverna que pareciam para ele estranhos pintados ali, mas ao mesmo tempo familiares de carne e osso. *Sua carne e osso. Seriam eles afinal seus pais perdidos?* Ele agora já tentara dois disfarces: metade pássaro, metade peixe – para alcançá-los, mas nada funcionou. Nada o levou até lá¹⁹. (p. 19)

Os disfarces que Couvade experimenta usar possuem um emprego agentivo, de alteração, por meio do qual o personagem restauraria o vínculo com seus ancestrais. Interessa, aqui, o que esses objetos e seus usos ensinam sobre como o esquema conceitual de socialidade ameríndia e sua ligação com artefatos e imagens ressoam com a novela. Tais objetos participam de um processo de eficácia ritual catalisada graças à

---

¹⁹ Grifos do autor.

ordem de intencionalidade que se consegue atribuir a eles (GELL, 1988; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 359). Suas qualidades excedem a pura representação, denotando assim a presença de outra coisa e participando de formas ritualizadas de intercâmbio: “os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material” (VIVEIROS DE CASTRO, id., p. 360).

Continuando sua jornada após experimentar os disfarces na caverna, “muito antiga, antiga como o útero²⁰“, o garoto vê surgir uma “ponte frágil e enevoadada” – “a ponte das almas” que ele acreditou poder levá-lo até seus pais. No meio da travessia, Couvade “não tinha mais certeza de qual lado da ponte ele partira”. Lento e cauteloso, ele chega até a parede; triste, porém: as imagens de seus pais, que pareciam ao mesmo tempo “inimigos” e “amigos” (p. 23), não estão mais lá. Mas sua transformação prossegue: rapidamente se dá conta de que chegara à terra da qual seu avô falara – a “floresta dos caçadores da noite”. E se alegra com a chegada ao solo estrangeiro: “Era como se quisessem [os caçadores da noite] se render a ele, entregando-lhe todos os seus disfarces, assim como ele os entregou todos os seus no seu lado da caverna” (p. 21). Era como se os caçadores da noite tornassem-se afins provisórios²¹.

---

²⁰ “Útero” é um tropo frequente no conjunto da obra de Wilson Harris. Mais exatamente, o guianês se utiliza da expressão “útero do espaço” para se referir ao *locus* de diálogo infinito entre culturas aparentemente díspares, de modo a implodir crenças em origens e fins totalizantes e a desalojar verdades homogeneizantes.

²¹ Ver Viveiros de Castro (2002, p. 453) sobre a afinidade provisória no pensamento ameríndio.

Figura 1: Ilustração que abre a novela “Couvade”, de Wilson Harris

Já no solo dos caçadores da noite, Couvade encontra um lagarto que mudava de cores e de formas conforme caminhava; “às vezes claro, às vezes escuro, às vezes prateado como pão de cassava, às vezes dourado como pão de cassava”; “às vezes estrela ou peixe, às vezes pena ou folha”. Era como se as cores que o animal criava fossem como a “ponte das almas” que o menino atravessara: “uma ponte infinita abrangendo todas as tribos, todas as máscaras de ancestrais”.

Sorrindo, Couvade nesse momento “parece acordar” - ou “sonha que acordou” e sente seu avô balançando sua rede. “Acorde, Couvade”, o avô diz. “É hora de ir em frente. Nossos inimigos estão atrás de nós” (p. 22). “Aqueles pessoas-pássaro estão atrás de nós” (p. 23), o velho alerta. Com Couvade, o avô corre para atravessar a “ponte dos

enganos”, onde conta ao neto sobre o dia em que seu pai lutou na “batalha do tucano”. “Naquele tempo”, lembra o velho, “nossos inimigos eram os pescadores da noite”.

“Mas isso é impossível... nós somos os pescadores da noite e nossos inimigos são os caçadores da noite... Talvez você seja tão velho, vovô, que *esqueceu nosso nome verdadeiro*²²”. Não um mero problema de lapso, o esquecimento do avô indica a alteração que condiciona o acesso à memória²³. O avô retruca: “antes nos chamávamos Penas do Tucano, muito, muito tempo atrás. Antes de nos tornarmos pescadores da noite e de nossos inimigos (os pescadores da noite) se tornarem caçadores da noite”.

O velho sentia que era hora da iniciação de Couvade ao “segredo dos nomes”. O garoto pensava, entretanto, que não sabia para qual lado rumar na “tão-viajada ponte das tribos”: “penas empoeiradas do tucano, pescadores da noite enevoados, negros caçadores da noite”. Seu avô pensa em continuar a fugir; em seu sonho, Couvade tentara “voar até eles”, enquanto que seu avô quer “voar deles”. “Precisamos mudar de endereço. Mudar nossa cor. Precisamos continuar”, preocupa-se o velho (p. 23, 24), que prossegue em sua trajetória de fuga.

“Logo deixaremos de ser pescadores da noite. É hora de ir” (p. 28). “Nunca é seguro na ponte dos nomes”, ele adverte ao menino. Couvade sugere ao seu avô que

---

²² Grifo meu.

²³ O lapso de memória do avô remete ao argumento de Menget & Molinié (1992, p. 17) segundo o qual aspectos como “a omissão” e “o esquecimento” são levados em conta também entre as condições de fabricação da tradição. A tradição, assim, manifesta-se apenas quando parece que está indo embora, pois só existe como memória. Como defende Gadamer, “a tradição é o que permanece quando ela não aparece mais” (1976, p. 31). Considerando também que tradições têm historicidades próprias, podendo ser balizadas por “princípios que presidem concepções não ocidentais de história” (MENGET & MOLINIÉ, id., p. 16), formar um “inventário de memórias” se torna tarefa ainda mais complexa, pois tem que passar por uma “análise dos instrumentos da língua que tornam possível a enunciação e a transmissão de discursos tradicionais” (id., p. 12), discursos que se referem a um conteúdo que é alterado quando lembrado, mesmo com a virtual permanência da forma.

eles mudem de nome. “Vamos nos tornar caçadores da noite? (...) Vamos trocar de pele e assumir o nome dos nossos inimigos? Talvez assim tenhamos chegado finalmente em casa” (id.). Chegando ao povoado dos caçadores da noite, que o avô julga ser “o esconderijo mais seguro” possível se ele e o neto tomarem o “nome, máscara e cor” dos rivais (p. 31).

É o momento de maturação maior do personagem, o que encaminha a epifania experimentada por ele. Couvade percebe que simular os rivais é uma “saída ilusória”, como já observou Poynting sobre a novela em questão (1989): quando o menino e seu avô assumem o nome de seus perseguidores, eles se encontram caçados novamente, mas desta vez por membros de seu próprio grupo. “Trocar uma identidade racial por outra é simplesmente trocar de prisão racial. A única escapatória real, para Harris, pode ser encontrada dentro da imaginação onírica”, defende o pesquisador. Após conhecer o território inimigo, Couvade sonha que “está atravessando a ‘ponte dos nomes’” e, por fim, assumindo uma “máscara verdadeira”, a “camuflagem do nada” (p. 118-119).

Uma última advertência feita pelo avô, antes de esvaecer na caverna dos ancestrais, encaminha o desfecho da novela. “Você é o último de uma longa linhagem de caçadores da noite (...). Vou chamá-lo de Couvade. Você deve aprender a ser cauteloso. Você tem que aprender a não desobedecer à lei”. Couvade reage: “*Pescadores da noite* (...). No começo você disse que éramos pescadores da noite”. “Eu estava errado”, devolve o avô. “Os pescadores da noite são agora nossos inimigos. Eles vivem a oeste de nós. Temos que ficar alertas para os seus truques. Temos que prestar atenção. Devemos ouvir...” (p. 36).

Ao mesmo tempo em que instiga uma reflexão sobre a experiência colonial das Américas e sobre os processos de validação de canonicidade historiográfica associadas a ela, a novela possibilita pensar que vínculos podem ser estabelecidos entre processos de fabricação do parentesco analisados pela etnologia da região e a construção de um personagem literário que, por meio do agenciamento estético do seu corpo, da fabricação da sua fisiologia e dos seus laços parentais e grupais, passa a integrar uma rede de relações. Esse modo de agenciamento remete à seguinte passagem de Viveiros de Castro (2002, p. 72), sobre como o corpo é imaginado em contextos ameríndios:

As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que a condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade.

Falar em “estética”, nesse contexto, tem sentido bastante distinto de referir a regras de expressão do belo como corolárias de verdades metafísicas. O conceito, assim, não é transposto imediatamente enquanto categoria transcultural, consideradas as diferenças de matrizes ontológicas dos referenciais estéticos ameríndios em relação a ocidentais. O conjunto de problemas em jogo não se refere ao entendimento grego clássico da arte como mimese da realidade. Em contraste, procuro indicar nesse capítulo, em relação à ressonância com a composição da personagem de Harris, como os critérios de eficácia estética ameríndios são experimentados por meio do parentesco.

Em “Couvade”, a matéria do parentesco se vê inserida em um sistema que não é elementar, mas complexo. Complexo porque é balizada pelo que Christopher R. Hallpike, lembrado por Fausto (2001, p. 269), chamou de “problema da fronteira”; em outros termos, precisar onde começa e onde cessa a unidade mínima do parentesco se

torna problemático. O desafio do etnólogo, dessa forma, se torna olhar reticularmente para a rede de relações, sejam os termos – os “nomes verdadeiros” desse quadro de permutações – tomados como “estrela ou peixe”, “pena ou folha”; sejam os grupos instáveis e as fronteiras lábeis (FAUSTO, id., ibid.). Não à toa que, desde os anos 1960, há etnografias de grupos ameríndios que optam pela utilização do termo “relacionamento” ao termo “parentesco” (VILAÇA, 2002, p. 360).

1.4. DE NOMES VERDADEIROS A UMA ONOMÁSTICA POSICIONAL

Na dança onomástica narrada na novela, observa-se uma ressonância com a complexidade das estruturas sociopolíticas não estatais ameríndias, nas quais o domínio do parentesco é “investido e limitado pelo imperativo da troca” (VIVEIROS DE CASTRO, 1990, p. 7), também tomado pelo próprio “perpétuo desequilíbrio” e “ternarismo” a que se referiu o Lévi-Strauss de *Histoire de Lynx* (1991), o das estruturas em “perpétuo desequilíbrio”: a diferença que diferencia constantemente os dualismos em sistemas que não bastam a si mesmos. Por essa razão, não é possível pensar as relações de parentesco na Amazônia sem atenção para o “fora”, como argumentou Vilaça (2009, p. 135, 136), “pela simples razão de que essas relações são construídas tendo a alteridade como ponto de referência básico”.

Há aqui uma circularidade subjacente nas políticas de diferenciação: é a alteridade que atualiza as unidades mínimas - estas que, por sua vez, desenharam o que é alteridade, configurando o parentesco como idioma estético da região. Cabe lembrar, nesse sentido, o que Viveiros de Castro elabora como de “atualização” e “contra-efetuação” da afinidade; da afinidade potencial como “fundo virtual contra o qual é

preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea” (2002, p. 423, 424) e da consanguinidade como escancaradamente fabricada. Está em jogo uma “ideia não biológica de corpo” (id., ibid., p. 140) e uma premissa ontológica segundo a qual a identidade é um apenas um “caso particular da diferença” (id., ibid., p. 422).

Esse modelo analítico desnaturaliza ou “entrega disfarces” na “ponte dos enganos”, traçando laços parentais não como significados primários, mas como relações atualizadas por corporalidades consideráveis em equações complexas como na mecânica quântica²⁴, matéria às vezes comportada como onda, às vezes com propriedades de partícula, “às vezes clara”, “às vezes escura”; “às vezes prateada”, “às vezes dourada”. Reverberam, no processo de construção do protagonista da primeira novela de *The Sleepers of Roraima*, formas de personificação e variação relacional que localizam e deslocam Couvade dentro das dinâmicas de uma *onomástica posicional*.

Nessa dinâmica, inserir o personagem em um grupo específico é possível apenas adjetivo-transitoriamente e não substantivo-transcendentalmente, posto que os circuitos de relacionalidade ameríndios configuram de modo distinto, em relação ao que o pensamento da modernidade tome como *elementaridade* ou *complexidade* – ou como *termos* e *relações*. O personagem atravessa a Ponte dos Nomes “trocando de pele”, ciente da efemeridade consubstancial de seus “nomes verdadeiros”.

Como em Simondon (1964), há uma individuação progressiva nos modos de personificação de Couvade. Nessa concepção não hilemórfica da singularização, o princípio de individuação dos viventes opera por meio da diferença, da disparidade ou

---

²⁴ Para uma discussão da importância da mecânica quântica na imaginação conceitual de Wilson Harris, ver Menezes de Souza, 1992, p. 99.

da disparação. O indivíduo é individual e continua a se individualizar, um processo que deixa permanentemente um resíduo pré-individual²⁵. Essa diferença que não cessa de se diferenciar “caminha de fora para dentro”, em um movimento concêntrico: o centro seria a perfeita auto-identidade, mas nunca se chega lá, pois a identidade pura do centro é puramente imaginária (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 437).

Traçando uma aproximação com o contexto dos povos ameríndios, nota-se que para estes a individuação só existe dentro de relações – e muda radicalmente ou não (se transforma em uma anta ou em parente de alguém) em função das novas relações que ele estabelece (VILAÇA, 2002, p. 362). “Pescador da noite” ou “caçador da noite”, “pessoa-pássaro”, “caçador” ou “caça”, Couvade é termo imanente, individuado e atualizado no devir do perpétuo desequilíbrio. Não cabe referir a esse termo como tendo uma *identidade*. Nesse sentido, vale lembrar uma reflexão deleuzo-guattariana experimentada por Viveiros de Castro (2002, p. 407) a respeito das diferenças entre as noções amazônico e ocidental de relação.

*Deve-se imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo*²⁶. Em outras palavras, é desnecessário apelar para algum tipo de coisa-em-si, uma Essência que esteja lá como referente último da relação entre os conceitos amazônico e ocidental. A entre-expressão analógica desses conceitos não exprime outra coisa que suas relações diferenciais aos outros conceitos de seus respectivos planos de imanência.

---

²⁵ As preocupações de Simondon não eram literárias, mas a interface com o seu pensamento interessa como ressalva ao hilemorfismo, fugindo dos dualismos de corpo e alma e forma e matéria que não tem rendimento no caso da ressonância da construção de personagens em Wilson Harris com as narrativas ameríndias.

²⁶ Grifo meu.

3. I, QUIYUMUCON: O PARADOXO DOS PRINCÍPIOS

Este capítulo consiste em um estudo da segunda narrativa de *The Sleepers of Roraima*, “I, Quiyumucon”. Início apresentando como a disparação de foco narrativo faz oscilar o ponto de vista entre o eu-narrador e a personagem Quiyumucon. A análise da personagem central é aqui balizada por uma desnaturalização do privilégio ontológico concedido ao indivíduo como unidade discreta e constituída. Em seguida, trato das matrizes cronotópicas da novela, caracterizadas pela justaposição onírica de um tempo pré-cosmológico a outro teleologicamente ordenado. Prossigo com uma reflexão sobre como as dinâmicas transformacionais que compõem as relações entre as personagens de “I, Quiyumucon” debilitam a pertinência do conceito de “sociedade” como um todo orgânico pleno *a priori*, cuja ordem é pressupostamente tutelada pela representação de um poder único, central e soberano. Finalmente, discuto como a novela procede para abordar o problema da tradição como paradoxo. Para isso, faço referência à figura retórica tipicamente barroca conhecida como quiasmo – um jogo de ideias que, produzindo um entrelaçamento entre meios e extremos, torna indiscernível uma integridade primordial.

3.1. FOCO NARRATIVO, DISPARAÇÃO E PARALAXE

“I, Quiyumucon” principia com a chegada do narrador a uma caverna no “coração da selva”, no ano de 1970, com um grupo de pesquisadores incumbido de “reconstruir um modelo de mitologia Caribe” (HARRIS, 1970, p. 41). O discurso, enunciado em terceira pessoa, marca a entrada de um “eu” distanciado, encarregado de inquirir acerca de um conjunto alheio de saberes. Ironicamente, o narrador experimenta

uma crescente implicação na trama, o que é traduzido em uma disparação de foco narrativo que tomará corpo logo adiante.

Emprego aqui “disparação” à luz da acepção de Simondon (2005, p. 205). O filósofo francês adotou este termo da psicofisiologia da percepção, para a qual disparação é um processo de significação que se dá entre ordens inicialmente incompatíveis, não totalmente sobreponíveis (como a imagem bidimensional retiniana esquerda e a direita), que são captados de modo a formar “uma unidade de nível superior que integra todos seus elementos graças a uma dimensão nova” – por exemplo, a profundidade, a tridimensionalidade. A nova dimensão é um sistema que não se reduz meramente a uma terceira imagem pela combinação dos pares de elementos iniciais, mas integra e amplia a diferença entre os domínios antes díspares.

Assim, de acordo com Simondon, a disparação é uma mediação inventiva que produz uma dimensão dessemelhante. Esse processo transforma e atualiza singularidades, ativando a individuação. No caso da disparação de foco narrativo em “I, Quiyumucon”, o “eu” narrador do século XX se transforma e atualiza em um “ele” que é apresentado na novela como princípio cosmológico – Quiyumucon – “tempo ancestral”, “Rei de rocha” “Causa Primeira”, “desmoronamento de memória”, “ponte dos cegos”, “Causa Primeira”, “Céu” e “relógio” dos Caribe²⁷.

Harris compõe duas instâncias narrativas em estado de disparação, que constroem juntas o foco narrativo sem que isso faça deduzir identidade ou assimilação entre as personagens. Ao perceber esse enfoque ambíguo, que faz deslizar o ângulo por

---

²⁷ Segundo Gumilla (*apud* SWAN, 1958, p. 288), os Caribe chamavam o “Deus Quiyumucon” de “Nosso Grande Pai”, “mas não fica claro o suficiente se eles se referiam com essa expressão à Causa Primeira ou ao mais antigo dos seus antepassados”.

meio do qual caminha a narração, o leitor é incitado a se engajar em uma espécie de efeito paralaxe, acompanhando o aparente desvio substantivo dos diferentes personagens como resultante da disparação de foco narrativo. Todavia, o guianense não faz uma personagem tomar simplesmente o lugar da outra. Não se trata de posseção de uma unidade exterior. Tampouco as personagens se deixam encerrar em contornos identitários cristalizados e discretos. Refratam, assim, uma síntese transcendental que lhes poderia ser coercitiva. Nesse sentido, também em “I, Quiyumucon” é possível pensar na onomástica posicional abordada no capítulo anterior.

Percebe-se o início da composição desse desdobramento barroco da subjetividade do eu-narrador em ele-Quiyumucon quando Poli²⁸, “último descendente do puro sangue Caribe” e filho de Quiyumucon, que “navegava na rede do arco-íris até as rochas sacrificiais”, se dirige ao narrador como se este fosse seu pai. O eu-narrador, que observava Poli e Quiyumucon na parede dos ancestrais da caverna onde se encontrava, já anunciara se sentir “transportado para outro mundo” (HARRIS, 1970, p. 41). Poli, que piscava um dos olhos para o narrador, então questiona: “Por que eu preciso navegar até as rochas sacrificiais? Por que é necessário que eu faça isso? Alguma vez eu chegarei lá e, se eu chegar, devo voltar?”.

O eu-narrador, então, sente seus lábios ficarem como “granito de Quiyumucon”, “cruéis como a lei”, e não responde. Ainda assim, sente também a “estranha ternura das areias de sangue correndo das rachaduras na antiga parede dos ancestrais” (HARRIS, 1970, p. 42). A esta altura, observa-se o crescente enredamento do narrador no próprio

---

²⁸ Poli, segundo Swan (1958, p. 293), significa “feliz” em Akawaio, idioma do tronco linguístico Caribe.

“modelo” que ele, ao início da novela, objetivava reconstruir – um processo que coincide com as intermitentes atualizações do “eu” em Quiyumucon.

Este não é um expediente narrativo despropositado em relação aos pressupostos teóricos de Harris. Em vez de investir em uma prosa de onisciência que postaria hierarquicamente seu narrador privilegiado no topo solipsista de uma torre de marfim, o escritor produz uma forma de ficção que “procura consumir suas próprias propensões por meio das muitas ressurreições da imaginação paradoxal” (HARRIS, 1985, p. 9). Desse modo, há uma corrosão dos contornos intelectuais do eu-narrador, que se esquivava de concentrar uma presumida observação arbitrária, unilateral e consciente.

As rochas sacrificiais às quais Poli se refere são imagens do próprio tempo ancestral de que é feito Quiyumucon, Causa Primeira que existe apenas por força da indiscernibilidade entre petrificação e imolação. Elas eram uma recapitulação da explosão e da contenda que marcaram um “começo sem fim de começos” (id., 1970, p. 55). Nessa aporia insolúvel que funda os princípios, aquilo que germina ao mesmo tempo decai: a criação se faz apenas se definhar em simultâneo. Assim sendo, a disparação de foco narrativo entre o eu-narrador e Quiyumucon, vertendo areias de sangue na parede dos ancestrais, extrai a vida que jaz no fundo das camadas sedimentares estratificadas na invenção de uma origem prototípica.

Tais referências geológicas, como índices das dinâmicas transformacionais narradas na novela, encontram ainda correlatos geométricos. Conforme Poli conta, “a rede e o arco-íris” nas quais ele navega são agora “pontes de sacrifício”, mas já haviam sido “parte de um círculo ou ovo de criação” (HARRIS, 1970, p. 41). Pensando nestes

tropos, é possível visualizar neste círculo ou ovo – de fato, em quaisquer circunstâncias – aspectos minguantes, como a rede e o arco-íris, que constituem as dimensões de sua figura plana. Em outros termos, aquilo que é falho ou esvanecente é indistinguível daquilo que se presume ser inteiriço ou cabal.

O garoto acusa o eu-narrador de ter matado sua mãe, uma donzela-guerreira mascarada de amazona, a última de puro sangue Caribe. “Você matou minha mãe”, Poli repete, imputando a culpa ao pai. O conteúdo semântico é reiterado para assinalar a intensificação da argumentação. “Você matou minha mãe”, a figura da repetição acumula ao longo da narrativa. Até que o eu-narrador, atualizado em Quiyumucon, o reconhece como filho:

“Poli, você é nosso filho – meu e dela”, eu chorei. “Enxugue seus olhos. Lágrimas são para os fracos. Ouça. Ela era muito querida para mim. A última donzela Caribe que conheci. Quando ela foi encontrada pelo anfitrião da tribo, nenhum de nós acreditou. Ela era nossa semelhante – uma donzela guerreira – imagine só – e, como tal, era com ela o último casamento que eu, o Rei, poderia consumir com alguém de uma classe afim – de guerreiro para guerreiro – como de dia para dia, de noite para noite, antes do ovo de criação ser quebrado... (id., ibid., p. 45)

A donzela-guerreira fora morta enquanto dormia em uma rede, três meses após o nascimento de Poli, por uma flecha que perfurou seu peito. Ela era “dia que lembrava noite, noite que lembrava dia, pássaro que lembrava besta, besta que nadava como peixe, mulher que parecia homem, homem que parecia mulher” (id., ibid., p. 43), “cabelo sigiloso da noite” e “busto tácito do sol” (id., ibid., p. 55). Esse entrelaçamento oximorônico de predicativos que qualificam a mãe de Poli, ao mesmo tempo em que modula um jogo *chiaroscuro* afim do barroco e fagocita certa processualidade do surrealismo, multiplica-se em imagens fronteiriças de animais e de gêneros que têm consonância com sua posição intersticial de “camaleão da guerra” (id., ibid., p. 42).

Ao matar a donzela-guerreira, Maes-Jelinek esclarece, Quiyumucon rompe a unidade original do mundo, assim como o ovo original da criação foi quebrado (1972, p. 118). De todo modo, para ele, assassiná-la constituiu um “sacrifício” necessário, imprescindível para “endurecer o coração” dos guerreiros Caribe, de modo a impedir que estes fossem corrompidos pelos costumes dos inimigos, especialmente os Arawak, cujas mulheres estavam sendo incorporadas ao grupo:

“Era uma época”, eu tentei argumentar com ele [Poli], “na qual os Caribe tinham começado a tomar mulheres de uma raça estrangeira como esposas - Arawak e outras similares. Havia um grande perigo de ser seduzido pelas maneiras suaves daqueles que tínhamos derrotado (...). Tivemos de nos armar, eu lhe digo, meu filho, contra a astúcia de nossas vítimas”. (HARRIS, 1970, p. 44, 45).

Figura 2: Ilustração que abre a novela “I, Quiyumucon”, de Wilson Harris

No momento em que o eu-narrador, como Quiyumucon, reconhece para Poli que matou a donzela-guerreira, a caverna dos ancestrais entra em metamorfose por força de um terremoto (id., ibid., p. 44). Quiyumucon, ele próprio feito de rocha, é afetado também pelo abalo sísmico, criando uma ambiguidade entre paisagem e personagem. A onomástica posicional que em “Couvade” é narrada por meio da fabricação do parentesco adquire, em “I, Quiyumucon”, semblante de volubilidade topográfica, posto que o protagonista estabelece uma continuidade entre pessoa e lugar.

Quiyumucon excede a antropomorfia, habitando um espaço turbulento que ultrapassa sua domesticação simbólica. Se a personagem estabelece, por meio da disparação que a novela irrompe, uma inextricabilidade “moderno ancestral” no *continuum* eu-narrador-Quiyumucon que constitui o foco narrativo, aqui é articulada também uma relação não antinômica entre figura e fundo. É possível vislumbrar justamente essa possibilidade de continuidade entre interior e exterior com a ideia de dobra proposta por Deleuze (1988/1991). Para o filósofo, a dobra vincula o dentro e o fora privilegiando uma curvatura variável que, fazendo um ponto de inflexão no qual a diferença não para de se diferenciar, vai ao infinito.

Vem à baila aqui a função operatória plissante do barroco que povoa “I, Quiyumucon” e que, ao mesmo tempo, ressoa com o tema do sacrifício, “um dispositivo teológico-político essencial” (p. 110) em grupos indígenas das terras baixas da América do Sul. Para Viveiros de Castro, o sacrifício tem um objetivo, que é o de “estabelecer um momento de indiscernibilidade entre dois pólos que se supõem auto-idênticos” (2009, p. 116):

As transformações sacrificiais (...) desencadeiam relações intensivas que modificam a natureza dos termos em si, porque 'fazem passar' algo entre eles; a transformação, aqui, não é tanto uma permutação, mas uma transdução, no sentido de Gilbert Simondon: faz referência a uma energética do contínuo (id., ibid.)

A operação de transdução é exatamente a individuação em curso. No caso das “metamorfoses intensivas” (id., p. 116) catalisadas pela ocasião do sacrifício, ela se dá não apenas como uma conversão entre tipos de energia que supostamente deduziria uma identidade entre dois seres a partir de propriedades quaisquer que eles tivessem em comum. Ao contrário, como esclarece Stengers (1997) a partir de Simondon, “a transdução tenta suscitar um pensamento que seja capaz de resistir à tentação de escolher entre princípios de explicação rivais”. Em vista dessa resistência, é por dessemelhança que procede a individuação. Ela é possível somente porque o indivíduo é um sistema em *equilíbrio instável* – atributo este que Simondon (1964) chamou de *metaestabilidade*.

Logo, não é a identidade do ser que importa nas transformações sacrificiais, mas a unidade transdutiva do ser durante as diferentes fases que ela atravessa. Nesse contexto, lembro os materiais que Viveiros de Castro (1986), em sua etnografia Araweté, oferece para pensar os processos de individuação característicos de povos Tupi. Estes encontram rendimento para além deste tronco linguístico específico, colaborando com reflexões sobre a noção de diferença no discurso ontológico pan-ameríndio. Em particular, o etnólogo carioca refuta a proposição de Fernandes (1952) segundo a qual a vingança entre os Tupinambá, especialmente como sacrifício ritual da antropofagia, serviria para vingar um parente morto e, assim, restabelecer a “unidade mística” do grupo.

Segundo Viveiros de Castro (id., p. 676, 677), a vingança dá investidura ao futuro, no sentido de que é um nexos fundante da sociedade Tupinambá. Ela “faz passar” o equilíbrio instável que produz a vida social, visto que é “característico da vingança Tupinambá jamais atingir o equilíbrio: há sempre alguém a menos ou a mais na balança” (id., p. 671). Não se trata, assim, como queria Fernandes, de resgatar nostalgicamente a substância dos ancestrais mediante o sacrifício de um inimigo cativo:

Com a permissão de Florestan Fernandes, não penso que a vingança guerreira fosse um *instrumentum religionis* que restaurava a integridade do corpo social ameaçado pela morte de um membro, fazendo a sociedade voltar a coincidir consigo mesma, religando-a aos ancestrais mediante o sacrifício de uma vítima. Não creio, tampouco, que o canibalismo fosse um processo de “recuperação da substância” dos membros mortos, por intermédio do corpo devorado do inimigo. Pois não se tratava de haver vingança *porque* as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) *para* haver vingança, e assim haver futuro. Os mortos do grupo eram o nexos de ligação com os inimigos, e não o inverso. A vingança não era um retorno, mas um impulso adiante; a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir (...). A dupla interminabilidade da vingança - processo sem termo e relação que não se deixava prender por seus termos - sugere que ela não era uma daquelas tantas máquinas de abolir o tempo, mas uma máquina de produzi-lo, e de viajar nele (o que talvez seja o único modo de realmente aboli-lo). Ligação com o passado, sem dúvida; mas gestação do futuro igualmente, por meio do grande presente do duelo cerimonial. (2002a, p. 240)

Dessa maneira, a dupla interminabilidade da vingança Tupinambá engendra um efeito paralítico que produz um liame entre passado e futuro – e, ao mesmo em que gera tempo, efetua uma translação de perspectivas:

Tomei, em suma, o canibalismo divino araweté como uma inversão muito particular do canibalismo humano tupinambá. Tal inversão não dizia respeito ao conteúdo simbólico dessa prática, a seu estatuto ontológico ou a sua função social, mas a um deslocamento pragmático, uma translação de perspectiva que afetava os lugares-funções de sujeito e de objeto, de ego e de inimigo, de si e de outrem (...). Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o de devorador: onde o “eu” se determina como outro pelo ato mesmo de incorporar esse outro, que por sua vez se torna um “eu” (id., p. 461, 462).

A disparação de foco narrativo operada em “I, Quiyumucon” tem mais de um ponto de contato com os modos de alteridade ameríndios que reverberam nas

metamorfoses intensivas do sacrifício Tupinambá. Ao transduzir o ângulo de onde parte a focalização da novela, Harris faz dela um procedimento narrativo que transmuta lugares-funções de ponto de vista, produzindo e plissando uma indiscernibilidade paradoxal onde o leitor esperaria mera correspondência e identidade entre o eu-narrador e Quiyumucon. Por conseguinte, o escritor alquebra o que seriam as propensões de um narrador onisciente alheado, apenas vigilante e descolado dos “fatos”. Este narrador, em vez de ocupar um panóptico que a tudo enxerga, é exonerado de uma suposta posição hierarquicamente superior na estrutura da prosa.

Também no assassinato da mãe de Poli é possível notar ressonâncias com as dinâmicas próprias do sacrifício Tupinambá. O sacrifício da donzela-guerreira é ruína, mas condição de nascimento, já que produz condições para que haja sociedade. Ela é chamada de “camaleão da guerra” justamente porque a belicosidade é o motor do equilíbrio instável que, sem restringir fixamente uma unidade discreta, configura um modo de produção de subjetividade que se distingue do fundamentalismo identitário.

De acordo com Maes-Jelinek (1972, p. 118), Quiyumucon, ao matar a donzela-guerreira para não ser suavizado pelos costumes dos inimigos, rompe a “unidade original do mundo, assim como o ovo original da criação foi quebrado”. Porém, entendo que a novela de Harris apenas se refere ironicamente a uma ideia de unidade original, pois Quiyumucon se volta ao devir, abraçando a incongruência essencial que é condição para a metaestabilidade. O próprio escritor argumenta que “a unidade é, então, o paradoxo, o núcleo do paradoxo. A unidade parece adormecida, passiva, mas pode ser ativada em ritmos de diferenciação que nos tornam conscientes das desigualdades, ciúmes e paixões que podem atormentar o nosso mundo” (HARRIS, 1999, p. 185).

Entendo tal diferenciação como cláusula para a viabilização desta unidade paradoxal. São os seus ritmos que fundam o nexos social por meio de um equilíbrio que apenas funciona como “preciso” – isto é, faz-se produtivo – por conta de sua interminabilidade:

[Quiyumucon] transgrediu a lei, primeiro ao se casar com uma Caribe que tinha seguido os homens da sua raça disfarçada como um guerreiro; depois, recusando-se a olhar para ela depois de matá-la (...). Como as perturbações dos elementos em termos dos quais seus atos de conquista são descritos, os Caribe provocam a ruína de um mundo, mas também o nascimento de um novo (...). Animado pela imaginação do artista, Quiyumucon se torna o criador de um “equilíbrio preciso”, uma “passagem” entre o mundo antigo e o novo. (MAES-JELINEK, 1972, p. 118)

Quando o narrador se refere à quebra do ovo original da criação (HARRIS, 1970, p. 45), não é por se encontrar em um estado melancólico desde o qual almeja restituir a circunferência total do “etno” dos Caribe, uma sociedade hipoteticamente desejosa de “voltar” a coincidir consigo mesma. O caminho até uma suposta origem prototípica é percorrido tão somente em um veículo impossível de ser figurado em um círculo fechado. É por isso que o escritor recorre a imagens de parábolas, secções cônicas como a canoa, a rede e o arco-íris, como formas minguantes que conduzem até as rochas sacrificiais dos princípios.

3.2. FAGULHAS DE CRONOTOPIA

Parto da suposição, então, de que em “I, Quiyumucon” o sacrifício produz a temporalidade por meio de um equilíbrio instável que alia o cunho projetivo a uma função mnemônica para fabricar a sociedade. Ressoando com as formulações de Viveiros de Castro acerca do canibalismo Tupinambá, ele se torna uma instituição que produz a memória sem para isso “ser um dispositivo de recuperação de uma integridade originária, e assim de negação do devir”. (2002a, p. 233, 238).

Reminiscências dessa efetuação ameríndia do social ganham variação no complexo espaço-temporal composto na novela, caracterizado pela imbricação de níveis cronotópicos²⁹. Ao narrar uma noção Caribe de uma Causa Primeira ou de um tempo ancestral, Harris compõe dobraduras constantes entre um pré-cosmos virtual e seu decurso cosmológico correlato. A ampulheta escatológica do tempo cronológico – paradigma da história moderna – é transmutada em uma ampulheta cosmogônica paradoxal que, pressentindo o esgotamento, insiste em quebrar com ele. Invertendo-se sempre e reiniciando a contagem, ela interrompe a chance de polarização da areia em um âmbulo único.

Nas coordenadas cronotópicas de “I, Quiyumucon”, o espaço é também referido oximoronicamente, como uma espécie de lugar desalojado, uma “passarela” ou ponte que serve sempre de permeio. Esta forma intersticial de construção do espaço onde se desenrola o enredo é consoante com a teoria de Harris acerca do lugar:

“Unidade de lugar” é um dogma ou ideologia (...). Mas [há] uma diferente topografia ou mapa da Imaginação que viola o cosmos humano-centrado que temos consagrado. Há faculdades e vozes extra-humanas colocando em jogo dimensões familiares e não familiares que extrapolam normas presumidas ou modelos absolutos de fato e ficção.
(HARRIS, 1999, p. 49)

Tal como composto na novela, o lugar é uma via de mediação composta para que a “tumba do tempo” que Quiyumucon está incumbido de construir para embarcar em direção a “uma nova conquista estrangeira” – uma “nova armadilha” – possa transitar. Tal embarcação, também referida como “navio da morte”, deve navegar na

---

²⁹ Nos estudos literários, a partir do ensaio “Formas de tempo e de cronotopo no romance”, de Mikhail Bakhtin, o cronotopo é entendido como uma categoria “conteudístico-formal” para examinar o “processo de assimilação do tempo, do espaço e do indivíduo histórico real” (1981, p. 211). O cronotopo permite a materialização do tempo no espaço – ou, para usar a imagem bakhtiniana, “o tempo se derrama no espaço e flui por ele (formando os caminhos)” (id., p. 350).

“gema inesculpida de um ovo” (HARRIS, 1970, p. 47) – isto é, em um novo princípio, que se dá apenas porque é já sempre agonizante – já nasce prenhe de seu desfecho.

Quiyumucon, “princípio cosmológico” ou “tempo ancestral”, decide que é hora de partir rumo a este outro “fim” e “começo”³⁰ (HARRIS, 1970, p. 56, 57):

Quiyumucon se sentiu atingido por uma febre de ódio. Ele clamava por um fim e por um início novo, impassível, mas vasto, um clima de conquista e extinção no qual ele precisasse apenas da sombra do parentesco a par de sua alma. Era uma obsessão primitiva, uma doença primitiva, uma obsessão com a vista e a execução, constelação sacrificial.

Tal doença primitiva, diria Maes-Jelinek, é “o desejo inexorável de morte que, juntamente com o orgulho, foi a ruína dos Caribe” (1972, p. 118). Entretanto, entendo que o embarque de Quiyumucon na “tumba do tempo” excede uma mera tanatofilia soberba, pois instiga o equilíbrio instável que irrompe um outro começo “além de uma terra natal”, além de um “fato de memória ou de uma viagem de concepção original” (id., ibid., p. 51).

Em Harris, a cosmogonia se faz como meta-narrativa que revisa a si mesma, de tal modo que a autoridade factual de regimes lineares e causais de historicidade – e aqui se sugere uma abordagem do passado como arquivo estático – é questionada. Passa-se, assim, a vislumbrar as gerações ancestrais como passíveis de resignificação. É por isso que as estratégias re-visionárias, linhas de força ubíquas na obra do autor, sustentam um potencial emancipador da imaginação. Como afirma Menezes de Souza, elas são mecanismos de “subversão discursiva” (1995, p. 57-60) que

desestabilizam conceitos sedimentados, ou certezas, a partir de margens pós-coloniais. Nesse sentido, as mentalidades estabilizadas do mundo econômica e

---

³⁰ O paradoxismo que combina “fim” a “começo” encontra homologia com a “clareza relativa” provocada pela disparação do foco narrativo entre eu-narrador e Quiyumucon.

politicamente dominante podem, de acordo com Harris, começar a ser desestabilizadas a partir do mundo colonizado, dominado. (...) Re-visar, então, sugere uma habilidade de olhar de novo (“revisar”) o que previamente passou despercebido, o que se tomou como já depreendido, e enxergar algo novo.

Em “I, Quiyumucon”, Harris imagina um navio da morte como veículo re-visionário que conduz ao desmoronamento de um ciclo e, ao mesmo tempo, leva a bordo a gestação de outro. Tudo parte dessa tumba inacabada que, antes mesmo de zarpar, já se encontrava em destroços (HARRIS, 1970, p. 48). Quiyumucon teme “a indecisão do horizonte” que viria com a migração dos Caribe, mas avança em sacrifício. Dele, relógio dos ancestrais, se desprende uma fagulha que passa a categorizar o tempo em horas, marcando o fim do período pré-cosmológico:

O relógio do navio era mesmo um desmoronamento de terra de memória conhecido como Causa Primeira, a passagem dos cegos. E foi este fato do céu que colocou o sino para bater no coração da catarata, como um doloroso sopra vivo administrado por Quiyumucon dentro do qual a primeira sombra do tempo, cortina ou cachoeira, ficou de luto e justificou sua existência. (id., p. 54)

Essa transição corresponde à redução de Quiyumucon a um “grão de areia” cuja sombra passa a marcar a “dança da história”, comprimindo momentos, eras e processos em divisões e determinações:

A fagulha de Quiyumucon ou Causa Primeira virou um grão de areia como a sombra de uma formiga. E isso começou a marcar o passo das inúmeras horas em frente ao relógio da natureza. Horas que secretavam nelas mesmas uma infinita redução da fantástica marcha de eventos através do desmoronamento de terra do sol. (id., p. 55)

Nesse sentido, a novela escancara a parcialidade da cronologia, que não pode se supor o único regime temporal viável, posto que é apenas uma das fagulhas possíveis desprendidas do pré-cosmos. Há outras filosofias da história enterradas nas artes da imaginação e Harris constantemente procura reavivá-las mitopoeticamente (EDWARDS, 2008, p. 16):

Eu quero deixar o mais claro possível que, na minha opinião, existe uma clivagem entre a convenção histórica no Caribe e nas Guianas e as artes da imaginação. Eu acredito que uma filosofia da história pode muito bem estar enterrada nas artes da imaginação. Escusado dizer que (...) minha preocupação é com estratégias épicas que estão disponíveis para o homem do Caribe nos dilemas da história que o cerca. (HARRIS, 1981/1995, p. 336).

Portanto, as alternativas de articulação cronotópica de Harris, nas quais o espaço é sempre multidimensional e o tempo conjuga a alinearidade, contrastam com a irreversibilidade do tempo cronológico, condicionada à esgotabilidade de uma ampulheta escatológica e conclusiva. É desse modo que o escritor manifesta que “sob o espectro voraz do relógio, uma atemporalidade surreal se esconde” (HARRIS, 1999, p. 109).

3.3. O ANTI-LEVIATÃ

“Não há sociedade transcendente, apenas associação imanente, composição em ato, relação”. A afirmação, aduzida por Vargas (2007, p. 36) a partir da obra do sociólogo francês Gabriel Tarde, chama atenção para a fragilidade da noção de sociedade como domínio estável, sedimento substancial e aprioristicamente dado. Para Vargas, a ideia do fato social como coisa, refrão durkheiminiano de vasta repercussão nas correntes antropológicas subsequentes, foi solução escavada pelo contemporâneo de Tarde para o “incomensurável abismo que haviam escavado entre sujeito e objeto” e acaba por configurar um preconceito antropocêntrico (id., p. 25).

Em “I, Quiyumucon”, Harris também coloca sob mira a aparente singularidade de coletivos como blocos submetidos ao princípio de identidade como modelo. Por um lado, a disparação de foco narrativo composta na novela serve à crítica da prerrogativa da teoria hilemórfica e da totalização do indivíduo como substrato discreto que dela

deriva. Por outro, a inexorabilidade da “indecisão do horizonte” – certa inclinação para o infinitesimal que é impossível de deter (TARDE, p. 58) e que é necessário afrontar para que haja nexos sociais – põe em evidência que a pressuposta naturalidade do organicismo sociológico não se sustenta. Este, herança do pensamento biológico na formulação da teoria sociológica, traz consigo a corroboração merológica da sociedade – isto é, a legitimação da lógica da relação entre o todo e suas partes constituintes.

Sob esta égide, tudo se passa como se a inteireza de um sistema social tivesse seu funcionamento coeso e equilibrado asseverado pelas partes que alegadamente o constituem. Consoante com esta doutrina, a invenção dos pares contrários “indivíduo”/“sociedade”, “nós”/“outros” e “natureza”/“cultura” impõe o semblante de um mundo recortado em unidades discretas, no qual as relações entre as partes e o todo são nitidamente explicitadas. Pois em “I, Quiyumucon”, Harris efetua justamente uma operação contrária: o escritor suprime essa suposta clareza merológica, “inesculpindo” os limites que caracterizam uma “gema” social regulada mínima, isto é, uma unidade reificada, passível de descrição e apartada do entorno.

Nesse sentido, colocando em pauta as ações infinitesimais que fazem da diferença uma relação e não um termo (VARGAS, 2007, p. 39), Tarde substitui, de um modo não sem zonas de vizinhança com o escritor guianense, “o grande pelo pequeno, as totalidades e unidades pelas multidões” (id., *ibid.*, p. 15). A Harris, também interessa que referenciais como “Causa Primeira”, “unidade mínima” e a “unidade última” não são patentes, pois algo a ser diferenciado de modo deambulatório sempre sobeja:

A diferença deambulatória, tal como Tarde a concebe, é precisamente a maneira pela qual ele evita se deixar encurralar pela escolha compulsória entre

uma sociedade constituída como ordem transcendente ou providencial e indivíduos livres fundando sociedades a partir do jogo de suas vontades. (VARGAS, 2007, p. 32)

Não se trata de negar a existência de sociedades, pois a dessubstantivação delas como todos orgânicos *a priori* não desautoriza a possibilidade de pensá-las como grupos cuja produção se dá de modo paradoxal, ao mesmo tempo exânime e fecundo. A ideia de sistema, afinal, não cai com a crítica ao fato social como “coisa”. Tampouco interessa afirmar que o espaço social, com todos os seus corpos e seres, é *fragmentado* – esta uma cilada que nos guiaria novamente à falsa segurança merológica. Também, como já protestou Strathern (*apud* VIVEIROS DE CASTRO, 1999a), é complacente repousar na ideia de que a realidade é simplesmente *fluida*. O desafio reside em pensar, desde uma perspectiva pós-social, a sobreposição de domínios que torna complexa – e não vaga – a produção de pessoas e de sociedades.

Como argumenta Latour (2005), não é óbvia a tarefa de encerrar coletivos em unidades mínimas, uma vez que “não há grupos, apenas formação de grupos” (id., p. 27) e “há muitas maneiras contraditórias de rotular um ator com uma identidade” (id., p. 22). Isto não significa que “o social” ou “global” não existem, mas que Latour questiona como o social pode ser reconfigurado e como podemos localizar o global – isto é, o autor privilegia a redefinição de conceitos e o rastreamento de conexões ao invés de simplesmente essencializar domínios.

Se em “Couvade” vestir uma “máscara verdadeira” implica cruzar a “ponte dos nomes” e assumir a “camuflagem do nada”, em “I, Quiyumucon” a travessia do protagonista em direção a “uma nova armadilha” se dá em nome do “camaleão da guerra”, vincando dobras barrocas como fim-começo e extinção-conquista. Na primeira

novela de *The Sleepers of Roraima*, temos a justaposição entre os inimigos “caçadores da noite” e “pescadores da noite”, ambos antes Penas do Tucano. A mudança de endereço imposta pelo avô de Couvade ao menino traz à tona que “nunca é seguro na ponte dos nomes”, do mesmo modo que, para Poli, é preciso navegar até as rochas sacrificiais; e que, para Quiyumucon, embarcar na “tumba do tempo” é inevitável para continuar.

Em ambas as narrativas, Harris lida ironicamente com o traço da democracia ateniense chamado de autoctonia (DELEUZE, 1993/1997, p. 154; DELEUZE & GUATTARI, 1991/1992, p. 136): uma mania de “limpar e consolidar um solo”, de fundar, de conquistar. Também um modo de mobilização política que se constitui pela “pátria do mesmo” – a qual, imprescindivelmente, se organiza pela omissão da diferença, proclamando como cidadãos aqueles paridos de uma mãe única: a terra comum a todos eles. Demarcar a autoctonia em quaisquer das novelas esbarra no paradoxo das origens: nativo não é simplesmente aquele que é natural do território onde vive, mas aquele que se traja de máscaras merológicas, da pressuposição de partes que integralizam um todo, de modo a obliterar a “camuflagem do nada” que caracteriza o “segredo dos nomes”.

Enquanto “Couvade” sobrepõe os “pescadores da noite” aos “caçadores da noite”, “I, Quiyumucon” confronta os Caribe e os Primeiros Inquilinos, que afirmavam ser os habitantes originais da terra. Quem, então, seria o nativo autêntico? Se os Primeiros Inquilinos garantem a legitimidade de sua autoctonia, Quiyumucon ainda é Causa Primeira? Observemos o retorno destes Primeiros Inquilinos, inimigos e

“parentes distantes” de Quiyumucon, àquela que antes, podemos inferir, era considerada como “pátria do mesmo” pelos Caribe:

Eles alegavam igualmente ser os Primeiros Inquilinos da terra, expulsos, por sua vez, muito muito tempo antes. Eles vieram em número muito maior, e Quiyumucon e seu povo tiveram que se defender ao máximo. E foi então que eles começaram a praticar o que se tornaria sua estratégia mais poderosa de ataque e defesa (enigma da guerra) – a arte da metamorfose que além de empregar a tinta de penas ou listras de animal, o busto do dia ou os longos cabelos da noite, sabia como tirar vantagens de uma curiosa redução na escala de eventos.

(HARRIS, 1970, p. 55)

A “arte da metamorfose” vinculada à guerra de que fala o narrador ressoa certamente com o estatuto produtivo da guerra ameríndia, ponto que desenvolvo no capítulo seguinte desta dissertação. Antes de discorrer sobre o assunto, recordo como Pierre Clastres (1974/2003, p. 43) retoma o tema da autoctonia para falar do corpo político na modernidade, que a esta época estaria concentrado na figura do Leviatã. Segundo a teoria hobbesiana à qual o antropólogo francês se refere, a cidadania moderna não mais se daria por princípio pela autoridade de um vínculo telúrico, como no caso da democracia ateniense, mas pela submissão à representação tutelar de um poder único, central e soberano. Hardt & Negri acrescentam que para Hobbes a nascente burguesia “não era capaz por si só de garantir a ordem social; precisava de um poder político que se posicionasse acima dela, uma autoridade absoluta, um deus na Terra” (2004, p. 16).

Transferiu-se, assim, “o direito de governar-se a si mesmo ao Leviatã, identificado como a única antidesordem eficaz possível” (LEBRUN, 1984, p. 35). Dessa maneira, a sociedade moderna fica merologicamente partida entre os que exercem o poder e os que o suportam, inapelavelmente súditos. Hardt & Negri traduzem essa divisão hierárquica traçando uma analogia entre o corpo político e o corpo humano, na

qual a cada órgão é destinada uma função parcial que se subordina, por sua vez, à peculiar função ordenadora total da cabeça – o Leviatã do organismo – encarregado de um papel supremo e decisivo:

O corpo político é a encarnação do direito como ordem social regulada. A analogia com o corpo humano reforça o caráter natural dessa ordem – temos uma cabeça para tomar decisões, braços para empreender batalhas e vários outros tipos de órgãos, cada um dos quais cumpre sua função natural própria. (HARDT & NEGRI, 2004, p. 209)

A necessidade do soberano é a verdade fundamental expressa na analogia tradicional entre o corpo social e o corpo humano. (...) O corpo do soberano é literalmente o corpo social como um todo. A analogia serve não apenas para enfatizar a unidade orgânica, como também para reforçar e naturalizar a divisão das funções sociais. Há apenas uma cabeça, e os diferentes membros e órgãos devem obedecer a suas decisões e ordens. Assim é que a fisiologia e a psicologia reforçam a verdade óbvia da teoria da soberania. Existe em cada corpo uma única subjetividade e uma mente racional que devem exercer seu controle sobre as paixões do corpo. (HARDT & NEGRI, 2004, p. 413)

Para Clastres, porém, é possível uma sociedade “contra-estatal” indivisa – cujo motor não é a premissa do controle e da dominação, mas de um poder político que não está calcado na coercitividade. Esta é justamente a sociedade “primitiva”, cuja recusa do Estado está assentada na guerra.

De fato, em muitos lugares da América, os selvagens, excetuado o governo de pequenas famílias cuja concórdia depende da concupiscência natural, não têm governo nenhum (...). Não nos surpreenderemos demais com o tranquilo desprezo de Hobbes em relação aos selvagens (...); são as ideias de seu tempo (...): uma sociedade sem governo, sem Estado, não é uma sociedade; logo, os selvagens permanecem no exterior do social, vivem na condição natural dos homens, em que reina a guerra de todos contra todos. Hobbes não ignorava a intensa belicosidade dos índios americanos; por isso via em suas guerras reais a confirmação manifesta de sua certeza: a ausência do Estado permite a generalização da guerra e torna impossível a instituição da sociedade. (CLASTRES, 1977/2004, p. 234)

De acordo com Clastres, a sociedade “é contra o Estado na medida em que é uma sociedade-para-a-guerra” (1977/2004, p. 269). O fenômeno guerreiro, máquina da dispersão, funciona contra a máquina de unificação, o Estado. Temos um dispositivo de

força centrífuga frente a um dispositivo de força centrípeta³¹. O antropólogo diz que este,

o Estado, é por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror à diferença.” (1977/2004, p. 87).

Figura 3: A força centrífuga da guerra e a força centrípeta do Estado

Estudioso de grupos ameríndios como os Guayaki do Paraguai, Clastres concede uma positividade sociológica à guerra primitiva, argumentando que mais do que uma negação de relação social, ela é fundamental como política externa e modo de funcionamento das coletividades nativas da região (p. 264, 265). Na esteira dessa reflexão, avento a possibilidade de pensar em Quiyumucon como tropo deste Anti-Leviatã ameríndio. A “febre de ódio” da personagem que o leva a almejar a “morte sem

---

³¹ É possível que um estudo futuro encontre rendimento heurístico na aproximação entre estas ideias de Clastres e as de Bakhtin, que também se dedicou a pensar os conceitos de forças centrípetas e forças centrífugas. O russo as considerou como fenômenos da linguagem que geram um processo contínuo de centralização e descentralização, agindo no sentido de subverter um sistema único e fechado. Segundo Bakhtin, há uma tensão entre uma tendência centrípeta, que motiva a uniformidade do significado, e outra centrífuga, que descentraliza e remove a unidade. Essa imagem permeia a obra do autor, sendo especialmente presente na coletânea publicada no Brasil como *A estética da criação verbal* (2000).

fim da morte” (HARRIS, 1970, p. 60) que é em simultâneo um “começo sem fim de começos” (id., ibid., p. 55) faz ecoar o belicosidade produtiva do “poder” decapitado, difuso e extraestatal das sociedades primitivas das quais fala Clastres.

Agente do sacrifício propulsor do equilíbrio instável que “funde”, ao fim da novela, “inimigo e amigo em inquilino espiritual” (HARRIS, 1970, p. 60), Quiyumucon ressoa também com a “incompletude radicalmente positiva da vingança guerreira Tupinambá” à qual Viveiros de Castro (2002a, p. 241) se refere:

o que a vingança guerreira tupinambá exprimia, ao se constituir como valor cardinal dessa sociedade, era uma radical incompletude – uma incompletude radicalmente positiva. Constância e inconstância, abertura e teimosia, eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros, ou a impensabilidade de um mundo sem Outrem.

A personagem atua ao mesmo tempo como Causa Primeira e Tânatos dos Caribe, encarnando uma noção de diferença irreduzível à “pátria do mesmo” e reverenciando mesmo as inusitadas proposições anticoloniais de Harris. O autor denuncia a infertilidade da preocupação pós-colonial com a identidade distinta de grupos homogêneos estáveis, se engajando na re-visão da parcialidade de máscaras pressupostas como totalidade. É no cenário desse projeto literário anti-merológico que Quiyumucon emerge:

Em contraste com a vigente necessidade pós-colonial de afirmar uma identidade distinta, geralmente “nacional”, e diferente também da tendência humana de sentir segurança em grupos homogêneos estáveis, o princípio básico do anticolonialismo de Harris e, em um sentido mais amplo, da sua filosofia de existência, é sua convicção de que todas as percepções, posições, imagens e realizações humanas de qualquer tipo são estruturas parciais mascaradas como totalidade, enquanto que a inteireza, se é que ela existe, permanece inacessível ao homem (MAES-JELINEK, 1996, p. 5).

3.4. A TRADIÇÃO COMO QUIASMO

Ao cruzar os Caribe e os Primeiros Inquilinos como autóctones possíveis, Harris acaba por desfalar a suposta legitimidade absoluta de ambos. Sua ficção não opera investigando qual nativo tem a mais autêntica das tradições, pois esta seria uma emboscada que se deixaria apanhar pela tautologia ôntica da pátria do mesmo. Diferentemente, o escritor exime-se dessa cilada realista ao propor que, para que haja tradição, há de haver um entretecimento entre lembrança e esquecimento, entre origem e dissipação. Em “I, Quiyumucon”, início é fim, fim é início – o que precede uma perspectiva sempre sucede outra – de modo que se torna indistinguível um ponto de origem ou de regulação de um centro ontológico.

Esse jogo paradoxal entre dinâmicas de manutenção e transformação, ao produzir um equilíbrio instável cujo efeito não é síntese, repercute na novela de Harris lembrando a figura do *quiasmo*, conhecida como rasgo capital do barroco. Como apresenta Massaud Moisés (1974/2002, p. 426), “o quiasmo consiste no cruzamento de grupos sintáticos paralelos, de forma que um vocábulo do primeiro se repete no segundo, em posição inversa (A B x B A)”. Estruturas quiasmáticas, então, são formadas por paralelismos de sequências de palavras ou ideias inversamente proporcionais.

Por exemplo, nas constantes imagens quiasmáticas de escuridão e luminosidade ilustradas em “I, Quiyumucon”, tanto a luz se apresenta imiscuída na sombra, como esta cobra sua presença na luz. A alvorada e o crepúsculo copulam em aporia: optar por qualquer um dos extremos, isoladamente, seria cair na cilada do princípio da identidade. Quiyumucon, após matar Poli com sua “mão cega” e ser “perfurado pela luz” (HARRIS, 1970, p. 52), percebe que não alcançou o pôr-do-sol que tanto buscava, mas

o nascer-do-sol, “ruína de luz”. Vê, então, que surge nas paredes da caverna um “calendário de sóis”, “peça sacrificial” que se levanta e estende “para trás do *invisível pôr-do-sol do futuro* em direção ao *nascer-do-sol sem forma do passado*” (id., ibid., p. 53). Em seguida, Poli retorna oniricamente à caverna dos ancestrais, dançando com Quiyumucon e sua mãe, a donzela-guerreira, em torno do “relógio dos ancestrais capaz de conciliar o navio da morte com a tumba estilhaçada de luz”. Neste momento, há uma “*materialização de fósseis em um espelho de eclipse com a desmaterialização da escuridão em um espelho de sóis*” (HARRIS, 1970, p. 54).

Porém, para além de figura retórica marcada em procedimentos textuais como estes, o quiasma pode ser abordado mesmo como proposição filosófica que atravessa a narrativa de Harris. As construções quiasmáticas em lusco-fusco tão frequentes em “I, Quiyumucon” se proliferam em um paradoxo central da novela: é necessário apagar o fato original da memória para que se faça sociedade e que haja tradição. Essa tensão entre apagamento e feitura faz com que o princípio seja sempre um “camaleão original” (HARRIS, 1970, p. 55), possível fim irresoluto camuflado em uma máscara de origem. É também nesse sentido que a novela interroga: deveria a máscara dos mortos permanecer inteira, mesmo se ela representa uma “viagem para a extinção”? (id., ibid., p. 49, 50).

Pode-se justamente ler a “máscara dos mortos” como pressuposição de autenticidade nativa. Se para Harris, no entanto, uma “morte sem fim da morte” é por definição um “começo sem fim de começos”, é uma armadilha pensar que a legitimidade de uma tradição é perpetuada pela conservação de um inventário cultural estanque. Fundamentalismos identitários de tal sorte, imbuídos da falácia merológica de

uma suposta “inteireza”, podem conduzir ao extermínio. Essas inferências ecoam em estudos de diferentes escopos, porém possíveis de serem articulados, que têm sido conduzidos por antropólogos no sentido de problematizar as dinâmicas de manutenção e transformação inerentes à transmissão de tradições.

Entre estes, cito uma pesquisa sobre como o uso de predicados de verdade constrói critérios de validação de um enunciado ou fenômeno tradicional, na qual o antropólogo cognitivista Boyer (1986) argumenta que “a tradição não pode ser considerada como um ‘estoque’ de proposições sobre o mundo do qual os atores podem se servir como a medida da verdade” (p. 314). Partindo deste pressuposto, ele problematiza a ideia de tradição ao questionar se ela é a própria origem da verdade. Trabalhando com duas definições coextensivas de tradição, segundo as quais (1) “a tradição é um conjunto de práticas, atos ou enunciados” e (2) “uma propriedade comum a esses atos ou enunciados é a de que eles são transmitidos de geração em geração”, ele critica ainda a visão segundo a qual a tradição seria um “conjunto de teorias ou concepções de mundo” – se é que existe algo como uma “concepção de mundo” (id.) – que permanece conservado, como “substancialmente idêntico de geração em geração” (p. 313), o que torna falaciosa a equação tradição = conservação.

Boyer lembra também a fala de Eric Weil (1970) segundo a qual “o tradicionalismo é sem dúvida o signo e a consequência da morte da tradição”. Pondero esta ideia de Weil aportando-me em Lenclud (1994), para quem as sociedades ditas tradicionais são aquelas não tradicionalistas – e as sociedades não tradicionais seriam as tradicionalistas, e em Candau (1996/2006, p. 6), que entende as sociedades modernas

como aquelas em que observamos uma “compulsão pela memória” ou um “mnemotropismo”. Lenclud ainda define tradição como “uma resposta encontrada no passado a uma pergunta formulada no presente” (id., p. 33) – ou seja, tradição é apenas tradição porque conjugada no presente; não é um inventário fechado que as gerações transferem umas às outras.

Nesse contexto, para Lenclud, é possível pensar que a *antiguidade não inventa a tradicionalidade*; mas que, em contraste, a *tradicionalidade fabrica a antiguidade*.. Concordando com Ricoeur, Lenclud lembra ainda que a tradição procede de uma troca entre um “passado interpretado” e um “presente interpretante”, dinâmica viabilizada por uma “interpretação tradicionante”. Ricoeur, em um estudo diferente do citado por Lenclud, coloca que a tradição vive pelo preço da interpretação (1969), isto é, “acessar” o passado passa por uma leitura necessariamente discriminatória – uma seleção. Isso estabelece que esse processo de interpretação não funciona como se o passado, ele próprio, constituísse a tradição.

Pensar esses processos de seleção que fabricam a tradição nos leva ao estudo de Price junto aos Saramaká do Suriname (1983), no qual o estudioso dos maroons argumenta que a transmissão dos conhecimentos tradicionais tem aspectos como a seleção, a restrição, a incompletude e a fragmentação como condutores de sua continuidade. Segundo essa visão, o acesso dos “saberes Saramaká” não abrange todas as pessoas englobadas por um coletivo Saramaká. Como consequência, algo como a “totalidade” dos conhecimentos tradicionais não pode ser palpável ou existir em termos concretos, mas é virtualmente fabricada por meio de relações com diferentes multiplicidades narradas por diferentes pessoas.

A abordagem de Price pode ser articulada com a proposta de Becquelin segundo a qual a tradição deve ser considerada como “um conjunto de processos de interpretação, construção e comunicação em ação constante”, cuja transmissão não pode ser considerada “um simples transporte de informações” (1992, p. 33, 34). Já que a tradição não se trata de “transporte” ou “transferência” de um arquivo fechado, podemos pensar os aspectos de continuação e repetição que lhe são inerentes não a partir de uma lógica de *conservação*. É possível, pelo contrário, pensar na tradição como *tradução*. Se tradução pode ser associada à repetição, é apenas em termos de criativos: aquele que *performa a tradição* é criador e não mero repetidor, porque reorganiza seu repertório tradicional ao enunciá-lo, mesmo se pensa ou diz que está apenas reiterando-o.

A partir de uma articulação dessas abordagens não essencialistas da tradição com a novela de Harris, temos que o eu-narrador-Quiyumucon, ao tentar “reconstruir” o “modelo” Caribe, afinal, não o faz restituindo mimeticamente um estoque de memórias ou restabelecendo a “unidade mística” perdida do grupo, mas acaba abrindo fendas ou linhas de fuga nas falsas clarezas do suposto texto uniforme da história. Nesse sentido, também o papel de Poli na novela indica a transmissão da tradição como um movimento sempre condicionado por uma tradução. O garoto, “receptáculo de forças da terra que jorravam através dele”, se torna uma “cesta ou peneira que”, no “choque da tradução”, “retém apenas uma sombra de memória ou areia como dança de história” (HARRIS, 1970, p. 55). A memória dos Caribe de Harris, portanto, não é transmitida como bloco integral homogêneo, mas se pronuncia apenas passando pela peneira da tradução. Na

novela, assim como, em quiasmo, a luz modula a sombra e a sombra modula a luz, cada fim deve ser princípio e cada princípio deve ser fim para que se faça tradição.

4. YUROKON: A PREDACÃO CRIATIVA

Este capítulo dedica-se a “Yurokon”, novela que fecha a trilogia, verificando como a narrativa engloba a temática da economia política da predação que informa o consumo familiarizante de alteridades em socialidades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 168). Argumento que o personagem central da novela, Yurokon, personifica o complexo de fabricação-destruição característico da subjetivação ameríndia da diferença. Proponho também que o motivo mítico da flauta de osso, transladado para a narrativa, funciona como um nexos metonímico de ligação com as vítimas. Finalmente, debato relações possíveis entre a lógica canibal ameríndia e o tropo do letramento da imaginação, elaborado por Harris.

4.1. Transubstanciação reversa e predação

A Era da Conquista, no que diz respeito às Américas, começou no século XVI. Na esteira de Colombo, os conquistadores espanhóis viram as suas batalhas contra os Caribe como uma luta entre a civilização e a barbárie. Os Caribe eram marcados como canibais brutais e foi apenas no século XX que os estudiosos começaram a repudiar esta acusação feroz feita a esses povos (...) que haviam sido explorados e deixados em um vazio da história.
(HARRIS, 2003, p. 18)

“Yurokon” é uma afirmação literária de Harris contra estereótipos de barbárie e brutalidade, associados à antropofagia Caribe, que a “acusação” dos colonizadores ibéricos, referida pela citação acima, acabou por corroborar e perpetuar. Porém, ao trabalhar o tema do canibalismo praticado por ameríndios, a novela mostra que, para questionar os discursos dos colonizadores, não cabe simplesmente defender os nativos idealizando-os como “bons selvagens” nos moldes rousseauianos do século XVIII. Como Maes-Jelinek argumenta, a intenção de Harris é também alertar contra essa concepção, pois isto apenas reservaria ao ameríndio mais um modelo uniforme falacioso

(1996, p. 3, 4). De acordo com o próprio autor, “os Caribe foram em parte vítimas de si próprios, em parte vítimas da coroa inglesa e de outros povos que invadiram as Guianas – vítimas, com efeito, de um apetite global pela aventura” (HARRIS, 1999, p. 133). O tema da estória é o encontro entre os Caribe e os missionários espanhóis católicos e o embate entre seus comportamentos igualmente canibais. Os europeus também eram canibais no sentido de que o canibalismo é uma metáfora para a conquista: esta, para Harris, é um realismo canibal e os pré-Colombianos já sabiam disso antes da chegada dos europeus:

(...) as acusações feitas pelos espanhóis eram em grande parte uma cortina de fumaça para os seus próprios excessos. Excessos que, acredito, foram em parte agravados por e originados da sua própria *psique* Católico-espanhola, de céu e de inferno. Portanto, quaisquer que tenham sido os espíritos malignos dos Caribe selvagens como conquistadores pré-colombianos das antigas Índias Ocidentais e Guianas, estes eram irrelevantes para os espanhóis, que eram incapazes de pensar o gênio ou a *psique* Caribe ou o temperamento melancólico Caribe e desejavam encontrar apenas demônios negros no Novo Mundo, pré-formatados de acordo com as superfícies ornamentais do simbolismo latino.
(HARRIS, 1999, p. 168)

Já na introdução à narrativa, o autor fala das muitas “características escondidas (inocência, bem como a culpa)” que funcionam como limiar para o surgimento do primeiro “nativo católico” – este, o próprio personagem Yurokon, também “o último Caribe” (HARRIS, 1970, p. 68) e um “presságio sem idade” “dentro do qual reside uma sinfonia não escrita, a desintegração dos ídolos” (id., *ibid.*, p. 64). Protagonista da terceira e última novela de *The Sleepers of Roraima*, ele é um garoto Caribe do século XX que está também tomado – como Couvade – pelo questionamento do “segredo dos nomes” de sua tribo. Ele, então com cerca de 14 anos, como “dizem os registros” (id., *ibid.*, p. 65), vive na reserva indígena do vale do sono junto a sua irmã e a seu tio. Os três são os últimos sobreviventes dos “caçadores de ossos” e pareciam estar “semi-

adormecidos”. Enquanto Yurokon empina uma pipa que havia ganhado de um missionário, chamado Padre Gabriel, sua irmã e seu tio vão buscar comida e bebida.

Quando o tio retorna, começa a cozinhar o alimento em um caldeirão, momento em que o menino interroga: “nós somos realmente caçadores de ossos?” (id., ibid., p. 66). “Nós nos tornamos caçadores de ossos quando comemos nosso primeiro navegador espanhol,” o tio responde. “Por esse motivo, às vezes somos chamados de canibais”. Assustado, Yurokon não entende porque alguém teria razões para chamá-los assim. Seu tio, então, retira de dentro de um ninho um “osso fino ou flauta”, que passa pelos lábios sem fazer barulho, pule entre as palmas das mãos e, “depois deste palavrório com os mortos”, passa para Yurokon. O garoto toca, “por sua vez, uma melodia do espaço, triste, mas vibrante”. E, de repente, Yurokon passa a ouvir uma “sinfonia não escrita” e experimentar o paradoxal “medo das cordas: ascensão e queda: a transubstanciação das espécies: metade-terna, metade-cruel, como um banquete”, até se transformar no antigo “Filho da Lenda”:

Yurokon quase cuspiu a flauta de sua boca como se de repente queimasse sua língua como fogo imortal, queimadura imortal, pele imortal, nativo imortal, canibal imortal. Ele começou a envelhecer até virar o antigo Filho da Lenda. Era uma estória que tinha sido contada a ele desde o início – a de que ele era o último Caribe e o primeiro nativo. (HARRIS, 1970, p. 68)

Segundo Harris, “relíquias mitológicas”, tais como a flauta de osso que os Caribe confeccionavam a partir dos corpos dos seus inimigos, deixam claro que a devoração de carne humana, para eles, consistia em um ritual – uma “transubstanciação reversa”, como coloca Michael Swan (1958, p. 284, 285), autor lido por Harris na época da elaboração da novela:

Todas as evidências sugerem que o canibalismo ocorreu entre índios Caribes insulares e continentais, mas que estava longe de ser um banquete orgástico, com a carne consumida como alimento. (...) O objeto do canibalismo era

claramente uma espécie de transubstanciação reversa: a carne ou o osso em pó contém o espírito vivo do morto.

Figura 4: Ilustração que abre a novela “Yurokon”, de Wilson Harris

Segundo Duarte do Pateo (2005, p. 145), era comum a prática de levar partes do corpo das vítimas ao interior das aldeias de sociedades que habitavam as Guianas até pelo menos o século XVIII. “Com essas partes eram feitas flautas de osso, cintos de cabelo ou cabeças secas, que eram igualmente socializadas, beneficiando a comunidade do matador com abundância, prestígio, proteção contra os inimigos, fecundidade etc.”,

narra o pesquisador. Já para Schomburgk (*apud* SWAN, 1958, p. 285), os Caribe, depois de uma “vitória” em um embate guerreiro, traziam um braço ou perna do inimigo abatido de volta à aldeia, como um “troféu”. Os membros do corpo da vítima seriam então ser cozinhados, de modo que se pudesse extrair mais facilmente a carne do osso, a partir do qual uma flauta era feita para ser utilizada como instrumento na próxima expedição de guerra:

Ainda é possível encontrar com frequência nas áreas Caribe tais flautas feitas de ossos humanos. Nas grandes festas que eram celebradas imediatamente após o regresso [dos guerreiros] a serem homenageados pela vitória alcançada, estes troféus ganhavam um papel importante, e todos podiam saborear a carne humana cozida.

A expressão católica “transubstanciação” se refere à transformação de pão e vinho, respectivamente, no corpo e no sangue de Cristo durante a liturgia da Missa eucarística (AQUINO, 2007, p. 53). Imaginá-la como “reversa”, para Harris, quer dizer inverter “um julgamento absoluto de unidades por meio de um intenso trabalho de auto-análise e imaginação que se expanda em direção a outros” (2003, p. 18). No caso dos Caribe, Harris diz que a transubstanciação reversa implica conflitos beligerantes entre os vários povos que “buscavam impor seus valores uns aos outros” – mas que isso significava que uma “diferença imaginativa crucial nas artes criativas poderia ser perseguida” (id., *ibid.*):

Os conquistadores espanhóis acreditavam que a hóstia católica, que eles consumiam em sua própria missa e rituais, era um emblema de uma justificativa absoluta para a unidade do homem. Eles sentiam que isso era tão importante a ponto de justificar coerções e conquistas, a tomada de outras terras, ouro e dinheiro. Os Caribe, instintiva e subconscientemente, reverteram essa noção. Eles consumiam um pedaço da carne dos outros não como o emblema de um Deus, mas como um sintoma diferente por meio do qual eles se sentiam envolvidos na psique do homem, trazendo eventos de natureza imprevisível a ser aprendida por graus interiores de uma imaginação intensa. Assim, instintivamente, eles rejeitavam o controle total e a conquista por um outro que exercia sua dominação por meio da imposição de seus próprios valores a todos que encontrava.

Nesse sentido, para o escritor, a transformação de ossos humanos em música por meio da criação deste instrumento configuraria uma maneira de “converter as propensões canibais em um contraponto terapêutico” (1986). A flauta de osso, para Harris, também seria a expressão de uma transubstanciação implícita entre “corpos de destinos originados de campos históricos opostos” (1999, p. 127). Nesse sentido, estabeleceria um “tipo de harmonia entre elementos estrangeiros, traços contrastantes”, já que a música emerge como “metáfora particular de espaços contrastantes – a digestão e a liberação de espaços contrastantes” (1972, p. 50). Esse é um traço da flauta de osso que “se expande e é pertinente a todo o corpo de ficção” escrito por Harris (1999, p. 53).

Spivak (1993, p. 196, 197) louva o tipo de emprego que Harris faz da imagem da flauta de osso. Segundo a indiana, ao mostrar que o instrumento possibilita pensar a ligação da música com o canibalismo como paradoxo sublime, Harris indica a ruína do sujeito progressista ocidental como intérprete realista da história. Isso porque faz passar recursos que não se pode ver com antecedência. “Quando a música da flauta de osso abre as portas, ausências fluem por meio dela, e a imaginação nativa reúne os ingredientes para a iminência quântica de recursos imprevisíveis”, apresenta Harris (*apud* SPIVAK, id., *ibid.*).

Escrevendo sobre teoria da tradução, a autora lê ainda a flauta de osso de Harris como uma figura da “obrigação do tradutor fazer malabarismos para cruzar os silêncios retóricos” entre duas línguas. Spivak, assim, critica Hegel, para quem a passagem entre o espírito e o osso seria “mera lógica” – ignorando assim o silêncio, a intimidade, a dimensão retórica da linguagem que evoca a flauta de osso e à qual o tradutor deve se submeter.

No que se refere às ressonâncias da novela com tópicos da etnologia americanista, ecoa aqui o tema da predação, fundamental em grupos tupi e associado aos fenômenos de caça, xamanismo, ritual e guerra. Ele é caracterizado por formas de sociabilidade em que há produção de diferenças por meio da apropriação de qualidades metafísicas de figuras da alteridade como afins, parceiros, inimigos ou deuses, dentre outras. Tal incorporação das capacidades e dos atributos alheios constitui uma fábrica ontológica, firmando a noção de pessoa ameríndia na base de uma trajetória centrífuga, de um “devir Outro”. Esses temas ganharam amplitude pan-ameríndia no modelo denominado por Viveiros de Castro (1993) de “economia simbólica da predação”, quadro cosmológico-ritual muito generalizado entre sociedades da região. Esse esquema, no qual “a predação do exterior surge como condição de produção do corpo social em sua dimensão local, como o elemento de construção das diferenças e dinamismos internos” (p. 186), vê no canibalismo uma forma de relação social (2002a, p. 167).

A captura de alteridades no exterior ao socius e sua subordinação à lógica social “interna” (...) eram o motor e motivo principais dessa sociedade, respondendo por seu impulso centrífugo. (...) Vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.
(id., p. 220)

O estudo de Fausto entre os Parakanã (2001) também foi fundamental para demarcar a predação como produção, complementando a teoria de Viveiros de Castro. O autor lança mão do conceito marxista de “consumo produtivo” para caracterizar essa lógica canibal como orientada por uma reciprocidade assimétrica e desigual – um fenômeno que implica gasto, perda, e não somente transferência, circulação – e

recusando a ideia de uma “reciprocidade equilibrada”, reintegra a produção ao consumo, não reduzindo a guerra à circulação (id., p. 328):

o consumo não é entendido unicamente como perda, mas como gasto produtivo: a morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, virtualidades de existência - a morte fertiliza a vida, não necessariamente como um círculo fechado de troca de energia, mas como um ciclo aberto e assimétrico (id., p. 330).

O ato predatório, situado pelo etnólogo na esfera produtiva, culminaria na incorporação de uma subjetividade outra, na identificação entre predador e presa. “A vítima não é um pólo meramente passivo, mas fonte de capacidades ao mesmo tempo necessárias e perigosas para a vida social” (id., p. 417). Diacrítico da guerra contra Outros, o canibalismo delimitaria fronteiras sociais, fornecendo, a partir dos inimigos, os corpos e os nomes necessários à produção de pessoas e de sociabilidade. Paradoxalmente, é essa lógica canibal definida pelo fora, que considera os inimigos como condição essencial à própria sociabilidade, que funciona como nexo da unidade sociológica ameríndia. Esses estrangeiros constituiriam, desse modo, “matéria-prima” de uma estrutura em perpétuo desequilíbrio que o próprio sistema centrífugo, dependente da “reposição contínua de novos elementos adquiridos no exterior”, produz internamente (id., p. 535).

Essa produção ritual do interior, responsável por familiarizar os sujeitos do exterior, seria operada em um rito de conversão da inimizade em controle e proteção. A essa forma de adoção que translada a afinidade em consanguinidade, Fausto chama de “predação familiarizante”, entendida como “um ato subjugante, por meio do qual se determina quem detém o ponto de vista numa relação. A maior potência subjetiva do predador equivale à capacidade de impor sua perspectiva e, assim, controlar a alheia” (p. 538). Desse modo, ela se trata de uma relação na qual sempre se é ao mesmo tempo

caçador e caça potencial, vítima e matador potencial; na que se pode ser predado enquanto se tenta preda a potência de um outro. É uma relação, afinal, que acontece sempre entre “entes dotados de agência e intenção”, não entre sujeitos e objetos (id.).

Tal fusão dos pares matador-vítima e caçador-caça nas relações de predação do caso Parakanã, amalgamados em uma única pessoa na linguagem sintética do ritual (p. 439), lembra a dupla interminabilidade da vingança Tupinambá debatida no capítulo 3 (VIVEIROS DE CASTRO 2002a, p. 240), à medida que procura articular em um só movimento duas relações assimétricas. Essa é uma produção de diferença viabilizada por uma junção oximorônica que tem que ver com combinações paradoxais que atravessam as três novelas de *The Sleepers of Roraima*, mas que encontram ressonâncias particulares com “Yurokon”.

Harris procura compor uma indiscernibilidade entre “inocência”/“culpa”, “morte-na-vida, vida-na-morte” (p. 71) e “ascensão”/“queda” na figura de Yurokon, personagem que funciona também como passagem entre os Caribe e os católicos espanhóis. De modo que lembra o que observamos em “Couvade” e “Quiyumucon”, há nessa novela uma busca, por parte do protagonista, do motivo do nome de sua tribo, assim como do que dá sentido à autenticidade nativa. Nesse sentido, Yurokon, inquieto após tocar a flauta de osso e se transformar em “Filho da Lenda”, interroga ao tio: “como nós podemos ser os primeiros nativos se elas estavam aqui antes de nós – quero dizer, as esposas Arawak de seus irmãos – o povo da minha mãe?” (HARRIS, 1970, p. 68).

Frente a esse questionamento, o tio de Yurokon exerce um papel homólogo ao do avô de Couvade ao iniciar o garoto no “segredo dos nomes” de sua tribo, relacionado ao próprio canibalismo, “última arma” e “primeira eleição” dos Caribe. Canibalismo esse que se voltará, segundo o tio, contra seu próprio povo, fazendo-o sucumbir:

“Ninguém antes de nós fez esta afirmação – você não vê? – esse pedaço negro de alimento (...) Ele é a nossa última arma, a nossa primeira eleição. No futuro, venha quem ou o que vier, esta distinção vai ficar. Ele vai nos engolir a todos, porque nós, também, vamos sucumbir”.

“Sucumbir”, disse Yurokon e ele quase riu de seu destino. “Mas aqui estou eu”, gritou em tom acusador, “sou ninguém e nada – e ainda assim, aqui estou. De quem é a culpa? De quem é o espírito que não vai – não pode morrer?”.

“Filho”, disse o tio com um brilho que poderia ter sido de medo, “é verdade que a revolução da conquista acabou, mas você e sua contenda rebelde de espírito continuam”.

(id., *ibid.*, p. 68, 69)

O que se manifesta em ambos os casos – em “Couvade” e em “Yurokon” – é que o “primeiro nativo” sempre é parcial. Há uma ancestralidade inumerável precedendo o que se supõe como “primeiro nativo” e rastreá-la a fim de desvendar que nomes são “mais verdadeiros” é inócuo. Há uma juntura entre conquistador e conquistado; entre um vazio que é, todavia, a semente de um renascimento; e uma ruína que é também origem. Nessa linha, a flauta de osso incorpora uma justaposição de contrários que, como sugere o narrador, os Caribe não tinham previsto quando designaram-se como “canibais ou ogros do lugar” (p. 71). Ilustrando a própria capacidade de sustentar contrastes que constrói a textura de “Yurukon”, o instrumento feito a partir do corpo das vítimas, assim como a pipa que o menino ganhou do missionário, configuram nexos metonímicos de ligação entre inimigos.

A identificação entre predador e presa do ato predatório de que fala Fausto, irredutível a uma relação antinômica do tipo sujeito/objeto, também ressoa com o “vencedor-em-vítima” que Yurokon simboliza. Ao longo dos séculos, o personagem

permaneceu “(sem idade) como uma lenda, um sintoma curioso ou holocausto de memória, cujas estações queimadas foram igualmente tão embrionárias quanto um berço” (p. 75): as “muitas pipas sem forma de Yurokon”, afinal, são refletidas tanto “no coração do invasor como no do invadido” (p. 74). Novamente, chama atenção o tipo de construção oximorônica que justapõe rivalidades historicamente estagnadas como antitéticas. Em sua teoria, Harris foi eloquente acerca do assunto:

Como a estagnação de vítima se relaciona com a estagnação de vencedor? A estagnação de vencedor é construída com base no mesmo tipo de princípio de reforço. Todos os fatos podem ser organizados, fatos de conquista – todos eles são impressionantes, e todos eles são verdadeiros – mas então, de repente, eles começam a fazer algo diferente dos fatos – que é a estagnação de vencedor ou a síndrome de vencedor. A arrogância do vencedor é que ele nasceu para governar, ele se vê como superior.

Parece-me que em certa medida, quando se olha para o núcleo da estagnação de vítima ou para o núcleo de estagnação do vencedor, você acha que a vítima está projetando para fora de si mesma o reforço que torna possível o monstro/vencedor. A vítima projeta o seu monstro. O vencedor, por outro lado, projeta sua vítima monstruosa. Estagnações de vítima/vencedor são alimentadas desde muito cedo, desde muito cedo, como se fosse na creche – no berçário de uma cultura, na escola, no berço, em casa – essas projeções, vítima projetando a ideia de monstro/vencedor, vencedor projetando a ideia de vítima monstruosa. Uma alteração deve ocorrer na textura do romance para que estas justaposições funcionem de tal maneira que a criação de uma visão através e além de estagnação, que vejo como extremamente pertinente para o romance do século XX, possa ocorrer através de uma alteração no tecido fixo do realismo que consolida vítima e algoz. Essa alteração traz em justaposição berço e monstro. Traumas de vencedor/vítima se alimentam no berçário de uma cultura, na escola, no berço, em casa. A justaposição de berço e monstro é uma visão em que a digestão e liberação de traumas e características contrastantes ocorrem. A alteração parece muito complexa. A alteração na narrativa parece muito complexa porque no cerne da vítima ou do vencedor fica a resistência à criatividade, uma resistência que foi consolidada por padrões, instrumentos ou hábitos reforçados da palavra. No entanto, sem essa alteração subjetiva, a comunidade fica condenada a perpetuar e reforçar conflitos infinitamente. (HARRIS, 1972, p. 46)

4.2. A lógica canibal como letramento da imaginação

Ao informar o consumo familiarizante de alteridades em socialidades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 168), a lógica da predação canibal reverbera em um dos tropos mais importantes da obra de Harris: o *letramento da imaginação*. Em “Yurokon”, o personagem central, ao tomar conhecimento do canibalismo dos seus

antepassados por meio da narrativa da flauta de osso, vivencia um processo epifânico que consiste, para Harris, em um renascimento da sensibilidade, debilitando estagnações. Vêm à tona, assim, funções imaginativas bloqueadas, à medida que se acessa um conhecimento dos inimigos:

Os Caribes tinham um ritual sagrado em que consumiam uma porção de carne humana sobre um osso do inimigo. Isso lhes dava, eles sentiam, um conhecimento íntimo dos planos do inimigo e eles confeccionavam uma flauta a partir do osso. A música se tornou o um impulso transfigurador – que os ergueu através e além deles mesmos em uma compreensão mais ampla, inexplicável de si próprios, como parte de uma humanidade diversa. (HARRIS, 2003, p. 18)

Desse modo, o canibalismo, “némesis psíquica” narrada pelo guianense, opera como diálogo entre alteridades, possibilitando a “aquisição de conhecimentos escondidos e segredos da mente do inimigo ou de um amigo dissimulado” e “penetrar o arsenal de segredos do outro” (HARRIS, 1999, p. 107). No caso da flauta de osso, o membro extraído do corpo devorado se torna igualmente uma “semente do espírito musical ou da voz da intuição”, levando a refletir sobre

o diálogo feroz reprimido entre ordens parciais mascaradas como totalidades ou absolutos ou blocos capitais – o tom aterrorizante da dualidade também entre o ser interior e exterior – que está no coração da música selvagem em todas as eras, o nascimento da música selvagem em culturas polarizadas, a flauta de osso selvagem. (...). O outro, neste contexto, é ao mesmo tempo inimigo e espião ou amigo suspeito dentro de facções domésticas e no exterior. Inevitavelmente, como inimigo e amigo ficam amalgamados em uma ordem enlouquecida, a némesis psíquica ou canibalismo é projetada sobre todas as pessoas e criaturas. (HARRIS, 1999, p. 107)

Considerando tais afirmações, é possível inferir que o letramento da imaginação, como abordagem poética desenvolvida por Harris, é uma imagem que elucida as ressonâncias de “Yurokon” com o tema da predação como relação social entre sujeitos em sociocosmologias ameríndias. Ele não pode ser simplesmente compreendido como *teoria* ou *filosofia*, visto que é incomensurável para as purificações instrumentalizantes de logocentrismos característicos do discurso científico. O ensaio “Literacy and the

Imagination” (1989/1999) serve como porta de entrada privilegiada para a discussão do termo. Nele, Harris propõe que

muitas pessoas podem ser capazes de escrever e ler de maneira competente, mas se estiverem com funções imaginativas bloqueadas, ou se submetem (dentro de um modelo hierárquico) ou se rebelam, violentamente, queimando propriedades, fazendo coisas horríveis, protestando contra a sociedade sem o mínimo de noção de que carregam, com elas mesmas, as sementes de desastre contra o qual protestam (id., p. 84).

Com isso em mente, o sul-americano argumenta em favor de um engajamento da “imaginação criativa” para que se quebre “códigos viciosos que ameaçam a nossa sociedade, tais como o Fascismo”. Para o escritor, assim poderemos quebrar o texto uniforme de uma falsa clareza e “começar a lidar com questões relacionadas ao letramento, não apenas o letramento em um sentido ordinário, mas um letramento da imaginação. Do contrário, estaremos apenas enganando a nós mesmos” (id., *ibid.*).

É também o que Harris mostra no ensaio ao citar o exemplo de sua personagem Beti, do romance *A longa jornada de Oudin*. Embora seja analfabeta, ela lê intuitivamente a necessidade do seu marido, Oudin, tornando-se a agente transformadora de sua família. A narrativa conta que o casal está oprimido por um contrato assinado com o inescrupuloso agiota Ram, condição firmada por Oudin, mas da qual Beti não está ciente. Em um determinado momento do romance, a camponesa vê o contrato nas mãos de Oudin. Mesmo não-familiarizada com o código escrito e com a natureza do documento, ela quebra o ciclo de dominação e tirania do agiota ao desafiar a palavra escrita: Beti *engole* o papel. Ram aparece e não acredita que o contrato tenha simplesmente desaparecido; Beti afirma que nada havia nas mãos de Oudin.

Nesse momento, para Harris, um texto uniforme é quebrado – é o instante em que Beti percebe que pode pela primeira vez “ler o mundo” e “escrever *através*”³² de si mesma”. Como observa Maes-Jelinek (2006, p. 367) a partir do ensaio do guianense, é este o tropo do letramento da imaginação: o que percebe uma “multiplicidade de textos”, em contraste com o iletramento da imaginação, que Harris vê como um “fenômeno metafísico que exclui a presença da alteridade”.

Murray (2001, p. 168) parte também do ensaio de Harris para dar um outro exemplo de como podemos entender o letramento da imaginação. Em seu livro “O Agente Secreto”, Joseph Conrad narra a trajetória do personagem Stevie, garoto com deficiência mental que carrega, ignorante de sua missão, bombas para explodir um observatório. Este menino analfabeto, em vez de escrever, desenha constantemente círculos em pedaços de papel. Para Murray, ele é um letrado cujo analfabetismo é precisamente a fonte de sua abertura para o que Harris chama de letramento da imaginação. Isso porque do ponto de vista do letramento da imaginação, segundo Murray, é possível ler Stevie, no âmbito do romance, como “centro moral”, também pela sua visão não-ortodoxa do mundo. Dessa maneira, o letramento da imaginação se configura como “uma percepção profunda de como falácias e falsas clarezas prendem alguém em um papel uni-direcional” (MAES-JELINEK, 2006, p. 537).

No caso de “Yurokon”, o personagem central ressoa com o complexo de fabricação-destruição característico da subjetivação ameríndia da diferença. O garoto passa a vislumbrar que o paradoxo fundante de seu grupo é justamente travar uma relação de predação criativa com os inimigos, de modo a extrair-lhes as identidades.

---

³² Grifo do autor.

Como apresenta Fausto (2001, p. 329), a possibilidade de consumo de subjetividades é uma lógica característica de diversos grupos belicosos ameríndios, como ocorre entre os matadores parakanã. Também Viveiros de Castro chama atenção para o fato de que o que se objetiva no âmbito do canibalismo ameríndio é precisamente a incorporação do aspecto subjetivo do inimigo (2002, p. 392), uma modalidade de interação com o exterior que ajuda a moldar o próprio grupo. Nesse sentido, como diz Clastres (1977/2004) dentro de sua proposta de uma ontologia social ameríndia fundada sobre a guerra, é por meio de um espelhamento sociológico no inimigo que um grupo se reconhece como autônomo e indiviso.

Tal complexidade de interações institui dinâmicas de captura, transformação e permutação de “alteridades” cujas formas, que não são dadas, têm de ser fabricadas constantemente. Pode-se dizer que o letramento da imaginação, para Harris, ressoa com essa mobilidade implicada pelos processos de adoção da perspectiva do inimigo correntes em povos ameríndios, à medida que consiste em fabricar pontes poéticas entre grupos pretensamente atomistas, tidos como inimigos radicalmente diversos:

se começarmos a mergulhar em uma nova capacidade ou pacto de sensibilidade entre culturas diferentes - vamos pôr em marcha uma imaginação nova e variável ou um renascimento da sensibilidade embebido em alertas sobre a diversidade necessária e unidade necessária do homem. Em suma, não vamos simplificar demais ou tornar mais cruas semelhanças ou diferenças, mas vamos procurar, por assim dizer, mesmo que seja difícil, mesmo obscuro, o caminho para trazer todas as perspectivas disponíveis para nós em uma arte da imaginação, uma arquitetura da imaginação.
(HARRIS, 1999, p. 169)

Harris elabora um sentido bastante específico para o termo “nativo”, que parece significar certa “ausência de raça ou de tribo” (MACKEY, 1993). Não sem propósito, o narrador de “Yurokon” conta que o protagonista parece ter aparecido “quando a revolução da conquista terminou” (HARRIS, 1970, p. 68), sob “o céu quebrado da

conquista” (id., ibid., p. 72). A conquista terá sempre um caráter parcial, pois virá acoplada a uma dimensão de destruição. O letramento da imaginação vivenciado pelo personagem passa pelo aprendizado desse contraponto – junção entre “mal inocente e bem maléfico” (id., ibid., p. 73) – uma universalidade que subsume caçador e caça, vencedor e vítima:

Enquanto os Caribe se retiravam através do cume da terra e começavam a descer em um continente de sombra, cada nó de cinzas os ligava ao inimigo. E Yurokon era o moleque marcado de sonhos, o vencedor em vítima; ao longo dos séculos, ele permaneceu sem envelhecer (sem idade), como uma lenda, um sintoma curioso ou holocausto de memória, cujas estações queimadas foram igualmente embrionárias, como um berço, fuga do homem, cadeia de incêndios desencadeados.
(id., ibid., p. 75)

A flauta de osso por meio da qual os Caribe se comunicavam com os seus antepassados e que Harris usou como um símbolo para nossa comunicação com o passado pode servir de alerta contra o perigo desse “holocausto de memória”, por meio de uma súbita sensibilização do passado no presente criada pelo tom do instrumento (PETERSEN & RUTHERFORD, 1975, p. 28). Para Yurokon, por outro lado, o som que dela provinha parecia “ao mesmo tempo oco e cheio” (HARRIS, 1970, p. 77); era “a música da presunção, a ignomínia ignominiosa (seu próprio desejo de romper tudo) em sua longa marcha através do tempo para a rebelião da eternidade” (id., ibid., p. 70).

Essa música, portanto, era indissociável do aspecto “presunçoso” do canibalismo que, para Harris, levou os Caribe “ao fim de sua era”:

Foi isso que levou os Caribe ao fim de sua era. Eles deixaram de se preocupar com nomes, já que o anonimato era um mar de nomes. Eles deixaram também de se preocupar com os números que diminuía, já que a ausência de números era nativa do céu, com estrelas além da conta.
(HARRIS, 1970, p. 75)

Ao vislumbrarem sua derrocada ou criarem “um novo início” (id., p. 76), os Caribe não mais se inquietam com seus “nomes” e “números” porque notam que seus

“nomes verdadeiros” são feitos de uma “verdade que canta em repúdio à voz da verdade” (id., p. 80). O paradoxo aí implicado é que ser o primeiro nativo é sempre ser o último, porque diferir é uma condição para que este “primeiro” se faça; enquanto ser o último nativo é sempre ser o primeiro, já que este “último” carrega a semente da diferença que fará um “novo início” ou “nome verdadeiro”. Algo sempre antecede a origem, algo sempre sucede o fim.

Esse “novo início” ou “fim da era Caribe” está relacionado, em “Yurokon”, à conversão dos “caçadores de ossos” ao catolicismo. Porém, podemos pensar nessa conversão de modo não teleológico, por meio de uma outra visão sobre dinâmicas de continuidade e ruptura em processos de entradas em religiões. Nesse sentido, é importante referir a um estudo de Vilaça (2008) sobre como a convivência entre os Wari’, povo de língua Txapakura, de Rondônia, e missionários protestantes apresenta a conversão ao cristianismo como um processo de adoção da perspectiva do inimigo – parte do esquema mais geral de predação discutido neste capítulo.

Vilaça apresenta que os Wari’, assim como outras socialidades ameríndias, se reproduzem “por meio de alterações radicais sucessivas, que envolvem a transformação em outro e a aquisição de sua perspectiva”, de tal modo que a “dicotomia entre continuidade e ruptura não tem sentido” para eles. A propagação do cristianismo em grupos ameríndios não se dá como se a religião fosse ser integrada em bloco dentro das comunidades por meio de um *input*. Diferentemente, a adoção do cristianismo não faz oposição à “afirmação de continuidade entre esta religião e a cultura nativa”:

a adoção do cristianismo como algo novo e externo não contradiz a afirmação de continuidade entre essa religião e a cultura nativa, se tomarmos como ponto de partida a premissa básica do interesse deles e de outros povos ameríndios na captura da perspectiva do outro, seja ele animal, inimigo ou branco. A adoção

do ponto de vista dos missionários é mais um movimento nessa direção da captura de uma perspectiva externa.
(VILAÇA, 2008, p. 177)

Pensar no interesse dos ameríndios pela religião deve levar em conta “um modelo mais amplo de transformação”, porque o cristianismo é para eles, “antes de tudo, uma nova perspectiva sobre as relações, instituída por um ato criador de origem inimiga”, como apresenta Vilaça. A ênfase, nesse caso, recai na adoção de uma perspectiva estranha. A conversão ameríndia, Harris diria, se viabiliza como mais uma espécie de letramento da imaginação, à medida que se adota uma perspectiva estranha sem que se eliminem as perspectivas já adquiridas. Por isso, ao vivenciar a conversão, Yurokon não precisa abrir mão de ser “Filho da Lenda” para se tornar “senhor da criação” e fundar um “novo início”, “anunciação da música”:

[Yurokon] era o Filho da Lenda e o senhor da criação e seu papel ou mapa, pipa ou globo, era uma testemunha mágica de uma sobrevivência curiosa, o jogo aterrorizante inocente de um elemento atemporal que havia em todo lugar e em todas as coisas. Em todas as suas manifestações, parecia para Yurokon um alívio no momento em que ele mais precisava.
Sua irmãzinha, correndo à sua frente, começou a cantar para a pipa com alegria.
“É Páscoa de novo”, disse o Padre Gabriel a si mesmo. “Anunciação da música”.
(HARRIS, 1970, p. 80)

CONCLUSÃO

Esta análise de *The Sleepers of Roraima* procurou levar em conta as particularidades do guianense dentro da tradição literária de língua inglesa, com atenção específica para a importância de filosofias e ontologias ameríndias, bem como de seu contato com a floresta guianense, no conjunto de sua obra. Ao propor variações literárias de narrativas ameríndias, o livro apresenta personagens cuja ressonância com modos de alteridade de povos nativos da região colabora com a subversão do princípio de identidade como sistema unívoco de fabricação da diferença. Tendo isso em mente, destaquei, nesta dissertação, como os tópicos da corporalidade e da perspectiva participam das novelas da trilogia, pondo em relevo a apreensão relacional e a predação canibal como linhas de força da noção extraocidental de diferença aqui apresentada.

Dentro do corpo de sua ficção, Wilson Harris intenta harmonizar os tidos como divergentes, procurando aproximar, tanto quanto possível, traços referentes a tradições de povos aparentemente díspares, separados por fronteiras aparentemente intransponíveis. Já que para ele um grupo tido como unidade discreta previamente dada e homogênea é uma parcialidade que se apresenta, ilusoriamente, sob uma máscara de totalidade, é seu compromisso gerar narrativas oximorônicas que enfrentem – e revisem – o rolo compressor da história que oblitera “a unidade fundamental de toda a vida”.

Tal “unidade fundamental de toda a vida” pode ser entendida a partir da imagem do útero do espaço como repertório semiótico compartilhado na imaginação universal, cujos arquivos são acessíveis por meio do letramento da imaginação, como mostrou o capítulo quatro. Nutrida por um conjunto de saberes eclipsados que habitam o útero do

espaço, a construção dos protagonistas Couvade, Quiyumucon e Yurokon, reaviva “fósseis” de narrativas pré-Colombianas, ao mesmo tempo em que ecoa modos de individuação de povos nativos da região, encontrando ressonâncias com formas ameríndias de parentamento, como observou o capítulo dois; mecanismos de tradução-comutação de perspectivas, conforme apresentado no capítulo três; e a lógica da predação criativa, assunto debatido no capítulo quatro.

Dessa forma, o passado ameríndio deixa de ser uma tese precedente de uma antítese e de uma futura síntese. Não é inofensivo, estanque e inerte, mas fonte de recursos de proporções incomensuráveis. Harris, calcado na crítica a pressuposições de “pureza” de grupos, compõe personagens a partir de impossibilidades e desacordos que acarretam efeitos re-visionários, abalando, em consequência, a lógica da autoridade. Assim, a atenção de Harris para com os grupos ameríndios nos experimentos literários estudados ressaltou um escavamento de confluências entre heranças culturais que traz à tona possibilidades quânticas, oníricas e incomensuráveis para debates sobre diferença e identidade.

Durante a produção desse trabalho, houve grande dificuldade de acesso aos textos originais de Wilson Harris no Brasil. Além disso, provou-se também escassa a fortuna crítica sobre a obra do escritor guianense no País. Tal panorama é um desafio para os pesquisadores de literaturas pós-coloniais de expressão anglófona, visto que os textos de Harris representam um vasto e riquíssimo conteúdo a ser analisado dentro dessa área. Para além desse campo, seus escritos podem ajudar a avançar heurísticamente em disciplinas como a filosofia e a etnologia. Também para tais áreas, a grande contribuição de Harris reside em sua crítica à ansiedade por origens, centros,

margens e sínteses, “prés”, “pós” e “antis”: categorias notadamente cansadas que colaboram com a ilusão de regimentação de identidades que tem colaborado com fanatismos e bandeiras acadêmicas fundamentalistas.

Com Harris, temos que não é via o parâmetro de construções românticas de individualidade homogênea e coerente que é possível questionar a polêmica essencialismo “materialista” versus anti-essencialismo “pós-estrutural relativista”. A alternativa transcultural de Harris, mesmo que considerada por uma porção da fortuna crítica como excessivamente transcendental e esotérica, é um caminho fértil para diferenciar valor de verdade e compreender como complexas barreiras entre realidade e imaginação, performance e substância, ciência e construção, processo e produto.

BIBLIOGRAFIA

WILSON HARRIS

BUNDY, Andrew (ed.) & HARRIS, Wilson. *Selected Essays of Wilson Harris: the unfinished genesis of the imagination*. London: Routledge, 1999.

HARRIS, Wilson. *Tradition, the writer and society: critical essays*. London: New Beacon Publications, 1967.

_____. *The Sleepers of Roraima*. London: Faber & Faber, 1970.

_____. *Black Marsden*. London: Faber & Faber, 1972.

_____. *Da Silva da Silva's Cultivated Wilderness*. London: Faber & Faber, 1977.

_____ (1981). The Frontier on Which "Heart of Darkness" Stands. In: HAMNER, Robert. *Joseph Conrad: third world perspectives*. 1990.

_____ (1981). "The Limbo Gateway." *The Post-Colonial Studies Reader*. ASHCROFT, Bill et alii. London: Routledge, 1995.

_____. "A Note on the Genesis of The Guyana Quartet". In: HARRIS, Wilson. *The Guyana Quartet*. London: Faber & Faber, 1985.

_____. "Character and Philosophic Myth." *Hambone* 6 (1986): 98-107.

_____ (1985). "Comedy and Modern Allegory: A Personal View". In: MAES-Jelinek, Hena et al. *A Shaping of Connections: Commonwealth Literature and Studies: Essays in Honour of A. N. Jeffares*. Kenthurst, New South Wales: Dangaroo Press, 1989.

_____. "Wilson Harris interviewed by Alan Riach". In: RIACH, Alan; WILLIAMS, Mark (eds.). *The Radical Imagination: Lectures and Talks by Wilson Harris*. Liège: L3, Liège Language and Literature, 1992.

_____. "A brief memoir". In: MAES-JELINEK, Hena et al (ed). *A Talent(ed) Digger: Creations, Cameos, and Essays in Honour of Anna Rutherford*. Amsterdam: Rodopi, 1996.

_____. *Jonestown*. London: Faber & Faber, 1996b.

_____ (1989). "Literacy and the Imagination". In: BUNDY, Andrew (org). *Selected Essays of Wilson Harris*. London: Routledge, 1999.

_____. "Carnival of Psyche: Jean Rhys's Wide Sargasso Sea". In: RAISKIN, Judith (ed). *Wide Sargasso Sea*. By Jean Rhys. Norton Critical Edition. New York: Norton, 1999b.

_____. "Colonialism, E.M. Forster, and the Carib Bone-Flute". In: HEINZELMAN, Kurt (org.). *Make it new: the rise of modernism*. Austin: University of Texas Press: 2003.

_____. *The Ghost of Memory*. London: Faber & Faber, 2006.

HARRIS, Wilson & LEE, Maurice. "An Interview with Wilson Harris". In: IFTEKHARRUDIN, Farhat & al. (eds). *Speaking of the Short Story*. Jackson, MS: University Press of Mississippi: 1997.

HARRIS, Wilson & THIEME, John. "The Legacy of Conquest". In: Caribbean Contact. March, 1980.

SOBRE WILSON HARRIS

ADLER, Joyce Sparer. *Exploring the Palace of the Peacock: Essays on Wilson Harris*. Kingston: The University of West Indies Press, 2003.

BOXILL, Anthony. "Wilson Harris". In: DANCE, Daryl Cumber. *Fifty Caribbean writers: a bio-bibliographical critical sourcebook*. London: Greenwood Press, 1986.

CAMBONI, Marina. "Resisting fearful symmetry – Wilson Harris' bridges of Language". In: FAZZINI, Marco (org.). *Resisting alterities: Wilson Harris and other avatars of otherness*. Rodopi: Amsterdam & New York, 2004.

COVI, Giovanna. "Alterity: Jamaica Kincaid's Resistance". In: FAZZINI, Marco (org.). *Resisting alterities: Wilson Harris and other avatars of otherness*. Rodopi: Amsterdam & New York, 2004.

D'AGUIAR, Fred (1986). "Wilson Harris with Fred D'Aguiar". In: NASTA, Susheila (ed.). *Writing Accross Worlds: Contemporary Writers Talk*. London & New York: Routledge, 2004.

DRAKE, Sandra E. *Wilson Harris and the Modern Tradition: A New Architecture of the World*. New York, Westport & London: Greenwood Press, 1986.

DURRANT, Sam. *Postcolonial Narrative and the Work of Mourning: J. M. Coetzee, Wilson Harris, and Toni Morrison*. Albany: State University of New York Press, 2004.

EDWARDS, Norval. "Tradition, the Critic and Cross-Cultural Poetics: Wilson Harris as Literary Theorist", *Journal of West Indian Literature* 16.2 (April 2008): 1-30.

GILKES, Michael. *Wilson Harris and the Caribbean novel*. London: Longman Caribbean, 1975.

_____. *The West Indian novel*. Boston: Twayne, 1981.

_____. (ed.). *The Literate imagination: essays on the novels of Wilson Harris*. London: Macmillan Caribbean, 1989.

_____. "The Landscape of Dreams". In: MAES-JELINEK, Hena (org.). *Wilson Harris: The Uncompromising Imagination*. Mundelstrup & Sydney: Dangaroo, 1991.

GRIFFITHS, Gareth. "Post-Colonial Space and Time: Wilson Harris and Caribbean Criticism". In: MAES-JELINEK, Hena. *The Uncompromising Imagination*. Aarhus: Dangaroo Press, 1991.

HENRY, Paget. "Wilson Harris and Caribbean Poeticism". In: *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York & London: Routledge, 2000.

MAES-JELINEK, Hena. "Natural and Psychological Landscapes: Wilson Harris's The Sleepers of Roraima and The Age of the Rainmakers". *The Journal of Commonwealth Literature*. 7, 1. June 1972. pp. 117-120.

_____. "Fictional Breakthrough and the Unveiling of 'Unspeakable Rites' in Patrick White's A Fringe of Leaves and Wilson Harris's Yurokon. *Kunapipi*, 2 (2) (1980). pp. 33-43.

_____. "Another Future for Post-Colonial Studies? Wilson Harris' Post-Colonial Philosophy and the 'Savage Mind'." *Wasafiri: Journal of Caribbean, African, Asian and Associated Literatures and Film* 24 (1996): 3-8.

_____. Wilson Harris. In: HAWLEY, John C (ed). *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport: Greenwood Press, 2001.

_____. "Otherness' in Wilson Harris's Fiction". In: FAZZINI, Marco (org.). *Resisting alterities: Wilson Harris and other avatars of otherness*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2004a.

_____. "Postcolonial Criticism at the Crossroads: Subjective Questionings in an Old-Timer". In: DAVIS, Geoffrey V (ed.). *Towards a Transcultural Future: Literature and Society in a 'post'-colonial World*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2004b.

_____. *The Labyrinth of Universality: Wilson Harris's Visionary Art of Fiction*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2006.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. "Post Colonial Literature and a Pedagogy of Re-Visioning: the contribution of Wilson Harris". In: *Claritas - Revista do Departamento de Inglês da PUC-SP*. No. 1. São Paulo: Educ, 1995.

MITCHELL, Michael. *Hidden mutualities: Faustian themes from gnostic origins to the postcolonial*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2006.

MURRAY, Stuart. "Postcoloniality, Modernity: Wilson Harris and Postcolonial Theory". *Review of Contemporary Fiction*, Summer 1997.

_____. "Wilson Harris in his Essays at the End of the Millenium: Time, Countertime, Writing". In: HARRIS, Wilson et al. *Theatre of the arts: Wilson Harris and the Caribbean*. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 2002.

MURRAY, Patricia. "A Caribbean and Universal Self: Wilson Harris as 'Warrior of Imaginary'". In: LEDENT, Bénédicte (org). *The Caribbean Writer as Warrior of the Imaginary*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2009.

MUTRAN, Munira. "An Interview with Wilson Harris". In: Revista de Estudos Anglo-Americanos. No. 14-15. São José do Rio Preto: 1990.

PETERSEN, Kirsten Holst & RUTHERFORD, Anna (eds). *Enigma of values: an introduction*. Aarhus: Dangaroo Press, 1975.

POYNTING, Jeremy. "Half Dialectical, Half Metaphysical: The Far Journey of Oudin". In: GILKES, Michael (org.). *The Literate Imagination – Essays on the Novels of Wilson Harris*. London & Basingstoke: Macmillan Caribbean, 1989.

POZZI, Monica. "When the other is Wilson Harris". In: FAZZINI, Marco (org.). *Resisting alterities: Wilson Harris and other avatars of otherness*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2004.

RAMRAJ, Victor. "The Anna-Rutherford-Aarhus Conference - Common Wealth Twenty-Five Years On". In: MAES-JELINEK, Hena et al (ed). *A Talent(ed) Digger: Creations, Cameos, and Essays in Honour of Anna Rutherford*. Amsterdam: Rodopi, 1996.

SCOLFARO, Cristiane Jacob. *O Épico dos Ancestrais e a Geração de Identidade(s) no Útero do Espaço Pós-Colonial: as estratégias re-visionárias de Wilson Harris em Resurrection at Sorrow Hill*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade de São Paulo - USP, 2000.

WILLIAMS, Mark. "'Urban Archipelagoes': Wilson Harris and the Post-Colonial Novel" In: MAES-JELINEK, Hena et al (ed). *A Talent(ed) Digger: Creations, Cameos, and Essays in Honour of Anna Rutherford*. Amsterdam: Rodopi, 1996.

WILLIAMS, Mark & RIACH, Alan. "Reading Wilson Harris". In: MAES-JELINEK, Hena. *The Uncompromising Imagination*. Aarhus: Dangaroo Press, 1991.

GERAL

ANDERSON, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. "Is Homo Hierarchicus?". *American Ethnologist*, 13 (4): 745-761. 1986.

ARDENER, Edwin. "The New Anthropology and its Critics". *Man*, 3: 449-467. 1971.

ARHEM, Kaj. "Ecosofia makuna". In: CORREA, F (org.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993.

_____. "The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA, Philippe e PÁLSSON, Gísli (eds.). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 1996.

ASAD, Talal (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities, 1973.

ASHCROFT, Bill et al. (org., 1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge, 2002.

_____. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998.

_____. *The post-colonial studies reader*. London: Routledge, 2006.

AUERBACH, Erich (1946). *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *A Arte dos Sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim. 2002.

BARCELOS NETO, Aristóteles et al. "Abaeté, rede de antropologia simétrica: entrevista com Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro". In: *Cadernos de Campo* (USP), v. 14/15, p. 177-190. 2006.

BECQUELIN, Aurore. "Temps du récit, temps de l'oubli". In: MONOD-BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoinette. (org.) *La mémoire de la tradition*. Paris: Société d'Ethnologie, 1992.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. "Discourse in the Novel". In: *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. "Formas de tempo e de cronótopo no romance". In: *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Hucitec, 1988.

BAKHTIN, Mikhail (VOLOSHINOV, Valentin, 1929). *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.

BASSO, Ellen. *Carib-speaking Indians: culture, society, and language*. Tucson: University of Arizona Press, 1977.

_____. *A musical view of the universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

_____. *The Last Cannibals: A South American oral history*. Austin, University of Texas Press. 1995.

BHABHA, Homi K (1994). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

_____. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BLOOM, Harold. *The Western canon: the books and school of the ages*. New York: Harcourt Brace, 1994.

BOSCO, Francisco, COHN, Sérgio & RISÉRIO, Antonio. *Antônio Risério*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.

BOUQUET, Mary. *Reclaiming English kinship: Portuguese refractions of British kinship theory*. Manchester: Manchester University Press, 1993.

BRENNAN, Timothy. "The national longing for form" In: BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BRETON, André (1924). *Manifestos do Surrealismo*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2004.

BRINGHURST, Robert. *A Story as Sharp as a Knife: the classical Haida mythtellers and their world*. Vancouver, Douglas & McIntyre/University of Nebraska Press, 1999.

BRYDON, Diana & TIFFIN, Hellen. *Decolonising Fictions*. Sidney & Mundelstrup: Dangaroo, 1993.

CALABRESE, Omar (1987). *A Idade Neobarroca*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

_____. "A literatura e a formação do homem". *Ciência e Cultura*. 24 (9): 803-809, set, 1972.

_____. (1972). *Textos de Intervenção*. São Paulo: Duas Cidades e Editora 34, 2002.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CANDAU, Joel (1996). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana* 4 (1): 7-23. 1998.

_____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARPENTIER, Alejo. *Literatura do maravilhoso*. São Paulo: Vértice, 1987.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo, Perspectiva. 2000.

CESARINO, Pedro. “De cantos-sujeito a patrimônio imaterial: a tradição oral Marubo”. *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol.32, IPHAN, Rio de Janeiro (268-279). 2005.

_____. “De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios”. *Mana* [online]. vol.12, n.1, 2006.

_____. *Oniska – A poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/PPGAS/UFRJ. 2008a.

_____. “Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos”. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. n.82, pp. 133-148. 2008b.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CLASTRES, Pierre (1974). *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre (1977). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

CLIFFORD, James. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

_____. “On Ethnographic Allegory”. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____. *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COELHO DE SOUZA, Marcela. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira”. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, Apr. 2004.

COOTE, Jeremy & SHELTON, Anthony (eds). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford, Clarendon Press: 1992.

DAMATTA, Roberto. “Introdução: Repensando E. R. Leach”. In: DAMATTA, Roberto (org.). *Edmund R. Leach*. São Paulo: Ática, 1983.

DELEUZE, Gilles (1956). “A concepção da diferença em Bergson”. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. (1969). *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'Anti Oedipe*. Paris, Minuit, 1972.

_____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

_____. (1988). *A dobra: Leibniz e o barroco*. Campinas: Papirus. 1991.

_____. (1993). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

DeLANDA, Manuel. *A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity*. Londres: Continuum, 2006.

DESCOLA, Phillipe. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. “A selvageria culta”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Brasília: José Olympio, UnB, 1992.

DONNELL, Alison; WELSH, Sarah Lawson. *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. London: Routledge, 1996.

DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris: Mouton, 1971.

DURHAM, Eunice. “Malinowski: uma nova visão da antropologia”. In: *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

ERIBON, Didier & LÉVI-STRAUSS, Claude. *De près et de loin*. Paris: O. Jacob, 1988.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press. 1983.

FANON, Frantz (1961). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press, 2004.

_____. (1967). *Black skin, white masks*. New York: Grove Weidenfeld, 1998.

FARAGE, Nádia. *As Flores da Fala: Práticas Retóricas entre os Wapishana*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, 1997.

FAUSTO, Carlos. “Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia*. *American Ethnologist* 26(4): 933-956, 2000.

_____. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

FORGE, Anthony. *Primitive Art and Society*. London: Oxford University Press. 1973.

FORTES, Meyer (1957). "Malinowski and the study of kinship". In: FIRTH, Raymond; MALINOWSKI, Bronislaw. *Man and Culture an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski: Bronislaw Malinowski: Selected Works*. London: Routledge, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses: Une Archéologie Des Sciences Humaines*. Paris: Gallimard. 1966.

FRANÇOIS, Pierre. "Introduction. Beating the Devil". In: *Inlets Of The Soul: Contemporary Fiction in English and the Myth of the Fall*. Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 1999.

FRYE, Northrop. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt, 1963.

GADAMER, H. G. *Vérité et méthode*. Paris: Seuil, 1976.

GANDHI, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

_____. *Strathernograms: or the Semiotics of Mixed Metaphors*. In: *The Art of Anthropology. Essays and Diagrams*. London/New Brunswick: The Athlone Press, 1999.

GLISSANT, Édouard. *Introduction à une Poétique du Divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995.

GOLDMAN, Márcio. "Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia". Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, v. 3, p. 1-11, 2008.

GONÇALVES, Marco Antonio. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GOW, Peter. "Against the motion (Is aesthetics a cross cultural category?)". In: INGOLD, Tim (ed.). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.

_____. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GUSS, David. *To Weave and Sing*. Berkeley: University of California Press, 1990.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

HALLWARD, Peter. *Absolutely Postcolonial: Writing Between the Singular and the Specific*. Manchester: Manchester University Press, 2001.

HEGEL, Georg W.F (s.d.). *Textos dialéticos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

_____. (1807). *A fenomenologia do espírito*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HYMES, Dell. *In Vain I Tried to Tell You*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (1983). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

HUGGAN, Graham. *Interdisciplinary measures: literature and the future of postcolonial studies*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

INGOLD, Tim (ed). *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1994.

INNES, Catherine Lynette. *The Cambridge introduction to postcolonial literatures in English*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale I: Les fondations du langage*. Paris: Minuit, 1963.

JAMESON, Fredric. "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism". *Social Text*, n. 15, autumn 1996.

KANT, Immanuel (1781). *Crítica da razão pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KING, Bruce Alvin. *Literatures of the world in English*. London: Routledge, 1974.

KRESS, Gunther & VAN LEEUWEN, Theo. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London & New York: Routledge, 1996.

KROEBER, A. "Classificatory Systems of Relationship". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39: 77-84. 1909.

LAGROU, E. M. *Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo – USP, 1998.

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

LOOMBA, Ania. *Colonialism-postcolonialism*. London & New York: Routledge, 1998.

- LOPEZ, Egleé. “Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodĩ”. *Mana* [online]. vol.12, n.2, pp. 359-388. 2006.
- LAYTON, Robert. *The Anthropology of Art*. Cambridge: Cambridge University Press. 1991.
- LATOUR, Bruno (1991). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LEACH, Edmund (1958). “Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category 'Tabu'”. PARKIN, Robert & STONE, Linda. *Kinship and family: An Anthropological Reader*. London: Blackwell, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950). “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- _____. “La Science du Concret” (1962). In: *La Pensée Sauvage*. Paris: Librarie Plon, 2009.
- _____. (1964). *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. (1966). *Do mel às cinzas: Mitológicas II*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- _____. (1968). *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. *L'homme nu: Mythologiques IV*. Paris: Plon, 1971.
- _____. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- _____. “Reflexões sobre o átomo de parentesco” In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1973.
- LENCLUD, Gérard. “Qu'est-ce que la tradition?”. In: DETIENNE, Marcel (org). *Transcrire les mythologies*. Paris: Albin Michel. 1994.
- _____. “La tradition n'est plus ce qu'elle était...”. *Terrain*, Numéro 9 - Habiter la Maison (octobre 1987), [En ligne], mis en ligne le 21 juillet 2005. URL: <http://terrain.revues.org/document3195.html>. Consultado em 10 de julho de 2009.
- LIMA, Tânia Stolze. “O Dois e seu Multiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. “O pássaro de fogo”. *Revista de Antropologia*, vol 42/1-2. 1999.
- _____. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP; Instituto Socioambiental; Rio de Janeiro: NuTI. 2005.

_____. “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In: DE QUEIROZ, Ruben & NOBRE, Renarde (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Márcio. Como se faz um grande divisor. In: GOLDMAN, Marcio (Org.). *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

LOWIE, R (1915). “Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship”. In: GRABURN, N. (org.) *Readings in Kinship and Social Structure*. New York: Harper & Row, 1971.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2006.

MAUSS, MARCEL. “As técnicas corporais”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, Vol. 2. São Paulo: Epu/EDUSP, 1974.

MEDEIROS, Sergio (org). *Makunaíma e Jurupari* (cosmogonias ameríndias). São Paulo: Perspectiva, 2002.

MEDEIROS, Sergio & BROTHERSTON, Gordon. *Popol Vuh*. São Paulo, Iluminuras. 2007.

MENGET, P. & MOLINIÉ, A. “Introduction”. In: MONOD BECQUELIN, A. & MOLINIÉ, A. (org.) *La mémoire de la tradition*. Paris: Société d’Ethnologie, 1992. p. 9-20.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. “Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte”. *Mana* 13 (2): 293-317. 2007.

MENEZES DE SOUZA, Lynn Mario T. *O rato que ruge: o discurso pós-colonial como suplemento*. Tese (Doutorado em Comunicação em Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, 1992.

_____. “De Versões Mutantes e Lama no Ventilador: A Questão da História na Literatura Pós-Colonial”. In: *Cadernos de Estudos Linguísticos*, no. 30, Campinas, jan/jun. 1996a.

_____. “Remembrando o corpo desmembrado: A representação do sujeito pós-colonial na teoria”. In: *Itinerários*. no. 9, Araraquara, 1996b.

_____. “Para uma ecologia da escrita indígena: a escrita multimodal kashinawá”. In: Signorini, Inês (org.). *Investigando a relação Oral/Escrito*. Mercado de Letras, Campinas. 2001.

_____. “As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil”. *Semear* nº 7, PUC-RJ. 2002.

_____. “Que história é essa? A escrita indígena no Brasil”. In: SANTOS, Eloína. (Org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana: UEFS, 2003.

_____. “Hibridismo e tradução cultural em Bhabha”. In: JUNIOR, Benjamin A. *Margens da cultura. Mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 113-134.

_____. “A case among cases, a world among worlds: The ecology of writing among the Kashinawa in Brazil”. In: CANAGARAJAH, A. Suresh. *Reclaiming the local in language policy and practice*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.

_____. “The Shamanic book: Diversity, language and writing in an indigenous community in Brazil”. In: OMONIYI, Tope and FISHMAN, Joshua A. (eds.). *Explorations in the Sociology of Language and Religion*. Amsterdam: John Benjamins: 2006.

_____. “Entering a culture quietly: writing and cultural survival in indigenous education in Brazil”. In: MAKONI, S. PENNYCOOK, A. (orgs.). *Disinventing and reconstituting languages*. Clevedon, Buffalo & Toronto: Multilingual Matters, 2007.

_____. “Beyond ‘here’s a culture, here’s a literacy’: Vision in Amerindian literacies”. In: PRINSLOO, Mastin & BAYNHAM, Mike. *Literacies, Global and Local*. AILA Applied Linguistics Series 2. 2008.

_____. “The Cultural Logics of Indigenous Perspectivism and Predation”. s.f.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Kinship”, *Man*, 30 (2). 1930.

_____. (1932). “Exogamia e proibição do incesto”. In: *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

McLENNAN, J.F (1865). *Primitive Marriage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs*. Princeton & New Jersey: Princeton University Press, 2000.

_____. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

MONOD-BECQUELIN, Aurore & MOLINIÉ, Antoinette (eds.) *La mémoire de la tradition*. Paris: Société d’Ethnologie. 1992.

MONOD-BECQUELIN, Aurore & ERIKSON, Philippe (eds). *Les Rituels du Dialogue*. Nanterre, Société d’Ethnologie. 2000.

MORGAN, Lewis (1871). “Classificatory kinship terminology among American Indians”. In: BOHANNAN, P. & MIDDLETON, J (Org.). *Kinship and Social Organization*. New York: The Natural History Press, 1968.

MORPHY, Howard. "The Anthropology of Art". In: INGOLD, Tim (ed.). *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. London & New York: Routledge, 1994.

NAYAR, Pramod K. *Postcolonial literature: an introduction*. New Delhi: Pearson Education India, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich (1887). *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OVERING, Joanna. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Claredon Press, 1975.

_____. (ed.). *Reason and Morality*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24). 1985.

_____. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1 (1): 107-40. 1995.

_____. "Against the motion (Aesthetics is a cross-cultural category?)". In: INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. London, Routledge: 260-266. 1996a.

_____. "Who Is the Mightiest of them All? Jaguar and Conquistador in Piaroa Images of Alterity and Identity". In: ARNOLD, James A (ed.), *Monsters, Tricksters, and Sacred Cows: Animal Tales and American Identities*. Charlottesville/London: University Press of Virginia. pp. 50-79. 1996b.

OVERING, Joanna; KAPLAN, R. (1988). "Los Wóthuha (Piaroa)". In: LIZOT, J. (org.), *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle-Monte Ávila Editores. v.III. 1998.

PELBART, Peter Pál. "O tempo não reconciliado". In: ALLIEZ, Éric (ed.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

PENNYCOOK, Alastair. *Global Englishes and Transcultural Flows*. London: Routledge, 2007.

PRICE, Richard. *The First Time: the historical vision of an afro-american people*. Baltimore and London : John Hopkins University Press, 1983.

PRATT, Mary Louise (1992). *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc, 1999.

RISÉRIO, Antonio. 1993. *Textos e Tribos*. Rio de Janeiro, Imago.

RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous parents and guest children: the huaorani couvades". *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 4(4):619-642.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.

_____. *La Métaphore Vive*. Paris : Seuil, 1975.

RIVERS, W (1913). “Terminologia classificatória e matrimônio com primo cruzado”. In: OLIVEIRA, R. C. de (Org.). *A Antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

RIVIÈRE, Peter (org). *The Guiana Travels of Robert Schomburgk 1835–1844*. Ashgate Publishing Ltd., 2007.

ROTHENBERG, Jerome. *Etnopoesia no Milênio*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial. 2006.

SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

_____. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

SAID, Edward W (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.

_____. *Culture and Imperialism*. New York: A. Knopf, 1993.

SCHAEFFER, Jean-Marie. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard. 2007.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (Org.). *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987, p. 11-29.

SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1964.

_____. *O problema da individuação*. Porto: Afrontamento, 1989.

_____. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

SIRAN, Jean-Louis. *L'illusion mythique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998.

SPIVAK, Gayatri. “Interview with Angela McRobbie”. *Block* (10), 1985, p. 5-9.

_____. *In other worlds: essays in cultural politics*. New York: Methuen, 1987.

_____. “Can the subaltern speak?”. In: NELSON, Cary & GROSSBERG, Lawrence (ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. University of Illinois Press: Urbana and Chicago, 1988.

_____. “Literature”. In: *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STENGERS, Isabelle & PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

STOCKING, George W. *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1991.

STRATHERN, Marilyn. "Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology*, 28 (3). 1987.

_____. "The limits of auto-anthropology" in JACKSON, A. (ed.). *Anthropology at home*. London and New York: Tavistock, 1988.

_____. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. (ed.). *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. London & New York: Routledge, 1995.

_____. *Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things*. London & New Brunswick, NJ: Athlone Press, 1999.

_____. *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

_____. *Commons and borderlands: working papers on interdisciplinarity, accountability and the flow of knowledge*. Wantage: Sean Kingston Pub., 2004.

_____. (1990). *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

STURROCK, John. *The Oxford Guide to Contemporary World Literature*. Oxford University Press: Oxford, 1996.

SWAN, Michel. *The Marches of El Dorado: British Guiana, Brazil, Venezuela*. London: Jonathan Cape, 1958.

TAMBIAH, Stanley. "The magical power of words". *Man* 3 (2): 175-208. 1968.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. Organização de Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

TAYLOR, Anne-Christine. "L'americanisme tropical, une frontiere fossile de l'Ethnologie?". In: RUPP-EISENREICH, B (org.). *Histoires de L' Anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck, 1984.

_____. "Des fantômes stupéfiants - langage et croyance dans la pensée achuar". *L'Homme* 126-128: 429-447. 1993.

_____. "Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro". *L'Homme* 165: 223-248. 2003.

TEDLOCK, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. 1983.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. “História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara”. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. *Pacificando o Branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

TOWNSLEY, Graham. “Song Paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge”. *L’Homme* (126-128): 449-468. 1993.

URBAN, Greg (1992). “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VARGAS, Eduardo. “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”. In: TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VEYNE, Paul. *Writing history: Essay on epistemology*. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana”. In: *Simpósio A Pesquisa Etnológica no Brasil*. Museu Nacional, Academia Brasileira de Letras, Boletim do Museu Nacional n. 32. 1979.

_____. *Araweté: os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. “Princípios e parâmetros: um comentário a L’Exercice de la Parente”. *COMUNICAÇÕES*, v. 17, n. 4, p. 1-106, 1990.

_____. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. 1ª. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. “Society.” In: BARNARD, A. & SPENCER, J. (eds.). *Encyclopedic Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1994.

_____ (org.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

_____. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Inglaterra, v. 4, n. 3, p. 469-488, 1998a.

_____. “A Antropologia de Cabeça Para Baixo: Entrevista Com Claude Lévi-Strauss”. *Mana* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 119-126, 1998b.

_____. “No limite de uma certa linguagem: entrevista com Marilyn Strathern”. *Mana* (Rio de Janeiro), v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999a.

_____. "Comments On N. Bird-David". *Current Anthropology*, USA, v. 40, n. 1, p. 79-80, 1999b.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. "O Nativo Relativo". *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, 8(1):113-148. 2002b.

_____. "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies". *Common Knowledge* (Oxford), Durham, NC, v. 10 (3), n. 3, p. 463-484, 2004a.

_____. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti - Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, New Orleans, v. 2, n. 2, 2004b.

_____. "A filosofia canibal". Entrevista a Rafael Cariello. *Folha de S. Paulo*, São Paulo. Caderno Mais!, p. 5. 21 ago 2005.

_____. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". In: MOORE, Henrietta & SANDERS, Todd (Org.). *Anthropology in Theory*. Oxford: Blackwell, 2006.

_____. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* (USP), v. 14/15, p. 319-338, 2007.

_____. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 77, p. 91-126, 2007.

_____. *Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica*. In: DE QUEIROZ, Ruben & NOBRE, Renarde (Org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Métaphysiques Cannibales*. Paris: PUF, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ALMEIDA, Maria Inês. Outro destino. "Entrevista concedida por Eduardo Viveiros de Castro a Maria Inês de Almeida". *Aletria* (UFMG), v. 16, p. 20-36, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & KIRSCH, Marc. "Entretien avec Eduardo Viveiros de Castro". *La Lettre du Collège de France*, v. H.S., p. 34-37, 2008a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & SZTUTMAN, Renato. *Eduardo Viveiros de Castro*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008b.

VAN VELTHEN, Lúcia. *O Belo é a Fera* (estética da produção e da predação entre os Wayana). Lisboa, Assírio & Alvim. 2003.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

- VATTIMO, Gianni (1989). *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VEYNE, Paul. *Writing history: Essay on epistemology*. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.
- _____. *Did the Greeks believe in their myths?: an essay on the constitutive imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- VILACA, Aparecida. “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. vol.15, n.44, pp. 56-72. 2000.
- _____. “Making kin out of others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2). 2002. pp. 347-365.
- _____. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- _____. “Bodies in Perspective: A Critique of the Embodiment Paradigm from the Point of View of Amazonian Ethnography”. In: LAMBERT, Helen; MCDONALD, Maryon. *Social Bodies*. New York & Oxford: Berghahn Books, 2009.
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- _____. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- _____. *An anthropology of the subject: holographic worldview in New Guinea and its meaning and significance for the world of anthropology*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- WEIL, Eric. “Tradition et traditionalisme”. In: WEIL, Eric (org.). *Éssais et Conférences*. Paris: Plon, 1970.
- WILLIAMS, Aubrey et alii. *Aubrey Williams*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- WESTERMARCK, Édouard. *Origine du mariage dans l'espèce humaine*. Paris: Librairie Guillaumin, 1985.
- WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WOORTMAN, Klaas. *Lévi-Strauss e a família indesejada*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

YANOMAMI, Davi Kopenawa & ALBERT, Bruce. *Yanomami, l'Esprit de la Forêt*. Paris: Fondation Cartier. 2003.

YOUNG, Robert J. C. *Colonial desire: hybridity in theory, culture, and race*. London & New York: Routledge, 1995.

_____. *Postcolonialism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

_____. "The Void of Misgiving". In: IKAS, Karin; WAGNER, Gerhard. *Communicating in the third space*. New York: Routledge, 2009.