



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

RÔMULO FONTINELLE TOMAZ

**Animismo, perspectivismo e xamanismo: o despertar do sono da
colonialidade e o multiverso indígena**

BRASÍLIA
2022

RÔMULO FONTINELLE TOMAZ

Animismo, perspectivismo e xamanismo: o despertar do sono da colonialidade e o multiverso indígena

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Metafísica da Universidade de Brasília (UnB) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Coorientador: Dr. Murilo Rocha Seabra

BRASÍLIA
2022

AGRADECIMENTOS

A princípio agradeço aos meus pais, Maria de Fátima Rabelo Fontinelle e Ronaldo Moreira Tomaz, por todo seu amor e cuidado para comigo, sem os quais eu nunca teria conseguido chegar até aqui. Não só representam a origem da minha vida, mas também o sentido e o destino dela.

Agradeço também ao meu orientador e professor Pedro Gontijo, que aceitou o meu projeto, considerado heterodoxo, dentro dos círculos filosóficos padrões, incentivando-me a tocá-lo até o fim. Também agradeço aos professores Hilan Bensusan, Wanderson Flor do Nascimento e José Jorge de Carvalho. Cada um contribuiu para o desenvolvimento deste trabalho de uma forma especial.

Agradeço aos meus eternos mestres Antônio Bispo dos Santos, Lucely Pio e Álvaro Tukano, com os quais tive a oportunidade de encontrar-me pessoalmente, aprendendo e dialogando com os seus saberes. Certamente sua sabedoria e sagacidade exerceram fortes influências nesta dissertação.

Por fim, agradeço a Murilo Seabra e a Igor França, antes de mais nada, meus amigos. O primeiro, ao interessar-se pela proposta da pesquisa desde seu engatinhar, fez questão de analisar todos os capítulos, revisando-os, à sua maneira, e, de sobra, acabou tornando-se meu coorientador. O segundo fez-me repensar várias vezes acerca do meu trabalho, com seus incisivos comentários, sempre engajado em estabelecer um diálogo crítico e sem papas na língua.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
(Heráclito)

RESUMO

O presente trabalho é produto de uma indagação acerca do caráter filosófico do pensamento ameríndio, tendo em vista o destrato com relação a ele nos meios filosóficos acadêmicos brasileiros. Por meio de um ímpeto insurgente contra a colonialidade do saber, objetivamos genericamente fornecer uma interpretação filosófica do referido pensamento, em especial aquele instanciado por determinados povos amazônicos. Nessa direção, contamos com o suporte teórico de antropólogos vinculados à virada ontológica, entre eles, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e Bruno Latour. Além disso, fazemos recursão, de modo dialógico, às ideias de alguns pensadores tradicionais, como Davi Kopenawa e Ailton Krenak. Especificamente, buscamos delinear, em termos conceituais, o pensamento ameríndio a partir da tríade conceitual: animismo, perspectivismo e xamanismo. A metodologia adotada envolve basicamente a análise crítica de textos, incluindo-se aí um par de etnografias. Perceberemos ao fim que a revitalização do pensamento mágico pode, de alguma maneira, levar-nos a repensar a nós mesmos, enquanto brasileiros, projetando uma nova forma de fazer-se metafísica.

Palavras-chave: Filosofia; Antropologia; Animismo; Perspectivismo; Xamanismo.

ABSTRACT

The project here presented is the product of an inquiry about the philosophical aspect of the native american way of thinking, considering the mistreatment it gets from the brazilian academy of philosophy. With an insurgent impulse against the coloniality of knowledge, we seek to generically provide a philosophical interpretation of the referred way of thinking, especially that instantiated in determined amazonian peoples. In this direction, we can count on the theoretical support of anthropologists connected to the ontological turn, such as Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola e Bruno Latour. Besides that, we recurse dialogically to the ideas of some traditional thinkers, such as Davi Kopenawa and Ailton Krenak. We specifically seek to delineate, in conceptual terms, the native american way of thinking through the triad concepts of animism, perspectivism and shamanism. The adopted methodology involves basically the critical analysis of texts, including a pair of ethnographies. We finally realize that the revitalization of the magical thought can, in some way, make us rethink ourselves as actual brazilians, projecting a new way of making metaphysics.

Keywords: Philosophy; Anthropology; Animism; Perspectivism; Shamanism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	O DESPERTAR DO SONO DA COLONIALIDADE	18
2.1	A virada ontológica e o projeto de descolonização do pensamento: encontros entre antropologia e filosofia.....	18
2.2	A virada antropológica da filosofia: experimentações filosóficas com o pensamento ameríndio	23
2.3	Reforma da filosofia e formas de simetriação	26
2.4	Experimentando abismos.....	31
2.5	O Grande Divisor	35
2.6	A ciência como regra do pensamento: o que significa levar o nativo a sério?.....	40
2.7	A autoemancipação dos povos: contra-antropologia e revolução conceitual.....	48
2.8	Ontologia como prática social	53
2.9	Pluralismo ontológico.....	54
3	DO ANIMISMO INDÍGENA	58
3.1	O animismo como projeção.....	60
3.2	Animismo e metafísica: uma via alternativa	64
3.3	A modalidade ontológica animista	69
3.4	O animismo amazônico	74
3.5	Contra-antropologia e o neoanimismo	84
4	DO PERSPECTIVISMO MULTINATURALISTA	87
4.1	O perspectivismo como radicalização do animismo	89
4.2	Fundamentação etnográfica e parceiros ocidentais	93
4.3	O perspectivismo como teoria ontológica: o multinaturalismo.....	98
4.4	Mito e Metamorfose	103
4.5	Contra-ontologia e pós-humanismo	106
5	DA EPISTEMOLOGIA XAMÂNICA	109
5.1	O xamanismo e a ético-política da caça	109
5.2	Epistemologia xamânica x epistemologia moderna	123
5.3	Arte, política e guerra: uma epistemologia de alianças	132
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	138

REFERÊNCIAS	141
--------------------------	------------

1 INTRODUÇÃO

Nada é definitivo; podemos tudo recomeçar.

(Lévi-Strauss)

O colonialismo manifesta-se imperialmente. Suas máculas são sentidas até os dias de hoje, apesar de ter se iniciado, em sua vertente moderna, há um pouco mais de quatro séculos. Em seu processo de invasão e de espoliação, além da perda de uma infinidade de vidas, pouco a pouco, também foram perdendo-se inúmeros saberes, sistematicamente sucateados e colocados como inferiores frente à epistemologia científica em vias de desenvolvimento à época. Não só dizia respeito a uma simples colonização territorial e sangrenta, mas à instauração de um processo progressivo de colonialidade do saber (QUIJANO, 2005).

Não obstante, há quem ainda não haja desistido de resgatar esses saberes, realizando investigações marginais acerca de pensamentos tidos como periféricos, tentando manter, principalmente, um diálogo com eles. Como observa Julio Cabrera (2013), sua marginalidade, longe de um indício de inferioridade epistêmica, demonstra seu posicionamento insurgente frente aos desenvolvimentos hegemônicos, que insistem em reverberar a suposta inexistência de pontos fora de sua curva. O pensamento, desde um lugar subalterno, por uma questão de existência e de sobrevivência, é forçado a desabrochar-se reativamente contra as formas de exclusão intelectual que lhe afeta.

O lado oculto do pensamento, supresso propositalmente, não por algum tipo de circunstância natural, manteve-se, o tempo todo, latente, prestes a extravasar-se a qualquer momento. A válvula de escape daquele que se pretendia exclusivo e único não suportou a lava epistêmica das terras americanas e acabou rompendo-se. O colapso chegou, e, com ele, a mudança.

As grandes questões da existência, tão prementes ao coração humano, palpitavam também no coração dos nativos. Sua origem, sua vida e seu destino sempre lhes foi um enigma a ser desvendado. A sede de saber também ocupava suas mentes. Por meio de suas epistemologias e ontologias, muitas vezes mitológicas e oníricas, conheciam as propriedades dos entes cósmicos, bem como a maneira pela qual se interrelacionam, refletindo desse modo também uma ético-política cósmica; em suma, um regime de conceitualidade próprio.

O confronto entre alteridades radicalmente diferentes, ocasionado pelo choque entre colonizadores e indígenas, durante a Conquista das Américas, teve como consequência uma guerra de narrativas ou, se quisermos, de interpretações. Os dois lados modificaram-se,

influenciando-se reciprocamente no contato, ao assimilar um pouco daquele outrem que se lhe afigurava defronte. De um lado, conquistadores aventureiros que viam os nativos, a partir de uma lógica privativa, concebendo-os como carentes de uma série de atributos, como uma organização política pautada na lei, um rei, ou mesmo uma concepção religiosa de um Deus único e supremo, além de, inicialmente, tomá-los como desalmados. Do outro, povos originários que enxergavam vida e espírito em tudo – o que, por um lado, causava-lhes um certo receio, já que, a qualquer momento, um espírito ou uma divindade poderia surgir –, em dúvida se aqueles que chegavam em caravelas eram mesmo humanos ou não seriam, na verdade, espíritos (LÉVI-STRAUSS, 2013).

Entrementes, perguntamo-nos: é possível conceber uma filosofia ameríndia, isto é, uma filosofia dos trópicos indigenamente orientada? E o que ela teria de única diante das outras formas de filosofar? Qual seria a peculiaridade desse tipo de pensamento? No ímpeto de responder a essas inquietantes perguntas (e, ao mesmo tempo, na tentativa de resgatar nossas raízes culturais) cada vez mais pertinentes em nosso mundo, cujo estado de coisas replica a nossa latino-americana dependência intelectual e lançando um projeto nacional de maior amplitude ao falar dos indígenas, desde dentro filosofia, assumimos a possibilidade de conceber não *a* filosofia dos indígenas nativos das Américas, mas *uma* interpretação possível, mesmo que incompleta, de *uma* filosofia ameríndia, aquela que chamamos de “perspectivismo animista xamânico”, enraizada no pensamento dos povos indígenas, com o auxílio tanto de antropólogos e de filósofos que se debruçaram, direta ou indiretamente, sobre tal problemática, como dos próprios representantes dos pensamentos locais, trazendo a questão étnica, por tabela, para o centro do palco filosófico. Levamos em consideração o caráter plural do próprio fazer filosófico, sendo que, no caso dos autóctones americanos, sua forma de fazer filosofia modulava-se em termos distintos tanto daquilo que usualmente se costuma chamar de “filosofia” (uma atividade racional, crítica e reflexiva sempre recursiva em relação ao cânone euronorte-americano) como no que diz respeito ao trato com o mundo onírico e espectral, tal como havemos de ver.

Nesse processo de delineamento dos aspectos filosóficos do pensamento ameríndio – algo que é escassamente tratado nos cursos de filosofia brasileiros (enfermos por causa da dominação cultural que lhes aterroriza, da qual também não escapamos em nossa formação, e, por isso, buscamos emancipação) –, em ordem a formular uma interpretação filosófica do pensamento desses povos americanos, em especial o de alguns povos amazônicos, contamos com o aporte teórico de pensadores dedicados a investigar formas de pensamento alternativas em relação à tradição filosófica ocidental, sobretudo às suas vertentes hegemônicas modernas,

tais como Viveiros de Castro, Philippe Descola, Bruno Latour, Lévi-Strauss, Oswald de Andrade, Pierre Clastres, Marcos Antônio Valentim, Hilan Bensusan, José Jorge de Carvalho, entre outros.

Todos esses autores, de uma maneira ou de outra, estão envolvidos com a chamada virada ontológica, mesmo que anacronicamente, tendo em vista que alguns deles produziram teorias antes mesmo da ocorrência desse movimento. Esse movimento, que teve início na antropologia da virada para o século XXI, espalhando-se, por efeito rebote, na filosofia, como veremos, inclinava-se novamente para a ontologia (não mais para o ser, mas para os seres), na tentativa de superar a epistemologia da representação que se moldara durante a modernidade, de matriz cartesiano-kantiana, a qual exigia, em uma de suas cláusulas, uma separação radical entre o homem e o mundo.

Além deles, pensadores tradicionais também reforçarão algumas de nossas ideias acerca dos aspectos epistemológicos, ontológicos, éticos e políticos dos povos ameríndios, com suas contribuições desde um ponto de vista originário das terras latino-brasileiras. São alguns deles: Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Antônio Bispo dos Santos e Lucely Pio, sendo os três primeiros indígenas e os dois últimos quilombolas. Todos têm em comum a formação na tradição da oralidade, que os traspassa e forma-os enquanto sábios – sábios do Brasil, cujas transmissões orais perpetuam os valores e símbolos desses povos. Longe de quisermos propor uma descrição fidedigna do pensamento desses povos, falando por e pelas pessoas, buscamos, primordialmente, na verdade, uma aproximação do regime conceitual ameríndio, mobilizando outras vozes (polifônicas) no jogo filosófico.

Desse modo, objetivamos nesta dissertação uma volta aos trópicos, quase que poeticamente atraídos pela floresta; uma volta que se configura, como um processo poético e imaginativo, às formas de fazer e de praticar a filosofia que não aquelas trazidas pelos navegadores, que medite acerca da possibilidade de filosofias e de antropologias originárias, desde um ponto de vista brasileiro, dado nosso interesse pessoal em conhecer melhor o pensamento daqueles que já habitam as terras latinas e brasileiras há milênios. O que encontramos, paradigmaticamente, no final do círculo (e não do túnel), é uma verdadeira metafísica decolonial, um pensamento que vai diametralmente contra certos ditames filosóficos – tidos como universais – fixados na modernidade europeia. É esse pensamento que nos possibilita desenrolar de um enclausuramento forçado – o pensamento não só dos indígenas americanos, mas também de todos os povos que foram amordaçados pelo colonialismo.

Para tanto, faz-se necessária uma reconstrução conceitual de alguns dos possíveis pressupostos epistemológicos e ontológicos desses povos, os quais, naturalmente, refletem

também uma filosofia moral e política. Possuímos como fios condutores três conceitos: animismo, perspectivismo e xamanismo. Os três formam uma tríade insuscetível de secessão. Funcionam praticamente juntos, mas sob diferentes aspectos. Cada conceito citado será apresentado ao leitor no terceiro, no quarto e no quinto capítulo, respectivamente.

É possível conceber o animismo e o perspectivismo como uma ontologia, e o xamanismo, como uma epistemologia e uma política. Tal concepção encontra sua maior razão de ser no caráter didático da divisão, procedimento tipicamente ocidental, que sistematiza analiticamente o conhecimento em partes. Utilizaremos esse procedimento analítico e didático com a consciência de que se trata de uma mera divisão metodológica para fins de entendimento, tendo sempre em mente que, em contextos ameríndios, não haveria, precisamente, uma separação entre ontologia e epistemologia, contra a qual, aliás, os pensadores envolvidos no giro ontológico lutavam, mas antes uma “epistemontologia” ou “ontoepistemologia” em que não haveria o dualismo conhecimento/mundo, dado que, para conhecer o mundo, seria necessário já se estar vivendo nele.

Paralelamente, nesses esforços reflexivos sul-americanos que empreendemos, ressaltaremos alguns desdobramentos éticos e políticos do pensamento ameríndio, como sua ética venatória e sua política cósmica, salientando em que medida esses povos podem fornecer, dentre outras coisas, soluções práticas para o colapso social e ambiental ao qual o modo de vida da civilização ocidental nos tem levado. Quase que organicamente, o pensamento de muitos povos originários projeta uma nova civilização, na qual teoria e prática não podem estar dissociadas – não à toa sempre ser possível derivar-se uma ética de uma ontologia, ou seja, um modo de viver-se no mundo a partir de um entendimento acerca dele, especialmente nos contextos originários.

O segundo capítulo servirá como uma introdução ao debate, aluminando as premissas metateóricas desta pesquisa, que, em conjunto, formam o que chamamos de “o despertar do sono da colonialidade”, no sentido de um abrir de portas para o pensamento do Outro, a partir da desilusão em relação à suposta universalidade da tradição ocidental. Entre as premissas temos o surgimento da virada ontológica, no seio da antropologia, uma revolução da disciplina que tinha como objetivo a descolonização do pensamento humano, livrando-o da camisa de força imposta pelos colonizadores. Nesse ínterim, com o intuito de interagir com ontologias heterodoxas, apontamos algumas vantagens de fazer-se filosofia sob a interface da antropologia, podendo a primeira digerir analiticamente as etnografias da segunda e gerar bons frutos, tal como esperamos que ocorra com esta pesquisa. A união das duas disciplinas, nesse esforço de conhecer e de dialogar com pensamentos para além do Ocidente, mostra-se de grande

proficuidade teórica, especificamente no que concerne aos estudos metafísicos, éticos e políticos contemporâneos, pois possibilita uma abordagem rigorosa do real munida não apenas de conceitos filosóficos, como também de um riquíssimo conhecimento empírico, permitindo-nos vivenciar outros mundos e outras práticas.

Em complemento, discorremos um pouco sobre a virada antropológica eclodida no seio da filosofia contemporânea como resultado justamente da progressiva troca que as duas disciplinas passaram a realizar entre si. A partir disso, abriremos espaço para possíveis experimentações filosóficas com o pensamento ameríndio de nossa parte (em particular tentando conceitualizar as noções e experiências de alguns povos da Amazônia, como os Yekuana; os Yanomami; os Tukano; os Araweté; os Makuna; e os Achuar), mas, como já dito, não só o pensamento ameríndio (amazônico), mas também o de todos aqueles que se posicionam de maneira contraditória – no sentido da lógica aristotélica – em relação aos ditames coloniais, como os quilombolas brasileiros.

Adicionalmente, chamamos a atenção em relação à necessidade de uma reforma epistêmica da filosofia enquanto disciplina – cujo currículo encontra-se, factualmente, colonizado devido a mecanismos sistemáticos de exclusão de saberes (a referida colonialidade do saber) –, em particular daquela praticada em terras latinas e brasileiras, em suas universidades.

Nessa esteira, fazemos um breve diálogo com o Encontro de Saberes, corolário dos esforços do professor José Jorge de Carvalho ao promover uma descolonização epistêmica do saber acadêmico eurocêntrico, o que passa pela reformulação dos currículos universitários, mediante o estabelecimento de um diálogo intepistêmico entre os saberes ancestrais e os acadêmicos por meio de encontros por meio dos quais se é possível, como diria ele, pensar, sentir e fazer junto com os mestres e mestras tradicionais dentro da universidade.

Apresentamos, em seguida, três formas de “simetrização”, maneiras de manter uma relação simétrica com os pensamentos nativos de modo a não simplesmente subsumi-los a categorias vazias de forma etnocêntrica e violenta. Cada forma tem, em seu bojo, naturalmente, tendências antropológicas próprias; porém, todas partem da mesma premissa, a saber, de que o investigador não ocupa uma posição de superioridade epistemológica em relação ao nativo, estando ambos em pé de igualdade.

Tratamos também sobre a problemática do “Grande Divisor”, a ideia que separou os homens do mundo e os homens dos outros homens, cuja origem remonta ao pensamento de René Descartes, que supunha uma distinção radical entre a humanidade e a animalidade. Foi-se, então, moldando, na história do pensamento ocidental, nutrido de toda sorte de

antropocentrismos humanistas, uma separação também entre os ocidentais e os outros, cujas consequências foram as tragédias da colonização, sentidas até hoje na carne por todos os indivíduos de países que um dia foram colônias.

Ademais dessas separações, o pensamento divisor em questão também opera uma segregação epistêmica por meio da qual a ciência moderna, munida da matemática, era posta como superior em relação aos saberes tradicionais dos povos autóctones, tidos por meras crenças ou superstições. Para vislumbrarem-se as consequências filosóficas do pensamento dos povos tradicionais, é necessário, portanto, antes de mais nada, posicionar-se contra essa figura e seus dualismos separatistas, insistentes em seu ímpeto de negligenciar o valor filosófico dos pensamentos originários, despertando-nos de nosso sonho colonial.

Nessa direção insurgente, tomamos também como premissa metateórica a necessidade de levarem-se a sério os indígenas (suas falas, práticas e experiências), para falar como Eduardo Viveiros de Castros, já que, a nosso ver, a ciência moderna naturalista não pode ser tomada como a regra do pensamento, tampouco a régua com a qual são medidos todos os pensamentos. Levá-los a sério significa para nós tentar visualizar seus discursos e pensamentos, no mais próximo de seus termos, como veiculadores de conceitos, capazes de um trato (e, por conseguinte, um diálogo) filosófico.

Nos bastidores, travamos batalhas na direção de contribuir com a autoemancipação ontológica e política dos povos em questão, que lutam desde 1492 por um acesso ao seu antigo bem-viver. Para isso, contamos com algumas ideias de pensadores nativos, alguns deles já citados, que espelham uma antropologia reversa em relação aos colonizadores, propiciando uma revolução conceitual no pensamento humano.

Na sequência, trazemos o conceito de ontologia como prática social, desde uma perspectiva que se posiciona na interface entre a filosofia e a antropologia. A ontologia, sob um manto antropológico, desvela-se não como um pensamento acerca daquilo que é, do ser enquanto ser, mas como um modo de conceber a realidade que já implica, por princípio, um modo prático de vivê-la.

Por fim, ainda no segundo capítulo, levantamos a discussão acerca do pluralismo ontológico, uma noção que veio se desenvolvendo em meios antropológicos e filosóficos, que é a ideia de que, como corolário da existência de uma miríade de seres animados que trafegam no mundo, teríamos também múltiplas formas de elaborar este mundo e de viver nele, múltiplas formas de fazer-se metafísica. No nosso caso, enquanto pesquisador brasileiro, conveio realizar o cruzamento dessas ontologias (ameríndias e euronorte-americanas) a partir de uma

metodologia comparativa, com o fim de pensarem-se vias alternativas aos destinos do mundo humano, em declínio a cada instante.

Quanto ao terceiro capítulo, assentadas as ferramentas conceituais do capítulo dois, a partir de nossas premissas metateóricas e metodológicas, iniciamo-lo questionando a natureza daquilo que costumeiramente vinha sendo denominado de animismo. Este era visto por parte da filosofia ocidental, ao menos em suas vertentes majoritárias, como uma projeção de categorias sociais sobre o mundo natural, graças também à herança sociológica de Durkheim. A antropologia evolucionista paira sobre a cabeça dos filósofos europeus modernos; por conseguinte, trazemos, então, o caso paradigmático de Freud, que não esconde sua filiação aos pressupostos do evolucionismo cultural linear, tratando o animismo como uma filosofia da natureza primitiva e narcísica.

Na contramão da referida interpretação do animismo, que o toma não como um pensamento metafísico digno de nota, mas como uma maneira atrasada e infantil de relacionar-se com a realidade, começaremos a especular sobre a possibilidade de conceber o pensamento animista como uma metafísica alternativa aos sistemas modernos de pendor racionalista, apresentando a teoria de Philippe Descola acerca das quatro modalidades ontológicas, encontradas no seu *Más allá de naturaleza y cultura*, entre elas o animismo, no qual haveria uma descontinuidade física e uma continuidade metafísica entre os seres.

Apostando no potencial filosófico da noção de animismo, recuperada nos debates entre antropólogos que aconteceram na década de 1990, delinearemos ainda mais o animismo em termos conceituais, tratando agora de um caso particular, a saber, o animismo amazônico, tendo como fio condutor a antropologia de Eduardo Viveiros de Castro. A ideia básica do animismo amazônico é a de que o mundo está repleto de agências que veem a si como humanas. Trata-se de uma identidade reflexiva que cada espécie mantém consigo mesma.

Finalmente traremos à tona o caráter insurgente da ontologia animista, definidora de uma forma de pensar a natureza da própria filosofia ocidental, modificando radicalmente nossos pressupostos universalistas. Por fim, falamos um pouco do futuro dos animismos, sendo um de seus encaminhamentos contemporâneos a noção viveiriana de um “cosmocentrismo neoanimista”, em que o cosmos ocuparia o centro de modo que o ser humano não estaria em uma posição privilegiada em termos ontológicos em relação a outros seres.

O terceiro capítulo, admitindo a existência de interioridade nos entes cósmicos, é complementado pelo quarto, que postula que não só existem interioridades, mas também que elas têm olhos. Assim, além de as outras espécies serem consideradas como pessoas, são

também consideradas como pessoas que percebem, por meio de sua perspectiva corpórea subjacente, tomando a si como humano e os outros como animais.

No nosso quarto capítulo, então, mostramos em que medida o perspectivismo ameríndio pode ser entendido, em princípio, como uma radicalização do animismo. Expomos também, *grosso modo*, a fundamentação etnográfica da teoria perspectiva, apontando para algumas etnografias que refletem o perspectivismo, como as de Viveiros de Castro (com os Araweté), de Tânia Stolze Lima (com os Juruna) e de Aparecida Vilaça (com os Wari). Mas não só elas, como também, e talvez as mais relevantes para este trabalho, a colossal sistematização do pensamento yanomami realizada por Davi Kopenawa, com o auxílio de Bruce Albert em *A Queda do Céu*, bem como os instigantes relatos sobre os tempos da origem presentes na obra de Civrieux, chamada *Watunna: an Orinoco creation cycle*, que trata sobre a mitologia do povo Yekuana, na qual se inclui um mito da origem do xamanismo - peça fundamental para a compreensão do pensamento dos referidos povos-, cujo tratamento teórico será dado no último capítulo desta dissertação.

Fazemos menção também a alguns parceiros ocidentais do pensamento ameríndio, ao menos suas vertentes simpáticas à noção de um perspectivismo, o que demonstra que o combate teórico entre a metafísica da substância e a das relações travado nas lutas anticoloniais, em tensão sob toda a história da filosofia, tem também representantes (mesmo que indiretamente) ocidentais pós-cartesianos, como Tarde, Leibniz, Nietzsche, Deleuze, Whitehead etc.

Contemporaneamente, em consonância com o pensamento ameríndio, há também a escola conhecida como realismo especulativo, com pensadores (entre eles poderíamos citar Meillasoux) que se esforçam por superar a chamada “epistemologização da metafísica”, ocorrida na modernidade primeiramente com os trabalhos de Descartes, depois oficializadas com Kant e sua *Crítica da Razão Pura*. O realismo especulativo busca, de alguma maneira, um retorno às coisas mesmas, ao “grande fora” excluído da mente humana a partir de Kant, que, com seu método transcendental, assentou as famigeradas categorias do pensamento e as formas da intuição apriorísticas.

O pensamento ameríndio também reacende os debates acerca dos velhos mundos possíveis, tão importantes para vertentes da filosofia analítica quanto para a lógica modal. A partir da pressuposição de que alguns entes cósmicos (animais, plantas, espíritos) são potencialmente pessoas, possuindo sua própria ontologia e modo de ser, a teoria dos mundos possíveis poderia ser entendida como alguma forma de pluralismo ontológico.

Subsequentemente tomamos o perspectivismo como uma possível teoria ontológica que poderia guiar nossos estudos. A tese metafísica nuclear do perspectivismo, como veremos, é a

de que a realidade (natureza) não é una, mas múltipla. Todos os entes cósmicos, dessa maneira, teriam um único espírito (cultural); porém, estariam espalhados no cosmos sob diversos corpos naturais. A partir da inversão do multiculturalismo, tese antropológica que defende a existência de uma natureza única, recheada de múltiplas culturas (representações e visões de mundo), o multinaturalismo institui-se como uma teoria que projeta não um universo, mas um multiverso.

Passamos, subsequentemente, à discussão acerca da plausibilidade da divisão entre o mito e a filosofia, deparando-nos com sua insustentabilidade. Ambos estariam, assim, entrelaçados, já que versões um do outro. Nesse sentido, buscaremos, a partir da mitologia de alguns povos amazônicos, em particular os yekuanas, delinear as consequências filosóficas de seus mitos. Sustentamos, em complemento, a metamorfose como uma constante da vivência indígena, evidenciada, com mais vigor e mais explicitamente, nos tempos ancestrais. Em adição, exploramos um pouco as consequências desse pensamento, que concebe que todas as coisas podem e estão transformando-se, em termos filosóficos, traçando um paralelo entre tal noção e uma ontologia da relação.

Por último, no mesmo capítulo quatro, traremos à tona o fato de que o perspectivismo ameríndio xamânico pode ser concebido como uma contraontologia, uma concepção metafísica crítica em relação à metafísica (binária) da substância de origem grega, que se espalhou até a modernidade, desembocando na separação entre o homem e a natureza e, por desdobramento, nas sangrentas práticas coloniais. Nessa ontologia indígena, o conceito ocidental de “humano” mostra-se retrógrado, por pressupô-lo como uma natureza, e não como uma condição. Entrevemos, pois, alguns aspectos do que pode vir a ser denominado de um pós-humanismo indígena, uma vez estabelecidas suas premissas animistas e perspectivistas.

No quinto e último capítulo, baseando-nos nas implicações dos capítulos que o antecederam, chegaremos finalmente no tema do xamanismo, uma prática espiritual de diversos povos indígenas – não só das Américas –, que, didaticamente, exporemos como se fosse um tipo de epistemologia ameríndia, baseada não em um contato racional (intelectual) com o mundo, mas em uma experiência imagética, em sonho e/ou sob efeito de determinados psicotrópicos, com as múltiplas naturezas culturais que povoam o cosmos. O xamanismo viabiliza a experiência do perspectivismo ameríndio na prática.

Iniciamos o capítulo, então, expondo a relação do xamanismo com a filosofia, especulando em que termos seria possível conceituar o xamanismo, sempre em cotejo com etnografias, como uma teoria do conhecimento *sui generis*. Antes de compreendermos a epistemologia xamânica, far-se-á, porém, necessária uma incursão pela relação do xamanismo com a caça.

A caça é a base da subsistência, além da colheita e da pesca, de grande parte dos povos selváticos amazônicos. Mostramos, pois, a importância do xamã nas negociações com os mestres espirituais dos animais, a fim de que uma certa expedição venatória obtenha êxito, especulando, por tabela, sobre uma possível ética da caça, pautada pelo diálogo interespecífico.

Avançando, os nossos esforços concentrar-se-ão no contraste entre a epistemologia xamânica e a moderna, pois acreditamos que, por meio da fricção de epistemologias distintas, utilizando-se o método comparativo, suas principais características sobressaltam-se, fornecendo-nos melhores condições de análise. Por meio do contraste, os matizes compõem-se. O primeiro regime epistêmico é pautado em um mundo subjetivo, em que haveria uma miríade de sujeitos que se interrelacionam entre si; o segundo, obcecado por um mundo objetivo, distingue e separa o sujeito daquilo que ele conhece, o objeto.

Para concluir, trataremos da política cósmica que o xamã exerce constantemente com os espíritos ancestrais dos animais, sobretudo quando o assunto são doenças ou caça. Com sua habilidade mística, ele é responsável pelo bem-viver da comunidade. Protege-a dos espíritos maléficos da floresta, insaciáveis em seu ímpeto canibal. No caso de algumas enfermidades, diz-se que faz viagens cósmicas, guarnecido de alianças bélicas espectrais, em busca da parte da alma do doente, que fora sequestrada por espíritos de má-fé. O xamanismo suscita, por fim, tal qual sua relação com a caça, uma ética cósmica, baseada no respeito e em uma relação de reciprocidade com os entes cósmicos não humanos, quer dizer, as outras naturezas culturais, embora nem todas elas sejam tão amigáveis assim.

A metodologia utilizada nessa árdua empreitada de conceitualizar uma possível interpretação do pensamento ameríndio (amazônico) em termos filosóficos, dentro de nossas carências e nossos desamparos, levando em consideração as inescapáveis dificuldades da pesquisa, consiste na análise crítica dos textos especificados nas referências bibliográficas. Estes fundamentarão os argumentos e as ideias apresentadas no decorrer do trabalho. Evidentemente, flertamos com uma pesquisa multidisciplinar na interface entre a filosofia e a antropologia. Com a primeira, enquanto consolidadora de conceitos e de argumentos; com a segunda, como fonte abundante de conhecimento empírico e comparativo.

2 O DESPERTAR DO SONO DA COLONIALIDADE

*Antes de os portugueses descobrirem o Brasil, o
Brasil tinha descoberto a felicidade.*

(Oswald de Andrade)

2.1 A virada ontológica e o projeto de descolonização do pensamento: encontros entre antropologia e filosofia

Das últimas três décadas do século XX em diante, foi desenvolvendo-se, no seio da antropologia – considerada, para os nossos fins, simplesmente como uma ciência social comparativa preocupada com as diferenças entre as múltiplas tradições –, a assim chamada “virada ontológica”, um movimento intelectual cujo foco primordial era a exposição e comparação de ontologias heterodoxas, com o auxílio do poder descritivo das etnografias disponíveis, provocando, por tabela, uma crítica aos conceitos fundamentais da tradição filosófica europeia, especificamente aqueles construídos no período daquilo que costumeiramente se conhece por modernidade (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 1).

Cuida-se de um empenho que busca fazer justiça a outros modos de *fazer mundos* por meio da radicalização do método comparativo e empírico, endereçando-o a questões de ordem eminentemente metafísica e possibilitando a criação de novas conceitualidades, muitas delas vislumbradas por pensadores tais como Viveiros de Castro, Bruno Latour, Philippe Descola, Marilyn Strathern, Roy Wagner. Desabrocha, então, no interior da antropologia uma sorte de “retorno da metafísica”, a partir de uma reflexividade radical de conceitualização devotada a pensar novos pensamentos, sendo a antropologia ela mesma “conceived in this way a royal road to it” (HOLBRAAD, 2017, p. 133-135).

A antropologia permite-nos, ainda com Martin Holbraad (2017, p. 139-140), “to confection new concepts in our systematic encounters with ethnografic alterity”. Tendo como ponto de partida os mais diversos registros etnográficos, expandia-se, pois, o arcabouço conceitual do pensamento em geral. Em suas pesquisas, inevitavelmente fazendo o uso de

técnicas de comparação, os pesquisadores acabavam por dar um passo atrás no que se refere a todas as categorias teóricas que até então tomavam como garantidas.

Desse modo, “the project of comparing ways of thinking – the aim of which is to redraw our conceptual landscape” (CHARBONNIER, 2017, p. 177) tem como corolário o fato de que “it shakes up the foundational analytical concepts” da filosofia moderna europeia, como chama atenção Eduardo Kohn (2017, p. 182), por exemplo, em relação à possibilidade de pensar-se com as florestas mediante a exploração etnográfica das múltiplas espécies para além dos humanos.

Não obstante, não constituem meras “formas de pensar” com categorias divergentes umas das outras. A distinção de pensamento não advém exatamente da dissonância quanto às operações lógicas realizadas, mas, na verdade, de uma diferenciação no plano simbólico. Este se encontra apto a ser considerado um sistema de posições conceituais, denunciadas, sobremaneira, pela fala e pelas práticas dos povos, um modo particular de perceber, de conceitualizar e de meditar acerca da realidade a partir de uma axiomática simbólica básica e específica.

Por esse projeto comparativo estar empenhado na compreensão e no reconhecimento de outros modos de pensamento, sejam humanos (civilizações não modernas) ou não (seres da floresta) –, os horizontes do pensamento humano tornam-se, em consonância, susceptíveis a alterarem-se, redesenhando-se e alargando-se para além dos seus próprios limites. Subjacentemente, a filosofia vai abrindo-se conceitualmente à possibilidade de adotar novos regimes conceituais sugeridos por circunstâncias interculturais (CASTIANO, 2013, p. 77).

O estilo ontológico então nascente na antropologia e, *a fortiori*, seus esforços para esclarecer conceitos metafísicos tão caros à tradição metafísica ocidental, como “pensamento”, “humano”, “mundo”, “natureza” etc., causa, em paralelo, um ricocheteio na própria filosofia, enquanto atividade especulativa, que se vê então interpelada a rever suas relações com as ciências sociais, em particular com a antropologia, sobretudo em relação a seu vasto e espantoso arcabouço etnográfico. Uma porta foi aberta. Antropólogos foram tornando-se metafísicos, o que em contrapartida impulsionou alguns metafísicos a tornarem-se também antropólogos. Estes perceberam, nos relatos contidos nas etnografias de seus pares, assim como em suas vivências de campo, maneiras de mergulhar no pensamento dos povos não ocidentais, deixando-se afetar por eles mediante o contraste com o seu próprio.

Fez-se a vez de a filosofia, destarte, refletir acerca de sua relação mal resolvida com tais elaborações de pensamentos que fogem ao seu cânon padrão – ligado às obras de autores tão somente euro-americanos. Há chegada a hora de conceber-se um novo relacionamento entre a

filosofia e a antropologia, como observa Holbraad (2017, p. 139). Nesse sentido, a virada ontológica, tal como este trabalho, opera sob a intersecção entre ambas as áreas do saber. Por tabela, como resultado temos o fortalecimento recíproco de das disciplinas em um processo de retroalimentação: “anthropology and philosophy were thus destined to meet halfway, as they both dealt with an alteration to modernity – both as a historical process and as na intelectual project.” (CHARBONNIER, 2017, p. 166). O encontro dialógico entre a filosofia e a antropologia não precisa necessariamente implicar uma divisão de trabalho fixa e estanque entre elas, mas pode significar uma possibilidade de que uma pense as questões da outra.

A convergência das duas áreas do saber tem como fundamento uma posição em comum: “a direct engagement about the nature of reality, along the lines of what metaphysics – ancient or modern – would offer.” (*ibid.*, 2017, p. 173). Em sua fome metafísica, metamorfoseiam-se em caçadoras de ontologias: afinal, são muitos os mundos do Mundo. Desde dentro da antropologia, assistiu-se, então, a uma reviravolta sem precedentes: a volta da filosofia ao centro do palco.

As duas disciplinas passaram a comungar de um objetivo comum: *um estado de descolonização permanente do pensamento*. Um poder e uma meta: realizar uma crítica antropológica informada da metafísica que fundamentou o colonialismo. É com esse espírito interdisciplinar e crítico que o presente texto mobiliza-se: “the prevailing discourse of contestation is directly mainly against the weight of the socioeconomic, political, and ideological domination that the participants experience daily in the context of Euro-American institutions” (GILLE, 2017, p. 319).

Com Viveiros de Castro, por exemplo, considerado por Graeber (2019, p. 279) como a referência principal em relação àquilo que se conheceu na antropologia como “virada ontológica”, podemos entrar em contato com a antropologia do pensamento ameríndio (uma nova possibilidade de como podemos compreender a forma pela qual os nativos das Américas conceitualizam os brancos, seu Outro). Nesse movimento de ver a si pelos olhos do outro, torna-se possível enfim a realização de uma genuína “descolonização permanente do pensamento”, o que, a seu ver, consiste fundamentalmente na “missão da antropologia” em termos teóricos e práticos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 20), uma vez que, reconstituída enquanto disciplina, é liberta de sua dependência ontológica com os conquistadores. É dizer: pensar de forma não colonizada é olhar para o colonizador com os olhos do nativo, pensar de forma não colonizadora, com base em padrões epistêmicos outros, de modo a também curar e reparar as feridas coloniais por meio, sobretudo, da demolição das condições de influência e da

dependência cultural. É ver com olhos livres, como o brasileiríssimo Oswald de Andrade pressagiara um dia¹.

Descolonizar o pensamento significa libertá-lo, expandindo-o em potência ao ocasionar a desestabilização de determinadas convicções e consensos hauridos do mundo colonial. No caso aqui, aquela subjacente à “dominant ontology: that of Euro-American naturalism and capitalism” (GILLE, 2017, p. 319). Cuida-se, assim, de uma ação libertadora de desligamento em relação aos “mitos eurocentristas” (CASTIANO, 2013, p. 43), que, enquanto representantes da metafísica ocidental, ao menos em suas versões majoritárias, veem-se incapazes de impedir seu reconhecimento enquanto mais um mito, em virtude de seus mecanismos de camuflagem.

A descolonização que nos interessa aqui tem como consequência a promoção de uma episteme baseada em um contexto genuinamente latino-americano a partir da reapropriação de suas ontologias tradicionais e da promoção da releitura de sua própria história – o despertar do sono da colonialidade. O pensamento e a oralidade ameríndia só podem ser concebidos como filosóficos ao atentarmos para o fato de que a filosofia pode ser realizada de várias maneiras, assim como o Ser. Tomamos, portanto, como pressuposto metodológico o pluralismo ínsito ao ato de filosofar², levando em conta, por óbvio, toda a complexidade que envolve a questão sobre a natureza da atividade filosófica.

Os conceitos indígenas emergentes do jogo antropológico ensejam o alargamento de nossa racionalidade, posto também que “todo entendimento de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria” (WAGNER, 1981, p. 12). Quase sempre, perceber é ser percebido. Nesse sentido, alguém sempre será percebido e interpretado por outrem.

O grande desafio é, então, o desvelamento dessa interpretação, a fim de compreender melhor que na relação de dois seres já se inicia uma transformação entre eles. A experiência profunda de ver a si mesmo, com os olhos dos outros, de forma perspectivada, é, em súpula, transformadora. Olhar para a modernidade com o espelho³ oferecido por sua alteridade radical – os indígenas originários das Américas (povos anticoloniais) – causa um choque devastador que também terminou por impelir os latino-americanos, supostos “filhos da modernidade” (mesmo que bastardos), a modificarem-se, a, quem sabe, desvincularem-se de seu devir colonizado.

¹ “A reação contra o assunto invasor, diverso da finalidade.” (ANDRADE, 2017, p. 26).

² A natureza múltipla da filosofia, isto é, a expansão e a diversificação do pensamento, que podem ser evidenciadas em textos orais ou escritos, porém, filosóficos, optando por deixar a Filosofia, nessa visão plural dela, o mais livre que se possa em ordem a que ela mesma se encontre (CABRERA, 2013, p. 23-25).

³ Como por exemplo as descrições de Kopenawa (2015) acerca do modo de vida dos Brancos, as quais surtem um efeito reverso do pensamento desses coletivos sobre a filosofia ocidental (VALENTIM, 2018, p. 165).

É importante ressaltar, porém, que a virada ontológica, tal como é entendida atualmente, “is neither a doctrine nor a unified theoretical position” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 19), mas uma gama de reflexões de alguns autores acerca da possibilidade de pensarem-se outros pensamentos e mundos possíveis, sob a interface da antropologia e da filosofia, representando, para os fins visados neste texto, a possibilidade de a primeira contribuir, em pé de igualdade, com a segunda no projeto de gerar novas formas de pensamento, ou mesmo um método para tanto.

Sem embargo, é viável também pensar nesse giro ontológico, desde seu ímpeto relacional, como sendo uma possível ontologia, uma teoria acerca dos seres, suas propriedades e relações. Em uma palavra, um “relacionismo” ou “relacionalismo”⁴. Michael Scott (2013, 2014) define o “relacionalismo” como uma ontologia não dualística, aversa a dualismos ou a essencialismos – pares conceituais que paralisam a realidade, tais como os conceitos de “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 302).

O referido sistema metafísico tem, em síntese, preferência pelas relações porosas entre as classes de seres ao invés das substâncias e essências reificadas, firmes e permanentes. Nessa formulação muito particular, ainda que controversa entre os estudiosos, essa ontologia, forma de pensar a realidade partindo das relações constituintes dos seres, estaria fundamentada nos conceitos de transformação, de contingência, de multiplicidade e de constituição ontológica, ao passo que seu antípoda, em termos de uma teoria metafísica, fundamentar-se-ia nas noções de “essence, universality, immutability, or the priority of identity over difference, with which they tend to stand in a relationship of mutual contradiction” (HOLBRAAD, 2017, p. 148).

Em linhas gerais, a virada ontológica consagra o princípio da coexistência de múltiplas formas de pensamento, irreduzíveis entre si, que se tornaram acessíveis por meio do trabalho de campo dos etnógrafos, que regavam suas descrições dos eventos com reflexões de caráter filosófico. A teoria ontológica das relações que surgiu nesse íterim é uma doutrina que sustenta a ideia de que o encontro radical com a alteridade tem como resultado a relativização de si mesmo, acabando por modificar visceralmente a própria infraestrutura conceitual do pensamento, em flerte com o popular programa de Deleuze quanto à multiplicidade conceitual (*ibid.*, 2017, p. 142).

4 O xamanismo, a ser discutido no último capítulo, também pode ser enquadrado como uma espécie de teoria relacional dos seres.

2.2 A virada antropológica da filosofia: experimentações filosóficas com o pensamento ameríndio

À “virada ontológica” da antropologia equivaleria, de modo virtual, “uma virada paralela, ‘antropológica’, da própria filosofia” (VALENTIM, 2018, p. 33). Tal como a revolução conceitual da antropologia, que passou a prestigiar, com mais intensidade, questões metafísicas em suas investigações, a filosofia vem, mesmo que minoritária e marginalmente, desde o final do século XX até os dias de hoje, sofrendo, cada vez mais, os impactos das descobertas e das especulações antropológicas. Eis um ponto para pensar-se a respeito: a necessidade de inclusão dos estudos antropológicos nos departamentos de filosofia, especialmente aquela produzida desde a América Latina, a partir de seus peculiares problemas.

Com o advento dos diálogos e das descobertas etnográficas, a filosofia foi desafiada e deslocada de sua zona de conforto, bem como alterada pelos modos de pensar dos coletivos com os quais os conquistadores iam paulatinamente entrando em contato. Percebe-se o quão pode ser profícua a relação entre a filosofia e a antropologia no sentido de poderem-se abrir novos horizontes de crítica:

The challenge anthropologists present to philosophers is that they take on board not only what such thinkers think, but also what the comparative method forces philosophers to think about what they themselves think – about thought as such, and about what thought is capable of thinking that is not thought [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 251).

Parte da filosofia contemporânea, embora um subconjunto dela tenha já perdido “the great outdoors” (MEILLASSOUX, 2008, p. 7) – o “Grande Fora” – já começou a atentar-se, com mais avidez, às teorias e aos registros antropológicos, assimilando os dados etnográficos⁵ concernentes aos modos de vida dos inúmeros povos terrestres, que vêm mostrando-se, cada

⁵ Neste trabalho, infelizmente, por falta de tempo e de oportunidade, não foi possível pensar a antropologia e sua contribuição à filosofia a partir de um efetivo trabalho de campo, porém, tão somente com recursão à parte da literatura acerca do tema, a partir da leitura de etnografias e de teoria antropológica. Longe de querer realizar algum tipo de “etnografia de gabinete”, o presente texto compreende perfeitamente que, em termos ideais, caberia aos pesquisadores interessados em dialogar filosoficamente com os povos originários, de uma maneira geral, tomar a frente em campo para falar com e desses povos. Além de um levantamento teórico e bibliográfico, é mister, idealmente, que haja investigações e interações de campo a fim de que, quem sabe, se formule um método de aprendizagem e de experimentação intercultural confluyente e não etnocêntrico.

vez mais, como importantes instrumentos quando o assunto são investigações metafísicas, bem como epistemológicas – se é que é possível separar as duas disciplinas, posta a imanência de nosso existir em relação às nossas experiências.

Abre-se, por conseguinte, a “possibilidade ontológica de mundos múltiplos e divergentes” (VALENTIM, 2018, p. 28). Nesse caminho, o fazer da metafísica, enquanto prática intelectual que se interroga acerca do real, urge por transformação, quiçá um barco antropológico que a permita navegar pela vastidão da realidade empírica e imanente dos povos que se encontram espalhados pelo globo, permitindo que aquilo que existe possa ser pensado talvez não como uma realidade apenas, mas múltiplas.

Ficar limitado a um ponto de vista, excluindo todos os outros, seria colocar fim ao ímpeto filosófico de expandir-se em muitas formas, de criar novos conceitos e de conhecer outros mundos. Assim sendo, presumimos neste trabalho que a metafísica seja uma forma de “unlimited questioning” (MANIGLIER, 2017, p. 109). O questionamento quase que irrestrito da metafísica é tomado como um axioma não porque seja uma verdade autoevidente, carecendo de uma demonstração, mas porque o fazer filosófico já está comprometido, de alguma forma, com a liberdade praticamente incontrolável do pensamento. A condição da filosofia seria a própria infinitude do saber. Inobstante, surge a questão

whether it is possible to construct, within my own thought, or my own language, an alternative system of thought, or an alternative language, from which I could look at what I used to be, as it were, from the standpoint of what I could become (*ibid.*, 2017, p. 119).

Sob esse prisma, esta dissertação é também a expressão de um experimento de pensamento, de um mergulho no abismo de mundos conceituais ocultos, o qual, por sua vez, certamente enseja a transformação ontológica e, ao mesmo tempo, mística do ser latino-americano e de seu modo de pensar, isto é, de suas “categorias de pensamento”, bem como do mundo que elas projetam com suas declarações. Isso só é factível, porém, caso estejamos metodologicamente abertos e receptivos a um “outro possível, a outra interpretação” (*ibid.*, 2018, p. 93) da realidade, afirmando que “it’s possible to free up space for another conceptuality, and import something [...] into our own debates” (SALMON, 2017, p. 52). Não o melhor mundo possível, mas o melhor dos mundos possíveis.

Digressivamente, entendemos que é necessário definir com mais precisão o que se entende por um conceito ou categoria filosófica neste texto: um “espaço de articulação do sentido-mundo” (VALENTIM, 2018, p. 98), ou seja, um projetor semiótico de um mundo

possível. Por isso, quando se fala em investigar ontologias heterogêneas em relação às aquelas consagradas pela metafísica ocidental dominante, a referência não é a um “outro mundo”, nem mesmo ao limite interno de um único e mesmo mundo, mas ao mundo dos outros, no *sentido de outrem* (*ibid.*, 2018, p. 102).

Em entrevista, Bruno Latour (2017, p. 329) defende que a filosofia é indispensável à antropologia quando se trata de abrir novas possibilidades e sentidos de pensamento. Sua definição provisória da filosofia convida-nos a pensar: “a set of gymnastic exercises for becoming supple enough, open enough to profit from the shock of alien modes of thoughts”, sendo evidente que o próprio depósito de conceitos filosóficos ocidentais representa parcialmente o papel de uma “inner multiplicity”, de “amazing tribes among whom you learn the trade before going elsewhere”, isto é, “before going abroad you need to prepare, to rehearse, to train”.

Nesse contexto, as multiplicidades interiores à tradição filosófica ocidental são as “other metaphysics”, tradições alternativas internas à filosofia ocidental, em especial à moderna, galvanizadas por teóricos como “Spinoza, Leibniz, Ravaisson, Tarde, Nietzsche, Deleuze, etc.” (CANDEA, 2017, p. 89).

Atualmente, essas outras metafísicas, que incluem também a de Bergson, de Simondon e a do próprio Latour, mostram-se talvez como uma alternativa para escapar-se do colapso da civilização ocidental⁶, em que não só a vida humana é colocada sob risco, mas também a do planeta. Seu paradoxo consiste em que sua forma de organizar a vida em sociedade implica a destruição de seu aroma. Dada a atual situação crítica do planeta Terra, isto é, a deriva do mundo disparada pelas atividades predatórias do ser humano frente ao cosmos, faz-se necessário que os mais diversos povos mobilizem-se para enfrentar, tanto em termos conceituais quanto pragmáticos, a catástrofe ambiental que se deu pela irrupção de Gaia⁷, bem como seu choque com os humanos na nova era geológica (novo período na história da Terra) do Antropoceno, posterior ao Holoceno, fruto da cisão moderna entre os seres humanos e a Terra que vinham sendo gestada pelo menos desde o século XVII (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 30), assim como das revoluções industriais e científicas que vinham ocorrendo. Apesar de ser recente a distinção entre o Homem e a Natureza, seu efeito foi devastador. Com os

⁶ “Mas nós sabemos que toda catástrofe era o prenúncio de um novo tempo” (KRENAK, 2015, p. 91).

⁷ “Evento físico de catástrofe planetária” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 18), acelerado pelo alto nível antrópico de emissão de gases de efeito estufa, causando uma perturbação do planeta Terra. Dentre os processos biofísicos pelos quais a Terra tem passado ultimamente, poderíamos mencionar: as mudanças climáticas, a acidificação dos oceanos, a depleção do ozônio estratosférico, o uso descontrolado de água doce, a perda de biodiversidade, a interferência nos ciclos globais de nitrogênio e fósforo, a mudança no uso do solo, a poluição química e a taxa de aerossóis atmosféricos (*ibid.*, 2017, p. 24).

desdobramentos da primeira Revolução Industrial, financiada pelos saques das Américas, a situação ambiental foi tornando-se cada vez pior: um deserto, em termos ecológicos, e um inferno, em termos sociais. É melhor viver bem do que melhor.

Por fim, vai tornando-se cada vez mais possível vislumbrar-se a relação de retroalimentação entre as duas áreas do conhecimento – tão próximas e distantes ao mesmo tempo –, filosofia e antropologia, no que concerne à elucidação de outras formas de pensamento, sendo complicado virar-se conceitualmente com os dados empíricos etnográficos sem o aparato categorial filosófico⁸.

2.3 Reforma da filosofia e formas de simetrização

Na percepção de Philippe Descola (2017), um outro pensador entusiasta de elaborações de pensamento alternativos, a filosofia acadêmica consiste em um sistema comprometido, em sua maior parte, com a exegese reflexiva de sua própria gênese conceitual, sendo sua peculiaridade, enquanto modo de pensamento especulativo, ser reflexiva, justamente por criar conceitos que se pretendem universais⁹. Suas categorias, tais como “natureza”, “ser”, “sujeito”, “transcendência” e “história”, mostram-se, por vezes, não obstante, incomuns e inaplicáveis a ontologias instanciadas por povos localizados para além dos limites do centro do sistema-mundo, a Europa e os Estados Unidos. Reativamente, as circunstâncias¹⁰ que certas ontologias heteróclitas ao projeto racional do modernismo designam parecem ser também indigestas à filosofia ocidental. No caso em questão, a ideia de Descola é, resumidamente, a de que: “philosophy must reform itself in a drastic manner by revising its presuppositions so as to accommodate other ways of thinking – a process which, judging by its antecedents, will only be embraced by a tiny minority of philosophers” (*ibid.*, 2017, p. 28).

Em outras palavras, uma reforma da filosofia que lhe permita, primeiramente, abrir-se a outros planos simbólicos e a multiplicidades da manifestação do filosofar, refazendo suas

⁸ “Anthropology protects philosophy from closure; conversely, philosophy protects anthropology from using ready-made categories. That’s why you need both.” (LATOURET, 2017, p. 329).

⁹O que atesta o filósofo argentino Julio Cabrera (2013, p. 20-21): “De acordo com os padrões monotonamente recitados pela comunidade de filósofos, Filosofia é atividade de reflexão teórica, com vocação universal, que opera com métodos argumentativos em contato com a tradição filosófica ocidental”. Para ele, nessa definição estaria pressuposto que a Filosofia é uma só, não sendo tomada como um problema que envolve o nosso ser que já está no mundo, tampouco uma atividade apaixonada de esclarecimento que tem como motor nossas inseguranças e insatisfações. Seríamos, assim, em sua visão, impulsionados à indagação devido à simples circunstância de existirmos.

¹⁰ Montanhas que devem ser sancionadas, animais que são humanos para si, mortos que ainda interferem no mundo dos vivos etc.

bases excludentes, assim como, a partir de um diálogo mútuo com o múltiplo, renovar sua criatividade ínsita por meio da diversidade epistêmica¹¹, criando novos espaços epistêmicos de encontro entre os conhecimentos tradicionais e aqueles produzidos nas universidades, na graduação, na pós-graduação, na pesquisa e na extensão.

Faz-se digno de nota o projeto do Encontro de Saberes, coordenado por José Jorge de Carvalho e instaurado em 2010 pelo INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília. Sua expansão tem se mostrado de grande alcance, já abarcando 16 universidades públicas nacionais, além de uma na Áustria e outra na Colômbia. A ideia básica do projeto é, partindo de uma pedagogia intercultural, de maneira transdisciplinar, dada a própria multidimensionalidade dos fenômenos em espaços contra-hegemônicos, em que se complementam a oralidade mnemônica e a escrita especializada, descolonizar não só o pensamento, mas também a prática acadêmica, trazendo os mestres e as mestras¹² (aqueles que sabem e que ensinam) dos saberes, ofícios e artes tradicionais, passados de geração em geração, por meio de uma revelação inicial, desde indígenas e culturas populares a afro-brasileiros e quilombolas, entre tantos outros, para dar aula nas universidades¹³, tal como os mais de 160 mestres que já o fizeram; muitos deles, inclusive, detentores do título de Notório Saber, o que “equivale” ao título de doutorado. Sua intervenção, em âmbito acadêmico, trata

da inclusão de mestres e mestras oriundos de sociedades indígenas, comunidades de terreiro, quilombolas, agroextrativistas, grupos urbanos de diferentes culturas e demais povos tradicionais para atuarem como docentes nas universidades (CARVALHO; VIANA, 2020, p. 25).

A necessidade de inclusão epistêmica desses saberes, a partir do rearranjo das instituições de ensino superior importadas, cuja legitimação é organizada tendo como base a epistemologia científica moderna (regulamentadas por pensadores/cientistas como Descartes, Newton e Galileu), deve-se ao fato de que as universidades do Brasil, desde o seu surgimento,

¹¹ No Brasil, a título de ilustração, contamos com aproximadamente 305 povos indígenas, falantes de ao menos 180 línguas diferentes.

¹² Entre alguns intelectuais tradicionais, catalogados a nível global, tem-se, a título de exemplificação, Ogotemêli (GRIAULE, 1966); Ivalvardjuk (RASMUSSEN, 1929); Davi Kopenawa (ALBERT; KOPENAWA, 2015); e Antonio Guzmán (REICHEL DOLMATOFF, 1971). Poderíamos incorporar à lista, desde uma perspectiva brasileira, com a qual temos mais contato, também Antônio Bispo dos Santos, Lucely Pio, Ailton Krenak e Álvaro Tukano.

¹³ Eu mesmo tive a honra e o prazer de participar de um Encontro, no ano de 2016, na Universidade de Brasília, quando tive a oportunidade de aprender diretamente com Antônio Bispo dos Santos, Álvaro Tukano e Lucely Pio, a partir da coordenação de José Jorge, professor anfitrião dos mestres e das mestras. Esta última mostrou-me que era possível superar a relação (hierarquizada) moderna entre sujeito e objeto, bem como seu correspondente antropocentrismo, dado que, em sua perspectiva enquanto uma mestra raizeira, os animais e as plantas têm alma, sendo também sujeitos.

em meados do século XX, em sua grande maioria, fundamentam-se em formatos ainda eurocêntricos, havendo sido ocidentalizadas à força, de modo a reproduzirem o modelo ocidental. O modelo de universidade europeia herdado pelo Brasil¹⁴, unidimensional e despersonalizado (embora humanístico), tem como base a exclusão dos saberes ancestrais e a segregação étnica e racial (CARVALHO, 2016, p. 5), configurando-se como um entrave aos potenciais acadêmicos e científicos brasileiros e acarretando a perda da diversidade epistêmica em nossos meios. Daí a necessidade de reformar as universidades em termos epistêmicos, desapertando o nó da gravata (ou quem sabe tirando a própria gravata), para poder respirar melhor, outros ares, construindo uma instituição acadêmica que esteja enraizada em nossas próprias tradições e distanciando-se do modelo de universidade europeu, em sua esmagadora maioria monológico (CARVALHO, 2019, p. 179).

A crise epistêmica que veio se desenrolando no Brasil, desde a construção de suas primeiras universidades, tinha como origem o racismo epistêmico, a concepção de que os saberes tradicionais não portariam nenhum valor epistemológico digno de nota¹⁵. Os saberes orais foram esmagados pela escrita especializada, sustentáculo da epistemologia moderna, cujos parâmetros de cientificidade (hegemônicos) vinculavam-se à matemática. Ia-se delineando, pouco a pouco, uma hierarquia entre os saberes¹⁶, um sectarismo teórico.

A título de ilustração, claramente identificamos o “eurocentrismo dos nossos estudos filosóficos” (CABRERA, 2013, p. 16) – formador de técnicos impessoais que dominam a metodologia e a tecnologia de acesso aos textos filosóficos¹⁷ – no currículo de Filosofia da Universidade de Brasília, em que, até pouco tempo atrás, não havia nada que fugisse do cerco euronorte-americano. Apenas recentemente, matérias como Filosofia Africana, Filosofia

¹⁴ José Jorge, em um texto escrito em parceria com Juliana Flórez (CARVALHO; FLÓREZ, 2014, p. 132), critica a colonialidade acadêmica na América Latina (e obviamente no Brasil) e no Caribe, mostrando como as instituições acadêmicas dessas regiões são praticamente todas réplicas das instituições de ensino moderno e europeu, especialmente aquelas do século XIX, como o modelo francês de Napoleão, o modelo alemão de Humboldt e o modelo das instituições católicas espanholas. A própria Universidade de Brasília não passaria de uma réplica do modelo humboldtiano, que compartimentava o saber quase que de forma positivista ao estruturar-se em departamentos, faculdades, institutos etc.

¹⁵ Como sugere Julio Cabrera (2013, p. 12): “Parece claro que a própria intelectualidade brasileira e latino-americana opera diretamente mecanismos de desaparecimento de filosofias autóctones, induzidas por grandes políticas internacionais de produção de miséria intelectual; não se trata de um ‘fato natural’”. Para o referido autor, o pensamento desses povos vem sendo submetido a categorias eliminatórias, tais como “qualidade”, “originalidade”, “universalidade”, e o próprio conceito de “filosofia”.

¹⁶ “[...] las ciencias y tecnologías tradicionales fueron consideradas equivocadas e inacceptables como disciplinas científicas por no someterse a modelos de la matemática.” (CARVALHO; FLÓREZ, 2014).

¹⁷ Eurocentrismo esse, enquanto uma particular racionalidade de conhecimento, que se tornou hegemônico mundialmente desde a colonização, impondo-se sobre todas as outras culturas, em detrimento de seus saberes, não só na Europa, mas também em todo o resto do mundo, a partir do mito fundacional da modernidade, que prescreve um curso civilizatório, iniciado em um “estado de natureza”, rumo à civilização ocidental (europeia). (QUIJANO, 2005, p. 126-127)

Oriental, Filosofia Latino-americana e Filosofia do Brasil passaram a ser ofertadas, quando o são, sendo que esta última nem mesmo obrigatória é.

Caso aplicássemos, por conseguinte, o Encontro de Saberes à filosofia, as possibilidades epistêmicas dos estudantes e dos professores envolvidos atingiria níveis estratosféricos tamanha a proficuidade do diálogo entre epistemes. Somente, então, os estudantes vão poder começar a pensar em aproximar-se do ideal da polimatia¹⁸, pedra angular do pensamento e das ações dos mestres e das mestras, detentores de conhecimentos provenientes de distintos campos epistêmicos, não se tornando meros especialistas em uma área do saber qualquer¹⁹. A vida moderna atrofia e embota as faculdades dos estudantes ao impor-lhes um sistema de ensino monológico, no mais das vezes, focado em seu desenvolvimento racional, embotando-os. Nesse processo de inflamento do abstrato, em desfavor do sensível, suas capacidades afetivas, sensitivas, intuitivas e espirituais são tratadas como secundárias e ancilares, quando existentes.

Feita a digressão sobre o Encontro de Saberes e sobre a sua possível aplicação e inter-relação com os cursos de filosofia, podemos agora melhor compreender as três formas de simetria propostas por Philippe Descola, entendidas como métodos de compreensão do pensamento dos povos autóctones não ocidentais, acomodando-os teoricamente de modo não etnocêntrico em nossa infraestrutura conceitual e teórica, com base no respeito de seus próprios termos e determinações. Significa não só aceitar o seu discurso como legítimo, mas também se deixar ser afetado por ele, deixar levar-se por categorias que não as nossas, revendo nosso próprio pensamento pela experiência com o Outro. Tratar-se-ia de não mais tentar conhecer esse Outro, mas de dialogar e de interagir com ele a partir do encontro.

A primeira dessas formas de posicionar-se simetricamente, em relação a outrem, seria extrair as consequências conceituais de processos, de regimes de relação ou de uma “orientação epistêmica” a partir da pesquisa etnográfica (DESCOLA, 2017, p. 29). Essas implicações são constructos teóricos que pretendem dar conta dos dispositivos de áreas culturais específicas, fornecendo modelos locais que se portam como paradigmas prontos para serem contrastados com as formas ocidentais de perceber e de conceitualizar o mundo. Dessa maneira, opera-se

¹⁸ Integrando razão, emoção, intuição e sensação, conforme a quadripartição de tipos psicológicos de Jung, ao se formar como um sujeito integral e ativo do conhecimento a partir de um processo de ensino e aprendizagem que englobe não só o intelecto, mas também o corpo, os sentidos, a sensibilidade e a imaginação, efetivado por meio da tríade “pensar-sentir-fazer” (CARVALHO; VIANNA, 2020, p. 30; CARVALHO, 2015, p. 8).

¹⁹ Hampaté Bá (2010, p. 175), ele mesmo um sábio não só no que concerne à memória oral, mas também à escrita acadêmica, menciona os *Doma* ou *Soma*, viajantes detentores da palavra, que em bambara significa “Conhecedores” e “fazedores de conhecimento”. Perseguidos pelo poder colonial e à beira da extinção, os conhecedores tradicionalistas, longe de especialistas, se portavam como guardiões dos segredos e da ciência da vida e do cosmos, pesquisando e indagando por toda a sua vida. Na África tradicional, a ciência da vida estava inevitavelmente atrelada a questões práticas, de modo que uma mesma pessoa pode ser um sábio em relação às plantas, à astronomia e à psicologia ao mesmo tempo, por exemplo.

uma expansão exegética de um conceito local, da parte ao todo. Temos, assim, setores culturais alçados ao “estatuto de paradigmas na “arquitetura dos saberes” institucionalmente estabelecidos” (CASTIANO, 2013, p. 79).

A segunda forma de realizar-se um projeto propriamente simétrico, em que os conceitos do antropólogo e do nativo estão em *continuidade ontológica* (com os pés fincados no mesmo solo – mesmo que com luas em órbitas distintas) –, é converter um aspecto da forma de pensamento nativo em um corpo mais ou menos sistematizado²⁰ – algo similar a uma doutrina filosófica –, tal como historicamente a antropologia missionária fez, como no trabalho do padre Tempels (1945) em relação à “Filosofia Bantu”.

Entre críticas, elogios e controvérsias, incitam-se, em todo caso, debates acerca de metafísicas alternativas, pintando a antropologia com cores filosóficas, ao invocarem-se conceitos filosóficos na pesquisa antropológica de campo, suscitando, aliás, formas de etnofilosofia. Em última análise, a segunda forma de tentar compreender coletivos ulteriores confunde-se com determinados “attempts to publicize alter-metaphysics and to evaluate, even promote, their subversive incidence on our own way of practicing philosophy” (DESCOLA, 2017, p. 31). Haveria, em suma, uma “transformation of local statements into philosophemes”, facilitando a tradução ou mesmo a transliteração ontológica de tais enunciados (*ibid.*, 2017, p. 35-37); no caso, traduzir noções e metafísicas ameríndias, por exemplo, para um vocabulário ocidental filosófico, a partir de “efficient methods of transfusion of the possibilities realized by indigenous extramodern worlds into the globe’s cosmopolitical bloodstream” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 254).

Por último, o antropólogo francês em questão sugere um terceiro caminho em termos de uma descrição não etnocêntrica dos povos não modernos, prezando por sua autonomia em termos ontológicos: compor uma matriz combinatória acerca dos *modos de vida ontológicos*, ou “modos de existência” (LATOUR, 2019a) existentes no planeta Terra, estando tal abordagem contemplada, por instância, pelos trabalhos de Lévi-Strauss (1962), em *O Pensamento Selvagem*, e do mesmo Descola, em *Más Allá de Naturaleza y Cultura* (2012).

Lévi-Strauss (1962), ao caracterizar a “lógica do concreto”, ilustrando aspectos da epistemologia do pensamento ameríndio, propõe que tal lógica opera pela transformação das qualidades sensíveis em conceitos inteligíveis²¹, não havendo, em última instância, nenhuma

20 Nesse sentido, o filósofo “deve sistematizar os pontos de vistas críticos expressos pelos sujeitos das comunidades culturais” (CASTIANO, 2013, p. 82).

21 Nas palavras de Descola: “the propensity of Amerindians to use concrete properties observable in the environment to construct highly intricate conceptual relations” (DESCOLA, 2017, p. 27).

distinção epistêmica para ser traçada entre o pensamento mágico e o pensamento científico, os quais se apresentariam como duas formas igualmente válidas de conhecimento, justamente porque seriam simétricos. Quebra-se, dessa forma, a ideia de que a ciência é a *regra do pensamento* – tema que será mais discutido adiante.

As três formas apresentam-se como extremamente profícuas em seus respectivos circunlóquios e áreas de atuação; contudo, o que nos importa sobremaneira neste trabalho é a bricolagem sintética delas, no afã de utilizarmos os recursos de todas as formas de simetrização, conforme a necessidade, no seio da filosofia latino-americana e brasileira, escrutinando as implicações conceituais das práticas e dos discursos indígenas e tomando como pressuposto que não há distinções, em termos epistêmicos, a esse respeito. Significa, pois, um estudo árduo de intensificação conceitual.

2.4 Experimentando abismos

Nos bastidores dessa discussão, sobressalta-se o problema epistemológico (e também político) sobre a questão transcendental da legitimidade atribuída aos discursos que entram em relação de conhecimento: no final das contas, podemos, de fato, dizer que o discurso do nativo tem legitimidade e relevância em termos filosóficos? Qual é o critério para determinar sua legitimidade epistêmica? E quem o define? O antropólogo ou o próprio nativo? E mais: como validar, no contexto institucional formal (numa universidade, por exemplo), os saberes e pontos de vista carregados de “considerações metafísicas” provenientes de contextos tradicionais? (CASTIANO, 2013, p. 76).

Para solucionar tal problemática, que, por seu turno, nos proporcionará finalmente a chave para adentrar no pensamento ameríndio e interagir com ele, Viveiros de Castro salienta, tal como nosso texto, uma *experiência de pensamento*, um exercício de “ficção antropológica” (e por que não filosófica?) que consiste na entrada no (outro) pensamento pela experiência real, partindo de uma ficção comparativa: “não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação²²”, tomando as ideias e concepções indígenas como *conceitos*, os quais refletem um “solo pré-conceitual” (um plano de imanência), mobilizador de “personagens conceituais” intrínsecos à “matéria do real” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 123). Em outras palavras, conceitos simbólicos que refletem uma metafísica. Em suma, levar o pensamento nativo a sério – tema a ser melhor elaborado à frente – é, antes de mais nada,

22 Nesse caso, uma experiência com a etnografia da Amazônia indígena, consistindo o experimento em questão em uma “ficção controlado por essa experiência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 116).

“tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 227).

A fim de compreenderem-se as ideias indígenas como genuínos conceitos, deve-se tratá-las de uma forma bastante especial, cuidando para não as confundir com “cognições individuais”, nem com “representações coletivas”, “atitudes proposicionais”, “crenças cosmológicas”, “esquemas inconscientes”, tampouco com disposições incorporadas, nem com qualquer outro tipo de ficção teórica²³ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 123). Tomamos, assim, *a priori* a legitimidade epistêmica do pensamento indígena, levando até as últimas consequências seus discursos por meio de uma experiência de pensamento, averiguando em que medida ele provoca uma alteração no nosso.

Prossegue-se: “meu objeto é menos o modo de pensar, mas o mundo possível que seus conceitos projetam”, não se tratando muito menos de “visões de mundo”, porquanto “não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da visão entre o visível (ou pensável) e o invisível (ou pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento” (*ibid.*, 2002b, p. 123), o simbólico. Em tal empresa, não se está em busca de uma mera “interpretação do pensamento ameríndio”, o que já seria tomá-lo como um mero objeto a ser explorado, mas de uma experimentação com ele (e, por efeito rebote, com o nosso) – uma confluência de saberes. O conceito de confluência, popularizado recentemente por Antônio Bispo dos Santos, será discutido mais à frente.

Ainda conforme Viveiros de Castro, a antropologia fornece à filosofia um outro modo de criação de conceitos que não o “filosófico”, em sentido histórico-acadêmico do termo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 32). Enquanto a primeira utiliza-se de uma abordagem empírica, auxiliada por um método comparativo, a última ocupa-se fundamentalmente da abstração.

Além do mais, uma das grandes dificuldades e um dos grandes perigos para compreender-se o pensamento indígena é a identificação entre a faculdade de pensar com um “sistema de julgamento”, reduzindo o conhecimento a algum tipo de modelo proposicional, o que, em teoria, boa parte da filosofia ocidental faria. Porém, nem todo pensamento desdobrar-se-ia, segundo o autor, em um conjunto de proposições valorativas, podendo portar, pelo contrário, um viés não proposicional, fundamentado em contextos de transmissão e de

23 Em suma, não podemos tratar o pensamento indígena nem como crença, nem como um sistema lógico proposicional, nem como uma mera opinião. A antropologia cognitiva, por instância, acaba por reduzir o discurso indígena a um conjunto de proposições, verdadeiras ou falsas, sendo seu objetivo fundamental descobrir o motivo pelo qual os indígenas “acreditariam” nas falsas – procedimento que é, aqui, completamente rechaçado.

circulação, em contraste com o discurso da ciência – proposicional e perseguidor de alguma forma de universalização (*ibid.*, 2015, p. 73-74), uma compreensão que ultrapassava o manejo do conceito.

Para além das proposições lógicas, estão as ações e práticas compartilhadas; em uma palavra, a oralidade²⁴, realidade de inúmeros povos que sustentam um modelo de compartilhamento de saberes que opera de forma antípoda aos protocolos da escrita. Em sua produção e transmissão, é possível perceber a radicalidade das outras vozes, saberes em presença, irrepresentáveis e plurissubjetivos. Pensamento, palavra e filosofia misturam-se em uma concepção vital do saber filosófico²⁵ literalmente ligada à vida e àquilo que é vivo. A oralidade, portanto, mantém acesa as chamas da singularidade desses povos.

Consequentemente, tomar as ideias indígenas como conceitos é, antes de mais nada, assumir uma postura antipsicologista, firmando-os como genuínos eventos intelectuais, e não como simples estados, atributos mentais ou processos cognitivos – expressões de uma suposta mentalidade primitiva e arcaica. Poder-se-ia dizer que o pensamento euro-americano possui uma igualdade formal com os pensamentos autóctones, pois seus respectivos povos têm as mesmas capacidades cognitivas, mas, por outro lado, em termos de conteúdo, pensam diferentemente (não tendo igualdade material entre si), pois o mundo descrito por seus conceitos é diferente.

O problema metafísico que aparece na ordem do dia não é a forma do pensamento indígena, suas “categorias do entendimento”, mas a projeção de mundos possíveis efetuada por eles, um tipo de “fundo virtual” que eles pressupõem, seu conteúdo, que, no caso do pensamento ameríndio, reflete o pano de fundo pré-cósmico multiversal, não unificado por um poder cogente fiador de sua totalidade em que estão espalhadas incontáveis agências. Em uma palavra: sua metafísica.

²⁴ O tradicionalista Hampaté Bâ (2010, p. 168), desde uma tradição que segue viva e dinâmica, defende que a educação é a própria vida. As sociedades orais, fundadas nas experiências e iniciações, privilegiando o diálogo e a comunicação, possuem a função da memória mais desenvolvida; nelas, a ligação entre o homem e a palavra – sendo esta possuidora de um valor moral e sagrado – é mais forte. Do ponto de vista científico, a tradição oral retiraria sua legitimidade epistêmica da fidelidade empírica aos dados culturais, sob pena de ser corrigida pela própria sociedade. Além disso, o sociólogo Honorat Aguessy (1980, p. 112), ao ilustrar as visões dos povos tradicionais africanos, sustenta que a cultura tradicional faz-se, desfaz-se e refaz-se, em expansão ativa, por meio da oralidade, cuja iniciação sempre envolve um aprender a viver.

²⁵ A atividade filosófica, tendencialmente, evidencia-se pelas vivências de cada filósofo em sua temporalidade histórico-temporal; a filosofia, enquanto um modo de ser, sem o qual nenhum povo poderia existir, desse modo, oscilaria entre a lógica e a vida (CABRERA, 2013, p. 26-27).

Com essa experimentação da imaginação indígena atuante²⁶, uma vez levados a sério seus enunciados, em termos de conceitos veiculadores de possibilidades de existência, torna-se finalmente viável concebê-los como portadores de uma significação verdadeiramente filosófica, isto é, como potencialmente capazes de um uso filosófico. Diante dos problemas filosóficos emergentes do contato com o pensamento indígena frente a frente, fica a pergunta sobre “quais problemas filosoficamente interessantes estamos em condições de discernir nos inumeráveis e complexos agenciamentos semiopráticos inventados pelos coletivos que a antropologia estuda” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 95).

Não obstante, para debruçar-se sobre esses problemas, é necessário, antes de mais nada, empenharmo-nos no sentido de superar a ruptura decisiva que foi sendo modulada e manipulada, ao longo da história do pensamento ocidental, entre uma imaginação mítica e uma razão grega, uma conjuração de signos e uma parafernália do conceito, um além figurativo e um aqui conceitual. Em uma expressão, livrarmo-nos do grande divisor cartesiano: o mito da filosofia que operacionalizou uma cisão entre historicidade e primitividade, impondo um abismo entre a humanidade e a não humanidade (VALENTIM, 2018, p. 141). No século XVIII, tal era, e ainda o é em muitos lugares, a orientação antropológica da filosofia e da etnologia. Em antítese, para Latour (1994, p. 127): “É preciso, portanto, preciso contornar as duas Divisões ao mesmo tempo, não acreditando nem na distinção radical de humanos e não humanos entre nós, nem na suposição total dos saberes e das sociedades.”

Contrariamente a todas essas rupturas e cisões, muitas instituídas com a finalidade de depreciar ou de inferiorizar o pensamento dos não ocidentais²⁷, decidimos, nesta dissertação, optar pela assunção do pressuposto de que as ideias nativas estão situadas no mesmo plano epistêmico que as ideias dos seus estudiosos a partir de uma *equivalência de direito*: “na gama de possibilidades abertas às sociedades humanas, cada uma fez determinada escolha e que essas escolhas são incomparáveis: equivalem-se” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 412).

Fazemos saber agora que os conceitos antropológicos, e também os filosóficos que se apoiam em etnografias, não são nem “reflexos verídicos da cultura do nativo” (sonho positivista), tampouco “projeções ilusórias da cultura do antropólogo” (pesadelo

²⁶ Em nosso “salto nas trevas”, filosofando, em nossa vontade de pensar, apesar de estarmos contra tudo, mediante um ato singular do pensamento (CABRERA, 2013, p. 32).

²⁷ As quais atribui ao pensamento dito “selvagem” ou “primitivo” uma “falta de imaginação teórica”, recusando aos não modernos o poder ou conferindo-lhes a impotência da teoria, motivo pelo qual o pensamento indígena tem sido mantido perpetuamente na antessala do verdadeiro conhecimento (a Ciência).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 73).

construtivista²⁸); no entanto, na verdade, são aquilo que, devido a sua natureza relativa e relacional – atualizadora de uma relação de conhecimento representando o outro no seu próprio seio –, garante que haja uma relação de inteligibilidade entre as culturas, funcionando como “vetores e interfaces transcontextuais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 125). A originalidade da antropologia consiste justamente no fornecimento de uma:

[...] sinergia entre concepções e práticas provenientes dos mundos do “sujeito” e do “objeto”, não sendo as teorias antropológicas senão esforços imaginativos dos povos estudados [...] deve-se poder produzir uma descrição científica das ideias e práticas indígenas, como se fossem objetos do mundo, ou melhor, para que sejam objetos do mundo (*ibid.*, 2002b, 126).

Eis uma antropologia metafísica ou uma metafísica antropológica²⁹: levar a sério o pensamento do nativo é compreender que os conceitos indígenas, entrelaçados a suas práticas, não são apenas objetos do mundo a serem perscrutados, mas espelhos de mundos, refletores de uma ontologia, de uma cosmovisão que nos permite acessar o lado oculto de nós mesmos.

2.5 O Grande Divisor

Muitos autores consideram que o “mundo primitivo” é incapaz de ser filosófico, o que impossibilita uma compreensão desses universos em termos conceituais. Seu principal argumento é a falta completa de objetividade deles: “A ‘falta total’ de objetivação seria, portanto, a principal razão para a impossibilidade de uma compreensão temática, filosófica ou científica, no mundo primitivo” (VALENTIM, 2018, p. 124).

Diz-se, pois, que o pensamento primitivo, dos povos sem história³⁰ não seria nada mais do que algo pré-objetivo, pois o “discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 115), sendo, conseqüentemente, incapaz de autodeterminar-se “ontologicamente” (VALENTIM, 2018, p. 126). Sua suposta carência de reflexividade e de objetividade foi vista como um dos grandes óbices a um possível diálogo epistêmico com o seu pensamento originário – e também com o pensamento de todos aqueles que, de algum modo, se dedicavam à interrupção do *modus operandi* colonial, o qual criou um

28 “[...] reducing other systems of thought to incomplete or purely metaphorical thinking.” (CHARBONNIER, 2017, p. 168).

29 “The anthropology of ontology is anthropology as ontology; not the comparison of ontologies, but comparison as ontology.” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS, 2014, p. 3).

30 Curiosamente parafraseando Karl Marx, diz Pierre Clastres no que se refere ao pensamento ameríndio: “A história dos povos que têm uma história é, diz-se, a história da luta de classes. A história dos povos sem história é, dir-se-á, com ao menos tanta verdade, a história da sua luta contra o Estado.” (CLASTRES, 1992, p. 190).

abismo excludente e negacionista em relação aos nativos da terra por intermédio da imposição colonizadora de seu pensamento. Faz-se mister, então, “desmistificar os mecanismos epistemológicos pelos quais a ciência moderna expurga os outros saberes de serem considerados como válidos” (CASTIANO, 2013, p. 42). Trata-se de uma luta por valorização dos conceitos de matriz tradicional (*ibid.*, 2013, p.87), uma luta também por independência epistêmica, a qual teima em não ser de fato proclamada de uma vez por todas.

Lévi-Strauss aponta que o fundamento do argumento da carência de reflexividade dos povos extraocidentais baseia-se no “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”³¹ (2013, p. 53), que, além de operacionalizar uma separação radical entre humanidade e animalidade, desde, ao menos, Descartes³², estabelecendo um abismo ontológico entre os dois mundos devido ao pauperismo do último, também apartaria homens de outros homens. Além do especismo, o mito suscita paradoxalmente uma misantropia, no sentido de que, além dos animais serem vistos como inferiores em densidade ontológica, os próprios membros da raça humana também haviam de sofrer sob a égide de uma hierarquia, ocorrendo uma “desvalorização sistemática do homem pelo homem” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 158). Tratar-se-ia da mesma fronteira metafísica, de um “isolamento metafísico do homem”, uma circunstância “constituída pela diferença originária entre a humanidade histórica e outros povos (extra) humanos” (VALENTIM, 2018, p. 120).

Como produto dessa exclusividade em termos de colonialidade, suscita-se uma sorte de “canibalismo intelectual” por parte de alguns entusiastas da modernidade³³, uma “operação metafísica pela qual a conversão do eu em nós” gera somente “um eu de segunda potência, ele próprio hermeneuticamente fechado a outros nós” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 286). Eis o “Grande Divisor”: Narciso – a linha fronteira –, fruto de uma imposição moderna, que diferencia ontologicamente linguagem e mundo, pessoas e coisas, Nós (ocidentais) e eles, humanos e não humanos.

O véu dualista proveniente da evolução das sociedades industrializadas causa a distorção quanto à apreensão de cosmologias demasiadamente diferentes da nossa. “Seria, então, a filosofia enquanto ‘mito da dignidade exclusiva da natureza humana’, o sonho expressamente narcísico dos brancos” (VALENTIM, 2018, p. 148), tal como as palavras de um

31 Em outros termos (VALENTIM, 2018, p. 13), o “isolamento metafísico do homem”, o qual, em última instância, mostra-se como “etno-eco-cida”.

32 Aquele que introduzira uma “versão muito mais radical da dicotomia” (GRAEBER, 2019, p. 297).

33 “[...] ateus, materialistas, espiritualistas, teístas, racionais, eficazes, objetivos, universais, críticos radicalmente diferentes dos outros coletivos, separados do seu passado, cuja sobrevivência artificial é mantida unicamente pelo historicismo, separados da natureza, sobre a qual o sujeito ou a sociedade imporiam formas arbitrariamente, denunciadores sempre em guerra contra si mesmos” (LATOUR, 1994, p. 167).

xamã yanomami parecem sugerir? Um sonho tão reflexivo que só conseguia ver a si mesmo marginalizando os outros saberes devido à sua falta de abertura intercultural?

Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

O sonho narcísico dos brancos, apontado por Kopenawa desde uma contra-etnologia indígena, ou uma etnologia reversa, revela a incapacidade dos agentes representantes do sistema colonial ocidental de reconhecer o outro, humano ou não, em sua alteridade plena, ao representá-lo sempre a partir de si mesmo, mediante um construtivismo de mão única, não se deixando, por isso, transformar por sua perspectiva:

Reconhece-se assim o outro, mas não sua alteridade, ou seja, a possibilidade da essência do homem ser originariamente afetada e transformada pela relação com outrem no modo de uma “alteração ontológica” entre humano e “não humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 17).

Essa carência da filosofia ocidental, por sua parte, em termos ontológicos, é que nos interessa remediar³⁴, de alguma forma, nesta dissertação, desde o Brasil, mesmo que infimamente, pelo menos na tentativa de interromper a propagação dos limites excludentes impostos pela colonização, alienadora de ontologias, mas não integralmente, como atestam as resistências nas lutas passadas e presentes dos povos originários das Américas contra os conquistadores ultramarinos, em que “native shamans took on the leadership in the war against the Spaniards” (CIVRIEUX, 1997, p. 4).

Além do mais, o fechamento para com outras tradições de pensamento acarreta a perda “da possibilidade de se deixar enriquecer conceitualmente a partir de formas locais/endógenas de conceber a realidade” (CASTIANO, 2013, p. 68). Não é razoável encapsular-se em tão somente uma concepção da realidade, muito menos em uma antropocêntrica e eurocêntrica, excluindo tudo aquilo que é diferente ou diverso, desde um sistema metafísico de opressão, tal como o “racismo [filosófico] europeu” (DELEUZE; GUATARRI, 1996, p. 45-46), a partir de, como diria Krenak, uma *indiofobia entnocida*, base do projeto civilizatório da modernidade. Somente quando os outros coletivos cessarem de ser tratados como “culturas”, é que terão acesso pleno à realidade, podendo-se aí, então, e somente aí, serem pensados como metafísicas,

³⁴ “Tinham razão aqueles que diziam que os Modernos mereciam um estudo antropológico aprofundado, que também eles são realmente interessantes... Que é preciso se aproximar deles com precaução por suas feridas. Que vale a pena aliviá-los e talvez considerar a ideia de curá-los.” (LATOURETTE, 2019a, p. 94).

vias alternativas e autênticas de pensar-se o mundo e viver nele. No caso da América, esse mundo já se esvaneceu para inúmeros povos nativos, há mais de 500 anos, começando pelo holocausto indígena dos séculos XVI e XVII que dizimou, em aproximação, quase mil nações indígenas, totalizando mais de cinco milhões de pessoas.

Em virtude disso, propomos a subversão do referido cenário, delineando o pensamento ameríndio em linhas filosóficas gerais ao termos uma ponte relativamente segura para deixarmos fluir junto com ele e, por resultado, enriquecendo os horizontes especulativos da filosofia contemporânea, especificamente a produzida em território latino-americano, desatando-a de grilhões unilaterais, uniformes e fechados a transformações, que lhe parecem encarcerar visceralmente em um cercado monoepistêmico e unilateral, segregador e racista, cuja origem remonta à ontologia monárquica da filosofia grega³⁵ – essa filosofia messiânica em crise (a narrativa patriarcal, repressiva, transcendentalista, racista e falocrática que atravessa toda a história do Ocidente), tal como Oswald de Andrade concebera em sua tese escrita em 1950 para o concurso da Cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (OSWALD, 1978) –, pois:

Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de sentido capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a. p. 364).

Falar-se-á sobre o “animismo” no próximo capítulo; porém, vale ressaltar que uma “perspectiva em registro animista” assume de antemão como possível a existência e a relevância de outrem. Pensar a possibilidade ontológica de um mundo ulterior, sejam povos humanos ou entidades cósmicas, significa também, tomando como ponto de partida uma antropologia renovada da *imaginação conceitual dos povos não ocidentais*, reconhecer que o discurso do nativo não ocidental tem sim a posse do “sentido de seu próprio sentido”. Nesse ímpeto, cabe aos pesquisadores e pensadores favorecer “a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24-25), “promovendo, ao mesmo tempo, o efeito reverso do pensamento desses coletivos” (VALENTIM, 2018, p. 165) sobre o nosso: a reviravolta da ontologia dos outros sobre o “ente que nós mesmos somos”. Mas será que é possível atribuir ao pensamento indígena a propriedade de ser uma ontologia afinal de contas?

35 Afinal, os gregos são gregos, o resto, bárbaros.

A aplicação do conceito de “ontologia” ao pensamento dos povos indígenas ocorreu inicialmente, até onde se sabe, com o trabalho de Hallowell (1960). Sua utilização do termo é entendida por muitos como algo polêmico, visto que a palavra “ontologia” remonta à Grécia e aos usos posteriores por parte da filosofia ocidental em suas mais variadas ramificações.

Todavia, o seu uso em relação a povos autóctones, para além das fronteiras ocidentais, tem, sobretudo, uma “razão tática” contra as próprias práticas epistemológicas coloniais, ao tomar suas manobras reaccionariamente contra elas mesmas, ou seja, tratando-as como mais uma representação ou visão de mundo, ao lado de inúmeras outras. O feitiço contra o feiticeiro?

Nesse sentido, além do fato de que o Ser foi concebido de diferentes maneiras ao longo da história da humanidade, a atribuição do termo ontologia aos povos indígenas habilita, paralelamente, a aplicação do termo filosofia ao pensamento desses povos. Ao longo da história da humanidade, várias tentativas surgiram com a finalidade de oferecer uma definição razoável da noção de “filosofia”. Postas as múltiplas respostas para a pergunta “o que é filosofia?” ou “o que é filosofar?”, a partir de uma concepção pluralista do fazer filosófico, é plenamente plausível, tendo em vista também que a existência por si só já fundamenta o pensar livre, concebê-la como a cosmovisão de uma dada comunidade atestada por sua correspondente oralidade – uma imaginação teórica verificável –, conceito de filosofia este plenamente compatível com o pensamento dos povos originários, sustentáculos de uma miríade de concepções acerca do cosmos, seus componentes e suas relações:

The idea, of course, is not that Yanomami and Runa shamans are formulating doctrines in their longhouses like those of Oxford philosophers or libertine deconstructionists but instead that they and their peoples reflexively address fundamental problems in ways, particularly myth and dreaming, that yield bodies of complex thought not reducible to their ritual and other pragmatic functions (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p.14).

A abertura a outras concepções filosóficas e éticas, enfim, tais como a dos referidos povos cujo modo de vida estabelece-se para além do Ocidente – mesmo que forçadamente em relação com ele –, faz jus às suas lutas por justiça cognitiva e por direitos epistêmicos no horizonte do pensável. Ou está o “intellectual thought destined to remain forever European?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 249).

A partir dessa brecha, estar-se-ia pronto, na verdade, para esboçar uma história contrafilosófica da própria filosofia, “em que outros povos, diferentemente humanos, sejam convidados a decidir sobre os destinos e virtualidade do espírito europeu” (VALENTIM, 2018,

p. 188), contrariando e descolonizando seus pressupostos mais fundamentais à luz de outras formas de pensamento,

[...] from the experience of the variation of self-evident assumptions [...] what makes our opinions doubtful is nothing but the experience of their changeability, that is, the possibility of thinking differently (MANIGILIER 2017, p. 113).

Por fim, quando admitimos heurísticamente como chave especulativa a legitimidade epistêmica da existência de ontologias indígenas, o que talvez para a antropologia seja mais fácil que para a filosofia³⁶, surge irreduzível e talvez incomensurável com a “nossa” uma *modalidade outra de imaginação conceitual*. Aceitar a chave implica fatalmente uma redefinição da metafísica contemporânea, conferindo-lhe quiçá um verniz (contraditoriamente) científico – ao menos empírico, cumulativo, falsificável e situado –: “comparative knowledge shows that metaphysics can be positive” (MANIGLIER, 2017, p. 127).

2.6 A ciência como regra do pensamento: o que significa levar o nativo a sério?

Com a consolidação da sociedade industrial no Ocidente, a modernidade foi fortalecendo paulatinamente uma imagem positivista do conhecimento científico, paradigma da práxis acadêmica. Em seu método experimental, a experiência e a observação levavam a classificações que seriam, em teoria, passíveis de serem verificadas e/ou falsificadas. Em contrapartida, os saberes locais das comunidades, que sob a lente moderna não seriam observáveis, tampouco verificáveis, – justamente por não se debruçarem sobre relações de causalidade como a ciência moderna – eram taxados de *especulativos, folclóricos, exóticos*, etc. (CASTIANO, 2013, p. 39-40). A barreira epistêmica que se tinha em vista tem como corolário o privilégio atribuído à ciência moderna (matematizada), em detrimento dos saberes e das epistemologias ancestrais, como se a ciência fosse o padrão-ouro do pensamento.

No campo das ciências modernas, em suma, pouco a pouco, foi se operando o epistemicídio de saberes de outras regiões do mundo diferentes da Europa (*ibid.*, 2013, p. 46), mas não só um epistemicídio no sentido de uma aniquilação eurocentrista compulsória dos saberes dos povos pelo ataque e pela negação de seus conhecimentos tradicionais, mas também um *ontocídio*, a destruição material e simbólica dos povos eles mesmos ocasionada pelos

³⁶ Em que pesem as diferenças de uso da palavra “ontologia” por parte dos antropólogos da virada ontológica, que tomavam a ontologia como sinônimo de “forma ou modo de ser” e a epistemologia como “forma ou modo de conhecer”, e dos filósofos profissionais, como Graeber aponta (2019, p. 294).

procedimentos civilizatórios coloniais. Não só do outro humano, mas também da própria natureza, sob um impulso “etno-eco-cida”.

Além disso, nesse meio tempo, o pensamento ocidental acadêmico que fora se desenvolvendo baseava-se ainda em sua herança moderna, segundo a qual a metafísica era concebida como algo distinto das cosmovisões tradicionais, já que aquela era tributária de formas dicotômicas de hierarquização. As últimas, por sua vez, pareciam apostar em elaborações ontológicas não dualistas, não balizadas por uma hierarquização vertical da realidade. Começamos a desenhar, então, o ideal principiológico da horizontalidade dessas comunidades originárias, que pressupõe uma relação horizontal e orgânica entre os seres que povoam o mundo, humanos ou não.

A organicidade, no caso, relaciona-se não só com a preservação do ambiente (não à toa a Amazônia haver se mantido pelo menos treze mil anos sem destruição, graças também à interação entre homens, animais e plantas), mas também com o equilíbrio social com os não humanos, vivendo sob uma ordem moral cósmica, tradicionalmente, em harmonia e em ritmo com a natureza, vista não como algo extrínseco e alienável, mas como algo intrínseco e constitutivo, ou seja, como parte dos seres, e não como dos seres. Sob essa ótica, todas as vidas são necessárias.

Nesse sentido de uma perspectiva horizontal e pautada na organicidade, Antônio Bispo dos Santos (2015), líder quilombola que pertence a uma comunidade rural localizada no Piauí (cujo Estado, curiosamente, é visto pelos colonizadores como um dos “mais atrasados”, sendo que, por outro lado, temos o Piauí como um dos Estados em que mais se preservam territórios tradicionais), defende, em termos filosóficos, a partir de uma visão dos quilombolas e das comunidades de negros antiescravocratas crítica e libertária³⁷, que existem duas forças em conflito no Brasil, a do sintético e a do orgânico. O primeiro diz respeito ao ter, ao passo que o segundo ao ser. O sintético (aparência) é atrelado ao modo de viver, ver e sentir a vida, segundo ele, eurocristão, cujo pensamento é linear, vertical e monista. Já o orgânico (realidade), a cosmovisão politeísta dos povos originários da América e da África, diria respeito ao pensamento afro-pindorâmico³⁸, isto é, à confluência³⁹ do pensamento indígena com o afro-

³⁷ Dando voz aos povos excluídos e privados de um acesso à ontologia nos últimos séculos, dos círculos epistêmicos que serviram como base da expansão cruel e desumana da Europa e dos Estados Unidos.

³⁸ “Pindorama” era o termo utilizado pelos povos de língua tupi para se referir às terras brasileiras, uma “Terra de Palmeiras”.

³⁹ Bispo dos Santos (2015, p. 89) apresenta uma definição do seu conceito de “confluência” como sendo uma espécie de princípio metafísico que administra a coexistência dos heterogêneos elementos cósmicos, que, mesmo juntos, não se misturam, nada sendo igual. No entanto, ainda assim é possível a confluência e a combinação entre os saberes, mesmo entre o sintético e o orgânico. As divergências seriam, então, transformadas em diversidades a partir de uma lógica resolutive.

quilombola. O grande drama é que o Ter está enforcando o Ser, tirando-lhe todo oxigênio possível.

Os povos pagãos politeístas, alicerçados em princípios filosóficos comunitários, com sua organização social circular e horizontal entremeada de comunidades heteróclitas, cuja religiosidade endereçava-se a deuses e a deusas pluripotentes, pluricientes e luripresentes, além de territorializados, têm como fundamento central a pressuposição da existência de “plurismos subjetivos e concretos”, justo por verem seus deuses e suas deusas nos elementos da natureza, como a água, a terra etc., que ocupavam uma posição horizontal perante eles. Como dizia-se desde antes de Sócrates: também os deuses estão, pois, presentes aqui.

Por outro lado, como sistematiza Nego Bispo (2015, p. 38), os povos eurocristãos monoteístas, cultuadores de um Deus onipotente, onisciente e onipresente, além de único, inatingível e desterritorializado – estando acima de todos –, refletiriam uma organização social homogênea, patriarcal, exclusivista, vertical e linear, a partir de uma espécie de monismo ontológico.

Alguns autores, sob outro ângulo, como Horton (1993), concebem que as concepções indígenas e as teorias científicas possuem, de algum modo, uma analogia, dado que seriam maneiras *sui generis* de conhecer a realidade. Anteriormente, já fora colocado que Lévi-Strauss pensava algo parecido ao defender que o pensamento mágico e o científico estariam em um mesmo patamar, lado a lado, como duas formas epistêmicas igualmente válidas.

Não obstante isso, há de se ter cautela para que não nos deixemos seduzir por abordagens obcecadas pela ciência, que a tomam como o padrão-ouro do pensamento, aquilo que, por si só, previamente, condena os povos estudados a incorrerem em erros, ilusões e sonhos (crenças irracionais), haja visto que suas práticas intelectuais não se balizariam em consonância com os protocolos científicos canônicos. Não obstante, “não é porém [a ciência] o único terreno, nem necessariamente o melhor, em que podemos nos relacionar com a atividade intelectual dos povos estrangeiros à tradição ocidental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 127). Na verdade, as concepções indígenas estariam na mesma ordem do “*cogito*” cartesiano ou das “mônadas” de Leibniz – representante moderno do perspectivismo ocidental –, estando em pé de igualdade, por exemplo, a teoria do “divíduo” de Strathern e o “individualismo possessivo” de Locke, ou mesmo a “filosofia da chefia ameríndia” de Clastres e a “doutrina hegeliana de Estado”.

Para imaginar a imaginação indígena, pensar o seu pensamento, levando-o a sério, “é preciso poder transformar as concepções em conceitos, extraí-los delas e devolvê-los a elas” (*ibid.*, 2002b, p. 128). Para que serve essa ideia? Quais suas consequências? Em que

agenciamentos ela pode entrar? O que uma ideia como essa ensina sobre as noções indígenas sobre os mais diversos temas? E o mais importante: como a elaboração de conceitos indígenas importa aos próprios indígenas? Essas perguntas dão um norte no que diz respeito à transformação de concepções, angariadas pela conversação com informantes, em conceitos filosóficos propriamente ditos, os quais, ao fim e ao cabo, espelham um “conjunto virtual de eventos e de séries” (*ibid.*, 2002b, p. 136) ao corresponderem às ideias nativas, sustentáculos últimos de legítimos conceitos.

Um encontro dialógico e confluyente com o pensamento indígena, no intuito de “pensar o pensamento do nativo”, levando-o a sério, primeiramente, não pode nunca se dar de forma neutralizadora, ou seja, neutralizando “its ontological scope, that is, the real hold that thought has over the world.” (CHARBONNIER, 2017, p. 167), mas, sim, experienciando esse outro pensamento como um tipo de “atualização de virtualidades insuspeitas do pensar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 129) – daí a importância de uma etnografia de campo:

[...] the idea that one needs to take seriously the contents of thought, that they are to some extent directly grasped through ethnographic observation without outside mediation, and that they cannot be reduced to simple arrangements with reality, the “symbolic” scope of which the anthropologist will recognize. Indigenous thinking grasps reality in an original fashion, in a way that cannot be imagined without experiencing it, and without leaving behind it an en-soi that is invariable and unknowable. Primitive thinking implies totally original uses of the world; it establishes a coupling between thought and reality that precludes the type of transcendental separation typical of modern philosophy (CHARBONNIER, 2017, p. 167).

O animismo ameríndio, exemplificativamente, pode ser entendido como uma imagem do pensamento, uma “convenção de interpretação” (STRATHERN, 1999, p. 239), segundo o qual se pressupõe a *personitude* formal do que se está por conhecer e, em certo sentido, como um acoplamento entre pensamento e realidade. Em suma, comporta-se como um “dispositivo intelectual transindividual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 130), e não como uma simples crença dos povos autóctones das Américas: quando se fala em “positivismo” ou em “jusnaturalismo”, a referência é a um estado mental? A armadilha de conceber o pensamento das comunidades tradicionais como uma pacata crença (visão de mundo que parte de uma representação), crendo na sua crença, é que ao final da jornada tem-se de escolher: eles ou nós, verdadeiro ou falso: afinal, uma das duas crenças deve corresponder (verdadeiramente) ao mundo – único – real, e a outra não: “Por sinal, trata-se de fruto de superstições? Em tais predileções enxergo de preferência a marca de uma sabedoria que os povos selvagens

praticaram com espontaneidade e contra a qual a rebelião moderna é a verdadeira loucura” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 129).

Entre o verdadeiro e o falso não há uma terceira opção, o terceiro está excluído por princípio. Em adição, corre-se o risco (etnocêntrico) de ingenuamente se sustentar a ideia de que haveria um “fundo de verdade” alegórico em tais discursos, ou mesmo de que, por meio deles, poderíamos acessar a essência íntima e última das coisas – visão tipicamente plantonista –, *transferindo nossos infernos para os outros*: “Recusar-se a pôr a questão em termos de crença parece-me um traço crucial da decisão antropológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 229). Portanto, as categorias indígenas

[...] should not be perceived in terms of belief, as they have withstood the trial of reality [...] Such thinking works; it encounters reality and ensures that collective actions are integrated into the world. From this point of view, this category system does indeed underpin an ontological commitment, because thinking establishes a link with the world, and so constrains people. (CHARBONNIER, 2017, p. 168).

O que primordialmente deveria ser perseguido pelos antropólogos, nessa visão, é o sentido: “o sentido, com efeito, não é nem verdadeiro nem falso, nem crível, nem incrível; ele é aquilo que pode ser dito de outro modo, traduzir-se em outra linguagem, ou melhor ainda, é aquilo que permite a tradução” (POUILLON, 1980, p. 87), tradução da floresta para a escola, já que temos essa dupla base presente, como Oswald de Andrade⁴⁰ observava em seu *Manifesto da Poesia Pau Brasil*.

Quanto ao pensamento nativo, então, ele “deve ser tomado – se se quer tomá-lo a sério – como uma prática de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 229). Fica clara também a influência de Roy Wagner no pensamento de Viveiros de Castro. Aquele sustenta a ideia de uma prática de sentido como um “dispositivo autorreferencial de produção de conceitos”, de “símbolos que representam a si mesmos” (WAGNER, 1986), um sistema prático de fabricação de conceitos, representativo de si e, portanto, independente de uma legitimação *externa corporis*.

Nessa espinhosa tarefa de pensar e criar uma nova sintaxe e semântica do pensamento humano, expandindo as lentes demasiadamente (euro)etnocêntricas da filosofia, defendemos, no presente texto, a necessidade de não se explicar demais o outro, mantendo seus valores às

⁴⁰ Um dos representantes do modernismo brasileiro (não apenas artístico, mas também teórico) que defendeu veementemente a necessidade de articular-se o conhecimento local com o internacional, digerindo as influências europeias e inovando-as desde uma perspectiva ativa e anticolonial, pautada em nossa matriz cultural ameríndia.

vezes implícitos, sendo honesto intelectualmente e sabendo que é impossível obter o (cartesiano) *exato conhecimento das coisas*.

A tarefa da antropologia (e dos filósofos interessados no pensamento dos diversos coletivos que povoam o mundo) seria justamente guardar tais pensamentos como *possíveis*, corroborando com a sua autodeterminação ontológica, por meio de uma política da ontologia: “Anthropology’s role, then, is not that of explaining the world of the other, but rather of multiplying our world [...] The self-determination of the other implies the other determination of the self” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 266), desde que em seus próprios termos, isto é, por sua autorrepresentação, tendo em consideração que são eles, enfim, os únicos capazes de assumirem sua própria autonomia e lugar no mundo, já que “Em todas as comunidades existem sujeitos que são autorreflexivos e críticos em relação ao seu próprio meio e aos valores adjacentes às próprias tradições⁴¹” (CASTIANO, 2013, p. 6-7). A colonização significou, pois, o gradual processo de silenciamento das autorrepresentações e o fornecimento de uma representação única de todos, generalizadora das diversas vozes, a partir do esmagamento e da humilhação subjetiva dos povos. Afirmou-se demasiadamente a igualdade em detrimento do diferente.

Os conceitos indígenas, associados ao sentido dos discursos dos nativos e de suas tecnologias ancestrais, “projetam um fundo, um plano de imanência povoado por intensidades” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 137). Esforçar-se-á, nos próximos capítulos, para ilustrar-se precisamente esse mundo possível – expresso nos juízos de alguns pensadores interessados no pensamento indígena – indígenas ou não –, com o fim de alargar o escopo do pensamento e as possibilidades de mundos, visualizando quem sabe um *multiverso*, “composed of the worlds in which very different concepts prevail” (SKAFISH, 2017, p. 276). Em sua dinamicidade, o pensamento possibilita mais vozes em sua própria construção ao permitir a hipertrofia daquilo que é capaz, pois “vivemos em vários mundos, cada um mais verdadeiro do que o outro que ele contém, e ele mesmo falso em relação ao que engloba” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 441).

Para tanto, é necessário que os conceitos indígenas sejam investigados conforme suas próprias formulações, pois não são nada além do que formas completamente legítimas de conceber a realidade e o cosmos – dentro dos horizontes filosoficamente possíveis do pensamento – que acarretam instigantes problemáticas para o pensamento humano, devendo ser completamente inscritos, como pensamento, no registro do pensável, para que possamos

41 Mais adiante, José Castiano (p. 51, 2013) sustenta que “[...] só é possível a autoemancipação porque a libertação epistêmica é uma ação intrínseca ao sujeito até agora da periferia”.

lançar mão de outras epistemes em ordem a finalmente “integrar as artes e os saberes dos povos tradicionais no rol das ciências” (CARVALHO, 2020, p. 483).

Não por acaso, diversos autores indígenas inclinam-se a questões de natureza metafísica, dada a “coherence and even systematicity of other bodies of thought” (SKAFISH, 2017, p. 277). Nota-se, então, “the turn of the native”, isto é, uma deslocação reflexiva, uma “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1999). No caso em questão, uma indigenização da filosofia – a revolução Caraíba⁴² –, abalada pelos impactos dos encontros antropológicos. Latour usa o termo “ecologization”, ao se referir à “reconfiguration of Western metaphysics” (2017, p. 11).

A relação de sentidos entre um interlocutor e outro se apresenta, por desdobramento, como uma prática social, em que uma relação é instanciada por meio do contato entre aqueles que se esbarram, pela confluência de rios diversos que se encontram, ainda que cada um mantenha sua respectiva integridade. Sobressaltam-se alguns pressupostos relacionais do conhecimento antropológico, que, com um novo fôlego, se habilita a considerar os discursos alternativos dos outros povos como veículos de sentidos inteiramente válidos.

Do lado da antropologia (e também da filosofia interessada nos modos de vida para além do Ocidente), nem sempre foi assim. As regras do jogo eram outras desde a fundação da disciplina enquanto ciência. Quando se se refere a descrições antropológicas, em termos da antropologia clássica – aquela desenvolvida desde o seu florescimento até princípios do século XX –, tinha-se como sub-reptícia uma suposta “vantagem epistemológica” (relação diferencial), por parte do antropólogo, em detrimento do nativo, alteridade discursiva concebida, ao fim e ao cabo, que seria *não reflexiva* e incapaz de dar sentido ao seu próprio modo de vida e, forçosamente, ao seu discurso (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 114), função esta reservada ao antropólogo – aquele que, em princípio, seria capaz de apresentar um “discurso hilemórfico”, conferidor de uma forma ao conteúdo privado de reflexividade crítica exposto por seus informantes.

Por seu lado, na sugerida proposta de reconstituição da antropologia, tentando superar as premissas e conclusões elencadas no parágrafo anterior, segundo as quais os povos e pensadores originários são ponderados como simples objetos de conhecimento, carentes de pensamento reflexivo e capacidade de autodeterminação, alguns antropólogos vinculados ao programa do giro ontológico desenvolveram um tipo de antropologia fincada no conceito de *reversibilidade*, uma “antropologia simétrica” (LATOURE, 1994), em que há verdadeiramente

⁴² Fruto do instinto revolucionário caraíba cujo objetivo é, para subsistir, subverter a equação do eu enquanto parte do Cosmos no axioma Cosmos parte do eu (ANDRADE, 2017, p. 53), promovendo o resgate de uma cultura antropofágica, com vistas a solucionar os problemas filosóficos da humanidade.

uma “continuidade epistêmica das práticas de sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 115), isto é, uma “continuidade ontológica” entre as teorias antropológicas e os discursos e tecnologias nativos, não sendo possível a um “given analyst to claim to occupy a primary logical or existential position and then demote all others to a derived, inauthentic status” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 4).

O investigador, portanto, não ocuparia nenhum tipo de posição privilegiada simplesmente por utilizar-se da escrita. Pelo contrário, enquanto tradutor, traduziria a oralidade dos povos em escritas, e a sua escrita em oralidade, em uma relação dialógica; escapando das indesejáveis armadilhas políticas do uso colonial da escrita, que, insistindo na alfabetização dos povos tradicionais, desqualifica seus saberes:

O único fenômeno que a acompanhou fielmente foi a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e em classes. Em todo caso, esta é a evolução típica à qual assistimos, desde o Egito até a China, no momento em que a escrita faz sua estreia: ela parece favorecer a exploração dos homens, antes de iluminá-los [...] A luta contra o analfabetismo confunde-se, assim, com o fortalecimento do controle dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este possa afirmar: ninguém deve alegar que desconhece a lei (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 319-320).

A revolução da antropologia, consolidada pelos teóricos envolvidos na virada ontológica, apresenta-se como uma recusa do *jogo clássico*, pois este se fundamenta em uma espécie de “metafísica da representação”, em que conceitos como “verdade objetiva”, “representação” e “natureza” são mobilizados e aplicados compulsiva e extrinsecamente ao seu objeto, sendo o nativo designado como um objeto *exótico e primitivo* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 116-117). Desse jeito “a análise etnográfica não pode ir adiante se já decidiu de antemão o sentido geral de um encontro como esse” (*ibid.*, 2002b, p. 138).

A virada ontológica, bem como seus entusiastas, atua, pois, no afã de disseminar “a questioning [...] of the very metaphysics of representation”, a qual se encontra “strongly undermined by the formulation of a counter-metaphysics.” (SALMON, 2017, p. 46-55). A metafísica dos outros, em particular aquela de caráter animista, perspectivista e xamânica, será explorada nos capítulos subsequentes.

Tendo à mesa o mencionado giro na forma de lidar com a alteridade, uma vez que, defronte dela, um imperativo epistêmico muito claro impõe-se perante os estudiosos da atualidade, a *continuidade dos procedimentos*, a saber, a ciência do antropólogo e do nativo, sendo da mesma ordem, porém, ocupando-se de problemas radicalmente outros, dado que o nativo, em última instância, é um sujeito de conhecimento, expressão de um mundo possível

ulterior, ao passo que o antropólogo (e por que não o filósofo?!) poderia ser tido, neste ínterim, como um “verdadeiro animista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 117), seria aquela que tomaria como pressuposto a agência e a subjetividade de outrem. O nativo não é nada mais que um sujeito, sustentador de um pensamento objetivo e expressão de um mundo possível; logo, o método comparativo visado aqui não é, nem pode ser, um processo de mão única: “one’s image of the other must come out transformed, as must the one that we have of ourselves” (CHARBONNIER, 2017, p. 167).

2.7 A autoemancipação dos povos: contra-antropologia e revolução conceitual

Dada a missão antropológica, cada vez mais filosófica, de descolonizar de modo peremptório o pensamento, as teorias antropológicas e etnofilosóficas seriam:

versões das práticas de conhecimentos indígenas; essas teorias se situam em estrita continuidade ontológica... com as pragmáticas intelectuais dos coletivos que se viram historicamente em “posição de objeto” relativamente à disciplina (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24).

O que se propõe, no embalo da virada ontológica, é uma “nova antropologia do conceito” capaz de efetuar um novo conceito de antropologia de modo que:

[...] a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação [...] (*ibid.*, 2015, p. 25).

A revolução posta, na concepção de uma possível teoria antropológica, entende a antropologia como uma “ontografia comparativa” (HOLBRAAD, 2003) ao tomar como propedêutico o ponto de vista da imanência, das manifestações ônticas dos coletivos experimentados empiricamente. Em subjacência, torna-se imperativo, tendo vista o confronto com as alteridades radicais dos mais diversos povos, a “tarefa de pensar outramente”, pensar outra mente, pensar, enfim, outras mentes. Necessitar-se-ia, para isso, de uma movimentação intelectual na direção de uma “elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e à reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 25), em que o pensamento não moderno fosse um ponto de vista sobre a modernidade, que é igualmente valiosa como um ponto de vista moderno sobre o Outro.

Cuida-se, desse modo, de tentar fazer justiça à criatividade intelectual e filosófica dos povos, de acordo com as *perspectivas deles mesmos*, vistos agora não mais como objetos claros e distintos de conhecimento, mas verdadeiros interlocutores, ou seja, executores de operações intelectuais completas. Nesse espírito, é interessante observar alguns princípios que, de acordo com Charbonnier (2017, p. 169), refletem a renovação do projeto comparativo da antropologia. Um deles é a homogeneidade do pensamento moderno e não moderno, ou seja, todos enfrentam as grandes questões existenciais e refletem sobre elas. Outro é o princípio da continuidade e da tradutibilidade de pontos de vista, quer dizer, operações de pensamento que podem ser traduzidas entre si, gerando formas de conhecimento. E mais: tais programas ontológicos e comparativos de pesquisa investigam a questão sobre a metamorfose que os sistemas de pensamento ulteriores aos nossos impõe sobre o nosso.

Os conceitos indígenas, enquanto alternativas irredutíveis, funcionam como “reverse anthropologies” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 7), porque os “outros nos pensam” (VALENTIM, 2018, p. 33). A racionalidade desse outro interpela o ocidente com seu discurso, sua ontologia e seu saber (CASTIANO, 2013, p. 59). A antropologia inversa – emergente da parte dos pensadores indígenas – faz emergir caracterizações dos ocidentais pelo ponto de vista de um outro mundo. Essa abordagem é pressuposta quando se busca fazer justiça aos outros modos de enquadrar a realidade, afirmando-se a capacidade dos povos em interrelação de definir sua própria posição no mundo, autodeterminando-se ontologicamente, enquanto “sujeitos argumentativos” capazes de conhecimento, inclusive em relação aos estrangeiros que os circundam⁴³.

No Brasil, a título de exemplo, há inúmeros intelectuais e embaixadores do saber indígenas e quilombolas que se dedicam à manutenção de sua forma de viver no mundo, assegurando sua determinação ontológica, alguns deles havendo chegado a ministrar aulas nos Encontros de Saberes, tal como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Raoni, Mário Juruna, Álvaro Tukano, Daniel Munduruku, Sônia Guajajara, Joenia Wapichana, Antônio Bispo dos Santos, Lucely Pio, somente para citar alguns.

Ademais, consideramos que a renovação da antropologia gera inovadoras perspectivas metafísicas bastante promissoras, configurando a si mesma agora como uma “máquina geradora de metafísicas”, porque, finalmente aceitando a autonomia ontológica dos povos – contribuindo com o seu acesso ao governo de si mesmos –, que estão mais do que aptos a contribuir não só

43 Outrossim, a antropologia reversa, conforme Peter Skafish, “trigger the perception they describe as it is to affect thought, and the way this perception enables the present, modern world to be characterized seriously impacts us” (2017, p. 291).

com o conhecimento filosófico e antropológico contemporâneo, mas também com as outras ciências – permite-se que, ao mesmo tempo, o mundo ocidental e moderno tenha acesso em profundidade a outras ontologias de modo não expropriativo. Faz-se, então, pensável a articulação de uma “metaphysics that results from the exercise of a comparative method” (MANIGLIER, 2017, p. 109), capaz de levar até as últimas consequências o pensamento de outrem, respeitando-o.

A conquista do Novo Mundo causou sem dúvida um escândalo ontológico para ambos os lados: um choque entre mundos, a partir desse encontro entre o mundo ocidental e o canibal: “O céu fuliginoso da Calmaria, sua atmosfera pesada não são apenas o sinal evidente da linha equatorial. Resumem o clima em que dois mundos se defrontaram” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 78).

Choque esse que parece ser o fundamento da própria modernidade, como sugere Dussell (1993), fundada inevitavelmente nesses encontros que causaram a perplexidade ontológica de ambas as partes, posto o confronto entre matrizes culturais diversas que se figurava em um mesmo espaço geográfico. Para falar como Bispo dos Santos, uma guerra entre colonizadores do Império Ultramarino Português e contra colonizadores, indígenas e afro-quilombolas. A guerra da colonização⁴⁴, que não poderia deixar de ser territorial.

Desde os primeiros contatos entre os conquistadores e os nativos, desenrolou-se progressivamente um conflito colonial em relação às cosmologias indígenas: “The encounter with another world was also an encounter with another regime of conceiving “human” relations to “the world.” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 9), uma outra conceitualidade ou racionalidade. Com o passar do tempo, não só os europeus recém-chegados criaram suas teorias para descreverem os povos autóctones americanos: pode-se dizer que ocorreu um processo análogo no sentido inverso por parte dos coletivos nativos, um tipo de *antropologia reversa*, ou mesmo uma contraontologia – animista e perspectivista (SALMON,

⁴⁴ Conceituada pelo pensador piauiense como um conjunto de processos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e substituição de uma cultura por outra, independentemente de sua territorialidade geográfica. O movimento de contracolonização, por sua vez, posto em marcha por africanos vindos da diáspora, quilombolas e povos indígenas das Américas, é conceitualizado como um conjunto de processos de resistência e de combate em prol dos territórios dos povos afro-pindorâmicos, de seus símbolos, de suas significações e de seus modos de vida tal como praticados em seus territórios (2015, p. 47-48). A contracolonização proposta por ele, em suma, busca reverter o quadro que vem se delineando progressivamente de um desmantelamento e de uma substituição dos saberes tradicionais, vitais e orais por meio da imposição dos saberes acadêmicos da escrita, bem como advogando pelo uso comum da terra e dos recursos hídricos e a repartição de riquezas. Nas nações modernas, vale notar, como apontou o filósofo africano Hampaté Bâ (2010, p. 167), existe uma predileção pela escrita em prejuízo da oralidade, tendo-se o livro como o símbolo supremo da sabedoria. A cultura atrelava-se, então, aos livros e à escrita, sendo concebidos, durante muito tempo, os povos da oralidade como não portadores de cultura. O poder colonial, assim, simplesmente retirava as tradições dos povos autóctones e inoculava-lhes as suas.

2017, p. 57). Uma outra proposta civilizatória⁴⁵ frente às crises da modernidade, sobretudo, as sociais e ambientais.

A percepção que foi sendo moldada pelos nativos em relação aos colonizadores ao longo do tempo mostrou-se, em última análise, nutrida por um pensamento metafísico, altamente sofisticado, que tem como base, entre outros elementos, o *mito* e o *sonho*⁴⁶, os quais reflexivamente endereçam-nos problemas fundamentais e formam coleções de um pensamento complexo e irreduzível; assim, “anthropology must let itself be drawn into metaphysics because speculative thought also takes place within other collectives” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 14), o que implica, por consequência, “to confront Western metaphysics head-on and the problematization of its own viewpoint” (SALMON, 2017, p. 54), já que a antropologia permite-nos olhar para o mundo de um ponto de vista que não o nosso, dando azo a uma verdadeira revolução conceitual.

Talvez a característica da antropologia que mais nos interessa seja, por conseguinte, sua habilidade de desafiar nossas próprias certezas, a partir de uma “radical comparison, in which an “us” position (our concepts, our theoretical assumptions) is put at risk by a confrontation with a “them” position” (CANDEA, 2017, p. 85), ocasionada pelo confronto com a alteridade – por isso ela ser tão frutífera filosoficamente. A comparação antropológica e dialógica como método, intensificada no interior da virada ontológica, permite aos estudiosos, nevrálgicamente, modificar seu arcabouço conceitual, expandindo seu horizonte especulativo.

Levando isso até as últimas consequências, tem-se, por meio do diálogo intercultural e do “reconhecimento epistêmico” (CARVALHO, 2015, p. 3) e ontológico da alteridade – sendo esta compreendida não uma representação a mais no mundo, mas como um legítimo modo de viver no mundo e conhecê-lo –, a possibilidade de restauração da voz daqueles que têm sido desnecessariamente objetificados, silenciados pela praxe colonialista, revisando-se, aliás, as categorias de primitivo e de bárbaro. Reconhecer, enfim, seu valor filosófico, reforçando, por exemplo, “o trabalho em curso dos Krenaks de recuperar suas tradições e sua língua, valendo-se principalmente da memória oral dos mais velhos da tribo” (KRENAK, 2015, p. 173), a partir de um tipo de gerontocracia em que os mais velhos detêm os poderes da ancestralidade. No

⁴⁵ Outra contraantologia que se figura também como uma “contracolonização” é aquela formulada por Antônio Bispo dos Santos em seu texto *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2015), cujas principais intuições se encontram espalhadas nesta dissertação, de forma distinta da contraantologia indígena de que tentamos dar conta, à qual conferimos uma maior sistematização.

⁴⁶ Em particular o xamânico, induzido pelo consumo de alucinógenos – sonho este entendido como a “via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios” (DANOWISK; VIVEIROS, 2017, p. 103). Trata-se de uma forma muito particular de pensar e viver a realidade: “metafísica como sonho, sonho como política” (VALENTIM, 2018, p. 237).

Ocidente, em contramão, não “se pode fazer ideia do que do que a memória de um ‘iletrado’ pode guardar” (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 203), tampouco da capacidade mnemônica de muitos sábios africanos.

À vista de tanto, seria possível o vislumbre de novos horizontes filosóficos, novos ares que levam múltiplos ventos consigo, levando-nos, quem sabe, à idade de ouro prenunciada pela América, sob a roupagem do edenismo de Oswald de Andrade (2017, p. 51). Com esse fim, é preciso *levar a sério* o pensamento desses coletivos, fazendo-os soar nos quatro cantos do globo, do qual, afinal, eles também fazem parte. Chegará o dia em que se poderá realizar uma espécie de “contra-antropologia multinaturalista”, é dizer, “ler os filósofos à luz do pensamento selvagem”: “trata-se de atualizar os incontáveis devires-outrem que existem como virtualidades de nosso pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 96), escutando finalmente “The strange echo coming from the other side of our own thought, that is, what our thought see as its other side, its minor, marginal, eccentric side: the side of the losers in the West’s oficial intellectual history” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 264).

Não se pode, todavia, minimizar os riscos e as armadilhas do diálogo, tratando-o como um mar de rosas. A filosofia contemporânea, na tentativa de aprender com o pensamento ameríndio, pode muito facilmente recair em um tipo de extrativismo epistêmico ao tentar estabelecer uma relação com o mencionado pensamento. É necessário, então, pensar o encontro, esse espaço de diálogo com o outro⁴⁷ – no mais das vezes, incompatível e incomensurável com o pensamento do Mesmo –, sacrificando, em primeiro lugar, o fetichismo e o exotismo⁴⁸, bem como formas de paternalismo teórico em relação aos indígenas. Só assim é possível começar-se a estabelecer as condições de possibilidade epistêmicas para um diálogo conceitual entre a filosofia profissional e o saber filosófico dos sábios. Assentado isso, torna-se viável a construção de conhecimento intersubjetivo, gestado com base em relações de sujeito a sujeito, e operacionalizado por várias mãos, desde “espaços emancipatórios para os saberes periféricos colonizados” (CASTIANO, 2013, p. 50) – interculturalidades filosóficas, emancipação humana na diversidade, filosofia transcultural.

⁴⁷ “Se houver sensibilidade e respeito por essas populações, são capazes de dar respostas a problemas muito sérios que essa civilização moderna não consegue responder” (KRENAK, 2015, p. 61), por meio de sua sabedoria cósmica.

⁴⁸ Tornando o Outro ordinário (e não distanciado como o exotismo), o que nos esforçamos por fazer nesta dissertação.

2.8 Ontologia como prática social

De acordo com Charbonnier (2017), a antropologia percebe a prática filosófica dos povos, em primeiro lugar, como uma *prática social* vinculada à vida e às ações rotineiras das comunidades. Como pano de fundo, com os pulmões insuflados de ares metafísicos, a antropologia passa a investigar, por consequência, as condições institucionais e sociais da produção de proposições ontológicas sobre o ser. Perderson (2001), por seu turno, oferece uma curiosa divisão – que se considera aqui como um mero recurso heurístico apto a instigar o pensamento e a reflexão – entre os filósofos ocidentais, comprometidos com um tipo de *especulação metafísica*, por uma parte, e os caçadores *Yukaghir* ou os pastores mongóis, que lidam com questões do ser em meio às suas *práticas sociais*, por outra.

A ontologia na conotação conferida pela antropologia consistiria em uma “combination of perception, forms of habitus, speech, intersubjectivity, social relations, and “the world”, that would constitute the primary level of human experience” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 3). Por inferência, nesse contexto, é algo que diz respeito, sobretudo, ao mundo da prática, da vida e das relações mantidas entre os seres que povoam o(s) universo(s), tendo a ontologia de um coletivo em particular a ver com uma forma de “exercising a hold over the world””, que naturalmente implica “a relationship with others and with the world, which cannot be divided into individual attitudes” (CHARBONNIER, 2017, p. 175). Nessa abordagem, alça-se, pois, como diretriz que a ontologia de um determinado coletivo molda os pensamentos e ações daquele povo – moderno ou não.

É possível afirmarmos, pelo que precede, que um dos direcionamentos principais do giro ontológico emergente nos estudos antropológicos orientam-se no sentido das práticas sociais instanciadas pelos coletivos, tal como exemplificado pelo trabalho de Descola (2012), realizador de certa maneira de uma “shift by reference to practice” (CHARBONNIER, 2017, p. 174). A ontologia passa a ser considerada como uma forma de engajamento coletivo com o mundo e com os outros, ao ser teorizada como um modo de atuação, uma maneira de habitar o mundo com uma significância única. Nessa conjuntura, ela é ponderada em um sentido *disposicional*, ou seja, como um conhecimento construído para moldar o mundo. Partindo de tal definição, tornar-se-ia viável levar a termo o projeto de fazerem-se outros modos de pensamento comparáveis, tal como atesta o trabalho de Descola em *Más Allá de Naturaleza y Cultura*⁴⁹, norteado por essa “abordagem praxeológica”, dado que: “Once the contrastive

49 Nesse texto, ele apresenta uma “grammar of modes of identification”, assim como “modes of relations” – uma sorte de gramática das práticas humanas (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 176).

characteristics between ontologies have been identified, a separation between different worlds becomes possible, rendering different forms of historical experience almost incompatible.” (CHARBONNIER, 2017, p. 175).

Nesse rumo, segundo Arnauld Macé (2017, p. 201), a antropologia e sua metodologia comparativa fornece pistas e subsídios “to study the construction of the ontologies or worlds generated by human collectives”, tal como a noção de “esquemas de prática”, formulada por Descola, complementando a ideia de que, por baixo das palavras, nós encontramos uma ontologia de práticas, uma forma de tratar e de lidar com as coisas, de modo que, na maioria dos casos, “the ontological premises seem not to be expressed in discourse, but experienced directly in practice” (GILLE, 2017, p. 313).

Pensar a metafísica para além de suas manifestações ocidentais, para além de seu próprio cânon matricial, norteando-se pela antropologia, leva, assim, em alta monta o âmbito do pré-reflexivo, o modo de sentir, em primeira pessoa, confirmado por ações ou por “esquemas de prática”, os quais não seriam senão “modos de estabilizar o mundo”. A partir disso, abre-se uma seara, de modo que os estudiosos quiçá investiguem, por exemplo, a gênese prática “for all ‘categories of thought’.” (MACÉ, 2017, p. 215), tomadas desde a filosofia transcendental de Kant como algo *a priori* – anteriores à prática no caso. Tudo isso representa uma excitante prospectiva no que tange à *polinização cruzada das ontologias*. Sob essa orientação, há quem diga que “the metaphysical scope of anthropology by definition is larger than that of philosophy, which emerges as its junior kin” (PEDERSON, 2017, p. 240). Porém, o contato, assim como a continuidade da filosofia e da antropologia – podendo aquela ser vista como esta *com gente dentro* –, é fértil em abundância ao problematizar consensos ocidentais que se pretendiam, dogmaticamente, universais e *a priori*.

2.9 Pluralismo ontológico

Outro importante pressuposto metateórico assumpto nessa empresa é o de que a realização de um estudo antropológicamente norteado em metafísica é uma:

[...] way of postulating a horizontal plane on which different, noncompossible ways of composing a world that are actualized by collectives can be related [...] if ontologies are what is at stake, then it becomes almost impossible for a given analyst to claim to occupy a primary logical or existential position and then demote all others to a derived, inauthentic status. (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 4).

O plano horizontal do qual se lucubra acima pode ser pensado como um fundo de imanência sob o qual todos os seres vivem e relacionam-se de modo horizontal e não hierarquizado, como em uma “ontologia plana” (DELANDA, 2002). Dada essa premissa, é impossível negar que povos colonizados não ocidentais possam realizar manobras metafísicas tanto quanto seus colonizadores, não podendo o pensamento ameríndio, dessa maneira, ser estigmatizado como inferior ou incompleto: as ontologias não modernas, por isso, devem ser consideradas como “complete intellectual operations” (CHARBONNIER, 2017, p. 169) para início de conversa.

O que está à baila, com a virada ontológica, inspiradora deste trabalho, é a defesa de uma espécie de *pluralismo ontológico* – o qual, por efeito chicote, acaba por servir como uma crítica a alguns pressupostos metafísicos de certas filosofias ocidentais⁵⁰ balizadas pela “ideologia universalista” (CABRERA, 2013, p. 32), segundo a qual só há uma filosofia, racional e universal, bem como que somente uma forma de praticá-la e, por conseguinte, tão somente um mundo ou uma realidade (também universal e captável racionalmente) a ser ponderada, subjacente a todos os povos e entes cósmicos.

A arrogância epistêmica oriunda dos processos de colonização serviu de escudo para o ocidente quando este se afirmava como uma “cultura universal”; porém, sabemos que nenhum povo ou “ser humano pode pretender assumir-se como sujeito possuidor de um saber absoluto” (CASTIANO, 2013, p. 55). A contrapelo, os *saberes locais e endógenos* também põem em causa o modelo universalista de validação do conhecimento científico, paradigma da modernidade (*ibid.*, 2013, p. 77).

Sem sombra de dúvida, uma das grandes contribuições da antropologia para a filosofia como um todo são as boas etnografias, desafiadoras no que diz respeito às categorias que se pretendiam universais fora do tempo. Evidencia-se, então, o fato de que o projeto crítico da virada ontológica “challenge how things are”, e “retain the possibility of affirming other modes of being” (CARTER, 2017, p. 301). Por consequência, surge a possibilidade de uma radical reconfiguração da metafísica tal como normalmente a compreendemos. O choque entre os mundos fornece um espelho aos colonizadores. Ao terem visto a si mesmos, com certeza, nunca mais foram os mesmos. Em resumo:

By revealing the many ways of worldmaking, the ontological turn forces up to accept the reality of ontological pluralism, of pluralities of premises and practices, and the

⁵⁰ Ou seja, como um estudo teórico e crítico das pressuposições do naturalismo euro-americano, o que se configuraria justamente como uma abertura à possibilidade de construção de um pluralismo ontológico, tal como Nicolas Carter sugere (2017, p.321).

need to allow different ways of being, different modes of existence, the right to formulate in their own terms how they might interact with others. But also to ensure that pluralism itself cannot be represented in only one way, and that each ontology can come into contact with others without reducing them to its own premises: in other words, that each ontology can express the irreducibility of all the others (CARTER, 2017, p. 322).

A mudança de foco e de atitude da antropologia, ancorando-se não mais sobre o conceito de cultura, mas sustentando como pilar o de ontologia, ao tentar compreender as metafísicas dos povos autóctones de modo mais intenso – em outras palavras, esse “ontological program” da disciplina (SALMON, 2017, p. 41), que vem à lume enquanto “a response to a crisis in anthropological knowledge⁵¹” (*ibid.*, 2017, p. 45) –, tem como base a radicalização de sua metodologia comparativa, impondo-se, hoje em dia, como um poderoso instrumento para a metafísica⁵² lidar com suas questões. Dessa maneira, a etnografia vem mostrando-se como uma potente fonte crítica sempre e quando assume uma abordagem que preza mais pela reflexividade⁵³, algo explícito tanto nas etnográficas pós-modernas, quanto nas próprias teorias pós-coloniais.

Nesse sentido, há a postulação de Chakrabarty de uma hermenêutica “nonobjectifying” (2000) quando o assunto é manter uma relação com outrem: uma forma de conhecer o mundo em que não se presume como um objeto ou uma coisa o que se está por contatar; em outras palavras, que não reduza sujeitos a objetos, tal como a violência colonial desumanizadora tem feito.

Subjaz, pois, nos bastidores da discussão, uma redefinição do método comparativo antropológico, em que esse “comparativismo”⁵⁴ é entendido como estando galvanizado no conceito de *simetria*, o qual passa a ser um dos princípios fundamentais da antropologia, sua regra de ouro: “to treat others as we treat ourselves” (CHARBONNIER, 2017, p. 166). É dizer, tratar os outros como sujeitos e vozes relevantes, mediante uma interlocução dialógica que

51 Mais em específico da antropologia cultural, que, ao tentar compatibilizar o universal com o particular, concebe a existência de uma natureza uniforme, que serve de base para as múltiplas variações culturais – o denominado “multiculturalismo” –, sendo estas variações equivalentes a meras “representações” do real e, por óbvio, muitas vezes errôneas, o que acaba por suscitar veladamente formas indesejáveis de etnocentrismo. Em conclusão, trata-se da tendência da antropologia de perceber as culturas estrangeiras como *elaborações superficiais*, um pensamento metafórico composto por figurações evocativas da realidade.

52 Posto que a antropologia propicia a criatividade conceitual ao transfigurar a alteridade etnográfica em diferenças conceituais.

53 Segundo Martin Holbraad (2017, p. 133), a intensa reflexividade dessa forma de fazer antropologia, fundamentada nas inquietações da “virada ontológica”, acarreta a contingência e o caráter variável de nossas próprias categorias de pensamento mais básicas, isto é, de nossas *hipóteses ontológicas*.

54 Método comparativo que compara não mais as “variações culturais” dos povos – ímpeto basilar do multiculturalismo –, mas as diversas maneiras pelas quais os grupos humanos espalhados ao redor do globo experienciam o mundo e vivenciam-no a partir de suas particulares categorias ontológicas, enfatizando, então, questões de pendor mais metafísico, e menos cultural.

presume todos estarem em pé de igualdade, uma vez que consciências participantes do mesmo plano de imanência, além de portadores das mesmas capacidades intelectuais. O requerimento de simetria clama, em última análise, por *reciprocidade*, aquela que prepara o terreno para que ocorra, de fato, um “diálogo entre sujeitos epistêmicos” e, naturalmente, o “enriquecimento conceitual mútuo” (CASTIANO, 2013, p. 88).

A reavaliação da antropologia restaura-lhe o vigor, passando a disciplina a ser modulada como uma atividade ainda mais conceitual: uma prática intelectual capaz de modificar nosso próprio pensamento, descolonizando-o. Ao estudarem-se outros “cogitos” ou racionalidades, como o “pensamento canibal”, fundamentado na ideia da “metamorfose dos bichos”, é-se convidado, pelo encontro com essa alteridade radical, também à metamorfose de nosso “pensamento, mundo e natureza” (VALENTIM, 2018, p. 13).

O poder crítico e radical do conhecimento comparativo (uma sorte de conhecimento científico, dado que engendra uma reavaliação dos modos de pensar a partir de uma perspectiva ulterior), relativiza procedimentalmente o que muitos povos ou filósofos julgam como universal – suas sagradas categorias. De portas abertas, o pensamento passa a não apenas debruçar-se, dialógica e hermeneuticamente, sobre outras formas de vida, mas também a objetivar a redefinição de si em relação ao outro, justamente por meio desse procedimento de relativização.

Vislumbra-se, portanto, uma pluralidade não só metafísica, mas cultural e epistêmica, mediante a qual a filosofia deixa-se entremear pela *pluriversidade* intercultural que a rodeia, a partir do reconhecimento da multiplicidade de saberes e das práticas intelectuais.

Conclusivamente, o termo “ontologia” muda de sentido a depender do contexto em que aparece. A princípio, poderíamos dizer que “ontologia” significa “o estudo do ser, daquilo que é”; porém, tal categorização parece cometer uma *petição de princípio* ao querer estabelecer o que deveria ser provado como base da prova; ou seja, ao dizer-se que a ontologia é o estudo do ser, pressupõe-se que há tão somente um único ser sobre o qual devemos debruçar-nos caso queiramos conhecer a realidade enquanto autênticos filósofos. Toma-se o *monismo ontológico*, a doutrina segundo a qual o ser é dito de um exclusivo e único modo, como um axioma inconfesso, sendo que na verdade isso é exatamente o que está em xeque e posto sob o crivo da crítica. Tal petição de princípio corresponderia a um “prejuízo mononaturalista de princípio” (VALENTIM, 2018, p. 26). Não poderia haver múltiplos seres? Realidades? *Pluriversos*?

Um dos pressupostos da virada ontológica na antropologia é o fato de que conceitos e noções pré-estabelecidos não devem ser usados como metaconceitos, ou seja, como se os metaconceitos “would lie beyond the exercise of comparison, but rather should be submitted to it just like “State”, “monogamy”, or “God”, relativized in exactly the same way”

(MANIGLIER, 2017, p. 113). Não haveria, assim, metaconceitos tomados por garantido *a priori*, tais como “ser”, “humano”, “mundo” etc. Por esse motivo, a definição simplista de “ontologia” como “estudo do ser” é aqui recusada de início.

Quanto a esses metaconceitos, integrantes de uma metalinguagem⁵⁵: “We need to build trials where our metalanguage is put at risk by meeting the situations that our original categories focused on” (LATOURE, 2017, p. 330). Um outro aspecto da antropologia relevante na presente investigação é sua aparente vocação e “obligation to deconstruct so much of our taken for granted metalanguage” (*ibid.*, 2017, p. 331), o que sugere uma revolução conceitual em relação à postura monofônica da filosofia mediante a fricção epistêmica de pensamentos, possibilitando múltiplas vozes na construção do conhecimento – polifonias, palavras germinativas de confluências.

A filosofia, agora sob a égide de uma realidade *pluriversal* e intepistêmica, está pronta para admitir, por fim, as potencialidades do pensamento indígena no que concerne à influência do pensamento em geral: “Other tribes, other vibes. The moment has come to invert the colonial vector and indigenize the narcissistic imaginary of the Whites” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 268).

3 DO ANIMISMO INDÍGENA

*Jamais deixamos a matriz antropológica –
estamos ainda na idade das trevas ou, se
preferirmos, estamos ainda na infância do
mundo.*

(Bruno Latour)

Neste capítulo objetivamos delimitar conceitualmente o caráter propriamente filosófico do assim chamado “animismo”, elucidando em que medida tal noção pode ser tomada como uma teoria filosoficamente razoável sobre a realidade, é dizer, como uma ontologia, ou menos parte dela, como veremos⁵⁶, ilustrando algumas de suas características fundamentais. Para tanto, lançamos mão de estudos antropológicos, em especial aqueles oriundos das pesquisas e

⁵⁵ Ainda com Latour (2019a, p. 259), não seria o caso de que nenhum modo de existência em particular poderia alçar-se para sustentar os outros, atuando como uma metalinguagem neutra, já que não passaria de uma interpretação parcial, ainda que objetiva, da totalidade. Qualquer tentativa nesse sentido incorreria em um erro epistemológico ao tomar por certo a existência de uma referência absoluta.

⁵⁶ Quando do estudo acerca do perspectivismo, compreendido neste trabalho como o complemento ontológico do animismo.

teorias de Eduardo Viveiros de Castro e de Philippe Descola. Cuida-se, em última instância, de uma tentativa de reabilitar o conceito de animismo como parte da ontologia de determinados povos ameríndios.

É digno de nota também o fato de que a discussão acerca desse conceito ganhou grande relevo com as crises ecológicas intensificadas sobremaneira na última década do século XX, que se estendem até a contemporaneidade. A virada ecológica do pensamento, alavancada pela preocupação premente acerca do fim do mundo, representou uma reação à modernidade, tomando esta e seus dualismos constituintes como ilusórios ou mesmo fracassados.

De saída é investigada sumária e historicamente a apropriação do termo “animismo” feita por Sigmund Freud em *Totem e Tabu* (2013) como exemplo paradigmático de um tipo de apropriação por parte da filosofia ocidental de uma noção fruto de trabalhos etnográficos ultramarinos. No texto, Freud, nutrido pelas ideias dos evolucionistas culturais em voga à época, tece alguns comentários teóricos acerca do animismo. Far-se-á visível o alcance e os limites de suas teorizações, assim como o viés etnocêntrico de seus argumentos.

Em seguida, passamos ao exame das ideias de Descola acerca do tema, tendo como pano de fundo seu texto *Más allá de Naturaleza y Cultura* (2012). Nele, o antropólogo abre uma vereda de especulação no sentido de conceber-se o animismo como uma modalidade ontológica de fato. É aí que o caráter eminentemente ontológico do conceito de animismo começa a pulsar com mais força. Por fim, agora com o auxílio de Viveiros de Castro, inicia-se um processo de refinamento do conceito, com o objetivo de demonstrar seu potencial em termos filosóficos, especialmente no que diz respeito aos estudos contemporâneos em filosofia, ontologia, antropologia e política.

A empresa em questão examina, inicialmente, a noção (tradicional) de animismo, focalizando-se aqui no livro de Sigmund Freud *Totem e Tabu*. Como faremos ver, em sua escrita, fica mais do que clara a influência sofrida em grande medida pela antropologia evolucionista datada do limiar do século XX, em particular pelos partidários do progresso Herbert Spencer, J. G. Frazer, E. B. Tylor e W. Wundt. Resumidamente, a interpretação freudiana enxerga o modo de pensar animista como uma *fase primitiva do pensamento humano*, cuja origem remontaria a uma espécie de antropocentrismo narcísico, um modo de conceituar-se a realidade a partir de características de si mesmo enquanto ser humano e por meio do qual o mundo interno da consciência seria projetado sobre o externo, o da “natureza”. Essa é uma das representações mais usuais do animismo, que tentaremos delinear nos próximos passos argumentativos.

Já no consagrado texto supracitado de Phillippe Descola, no qual ele, para além da interpretação proposta por Sigmund Freud, esforça-se em arquitetar, mediante uma classificação de ontologias, um conceito de uma ontologia animista, o animismo aparece como um legítimo discurso (*logos*) sobre o ser (*ontos*), uma teoria alternativa sobre a configuração acerca daquilo que existe, mais precisamente, sobre a “distribuição de seres” no mundo. Adiante, far-se-á razoável finalmente conceber o animismo como uma modalidade ontológica válida, e também investigar aquilo que seria específico de uma ontologia dessa natureza, já em um esforço hermenêutico de superação da interpretação tradicional corroborada por Freud.

Finalmente, mas não menos importante, tomando como referência alguns textos de Viveiros de Castro, e partindo inescapavelmente do debate realizado por ele e por Descola, pouco a pouco, esculpíremos uma definição mais sólida da natureza daquilo que se chama de animismo, tendo como eixo condutor a crítica ao *projetivismo* corroborado por Freud e por alguns evolucionistas culturais, de modo que se torne possível vislumbrar em que medida o conceito em questão, entendido aqui como oriundo de determinados povos indígenas, mais especificamente de seus discursos e de suas práticas, contém ou não uma certa proficuidade filosófica e ontológica, merecedora de atenção por parte da filosofia e mesmo dos estudiosos das ciências humanas em geral. Desse modo, poder-se-á, ou ao mesmo em tentativa, fazer justiça a outros possíveis modos de estruturar a realidade, outras formas de fazerem-se mundos.

3.1 O animismo como projeção

Em seu texto *Totem e Tabu*, ao tentar oferecer uma imagem da psicologia dos povos descritos como “primitivos”, Sigmund Freud debruça-se sobre o problema do “animismo”, assunto que tanto ocupa a cabeça de vários antropólogos desde o princípio do século XX. Ele começa, então, apresentando algumas definições do termo. Metodologicamente, em sua empreitada teórica, em matéria de teoria antropológica, ele próprio admite que sua interpretação estaria balizada pelos estudos realizados pelos seguintes autores: Herbet Spencer, J. G. Frazer, E. B. Tylor e W. Wundt. Todos integrantes, de uma forma ou de outra, da vanguarda de uma concepção muito peculiar de antropologia, desabrochada no limiar do século XX: a escola evolucionista cultural. A ideia básica do evolucionismo cultural, que não se confunde com o evolucionismo darwinista de matiz biológico, é a de que grupos de seres humanos percorrem estágios pré-determinados de desenvolvimento cultural, “períodos étnicos” como diria Morgan (1877). Em outras palavras, uma escada de três degraus.

O primeiro estágio seria o selvagem; o segundo, o bárbaro; e, em seu florescer máximo, a humanidade chegaria ao terceiro e último, a civilização. Os povos ditos “primitivos”, em oposição ao progresso técnico e científico da civilização ocidental, encontrar-se-iam no primeiro degrau, sendo a sua grande maioria caracterizada como não somente selvagens, mas também atrasados na marcha eurocêntrica do progresso histórico⁵⁷, ainda que saibamos que “não há nenhuma razão para supor que essa evolução corresponda a um modelo universal” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 217). Vejamos agora até que ponto tal concepção influenciou a interpretação freudiana sobre o animismo, que por si só já demonstra com que olhos muitos filósofos e pensadores ocidentais olhavam para o animismo até então.

Freud inicia sua argumentação definindo o animismo em termos gerais, atribuindo tal modo de pensar aos “povos primitivos”. Não está sob dúvida o fato de que o animismo diz respeito aos povos primitivos e a seu modo de pensar. Toma-se por garantida a correlação que os vincula. Ele, então, ilustra o animismo como um tipo de *filosofia da natureza* de tais sociedades, isto é, um modo de conceberem-se a natureza e sua relação com o ser humano:

No sentido mais estrito, animismo é a doutrina das almas, no sentido mais amplo, a dos espíritos em geral [...] O que levou à introdução desses termos foi a percepção da singularíssima concepção do mundo e da natureza que têm os povos primitivos de nosso conhecimento, tanto os históricos quanto os ainda vivo. Eles povoam o mundo com inúmeros seres espirituais que lhe são benévolos ou malignos; veem nesses espíritos e demônios as causas dos processos naturais e acreditam que não apenas os animais e plantas, mas também as coisas inanimadas são animadas por eles. Um terceiro elemento dessa primitiva “filosofia da natureza”, talvez o mais importante, parece-nos bem menos peculiar, porque não achamos suficientemente afastados dele, ao passo que restringimos bastante a existência de espíritos e agora explicamos os processos naturais com a suposição de forças físicas impessoais. Os primitivos crêem numa tal “animação” também dos seres humanos individuais. As pessoas contêm almas, que podem deixar sua morada e migrar para outros seres humanos; essas almas são portadoras das atividades espirituais e, até certo ponto, independentes dos “corpos” (FREUD, 2013, p. 74).

No que se refere à questão do animismo, percebe-se nesse trecho nitidamente a influência dos escritores supracitados sobre a retórica freudiana. A reprodução do termo “primitivo”, como algo desqualificador, sem nenhum exame crítico e de forma quase automática, já escancara sua filiação aos evolucionistas do XX, ao pressupor secretamente uma hierarquia em termos de cultura na qual os “primitivos” ocupariam o primeiro degrau da escada, em oposição aos ditos “civilizados” e “cultos”, os quais estariam no topo da cadeia.

Em continuidade, no trecho fica claro que, para Freud, a “filosofia da natureza dos povos originários” estaria comprometida com uma espécie de *projetivismo antropocêntrico*, visto que

⁵⁷ “Os povos colonizados eram raças *inferiores* e – portanto – *anteriores* aos europeus.” (QUIJANO, 2005, p. 122)

o mundo seria constituído a partir de uma transferência de elementos humanos fixos em sua estrutura psicológica sobre o mundo natural, onde os demais habitantes da natureza encontram-se; tratar-se-ia, sob esse prisma, de um mecanismo de animação do inanimado. A “crença” dos primitivos teria como escopo um mundo povoado por agentes humanos, tais quais seus projetores. Os seres extra-humanos, a princípio inanimados, uma vez humanizados, também representariam, dentro desse imaginário, a causa dos fenômenos naturais, o motor invisível dos eventos visíveis. Salta aos olhos, mais uma vez, a interpretação psicologista freudiana: os primitivos não operariam senão uma projeção de sua estrutura psicológica sobre o mundo que os rodeia. Tal atitude seria precisamente a ilustração do caráter primitivo de sua abordagem, ancorada no primeiro estágio de evolução cultural:

[...] a acusação de uma projeção narcisista do Ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos “animistas” – Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores desta tese. (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 103).

Com base em sua hermenêutica pautada pela literatura antropológica disponível ao seu tempo, Freud salienta um aspecto relevante desse modo de pensar animista, típico dos “povos primitivos”: não só os seres cósmicos extra-humanos são animados, possuidores de uma alma, mas também os seres humanos eles mesmos. Almas poderiam deixar seus respectivos corpos, migrando para corporalidades ulteriores: a chamada “metamorfose” (a ser trabalhada no capítulo cinco). Haveria, segundo Freud, na filosofia da natureza dos primitivos, em última instância, portanto, como visto na citação supramencionada, uma *concepção dualista* subjacente, tendo em consideração que a parte animada de cada vivente poderia despregar-se de seu substrato corporal, modulando-se como uma substância diferente e, em certo sentido, independente.

Freud dá continuidade à sua explanação em um tom agora carregadamente positivista:

O animismo é um sistema de pensamento, ele não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto. No curso dos tempos a humanidade produziu três grandes visões de mundo, se dermos crédito às autoridades: a animista (mitológica), a religiosa e a científica. Entre elas, a primeira criada, o animismo, é talvez a mais conseqüente e exaustiva, a que explica de maneira cabal a natureza do mundo. Essa primeira concepção de mundo da humanidade é uma teoria psicológica. (ibid., p. 76)

Quiçá Freud tenha razão quanto ao fato de o animismo ser um sistema de pensamento e, por que não dizer, filosófico, explicando ou desvelando cabalmente a natureza do mundo, ao menos de um mundo possível. No entanto, de imediato, fica clara a premissa positivista de seu

argumento, baseada em “autoridades” (já sabemos quem são) que consideram o animismo como uma forma primitiva e infantil de pensamento, como que já contendo os fundamentos embrionários da religião, cujo desenvolvimento viria a dar-se posteriormente. Por conseguinte, haja vista que para Freud o animismo pode ser ponderado como o *primeiro sistema cosmológico* da humanidade, sua validade filosófica seria insipiente e escassa:

Se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase animista é sucedida pela religiosa e esta pela científica, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da “onipotência dos pensamentos” através desses estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na religiosa, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais (*ibid.*, p. 88).

O sistema animista, conforme as lucubrações psicologistas e antropológicas de Freud, flerta teoricamente com a ideia da *onipotência dos pensamentos*, uma operação mental de superestimação dos processos psíquicos internos, do ponto de vista subjetivo e humano, em relação à realidade externa (mundo além da consciência individual). Se o pensamento pode tudo, pode inclusive manifestar-se na natureza. Dessa forma, a realidade subjacente à sistemática animista seria uma simples modulação feita a partir da extrapolação de estados psíquicos interiores.

Nesses termos, o animismo é classificado como uma operação narcísica ao transferir para a natureza e para os viventes cósmicos elementos de si, como se o pensamento realmente tivesse tal potência absoluta e ubíqua. O referido autor chega a comparar esse procedimento com os mecanismos psíquicos dos neuróticos obsessivos, “*de modo que a onipotência dos pensamentos, a superestimação dos processos psíquicos em relação à realidade, tem irrestrita influência na vida emocional do neurótico e em tudo o que dela deriva*” (*ibid.*, p. 87). Afinal os neuróticos e os primitivos não teriam tantas diferenças assim⁵⁸.

Posto isso, Freud reforça que o animismo não seria senão uma visão de mundo meramente psicológica, sem fundamentação científica, muito menos filosófica. Em nenhum momento passou pela sua cabeça que o chamado “animismo” pudesse ser uma ontologia válida ou real, uma concepção sobre a realidade meritória de uma sincera investigação filosófica. Em outras palavras, Freud nunca *levou a sério* o pensamento animista:

⁵⁸ “Muitas das pessoas estudadas pelos antropólogos naquele tempo eram amplamente descartadas como selvagens ou primitivas, sujeitos cujas perspectivas, ideais e estéticas eram tratadas como intrinsecamente indignas e, inclusive, patológicas.” (GRAEBER, 2019, p. 314).

A primeira concepção do mundo a que os homens chegaram, a do animismo, era psicológica portanto. Não necessitava de ciência para sua fundamentação, pois a ciência começa apenas quando as pessoas veem que não conhecem o mundo e têm de procurar meios de conhecê-lo. Mas o animismo era natural e evidente para o homem primitivo; ele sabia como eram as coisas do mundo, ou seja, eram tal como ele as percebia. Estamos preparados para saber, portanto, que o homem primitivo deslocava relações estruturais de sua própria psique para o mundo exterior [...] (*ibid.*, p. 91).

Conclusivamente, em apertada síntese, a arquitetura conceitual freudiana, sustentada em ditames evolucionistas culturais e positivistas, no que diz respeito ao problema do animismo é: (1) o animismo como uma filosofia da natureza embrionária, primitiva e infantil, cujo desenvolvimento desembocou na religião e na ciência; (2) o animismo como uma projeção narcísica e antropocêntrica sobre os viventes cósmicos e, por isso, uma concepção psicologista da noção, é dizer, um sistema de crenças, sob um último olhar, dualista; e (3) o animismo como onipotência do pensamento, uma crença, partilhada com os neuróticos, de que o pensamento pode tudo, inclusive moldar a realidade a partir de projeções internas.

3.2 Animismo e metafísica: uma via alternativa

Contemporaneamente, Philippe Descola, em seu texto *Más allá de Naturaleza y Cultura*, reacendendo os debates acerca do animismo, reflete sobre a maneira pela qual os inúmeros povos da humanidade objetivam-se no mundo, é dizer, “las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medioambiente humano y no humano que la etnología y la historia comenzaron a inventariar” (DESCOLA, 2012, p. 86). Suas teorias, como ele observa em um de seus escritos mais recentes *Varieties of Ontological Program*, operam na interface do relacionamento “between Western and non-Western ways of thinking” (*ibid.*, 2017, p. 27).

Antes de apresentar um contraste entre os quatro regimes epistêmicos⁵⁹ elencados pelo autor no que diz respeito às formas de perceberem-se e de conceitualizarem-se os fenômenos, que espelham, por consequência, regimes de alteridade – ou seja, de como deve-se deontologicamente tratar-se outrem –, ele deixa claro que essa tarefa concerne, precipuamente, à antropologia, mas não qualquer tipo de antropologia, mas uma renovada e consolidada com base em princípios diversos aos da antropologia evolucionista clássica, tratados previamente de maneira sumária.

⁵⁹ Animismo, Naturalismo, Analogismo e Totemismo (2012, p. 190).

Defendemos, nesse ponto, em diálogo com Philippe Descola, que a filosofia não fica de fora desse processo, podendo também auxiliar nessa empresa, ao proporcionar-nos um aparato de análise conceitual mais apurado das diferentes formas de relacionar-se com o outro e com a natureza. Não se trata, pois, de uma competição entre a antropologia e a filosofia, uma corrida para ver quem chega primeiro; no entanto, de um esforço mútuo com vistas a investigar conceitualmente os modos de vida extramodernos, para além do Ocidente. Neste capítulo em particular, a propósito, o que está em jogo é justamente o estudo de uma autêntica “filosofia da natureza”, uma ontologia *sui generis* dos povos da floresta, animadores da realidade (no sentido de que concebem os seres existentes como dotados de uma agência animada), bem como das relações entre os seres que a compõem.

Investigar um sistema das relações entre humanos, não humanos e o meio ambiente não é lá uma tarefa das mais fáceis, visto que, como veremos, as relações podem variar crucialmente a depender da ótica ontológica com a qual se mira o fenômeno. A ontologia, para o antropólogo francês, é, basicamente, uma forma específica de distribuir os seres no mundo, uma maneira de dividir o mundo e os seus componentes. Em seu programa ontológico, de veia antropológica, Descola dedica-se a investigar como diferentes coletivos repartem as similaridades e diferenças entre os existentes para constituir seu mundo. Para isso, utiliza-se de técnicas comparativas, típicas da antropologia, porém com ares flagrantemente ontológicos, com referência direta aos seres do mundo e às suas relações.

A empreitada de Philippe Descola é ousada também por pôr em xeque, ou no mínimo esforçar-se para tanto, o modo como o par categórico *natureza e cultura* fora concebido usualmente no seio das ciências humanas, sobretudo, em certas escolas de antropologia de meados do século XX e em algumas escolas filosóficas de matriz ocidental. Assim, a discussão em questão acaba por ensejar, por tabela, uma crítica ao universalismo filosófico, que toma a natureza como uma realidade una e universal, um “fundo comum sobre o qual repousam os coletivos” (LATOUR, 1994, p. 160), e a cultura como múltipla e particular.

Segundo Descola (2012, p. 85), esse dualismo dicotômico e estanque está longe de ter uma validade universal evidente, tanto por ser um esquema insuficiente no que tange às próprias práticas ocidentais e modernas (leia-se euro-americanas), mostrando-se inadequado e insatisfatório⁶⁰, quanto por muito menos dar conta de explicar teoricamente questões relevantes de sociedades não modernas, como as ameríndias (foco do presente estudo), coletivos que nunca reconheceram essa divisão ocidental entre uma natureza universal e culturas

⁶⁰ Sendo, em última instância, a representação da natureza por parte do ocidente moderno a que menos se comparte no mundo.

particulares⁶¹, assumindo, na verdade, a indissociabilidade entre natureza e cultura e, portanto, entre corpo e mente. Terminamos por dismantlar a universalidade da categoria de natureza, elaborando novas definições das relações entre humanos e não humanos a partir de uma antropologia simétrica e dialógica.

Apesar disso, há que se admitir o valor metodológico da dicotomia entre natureza e cultura. A crítica ao modo de pensar dualista, mas não só dualista, como também dicotômico, no sentido de opor diametralmente seus polos, não implica necessariamente jogar fora todo e qualquer dualismo ou pensamento com premissas dualistas, ou mesmo substituí-los por outros; “lo que debe ser cuestionado no es, por conseguinte, tanto su forma como la eventual universalidade de los contenidos que ellas recortan” (DESCOLA, 2012, p. 190). Em consonância, Viveiros de Castros sugere: “não se trata então de apagar contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28), como faz o animismo ameríndio que “refigure the distinction between nature and culture from the other end, namely reconceptualizing the idea of nature itself” (HOLBRAAD, 2017, p. 139).

Destarte, nosso trato com o enraizado dualismo “natureza/cultura” dá-se com a finalidade de relativizar seu conteúdo, abrindo caminho para que novas formas de pensarem-se suas extensões possam vir à tona, ampliando nosso escopo conceitual por meio da pluralidade de saberes e quiçá sugerindo uma nova política da natureza, uma nova ecologia política baseada em outros princípios metafísicos (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2016, p. 9-10). Ora, será que o pensamento de todos os povos do globo terrestre preenche cada um desses conceitos com a mesma referência? Há uma referência unívoca e universal dessas categorias?

Posto que a compreensão do conceito de “ontologia” na abordagem de Descola remete às objetificações feitas pelas sociedades em relação ao mundo externo, modos de concepção metafísica da relação entre um sujeito e um objeto (ou outros sujeitos), que cada povo ou grupo de povos realiza perante os outros viventes, para compreender-se a maneira pela qual as objetivações dão-se em medidas filosóficas, ele recorre ao conceito de *identificação*:

[...] se trata del esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre unos existentes y yo mismo, al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me adjudico y los que les atribuyo (DESCOLA, 2012, p. 177).

⁶¹ “E o problema com tudo isso é que, na medida em que a ontologia euro-americana assume que existe um mundo real, uma natureza – aquela revelada pela ciência ocidental –, ela também assume que a diferença pode ser apenas matéria de perspectivas diferentes ou diferentes formas de perceber, conhecer ou representar uma realidade única.” (GRAEBER, 2019, p. 298).

Temos, aqui, a referência aos “modos de identificação”, diferentes maneiras de identificar semelhanças e diferenças entre os seres. Os modos espelham uma classificação – uma classificação de ontologias –, outras abordagens, no que diz respeito à composição do mundo, o que evidentemente sugere um nível de inventividade e de criatividade filosófica por parte dos coletivos engendrados de cada ontologia. O mecanismo de identificação e, por consequência, de diferenciação em relação aos outros viventes tem um fundamento coletivo, ancorado nos valores de uma dada coletividade, estruturantes do fluxo de percepção e de relação com o meio ambiente ao qual se pertence. Por essa razão, a separação entre os elementos que constituem a chamada “natureza”, bem como os da “cultura”, ou daquilo que é efetivamente “humano” ou “não humano”, depende, em última instância, de como os seres humanos daquele contexto cultural, poder-se-ia dizer ontológico, fundamentam filosoficamente sua relação com seu respectivo meio ambiente e com os outros habitantes do mundo natural.

Descola empreende um verdadeiro experimento metafísico, ou, se preferirmos, uma *metafísica empírica* (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 15), sustentada por inúmeros materiais etnográficos e por pesquisas de campo, os quais terminam por oferecer dados antropológicos que servem como subsídios para o estabelecimento, mesmo que rudimentar e limitado, do estatuto do pensamento de coletivos não modernos, tornando-o, diga-se de passagem, inteligível aos modernos. Nesse contexto, o fazer ontológico é tomado como uma *disposição*, uma maneira de reagir às condições externas e de atualizar certos aspectos do mundo que se mostram relevantes para a ação. Cada disposição, por consequência, contribui para não só construir conhecimentos, como também para moldar a realidade que se visa a conhecer: os diversos enquadramentos ontológicos que ele se propõe a investigar refletem profundas estruturas nas quais as práticas desses povos estão enraizadas. Por meio dessa *abordagem praxeológica*, que relaciona a ontologia dos povos com suas práticas, “esquemas de prática”, figura-se viável a comparação de formas de pensamento desde as práticas que as sustentam: “underneath the words, we find an ontology of practices: a way of treating and handling things.” (MACÉ, 2016, p. 209) – uma ontologia prática, como aquela esboçada no capítulo anterior. Haveria, ao fim e ao cabo, uma estreita e imbricada relação entre teoria e prática instanciada entre os diversos coletivos estudados – o que será desenvolvido no porvir – totalmente aquém da dicotomia estanque entre teoria e prática, pensamento e ação.

Como ele mesmo observa em seu artigo intitulado *Varieties of Ontological Pluralism*, sua investigação visiona encontrar características universais acerca do processo cognitivo que estaria subjacente aos inúmeros coletivos que povoam o planeta, no tocante à sua estruturação perceptiva do real, estando seu foco nas origens comuns por trás dos processos que canalizam

a experiência e constroem o mundo em sentido simbólico e material. Tal padrão universal teria a ver com a consciência de uma dualidade de planos que permeia a realidade, a saber, a chamada *fisicalidade* (ou materialidade), e a *interioridade* (DESCOLA, 2017, p. 33).

Inspirado pela antropologia filosófica de Cassirer, ele (DESCOLA, 2012, p. 182-183) adota a categoria de “identificação” do filósofo: uma espécie de *forma simbólica* de representação de si e dos outros no mundo desde dois índices metafísicos, por assim dizer: a *materialidade* e a *interioridade*. O primeiro concerne à forma material dos seres, sua substância, incluindo-se aqui seus processos fisiológicos, perceptivos, sensoriais, motores, e também seu temperamento e humores corporais – seu *habitus*. Por seu turno, a interioridade refere-se a propriedades comumente associadas à alma, ao espírito ou à consciência, é dizer, intencionalidade, subjetividade, reflexividade, afetos, atitude para sonhar e significar. Tomando como ponto de partida esses índices, é possível estabelecerem-se inúmeras combinações entre eles, critérios de identificação que têm como produto ontologias diversas. O que está em questão são fórmulas ontológicas que espelham modos de objetivar no mundo, os quais, em último recurso, modulariam modos específicos de preencher o bojo dos conceitos “natureza” e “cultura” em termos de *conteúdo*:

Las fórmulas autorizadas por la combinación de la interioridad y la fisicalidad son muy reducidas: frente a otro cualquiera, humano o no-humano, puedo suponer, o bien que posee elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos a los míos, o bien que su interioridad y su fisicalidad son distintas de las mías, o bien, em tercer lugar, que tenemos interioridades similares y fisicalidades heterogéneas, o bien, por último, que nuestras interioridades son diferentes y nuestras fisicalidades son análogas. [...] Estos principios de identificación definen cuatro grandes tipos de ontología, es decir, de sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos del lazo social y teorías de la identidad la alteridade (DESCOLA, 2012, p. 190).

Tendo como referência esse conjunto de possibilidades ontológicas, as modalidades de identificação propostas pelo antropólogo francês, longe de caracterizarem-se como um rol taxativo e exaustivo, no qual todas as possibilidades estariam contempladas, não seriam senão diferentes maneiras de fazer e de pensar ontologicamente formas ontológicas do ser, ou seja, possibilidades de conceber as relações instanciadas pelos sem-número de entes cósmicos. A gama de identificações é confessadamente limitada. Comportam-se, não obstante, como formas de organizar conceitualmente e de enquadrar a si, aos seus e aos outros na realidade. Descola fornece, assim, uma verdadeira *gramática dos modos de identificação*, asseverando possibilidades e impossibilidades, continuidades e descontinuidades entre si: diversos gabaritos ontológicos.

Ademais, fica entrevisto, pelo trecho acima, que cada ontologia espelha um sistema cosmológico regente da ordem natural e formas sociológicas à sua maneira. Resumidamente, cada ontologia, nos termos do autor, flerta também com uma *teoria da identidade e da alteridade*, uma maneira de conceber a si mesmo e de entabular relações com outrem, o diferente. Cada ontologia, destarte, portaria em seu bojo uma concepção do laço social e teorias da alteridade, mecanismos de reconhecimento do outro, uma vez que o sistema cognitivo humano confronta-se constantemente com uma ainda não especificada alteridade, seja humana ou não (DESCOLA, 2017, p. 34).

É interessante o fato de o autor admitir que as quatro modalidades de identificação que ele desenvolve, a saber, totemismo, analogismo, animismo, naturalismo, não esgotam por completo os modos de pôr-se objetivamente no mundo, existindo outros critérios para tanto, ainda, talvez, não estudados e desenvolvidos teoricamente de maneira suficiente e satisfatória. Inobstante seus índices, critérios de identificação (materialidade e interioridade), assim como sua escolha quadripartida das modalidades – entre as quais se encontra o animismo –, soluções que os humanos acabaram adotando com a finalidade de objetivar-se no mundo, por mais aleatórios e subjetivos que possam parecer (carecendo de um critério objetivo), mostram-se como uma *via alternativa* para pensarem-se as relações dos humanos com o universo que os integra, prescindindo, em especial, da separação dicotômica e estanque entre natureza e cultura, que se pretende unívoca em termos de conteúdo e de referência. Essa via alternativa permite-nos pensar múltiplos modos de o ser humano relacionar-se com a natureza, ou melhor dizendo, as diversas maneiras que diferentes grupos humanos concebem o entrelaçamento conceitual entre humanidade e mundo natural, haja visto que Descola fornece-nos um profundo estudo da *construção de ontologias* ou de mundos gerados por coletivos humanos.

3.3 A modalidade ontológica animista

Extrapola o escopo deste trabalho a explanação pormenorizada e minuciosa das quatro modalidades ontológicas de identificação formuladas por Philippe Descola, com base no sem-número de estudos etnográficos que lhe serviram de referência, pois o intuito precípuo deste capítulo é a análise conceitual do estatuto ontológico do assim intitulado “animismo”, *um* dos quatro modos de objetificação, na tentativa de constatar em que medida esse conceito pode (e em que termos) ou não ter um valor filosófico.

Os modos de identificação, enquadramentos do mundo, poderíamos dizer, regulam hábitos, guiam inferências e mesmo filtram as percepções de cada coletivo, não sendo diferente

com os coletivos animistas. Como visto nas palavras de Freud, o animismo, palavra que remonta ao significante latino “*anima*”, cujo significado mais padrão é “alma”, teria a ver com uma forma primitiva de representar-se o mundo, presa em seu jogo infantil e narcísico ao projetar em outrem propriedades psicológicas de si, a saber, sua “alma” – por isso a terminologia “*animismo*”. O ser e suas manifestações ônticas, é dizer, os seres cósmicos, são pensados tendo como referência última as configurações subjetivas inerentes à alma humana. Da infantilidade da postura animista deduz-se sua inocuidade metafísica, como já suscitado.

Na direção oposta, temos aqui como hipótese a aposta de Descola no potencial filosófico da visão animista, trazida à mesa por materiais etnográficos, entre eles os amazônicos, precisamente em virtude de a modalidade sustentar uma espécie de ontologia em que o conteúdo do par conceitual “natureza/cultura” não se mantém de forma estanque, sendo reconfigurado em termos de referência conceitual. Nessa direção, então, foca-se, nesta parte do texto, na investigação dessa *modalidade ontológica* em específico, com o objetivo de esclarecer certas nuances do conceito, esboçando-se de que modo “natureza” e “cultura” podem vir a ser pensadas por meio de outros paradigmas, que não os comumente utilizados para tanto.

Ao referir-se rapidamente a algumas sociedades tropicais da América do Sul (como os Makuna e os Achuar, por exemplo), da Sibéria e do Sudeste asiático, Philippe Descola rascunha uma primeira definição conceitual sobre o que viria a ser enfim o animismo, modelo de objetivação dos seres da natureza e de sua distinção, conseqüentemente, entre o homem e a natureza:

[...] *plantas y animales reciben atributos antropomórficos – intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta la palabra em ciertas circunstancias -, al mismo tiempo que características propriamente sociales: la jerarquia de los estatus, comportamientos fundados en el respeto de las reglas de parentesco o códigos éticos, la actividad ritual, etc.* (DESCOLA, 2012, p. 192)

Como vemos, o animismo teria uma relação direta com a noção de *antropomorfismo*, princípio que estabelece a humanidade (*anthropos*) como a forma (*morfe*) geral dos seres, o que sugere a ideia de que é possível, mesmo que virtualmente, que haja humanidade em seres como animais, plantas e até mesmo em objetos ordinariamente considerados inanimados. Em suas especulações, Descola não lida senão com o clássico problema da distribuição de *personitude* ou personalidade no mundo (*distribution of personhood*), o que, nas sociedades animistas de caçadores e de coletores, nas quais se percebe claramente uma nova economia da *personitude*, ecoa, de modo mais explícito, no sentido de que “hunter-gatherer societies are more liberal than us in granting personhood to a large number of animals and plants” (SALMON, 2017, p. 54).

A formulação de Descola acerca da noção do animismo ancora-se fortemente em sua própria etnografia realizada com os Achuar. Nesse contexto, a subjetividade é concebida como uma condição compartilhada com os não humanos, particularmente com certos animais, a quem outros coletivos recusam essa dignidade, por considerá-los seres inferiores, meros partícipes de uma dita natureza, os quais estão à total disposição dos seres humanos enquanto meios ou bens.

O animismo busca, por sua vez, exorcizar o abismo ontológico entre humanos e animais, uma separação metafísica entre humanidade e não humanidade radicalizada por epistemologias modernas naturalistas e objetivistas operantes desde uma lógica privativa, que terminam por excluir a possibilidade ontológica de uma linguagem não humana (VALENTIM, 2018, p. 116). Alteridade privativa essa que possuía um critério negativo de distinção entre os povos, concebidos sempre como não possuintes de certas características, como não ter fé, nem lei, tampouco um rei⁶², e nunca como detentores de algum valor de alta monta. Uma alteridade, por isso, devastadora⁶³.

Adicionalmente, os agentes cósmicos espalhados pelo mundo, dotados de intencionalidade, desempenhariam comportamentos socioculturais, como a modulação de uma hierarquia política em sua organização social, comportamentos sexuais cuja ocorrência dá-se sob o jugo de regras morais de parentesco e até mesmo rituais e cerimônias. Em resumo, é como se, além da consciência – entendida aqui basicamente como uma subjetividade portadora de intencionalidade e afetividade –, os seres extra-humanos também fossem dotados de cultura (instituições).

O antropomorfismo anímico opera, por dedução, não só com a noção ontológica de que há agentes espalhados pelo mundo, mas também com a noção de que os mesmos agentes estabelecem relações culturais entre si e os humanos, preservando inclusive instituições tais quais as humanas: “os agentes não humanos percebem a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52), ou seja, animais e espíritos⁶⁴ ver-se-iam a si mesmos e a seus congêneres em suas casas e aldeias sob uma aparência cultural, em termos, por exemplo, de alimentos, de atributos corporais e de sistemas sociais.

⁶² Em complemento, segundo Bispo dos Santos (2015), os povos afro-pindorâmicos têm sido, ao longo da história da colonização, designados por inferiores, sem alma, burros, feios, objetos sexuais, sem costumes e selvagens.

⁶³ “Vocação ecocida congênita do *Homo sapiens*” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 32), levada a cabo pelos avanços dos processos de modernização e de europeização do mundo.

⁶⁴ Muitos deles entes psicotrópicos que produzem psiquismo nos humanos desde uma exterioridade ontológica, possuindo sua verdade própria, enquanto seres, também da transformação.

Com a finalidade de salientar as propriedades inerentes ao animismo, enquanto conceito ontológico, Descola esporadicamente contrasta-o com as modalidades do totemismo e do naturalismo, ulteriores objetivações da natureza, de acordo com sua quádrupla divisão. A relação entre esses modos de repartição ontológica, entretanto, é muito tensa e, a depender do jeito como a focaliza-se, cai-se fatalmente em armadilhas inescapáveis. Atentamente, Descola percebe os perigos de realizarem-se esses contrastes partindo de certo paralelismo *a priori* entre ordem natural e ordem social, como se isso fosse algo dado e evidente, tal como a dicotomia entre natureza de um lado e cultura e humanidade do outro. Nesse viés, o totemismo, por exemplo, e suas classificações utilizar-se-iam das plantas e dos animais para ordenar o mundo social, ao passo que, no caso do animismo, ocorreria o inverso simétrico: os sistemas anímicos, na verdade, utilizar-se-iam das categorias sociais para determinar as relações dos homens com os seres naturais (DESCOLA, 2012, p. 192-193). O problema que surge é precisamente que tal contraste permanece tributário de uma oposição sólida entre a natureza e a sociedade, recaindo novamente no dualismo dicotômico supracitado, que mantém uma separação estática e universal de seus dois polos sob polêmica, o que o próprio Philippe Descola admite.

Assim sendo, não adianta utilizar-se da noção de identificação para contornar o uso dicotômico de determinados dualismos, e, no final das contas, a definição dos tipos de identificação reincidir sobre os mesmos dualismos indesejados. Em termos metodológicos, parece que o ideal seria suspender a dicotomia entre natureza e cultura e tentar identificar, nas próprias manifestações existenciais dos povos ameríndios tropicais, por instância, como se dá o preenchimento, em termos de conteúdo, desses dois conceitos. Em suma, buscar, nas próprias ontologias, o que se entende por natureza e por cultura, e não as investigar tendo como pressuposto *a priori* uma referência unilateral desses conceitos. Nesse sentido, os materiais etnográficos produzidos por diversos antropólogos, especialmente americanistas, tornam-se imprescindíveis nessa empreitada ao fornecer-nos uma ponte com o pensamento de povos portadores de sistemas ontológicos ulteriores em relação aos cânones ocidentais.

Um dos axiomas basilares do animismo é o de que não apenas os humanos carregam uma vida interior afetuosa, como também os não humanos *podem* tê-lo, virtualmente que seja. Quando se fala “não humano”, fazemos referência a tudo aquilo visto como diferente do humano: animais, plantas, espíritos, mortos, deuses e inclusive determinados objetos concebidos normalmente pelo senso comum como inanimados – “objetos do mundo material”. Animados por uma alma, são capazes de interagir e de comunicar-se com os humanos, já que ambos compartilham de uma “essência interna comum”, uma interioridade do mesmo caráter.

No pensamento animista, o objeto (o outro, diferente do humano) tem uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente, pois, “no animismo, na caracterização do próprio Descola, é a interioridade que é constante diante da diversidade na fisicalidade” (BENSUSAN, 2017, p. 21). Se ambos possuem uma alma semelhante, isto é, um conjunto mínimo de disposições perceptivas e cognitivas que se configura como uma única e mesma interioridade, embora instanciada em um corpo distinto, as estruturas de sua existência social seriam também equivalentes, dentro de suas capacidades físicas, por assim dizer. É como se a equivalência interior, a mesma interioridade, implicasse logicamente a sua equivalência sociocultural – não por menos Viveiros defender que “o animismo afirma uma continuidade subjetiva e social entre humanos e animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 343) – um *continuum* animado e vivaz, em que se pressupõe que “o fundo universal da realidade é o espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 33); portanto, “pensar de uma maneira animista coordenada de modo diverso toda relação que os humanos mantêm com o resto do mundo, já que os animismos são uma instância de propagação de protagonismos” (BENSUSAN, 2017, p. 16).

Em complemento, como elucidado anteriormente, para Philippe Descola, no sistema anímico, os humanos e não humanos têm interioridades idênticas, estes últimos sendo também humanos para si e não humanos para os outros no final das contas (o que será melhor desenvolvido no capítulo sobre o perspectivismo ameríndio). A noção de uma “essência interna comum”, de uma humanidade universal, poderia evocar a ideia de uma essência universal dos entes, uma forma eterna que atravessaria imutavelmente os seres. No entanto, não é que haja uma natureza humana universal da qual todos os seres cósmicos participariam, é dizer, uma humanidade natural que agasalharia todos os entes terráqueos. Efetivamente, o que se tem é a ideia da humanidade não como uma essência ou natureza humana universal em termos de espécie biológica⁶⁵, mas como uma *condição*, podendo ser instanciada pelos viventes ou não.

Recordando seus dois critérios de identificação hauridos da filosofia de Cassirer, quais sejam, o da interioridade e da materialidade, resta elucidar o estatuto do segundo nessa filosofia da natureza animista. Enfim, qual é a percepção animista sobre a materialidade dos seres, dado que o *modus operandi* de sua interioridade é idêntico?

No recorte proposto pelo autor, o animismo relaciona a interioridade e a materialidade dos seres da seguinte maneira: interioridade idêntica e materialidade diferente. De resto, o que diferencia os humanos dos não humanos seria menos sua alma, isto é, sua consciência subjetiva

⁶⁵ “[...] um novo ator histórico global: a humanidade como “espécie humana” ou “*mankind*”, entidade biológica tornada força geofísica capaz de desestabilizar as condições – limite de sua própria existência” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 46).

e reflexiva, já que possuem, via de regra, interioridades equivalentes, e mais a sua corporalidade específica, sua *roupa* por trás da qual se esconderia virtualmente uma pessoa humana, dotada de consciência e cultura. A doutrina das “roupas” animais, descartáveis e alienáveis, será assunto a ser explanado com mais detalhes no próximo capítulo.

Em súpula, Philippe Descola, por meio de uma abordagem praxeológica, realizando um verdadeiro experimento metafísico, debruça-se sobre o par dicotômico natureza e cultura. Admite seu valor metodológico; porém, não o trata como universal. Na verdade, postula quatro modalidades ontológicas, cada qual lidando com a referida dicotomia, a seu modo, atribuindo-lhe conteúdos particulares.

A definição do que é natureza e cultura significaria simplesmente objetivar-se no mundo, identificando similaridades e diferenças entre os seres a partir de determinados índices que funcionam como critérios, a saber, a materialidade e a interioridade. Entre os modos de objetivação, modalidades ontológicas de modulação do mundo, tem-se o animismo, uma via alternativa para pensar-se a dicotomia entre natureza e cultura. Em sua definição de animismo, como já vimos, ao tomá-lo como uma modalidade ontológica, ele o correlaciona com o antropomorfismo, ideia segundo a qual a forma universal dos seres seria a humanidade, o que ensinaria a existência de uma subjetividade nos entes cósmicos: “É uma concepção muito sagrada da existência, é uma concepção profundamente espiritual da existência” (KRENAK, 2015, p. 153).

Todos teriam assim uma vida interior, uma alma. Além de subjetividade, outros seres cósmicos também teriam uma realidade fortemente social, cultural e política, fazendo cerimônias, casamentos, xamanismo etc. Por último, ao inserir-se no debate acerca da distribuição da pessoalidade, o antropólogo sustenta, como visto anteriormente, o animismo como um mundo em que todos os seres são idênticos em termos de interioridade, mas diferentes em termos de corporalidade. O corpo, portanto, no pensamento indígena assume um papel central, questão a ser aprofundada no capítulo subsequente, sobre o perspectivismo ameríndio.

3.4 O animismo amazônico

Eduardo Viveiros de Castro dedica um dos tópicos do seu artigo *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo ameríndio* (1996) ao exame teórico do fenômeno animista. Temos presente “the emergence of ontology as a concern in his work on Amerindian animism in the 1990s and 2000s” (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 159). No início de sua descrição, ele recupera a noção de “animismo” evocada por Descola “para designar um modo de

articulação das séries natural e social que seria o simétrico e inverso do totemismo. Afirmando que toda conceitualização dos não-humanos é sempre referida ao domínio social.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 120), fazendo referência a um antigo texto seu, *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*.

De acordo com o que vimos na seção anterior, Descola contrasta as múltiplas modalidades ontológicas, “matrizes ontológicas”, a fim de delinear o contorno de cada uma delas com maior nitidez. No que concerne ao animismo, na conceitualização acerca dos seres extra-humanos, haveria uma base de referência que se remete sempre ao âmbito social, ou seja, os outros, não humanos, de alguma maneira, também seriam capazes de comportar-se social e culturalmente, assim como nós humanos, possuindo instituições e regras. Em paralelo, encartando os quatro modos, Descola traz ora o totemismo como antípoda do animismo, ora o naturalismo, desenvolvendo as especificidades de cada modalidade por intermédio desses contrastes. Em adição, entre os quatro modos de objetivação da natureza visionados por Descola em seus primeiros trabalhos sobre o tema, ter-se-ia, portanto, o animismo, em que as categorias sociais organizam a vivência entre os humanos e não humanos, havendo uma continuidade sociomórfica entre os seres.

Sob essa mira, reafirma-se a questão de o antropomorfismo animista implicar, por tabela, um gênero de *sociomorfismo*, entendendo-se que os agentes não humanos, por possuírem potencialmente capacidades humanas, também portam ontologicamente possibilidades de socialização e de associação. Por esse viés, Natureza e Cultura estabeleceriam uma relação de contiguidade, sendo a primeira uma mera extensão da segunda, e não algo completamente distinto. Em suma, haveria cultura também na natureza, pois existiria de modo virtual uma humanidade de pano de fundo subjacente aos seres. Ademais,

o “modo anímico” seria característico das sociedades onde o animal é “foco estratégico de objetivação da natureza e de sua socialização [...], como na América indígena, reinando soberano naquelas morfologias sociais desprovidas de segmentação interna elaborada (DESCOLA, 1992, p. 115).

O animal é o foco estratégico devido ao fato de ele ser entendido como a forma ulterior do humano por excelência, seu arquétipo teriomórfico, não em necessário prejuízo às outras espécies naturais. A agência é, portanto, sobretudo, animal, mas nem sempre a depender do grupo examinado. Como já vislumbrado, a agência pode ser incorporada por seres que não somente os animais, como deuses, plantas, mortos e até mesmo objetos e artefatos. Em que pese tal fato, em geral os animais são concebidos como portadores virtuais de almas ocultas,

invisíveis aos olhos comuns de um humano leigo. Por essa razão, são concebidos como índices de alteridade estratégicos para que o ser humano possa colocar-se no mundo, objetivando conceitualmente o que viria a ser sua natureza e seus modos de socialização.

O animismo, ou “modo anímico”, como se diz, é um pensamento sobre a realidade presente, especialmente, entre os indígenas da América do Sul (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 120), em particular, os nativos do ecossistema amazônico. Logo, concebemos o animismo como um tipo de pensamento cuja origem remonta a determinados grupos indígenas por excelência, em particular, a algumas nações localizadas em território brasileiro. Tratar-se-ia basicamente de uma ontologia na qual se presume um mundo povoado por agências portadoras de intencionalidade, de instituições sociais, que, como se verá em mais detalhes no capítulo sobre o xamanismo, comunicam-se entre si. Um:

[...]mundo reencantado. Ou seja, um mundo com capacidades conceituais, propósitos, agência, alianças políticas ou sentidos de importância, ainda que não sejam as capacidades conceituais, propósitos, alianças políticas e sentidos de importância humanos (BENSUSAN, 2017, p. 23).

Em continuidade à sua análise do conceito de animismo modulado por Descola, Viveiros de Castro expressa-o como um particular *sistema de relações entre natureza e cultura*, isto é, uma forma de conceber a relação entre esses dois conceitos paradigmáticos. Esse sistema de relações estaria subjacente a todas as modalidades ontológicas de uma certa maneira. No caso da modalidade animista, nessa interpretação, postular-se-ia que as relações entre as séries humana e não humana possuem um caráter social, estando todos os seres cósmicos passíveis a consolidar relações sociais entre si, conquanto o que está em relação são sujeitos sociais, agentes capazes de estabelecer vínculos e alianças entre si, não sendo tal prerrogativa tão somente humana. A própria dicotomia entre natureza e cultura não seria senão *interna* ao mundo social, estando os humanos e os animais integrados a um único e mesmo meio sociocósmico.

A natureza seria, assim, mera parte de uma socialidade englobante e mais abrangente. Dessa forma, a sociedade seria o polo não marcado, a *dimensão universal* (*ibid.*, p. 121), e não a natureza, como pensou-se por muito tempo. Se todos os seres são virtualmente sociais e, além disso, sociáveis, ou ao menos podem sê-lo, na verdade, não existiria uma natureza biológica universal, da qual todos os entes emanariam; entretanto, o que seria universal, atravessando todos os viventes, seria sua capacidade de reflexão e de relacionamento social, inclusive por

meio da comunicação, tendo como pano de fundo sua humanidade ancestral comum, uma humanidade, ou pessoalidade, primordial.

O problema antropológico e – por que não dizer? – filosófico que se salienta nessas discussões é o de como administrar a mistura de humanidade e de animalidade dos animais, diferenciando uma “natureza” a partir do suposto sociomorfismo universal vislumbrado por Descola. Em suas reflexões, Viveiros de Castro questiona-se:

É de fato possível definir o animismo como uma projeção de diferenças e qualidades internas ao mundo humano sobre o mundo não-humano, como um modelo “sociocêntrico” onde categorias e relações sociais são usadas para mapear o universo? (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 122).

Em sua empresa teórica, no intento, tal como o presente texto, de delinear os contornos e especificidades do que viria a ser uma filosofia dos povos ameríndios, particularmente os povos originários habitantes da Amazônia, o antropólogo brasileiro toma muito cuidado com determinadas atribuições usualmente feitas em relação a esses modos de pensar e de viver. Pensar o fenômeno animista, contemporaneamente, significa, antes de mais nada, superar e transfigurar algumas dessas atribuições, as quais muitas vezes acabam por tornar-se hegemônicas em nosso meio, a respeito dessa forma de conceber o ser, ou – por que não? – de discursar desde um *lógos* (um discurso conceitualmente articulado) sobre o *óntos* (a realidade ou o pano de fundo do real fenomênico), o animismo. Uma delas é a aceção tradicional, flagrada em Freud e em seus comparsas evolucionistas, intérpretes dele como uma fase infantil do pensamento e, por desdobramento, como algo de pouco valor filosófico, sem nenhum potencial profícuo, pois sob suas óticas, e sob a de muitos outros:

esse discurso infantil é manifestamente animista: ao referir-se a si mesmo como outro, o infante “confunde” homens e animais, produtos humanos e entes inanimados, imagens e coisas”, pois na mentalidade infantil a separação entre humanidade e não-humanidade absolutamente não encontram lugar (VALENTIM, 2018, p. 114).

O próprio senso comum sustenta que as crianças possuem uma relação especial com os animais. A estigmatização do discurso animista, sob o rótulo da infantilidade, talvez ocorra não porque ele seja infantil de fato, mas devido à sua alteridade radical, isto é, o fato de ser um pensamento completamente estranho e forasteiro.

Outra aceção a ser tomada com ressalvas é a interpretação que concebe o modo animista de pensar como uma modulação da natureza a partir da sociedade, isto é, uma modelização social da natureza, ancorada, em última instância, na ideia de um *sociomorfismo*

universal, uma espécie de forma social universal que estaria entranhada nos seres de uma suposta natureza una. Os comentários de Viveiros de Castro acerca de Descola e de sua interpretação sociomórfica, feitos nos *Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*, referem-se a textos relativamente antigos de Descola da década de 90.

Neles, parece que, de fato, há explicitamente a ideia de que o animismo não passa de um sociomorfismo, uma conceitualização da natureza cuja essência carregaria características humanas e sociais: uma projeção de categorias sociais na natureza, o que remonta à ideia de Durkheim e Mauss (1903) de que as categorias indígenas seriam projeções de suas estruturas sociais sobre o mundo. Nessa lógica, apenas seria reforçada a interpretação freudiana, afirmando que, finalmente, certos povos indígenas sul-americanos são antropocêntricos e narcísicos, levando em consideração que eles, em última análise, projetam índices humanos, tais como a consciência e a cultura, sobre os existentes que compõem o mundo natural.

Não obstante isso, em seu livro *Más allá de Naturaleza y Cultura* (2012), texto tardio de seu pensamento, Descola, certamente influenciado pelos diversos diálogos com Viveiros de Castros e com outro pensadores, dá um passo atrás, admitindo os riscos – como exposto anteriormente – de uma interpretação analógica desse tipo, porque ela aparenta assumir o ônus de uma antinomia *a priori* e incondicional do que viria a ser a natureza e a humanidade: a natureza bruta encontrar-se-ia do lado de lá, com os animais, plantas e minerais, ao passo que a cultura pertenceria exclusivamente à esfera humana.

A projeção analógica em jogo supõe que a cultura humana é projetada por cima da natureza; no entanto, para que isso aconteça, tem de ser o caso de a natureza e a cultura já haverem sido pensadas de antemão como dimensões separadas e, por isso, tidas por incompatíveis e irreconciliáveis. Destarte, por conseguinte, os questionamentos de Viveiros só se enquadram em relação aos primeiros desenvolvimentos de Descola sobre o tema, já que, em um momento posterior, Descola humildemente pondera sobre os riscos e as dificuldades de fazer-se uma análise tendo como premissa essa concepção dura de uma natureza universal de um lado e as diversas culturas de outro, tomando a separação entre natureza e cultura como algo certo e garantido sem mais.

Tim Ingold, antropólogo contemporâneo, que também se dedicou enormemente em alguns de seus textos (1991, 1992 e 1995) a investigar a relação entre a humanidade e a animalidade e, por desdobramento, as relações entre natureza e cultura, conjuntamente a Viveiros e a Descola, chama atenção para a insuficiência da interpretação analógica e sociomórfica do animismo. Para ele, essa modelização social da natureza, que pensa a natureza

como algo análogo à sociedade humana, daí o nome “analógico”, pressupõe, de modo *a priori*, um dualismo natureza/cultura:

[...] que, ao distinguir entre uma natureza “realmente natural” e uma natureza “culturalmente construída”, revela-se como uma típica antinomia cosmológica viciada pela regressão ao infinito [...] Em outras palavras, a ideia de que humanos e animais estão ligados por uma socialidade comum depende contraditoriamente de uma descontinuidade ontológica primeira. O animismo, interpretado como projeção da socialidade humana sobre o mundo não-humano, não passaria da metáfora de uma metonímia, permanecendo cativo de uma leitura “totêmica” ou classificatória (INGOLD, 1995, p. 122).

A problemática da vez é a de contornar as consequências da antinomia entre natureza e cultura, em que de um lado ter-se-ia uma “natureza natural”, da qual todos os seres cósmicos fariam parte, dada sua estrutura biológica e física, e de outro uma natureza ulterior, modulada em termos culturais. Se assim fosse o caso, o animismo, como projeção de uma socialidade humana sobre o mundo não humano, exprimiria de fato uma espécie de antropomorfismo analógico, isto é, um antropocentrismo narcísico, em último caso, como Freud no início do século XX sugerira. Como argumentado, porém, o animismo é um modo de objetivação da natureza dentro do qual o dualismo natureza/cultura não vigora pura e plenamente, apresentando várias nuances na realidade.

Nesse contexto, o papel do investigador desse tipo de pensamento *sui generis* é evitar a projeção ingênua de dualismos e suas consequências, muitas vezes ocidentais, de antemão, sem antes verificar desde dentro, a partir dos próprios termos do animismo, se tais dualismos são cabíveis ou não. A ingenuidade da projeção, sim, seria de fato um reflexo de alguma forma de narcisismo, capaz de enxergar no outro apenas a si, isto é, considerando que todos os povos pensam de maneira dualista, separando o natural do cultural, o físico do espiritual etc.

É curioso o uso que Tim Ingold, assim como Viveiros de Castro, em alguns momentos, faz de determinadas figuras de linguagem para representar contrastes entre as diversas ontologias, talvez influenciados por Lévi-Strauss, que reconhecidamente utilizou-se grandemente de tais figuras. Como atestado no trecho acima de Ingold, por instância, o animismo como projeção analógica não seria senão a *metáfora de uma metonímia*. O que isso quer dizer afinal? Ordinariamente, metonímia é uma figura de retórica que consiste no uso de uma palavra fora do seu contexto semântico normal, por ter uma significação que tenha relação objetiva, de contiguidade, material ou conceitual, com o conteúdo ou o referente ocasionalmente pensado. Nesse caso, a metonímia significaria o uso da palavra “socialidade” ou “humanidade” fora de seu contexto semântico padrão, referenciando-se ao mundo da

natureza, com o qual, de modo metafórico, ou seja, de modo figurado e comparativo, estabelece-se uma contiguidade metafísica. Eis a antinomia suscitada acima: por um lado, tem-se a ideia de que, em princípio, natureza e cultura dizem respeito a domínios diferentes; por outro, haveria uma continuidade metafísica entre ambas, o que permitiria associar a humanidade aos seres que compõem a natureza.

Em consonância com tudo isso, em seu texto *Nativo Relativo* (2002b), Viveiros de Castro critica acentuadamente certas representações do pensamento indígena, lapidando teoricamente, por tabela, ainda mais o conceito de animismo, ao examinar alguns estudos antropológicos já produzidos a esse respeito. Uma dessas representações, presente no Vocabulário de Lalande e corroborada por estudos psicoantropológicos, tal qual o freudiano e outros, conceitualiza o animismo como um “estado mental”, uma mera crença psicológica, não passando de uma simples *doxa* sobre a realidade, uma opinião sem fundamento (que, a propósito, seria falsa, não correspondente ao real):

O Vocabulário de Lalande, que não se mostra, quanto a isso, muito destoante em face de estudos psico-antropológicos recentes sobre o tópico, define "animismo" nestes exatos termos: como um "estado mental". Mas o animismo ameríndio pode ser tudo, menos isso. Ele é uma imagem do pensamento, que reparte o fato e o direito, o que cabe de direito ao pensamento e o que remete contingentemente aos estados de coisas; é, mais especificamente, uma convenção de interpretação (Strathern 1999a:239) que pressupõe a *personitude* formal do que há a conhecer, fazendo assim do pensamento uma atividade e um efeito da relação ('social') entre o pensador e o pensado. Seria apropriado dizer que, por exemplo, o positivismo ou o jusnaturalismo são estados mentais? O mesmo (não) se diga do animismo amazônico: ele não é um estado mental dos sujeitos individuais, mas um dispositivo intelectual transindividual, que toma, aliás, os 'estados mentais' dos seres do mundo como um de seus objetos. Ele não é uma condição da mente do nativo, mas uma 'teoria da mente' aplicada pelo nativo, um modo de resolver, aliás $\frac{3}{4}$ ou melhor, de dissolver $\frac{3}{4}$, o problema eminentemente filosófico das 'outras mentes' (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 130).

Por conseqüência lógica, não se trata de descrever o pensamento ou a filosofia ameríndia significando uma mera crença, ou mesmo um simples estado psicológico, tal como propusera Freud. Não tem a ver, por isso, com o estabelecimento da ideia de que os indígenas ameríndios simplesmente crêem que o mundo está repleto de agentes e DE subjetividades relacionando-se entre si: Vai muito além: a crítica de Viveiros à concepção projetivista do animismo, na verdade, encarta-o como *uma imagem do pensamento* propriamente dito, uma filosofia da consciência, isto é, uma maneira de definir o que é o pensamento e como este se instancia na realidade, uma verdadeira ontologia que presume a socialidade da vida. Isso envolve a compreensão daquilo que tange, de forma necessária, ao pensamento e à cognição: o *background* cognitivo dos seres, bem como suas possibilidades epistêmicas. Então, não é que

o animismo amazônico lance almas sobre o mundo; em verdade, as agências subjetivas são concebidas como constituintes *a priori* dele. Nesse significado, isso não seria uma crença, mas uma filosofia, um modo de enxergar as propriedades e virtualidades do ser, ou, se preferirmos, dos seres, relacionando-se com eles.

Sobre a acusação de Freud, em relação ao animismo, pintando-o como uma atitude narcísica, construtora de um mundo à sua imagem, Viveiros de Castro emite uma resposta impetuosa, que acaba por inverter os papéis da relação, lançando o feitiço contra o feiticeiro. No prefácio do livro *A queda do céu* (2015), o antropólogo brasileiro inverte as peças do tabuleiro, por meio das palavras do próprio Davi Kopenawa⁶⁶, enquanto tradutor e representante da mitologia dos espíritos amazônicos, mostrando que, na verdade, a real atitude narcísica partiria de Freud, ao analisar a filosofia animista como atrasada, uma vez que o atrasado só faz sentido dentro de uma lógica que preza pelo progresso e por formas de desenvolvimento, em que as coisas caminham univocamente rumo a uma direção previamente definida, no caso, a concepção dele (Freud), cientificamente orientada⁶⁷:

No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que ao adentrar o espaço da exterioridade e da verdade – o sonho –, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos, em lugar de nos abrimos à inquietante estranheza do comércio com a infinidade de agências, ao mesmo tempo inteligíveis e radicalmente outras, que se encontram disseminadas pelo cosmos (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p.104).

Como assentado previamente, o animismo ameríndio postularia a *personitude formal* dos seres cognoscíveis, portando todos estes a potencialidade de ser ou de tornar-se uma pessoa, o que remonta à ideia de um antropomorfismo enquanto princípio filosófico, estando a subjetividade espalhada pelo universo e havendo estruturalmente uma continuidade ontológica entre humanos e não humanos, ao menos em forma. Isso ocorreria por haver um fundamento humano entre ambos, tema recorrente das mitocsmologias dos povos indígenas⁶⁸. Não é que haja uma transferência de uma *personitude*, dessa potencialidade de tornar-se uma pessoa, para outrem; com efeito, esse outrem já possui por direito essa capacidade de instanciar uma *personitude*, é dizer, uma humanidade intencional e cultural. A relação entre o humano cognoscente e os demais seres cósmicos seria, portanto, deveras uma relação social, dada entre

⁶⁶ “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

⁶⁷ “[...] porém o que importa aqui é apenas indicar como o animismo requer mais do que uma projeção do humano para além dele.” (BENSUSAN, 2017, p. 24).

⁶⁸ Trata-se da ideia de que, na origem mítica dos tempos, humanos e animais partilhavam de uma mesma condição (humana), tema que será desenvolvido, com mais precisão, no capítulo sobre o perspectivismo ameríndio.

sujeitos. Nota-se, mesmo que de modo incipiente – assunto que será mais largamente discutido no capítulo sobre o xamanismo –, em que medida a epistemologia indígena americana difere frontalmente da epistemologia moderna estandarte, que postula que, em uma dada relação de conhecimento, os polos tensionados são sempre entre um sujeito cognoscente (o ser humano) e um objeto cognoscível (o mundo), e não entre dois sujeitos interativos como é o caso da epistemologia subjacente à ontologia animista em questão.

É também interessante a comparação feita, no trecho acima, entre o positivismo, o jusnaturalismo e o animismo. No caso das duas primeiras doutrinas, que dizem respeito eminentemente a conceitos enraizados em solos ocidentais, demonstrar-se-ia uma afirmação esdrúxula conceitualizá-los como triviais estados mentais, como “achismos” intelectuais produzidos a partir de uma percepção insipiente do real. Sem embargo, quando se trata do animismo, diversos estudiosos ocidentais, antropólogos ou filósofos, não hesitam em denominá-lo como um estado mental, já que teria como base organizacional uma sociedade primitiva, com capacidades filosóficas ainda embrionárias, isso se existentes. Exala o cheiro do racismo epistemológico e etnocêntrico que paira por nossas cabeças quando o assunto são noções e cosmovisões alhures do mundo ocidental, desde sempre postas como inferiores e atrasadas.

Situar o animismo no mesmo patamar teórico que aquele ocupado, por exemplo, pelo positivismo ou pelo jusnaturalismo é uma forma de quebrar esse etnocentrismo tão peculiar de algumas empresas teóricas que insistem em conceber o pensamento de outras etnias como insipiente e menos desenvolvido, o que se atesta sobremaneira nos relatos detratores dos primeiros cronistas coloniais⁶⁹. Levar a sério essas perspectivas é uma maneira de resistência e de luta contra essas representações racistas. Em verdade, como Viveiros sugere, o animismo pode ser visto como uma espécie de *dispositivo intelectual transindividual*, uma filosofia da mente presente no imaginário ameríndio que postula a realidade de outras mentes como algo inerente ao real, e não como uma mera projeção analógica realizada partindo-se do contexto humano. Além disso, não haveria uma divisão corpo e mente como em Descartes⁷⁰, que concebe o corpo como um composto de acidentes divisíveis, e a mente pensante como uma pura substância simples, sendo o primeiro menos distinto que o segundo. Nessa conjuntura cartesiana, a substância (o *cogito* persistente) é colocada como possuidora de maior realidade

⁶⁹ “Abro esses relatos de exploradores: de tal tribo que me descrevem como selvagem e conservando até a época atual os costumes de não sei que humanidade primitiva caricaturada em alguns breves capítulos” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 39).

⁷⁰ “[...] é grande a diferença entre a mente e o corpo, pois este, por sua natureza, é sempre indivisível, ao passo que a mente é completamente indivisível” (DESCARTES, 2004, p. 183-185).

objetiva do que os acidentes que a compunham, participando “por representação de mais grau de ser ou de perfeição” (DESCARTES, 2004, p. 81).

O animismo, por outro viés, é *molecular*, porquanto postula a existência virtual de uma humanidade dentro da molécula dos entes cósmicos que vivem no planeta. A disseminação da agência universal tem a ver com a imagem de que todos os animais podem ser gente, e vice-versa. Se todos os animais podem ser gente, é dizer, humanos, podem ter as mesmas faculdades sensíveis do homem. Essa humanidade estendida ocorre não ao mesmo tempo e sob os mesmos aspectos, já que, quando sou eu o humano, os animais são animais. Ao contrário, quando as coisas são consideradas, sob o ponto de vista dos animais, efetivamente, eles são os humanos, e nós, humanos, o animal.

Dessa forma, não existiria uma hierarquia ontológica na qual o ser humano ocuparia uma posição privilegiada de superioridade, uma excepcionalidade ontológica⁷¹. No mundo animista indígena, a humanidade estaria em toda parte, já que a condição primordial compartilhada pelos seres humanos e pelos animais era mais a humanidade que a animalidade, “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 308), eco das próprias mitologias ameríndias – daí seu antropomorfismo. À vista disso, os seres humanos não seriam especiais e preeminentes em relação aos outros animais, sustentáculos de uma cultura que os diferenciaria e que os colocaria em uma posição hierárquica mais favorável. Fragiliza-se, *a fortiori*, o argumento que defende a filosofia da natureza animista ser demasiado antropocêntrica, já que o ser humano ocuparia, em tese, uma posição horizontal em relação aos outros existentes.

Por fim, a crítica à noção do animismo enquanto projetivismo narcísico pode ser resumida na seguinte formulação viveiriana:

O animismo não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas equivalência real entre as relações que humanos e animais mantêm consigo mesmos: os lobos veem os lobos como os humanos veem os humanos – como humanos. O homem pode bem ser, é claro, um “lobo para o homem”; mas, em outro sentido, o lobo é um homem para o lobo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 325).

Concerne, verdadeiramente, a uma equivalência lógica das relações que cada espécie mantém consigo mesma, inclusive a humana. Então, é como se os salmões aparecessem aos salmões a mesma coisa que os humanos parecem aos humanos (*ibid.*, 2002a, p. 326). Em outras

⁷¹ “O excepcionalismo humano, em suma: linguagem, trabalho, lei, desejo, tempo, mundo, morte. Cultura. História” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 94); antípoda da Natureza, não concebida nem como política tampouco como história.

palavras, os humanos veem-se a si mesmos como humanos, tal como os animais, os quais também enxergam a si e ao seu modo de vida como aquele verdadeiramente humano: há um jogo de *identidades reflexivas*. Entendemos que é essa relação consigo mesmo, instanciada por todos os entes cósmicos, que está em jogo quando pensamos o animismo em termos contemporâneos. Destarte, a tese filosófica por detrás do sistema animista é a de que a condição comum aos humanos e aos animais é a humanidade, sendo a forma geral do sujeito a própria humanidade, havendo uma continuidade metafísica entre os seres cósmicos.

3.5 Contra-antropologia e o neoanimismo

Seguindo sua tentativa de teorização filosófica acerca do pensamento indígena amazônico, de forma mais apurada e precisa, em seu texto *Metafísicas Canibais*, Viveiros volta a discutir a questão do animismo, mas sob um outro aspecto, que não o ontológico, colocando-o agora como:

uma poderosa estrutura intelectual indígena, capaz, inter alia, de contradescrever sua própria imagem projetada pela antropologia ocidental, e, por essa via, devolver-nos “uma imagem de nós mesmos na qual nós não nos reconhecemos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 41).

Tem-se presente a ideia de que os conceitos indígenas, irreduzíveis por sua própria natureza, já que se utilizam de propriedades concretas observáveis no meio ambiente para construir relações conceituais intrincadas, transformando qualidades sensíveis em conceitos inteligíveis, funcionam como uma *antropologia reversa* ao ocasionar radicalmente o encontro de si com o outro. É como se o animismo, e mesmo o seu próprio estudo, servisse como um espelho metafísico, alargando a racionalidade humana, já que “todo entendimento de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria” (ROY WAGNER, 1981, p. 12).

O animismo indígena configurar-se-ia, pois, como uma importante arma contra as representações racistas e etnocêntricas com as quais estamos acostumados a esbarrar nos meios intelectuais e acadêmicos, munidas das velhas máximas da antropológica clássica positivista, trazidas à luz muitas vezes também por filósofos que as tem tomado por garantidas, sem empreender o menor esforço crítico para desmistificá-las, o que acaba por tolher as potencialidades filosóficas e políticas de todo o pensamento que vai para além dos cânones da burocracia filosófica.

Essa arma, ao desvelar-se como um tipo de *contra-antropologia*, reacionariamente devolve a imagem do mesmo sob os olhos do diferente – o mesmo que tanto teimou em

relacionar-se com o outro tendo como ponto de partida seus próprios referenciais. Dessa maneira, o animismo amazônico acaba por denunciar que, no fundo, os narcisistas são os brancos, e não os povos anímicos como queria Freud.

Isso se evidencia de forma nítida e clara nos comentários de Davi Kopenawa sobre o “povo da mercadoria” (2015) e seu fetichismo, tais como o referenciado anteriormente em uma nota de rodapé. As imagens do Ocidente reflexas fornecidas por Davi podem muitas vezes ser chocantes e, ao mesmo tempo, profundas por ensinarem coisas que talvez nunca poderiam ser descobertas por conta própria, espontaneamente. Não por menos, Viveiros descrever o próprio feito de *A Queda do Céu* no prefácio desta última, como uma “*contra-antropologia arguta e sarcástica dos Brancos*” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 27), sendo o mundo yanomami “um *plenum* anímico” (*ibid.*, 2015, p. 14).

O animismo, enquanto um contramodelo ao modo de vida moderno (ou mesmo à “ontologia naturalista ocidental”), reforça a humanidade como uma condição compartilhada das coisas vivas, e não como um atributo distintivo de apenas uma espécie. Em resumo, ele nos fornece uma concepção não antropocêntrica de vida, possibilitando a formulação de uma nova ética⁷² e política em relação aos seres cósmicos, protegendo a natureza. Para além disso,

requires a thoroughgoing, and thoroughl intricate, analytical reversal of the coordinates of the ‘Western naturalist ontology’ with which anthropologists habitually operate, fundamentally reshuffling and destabilizing core binaries such as the social/cultural versus the natural, the material versus the mental/spiritual, and indeed the epistemological versus the ontological (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 162).

Por muito tempo, o animismo saiu da boca, ou melhor, da caneta (ou das teclas) dos estudiosos como algo pejorativo e insipiente, sem valia filosófica. As tentativas de conceitualizá-lo tiveram como consequência real o esgotamento do sentido do termo. Suas formulações funcionavam como *invenções vocabulares que procuram generalizar dispositivos conceituais dos povos estudados* (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 221). Contudo, o termo, ao longo do século XX e XXI, graças ao trabalho de alguns estudiosos, entre eles Philippe Descola, Viveiros de Castro e o próprio Davi Kopenawa, entre outros, foi tomando conotações alhures, o que o permitiu ser pensado a partir de outros paradigmas, abrindo-se, assim, a possibilidade de uma interpretação com maior sentido filosófico e mais próximo daquilo que os povos eles mesmos pensavam, já que muitas das suas descrições passaram a dar-se desde os

⁷² Uma filosofia moral que assuma a existência de moralidade na Natureza, acessível tão somente àqueles que estão com os ouvidos afinados para tanto. A moral, portanto, como universal, no sentido de estar presente em todo o universo.

próprios povos, de modo dialógico e simétrico. Ao transformar-se, o conceito foi, cada vez mais, sendo formulado não tão apenas pela fala dos antropólogos ou dos filósofos, aqueles historicamente autorizados a descrever analiticamente tais formas de pensamento, mas pelas próprias falas dos intelectuais indígenas, chefes e líderes do interior de cada comunidade, responsáveis por transmitir e manter a força filosófica ancestral de seu povo, cuja fonte de sabedoria são os anciãos.

O “pensamento selvagem” não estaria comprometido com um tipo de animismo narcísico, um estágio primevo do naturalismo, sendo este o ápice do progresso do saber, ao fim e ao cabo, sobre o qual mais será explanado no último capítulo deste texto. Em realidade, o animismo do “selvagem” (se é que tal termo ainda seja adequado nos tempos atuais) não é nem narcísico, tampouco sociomórfico como alguém poderia supor. Na linguagem de Viveiros, haveria talvez um *cosmocentrismo* por trás dela, uma concepção social do universo vivo e, de modo especular, uma visão cósmica da sociedade. Natureza e cultura fariam parte de um mesmo campo cósmico, estando juntas e misturadas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 124). Vê-se claramente em que medida o animismo abala as estruturas do dualismo natureza/cultura ao diluir suas fronteiras. Nem natureza, nem cultura. O centro seria o próprio *cosmos*, o universo abundado de relações sociais entre diversas naturezas.

Cada modo de objetivação no mundo, como Descola propôs, corresponde a uma maneira específica de conceber as continuidades e discontinuidades entre natureza e cultura, alargando ou restringindo a fronteira entre tais conceitos. O animismo, por sua parte, proporciona uma maneira alternativa de pensar-se tal concepção, relativizando o contraste entre natureza e cultura, o que termina por colocar em xeque a própria noção de uma “natureza humana”, supostamente universal. O dualismo clássico entre natureza e cultura perde seu caráter dicotômico uma vez transposto ao terreno animista, passando a ser dinamizado:

Em particular, como muitos antropólogos já concluíram (embora por outros motivos), a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. Tal crítica, no caso presente, exige a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de Natureza e Cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 302).

Pensar e dialogar com o animismo contemporaneamente, no século XXI, no caso do presente texto, desde o Brasil, tentando demonstrar sua fecundidade filosófica e ontológica, implica, antes de tudo, revigorá-lo, dar-lhe um novo fôlego; em uma expressão: levá-lo a sério. Em que pesem as diversas interpretações fornecidas pelos estudiosos do assunto, muitas delas

a partir de uma mentalidade colonizadora, etnocêntrica e racista, conscientemente ou não, tal conceito reaparece agora com uma nova cara: pode-se dizer que o que temos à vista agora é uma espécie de *neanimismo*, cuja premissa básica é entendida como o “*reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125); mestiçagem que reflete uma nova filosofia da natureza não dualista, capaz de aceitar as consequências da chegada da natureza à política.

4 DO PERSPECTIVISMO MULTINATURALISTA

A murta tem razões que o mármore desconhece.

(Viveiros de Castro)

No presente capítulo, nossa investigação debruça-se sobre o conceito de perspectivismo, mais especificamente aquele manifesto no pensamento de povos autóctones americanos, a partir de um gancho com a noção de animismo previamente delineada. Pensamos ambos como ideias complementares – duas faces de uma mesma moeda. Se o animismo, por sua vez, determina que haja a percepção antropomórfica reflexiva dos seres, isto é, que os entes cósmicos, humanos ou não, veem-se a si mesmos como humanos, o perspectivismo, em adição, determina que haja a percepção teriomórfica recíproca dos seres, isto é, o fato de que, além de os seres perceberem-se a si mesmos como humanos, eles percebem os outros como não humanos, ou até mesmo bestas.

Em um segundo momento, apresentaremos, em linhas gerais, a fundamentação etnográfica do conceito, presente não apenas em inúmeras etnografias feitas no Novo Mundo⁷³, em parceria com os nativos (esperando não “ser jogado na palha”⁷⁴), como também nos relatos dos próprios pensadores originários, insertos, cada vez mais, intensamente, nos debates filosóficos contemporâneos. Em consonância com isso, faremos uma breve referência à aliança sub-reptícia do perspectivismo ameríndio com pensadores e sistemas de pensamento ocidentais. Estes últimos, enquanto minoria no seio do Ocidente, propugnam, de modo heterodoxo, teorias filosóficas, no mais das vezes, incompatíveis com aquelas hegemônicas ao abandonar, por exemplo, as noções de “ser”, de “substância” e de “ente”, ou pelo menos redimensioná-las.

⁷⁴ “Pôr na palha” é uma expressão apontada por Hampaté Bâ (2010, p. 182) como sendo uma forma de os nativos (africanos) desembaraçarem-se dos cientistas que se aproximam das comunidades em busca de informação, fornecendo-lhes dados quaisquer apenas para retomar sua paz e seu sossego, aquém de interrogatórios extrínsecos.

Formularemos, então, o perspectivismo ameríndio como uma autêntica teoria de cunho filosófico, com todas as suas correspondentes consequências no âmbito não só ontológico e epistemológico, senão também no ético e político. Para concebê-lo de tal maneira, é necessário ter clara sua diferença em relação ao relativismo, doutrina que defende a existência de tão somente uma realidade, à qual as múltiplas representações humanas direcionam-se em busca de conhecimento, o que por si já enseja o ultraje do pensamento dos povos originários, concebido, ao fim e ao cabo, como uma representação errônea do mundo: “Compared to this uniform nature – which is known to us by other means, those of natural sciences – these variations can never be more than representations, and erroneous ones at that” (CARTER, 2017, p. 41).

No que lhe diz respeito, o perspectivismo (multinaturalista) sustenta, na verdade, uma única representação sobre o mundo, porém um mundo que não é o mesmo para todos os entes habitantes do cosmos⁷⁵ em virtude justamente de que cada corporalidade específica (enquanto um conjunto de afecções e de capacidades que lhe servem funcionalmente, como um instrumento ou um equipamento) permite um acesso específico ao real, sendo o caso, entretanto, de uma diferença de mundos, e não de pensamento:

el perspectivismo no es, por ende, un relativismo em el cual cada especie de sujeto se forja por otra parte es idêntico, porque la vida de los no-humanos está ordenada por los mismos valores que la vida de los humanos: igual que estos últimos, aquellos cazan, pescan y hacen guerra (DESCOLA, 2012, p. 214).

Versaremos, por desdobramento, acerca do tema do corpo, princípio de individuação em muitas cosmologias amazônicas, quanto àquilo que diferencia cada ente cósmico, uns dos outros, em termos de hábitos e de etogramas. O corpo seria, assim, aquilo que condicionaria toda apreensão do real por parte de cada espécie. Discutiremos, em consonância com esse entendimento, a ideia do corpo como uma roupagem (opaca), sob a qual se esconderia invisível e reconditamente uma agência⁷⁶, sua essência antropomorfa, vislumbrável tão somente aos olhos do xamã, cuja paisagem é “delineated by the forest and its multitude of wild animals and spirits” (PEDERSEN, 2017, p. 229). Em suas viagens urânicas, ele é capaz de transformar a si mesmo, adquirindo novas perspectivas para além da sua (humana), pois tudo pode ou deve

⁷⁵ “Mesmas representações, outros objetos; sentido único, referências múltiplas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 335). Dessa maneira, haveria, por um lado, um regime epistêmico peremptório, a saber, a representação única acerca dos objetos, e, por outro, uma metafísica da variação, em que há no mundo objetos distintos, acessíveis a partir de variadas referências.

⁷⁶ “[...] a natureza do verdadeiro já transparece no zelo que este emprega em se ocultar” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 61).

tornar-se outrem. Suscitaremos, em consequência, a importância da metamorfose nos universos ameríndios, assim como suas consequências ontológicas, tendo em consideração que, nesse recorte, os seres estariam em um constante fluxo transformacional e orgânico.

Em seguida, intentaremos ilustrar, *grosso modo*, a matriz mitológica do perspectivismo ameríndio, uma “tradição que remonta aos mitos de criação do mundo” (KRENAK, 2015, p. 213), tradição esta que, longe de um mandamento ou uma lei eterna, é viva e dinâmica, tal como quaisquer manifestações humanas. A mitologia e a história dos primeiros funcionam como uma verdadeira máquina de produzir ontologias. No caso da ameríndia, devido à sua ideia de uma humanidade mítica comum, persistente ainda nos dias atuais de alguma maneira, no início todos eram humanos.

Como resultado dos processos de especiação, surgiu a vida no cosmos, sendo aqueles subsequentes ao desenrolar do mito e dos primeiros tempos pré-cosmológicos⁷⁷. Os animais simplesmente calharam de incorporar-se em corpos animais, e não no corpo de um humano (*homo sapiens*). É como se fosse a natureza que se separasse da cultura, e não o contrário, como usualmente se pensa em nosso imaginário ocidental darwinista. A única diferença entre o homem e o animal seria, então, seu corpo, haja visto que possuem uma interioridade comum ancestral, apta a proporcionar uma apreensão complexa e profunda da realidade. Não obstante, para poder pensar a mitologia como, de alguma maneira, fundamentação da ontologia ameríndia, faz-se mister também superarmos a distinção modulada, ao longo dos séculos, na filosofia ocidental entre o *mythos* e o *logos*, sendo essa cisão o último e único ponto genuinamente pronto para abrigar discursos com potencial ontológico.

Por fim, projetaremos o perspectivismo (e toda sua bagagem animista) como uma potente metafísica descolonizadora, capaz de, além de fornecer-nos uma imagem especular do pensamento filosófico ocidental, sustentar filosoficamente o pensamento de determinados povos das Américas, ressaltando sua importância para o pensamento em geral.

4.1 O perspectivismo como radicalização do animismo

O animismo, tal como modulado neste trabalho, é uma concepção ontológica presente em numerosos povos autóctones das Américas – mas não só lá, como já visto. Seu significado

⁷⁷ Trata-se da situação pré-cosmológica, um estado poli e antropomorfo multiversal: “[...] esse mundo é concebido em algumas cosmologias ameríndias como a época que se iniciou quando os seres pré-cosmológicos interromperam seu incessante devir-outro (metamorfoses erráticas, plasticidade anatômica, corporalidade “desorganizada”) em favor de uma maior univocidade ontológica” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 95).

filosófico central é o fato de que o mundo estaria repleto de agências que se percebem a si mesmas como humanas. Como consequência, as relações que mantêm entre si são tipicamente humanas, inclusive culturais: cerimônias, cerveja, xamanismo etc. No seio da floresta, em seus locais mais recônditos, os animais agiriam tal qual o homem, tocando uma vida socialmente organizada e pautada em costumes. Desse modo, a concepção de certos povos ameríndios, além de tomar o mundo como estando repleto de agências, pressupõe que tais agências enxergam o mundo segundo seus próprios pontos de vista.

Assim, os animais, enquanto seres relacionais, também interagem com outras espécies, não ficando presos em suas relações domésticas intraespecíficas. É nessa mirada dos animais, para fora de seus coletivos, que o perspectivismo surge. Se o animismo, de uma parte, afirma que a relação reflexiva que um ser pode entreter consigo mesmo é universal (equivalência lógica das relações reflexivas), o perspectivismo, de forma radical, vai além, afirmando que não só os animais enxergam-se como humanos – é dizer, com características psicossociais tipicamente humanas –, como também veem aos outros não animais como não humanos, inclusive, por óbvio, os próprios humanos (*homo sapiens*): “Portanto, os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo –, os salmões *não* parecem aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 326)

Não se trata, porém, de uma via de mão única, pois a ideia do perspectivismo também implica o animismo: “Se os humanos veem-se como humanos e são vistos como não humanos – como animais ou espíritos – pelos não humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos” (*ibid.*, 2002a, p. 327). A isso, Viveiros chama de “torção assimétrica” do animismo perspectivismo: o primeiro como sustentáculo da ideia de uma identidade reflexa dos seres, e o segundo como uma correlação de diferenças, refletor de uma multiplicidade de perspectivas que se cruzam, não possuindo nada em comum salvo sua diferença. Nas ontologias animistas⁷⁸, conclusivamente, pode-se dizer que “los humanos se conforman con decir que los no-humanos se perciben como humanos” (DESCOLA, 2012, p. 216). Contudo, nas perspectivas, também há o fator da visada: afinal, o olho que vê sempre é visto, e cada mirada representaria uma perspectiva que interpreta o seu alvo sob os termos de seu próprio *ethos*.

78 O próprio Philippe Descola sugere que o perspectivismo desenvolveu-se a partir de determinadas implicações de sua noção de animismo, afirmando aquele como um “concepto con que designa la cualidad personal de las cosmologías ameríndias, y cuya naturaleza e implicaciones ha desarrollado en relación con la definición del animismo que yo había propuesto em un primer momento” (DESCOLA, 2012, p. 213).

Consequentemente, se os seres veem a si de uma maneira, a saber, como humanos, mas são vistos de outra, como não humanos, fatalmente são diferentes de si mesmos no final das contas. Nada é humano absolutamente, já que, de certo modo, todos podem vir a ser considerados como humanos, desde que se esteja no interior de um determinado ponto de vista, aquele que percebe reflexivamente sua humanidade. Portanto, a ideia de uma identidade essencial consigo mostra-se frágil sob a ótica do perspectivismo⁷⁹, e com ela diversos conceitos da metafísica ocidental concernentes à estaticidade do ser, ou mesmo sua substancialidade imutável, sobre a qual recairiam uma miríade de propriedades contingentes:

En el animismo ‘estándar’, los humanos dicen que los no-humanos se perciben como humanos porque, pese a sus formas diferentes, tanto unos como otros tienen interioridades (almas, subjetividades, intencionalidades, posiciones de enunciación) semejantes. El perspectivismo agrega a esto una cláusula: los humanos dicen que los no-humanos no ven a los humanos como humanos, sino como no-humanos (animales depredadores o espíritus). Se trata en resumidas cuentas, de una posibilidad lógica en juego de dos posiciones: si los humanos se ven con una forma humana y ven a los no-humanos con una forma no-humana, los no-humanos que se ven con una forma humana deberían ver a los humanos con una forma no-humana (ibid., 2012, p. 215-216).

Nessas cosmologias, sustentáculos do perspectivismo, temos um cruzamento de perspectivas, uma “inversión cruzada de los puntos de vista” (ibid., 2012, p. 216), que constituem o mundo, não como objetos aguardando um sujeito, mas como sujeitos aguardando intercâmbios. Destarte, em certo sentido, os animais são humanos, pois percebem a si como tal, assim como qualquer humano dotado de uma intencionalidade e de capacidades culturais. Em outro sentido, um animal é um animal, para os humanos evidentemente. Trata-se de um *equivoco ontológico*: “o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 53). Todas as percepções dos seres entre si seriam mediadas, portanto, pelo equivoco⁸⁰, o próprio “fundamento das relações sociocósmicas” (VALENTIM, 2018, p. 174).

79 Instanciado em “sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesma...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 169). Cai-se por terra, portanto, sob a ótica das sociedades ameríndias, o princípio da lógica aristotélica da identidade, aquele que prescreve que, dado um objeto no mundo, ele é necessariamente idêntico a si mesmo. O ser como alteridade, e não identidade. Ainda em oposição a Aristóteles, Latour (2019a) define tal postura como aquela que persegue o “ser-enquanto-outro”, que nunca é em si mesmo, mas que sempre existe em e para os outros. Para obter o ser, nesse sentido, seria preciso ser o outro, repousando nos colos do Ser, mas em outro lugar. A exploração da alteridade serve como o motor da subsistência, operante pela multiplicidade e pela relação, aquém de qualquer tipo de substancialidade. A definição dos existentes dá-se, assim, por todos os outros seres pelos quais ele pode ou deve passar.

⁸⁰ “[...] reconhecendo que nenhuma das partes envolvidas na conversa irá entender a outra completamente e tampouco o mundo em torno dela. Isto é simplesmente parte do que significa ser humano” (GRAEBER, 2019, p. 308).

O outro é sempre diferente, um não eu. Ainda assim, encontra-se aberto a entabular relações por intermédio dos pontos de intersecção de suas miradas, não importando muito estabelecer quais relações sociais os seres operam entre si, mas, sim, principalmente, quais relações cada ser por si já possibilita ao mundo por meio de sua posição perspectiva no mundo. O conhecimento do mundo das perspectivas, em especial, do fato de que os outros seres que estão no cosmo consideram os humanos (nós) como não humanos, dá-se no contexto do xamanismo, tema a ser trabalhado no próximo capítulo:

“Não se trata de que os homens acreditam que os não-humanos (plantas, animais, espíritos etc.) se veem como humanos nem, apenas, de que os não-humanos se veem a si próprios como humanos, mas, sobretudo, de que os “homens” são eles mesmos vistos por aqueles outros como não-humanos – e os xamãs sabem disso” (VALENTIM, 2018, p. 168).

Nessa ontologia não só relacional, uma vez que as perspectivas mantêm entre si uma constante relação manifesta por suas visadas, mas também, e talvez sobretudo, posicional, a ideia da simetria inversa dos pontos de vista apresenta um nível de complexidade a mais no que tange à sustentação de algum tipo de metafísica da substância, posto que nunca seríamos algo univocamente, mas sempre, embora não só, em relação ao ponto de vista de outrem.

Longe de substâncias, a realidade estaria, sim, repleta de relatores: “[...] é que algo também só é peixe porque existe alguém de que este algo é peixe” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 331). As substâncias de cada indivíduo não seriam, pois, a realidade nem primeira, nem última das coisas: haveria, na verdade, uma permanente produção de perspectivas, sendo cada uma ativada pelas outras. O mundo, por isso, não passaria de um conglomerado de sujeitos de perspectiva, ocupantes da posição de humano – pronomes cosmológicos, que funcionariam como posições de sujeito, e não substâncias imutáveis.

Dessa forma, tal como entendemos nesta dissertação, a radicalização do animismo tem como corolário o perspectivismo, que introduz “un nivel de complejidad complementário en una ontología posicional que ya hace difícil, en todas las situaciones a que expone la vida cotidiana, atribuir identidades estables a los existentes con quienes uno se cadea” (DESCOLA, 2012, p.219); portanto, da reabilitação do animismo como ontologia, chega-se ao perspectivismo, seu corolário epistêmico.

Em resumo, nesse outro regime de conceitualidade, os animais não seriam senão entes atuantes desde suas posições em primeira pessoa, figurando-se como potenciais sujeitos cósmicos. Sua perspectividade e, por conseguinte, sua capacidade de conhecer e de interagir estão fundamentadas justamente na ideia de que os ameríndios atribuem a forma cultural aos

animais, considerados o “alter ego de los hombres” (DESCOLA, 2012, p. 57). Nesse jogo de perspectivas, em que pese sua contrariedade principiológica, é possível a coexistência de experiências de forma não contraditória:

El carrusel perceptivo de las cosmologías amazónicas genera una ontología a veces bautizada con el nombre de “perspectivismo” – que niega a los humanos el punto de vista de Sirio al afirmar que múltiples experiencias del mundo pueden coexistir sin contradecirse (DESCOLA, 2012, p. 36).

O perspectivismo, assim, tomado sob uma ótica filosófica, suscita uma questão muito profunda em termos não só de teoria filosófica como também antropológica. Filosoficamente, parece comprometer as pretensões do universalismo ou mesmo das teses que defendem a existência de uma verdade única e absoluta, subjacente e fundamental a tudo e a todos. No que tange à antropologia, e também à política, podemos perceber que o perspectivismo ensina que a coexistência dos povos é, sim, possível, assim como de seus saberes e de suas tradições. Malgrado divergentes em muitos de seus posicionamentos, os pensamentos podem sim conviver e relacionarem-se, não como talvez a água e o açúcar, quando este último dissolve-se no primeiro, gerando uma solução homogênea, no entanto, como a água e o nafta, que se mantêm juntos, mas não misturados em uma coisa só. A filosofia unida com a antropologia, por fim, vai pensar não a filosofia de um determinado filósofo, mas a de um povo ou de um pensador que represente o pensamento de seu povo, o que só se torna possível por intermédio da união entre as disciplinas, mais precisamente da metafísica com a etnografia.

4.2 Fundamentação etnográfica e parceiros ocidentais

A noção de “perspectivismo ameríndio” foi modulando-se a partir de diálogos realizados por Viveiros de Castro com Tânia Stolze Lima. Ambos estavam investigando fenômenos perspectivistas simultaneamente, não por acaso os dois publicarem um texto sobre o perspectivismo no mesmo ano (1996). A última, ligada etnologicamente aos Juruna, com seu livro *O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi*, e também em sua intensa etnografia *A Parte do Cauim*, parece conseguir suscitar a veracidade do perspectivismo naquele povo, mesmo que parcialmente. Em sua sincronia, eles deram o pontapé inicial para a conceituação de um perspectivismo ameríndio, munidos de vivências e de registros de campo:

O estímulo inicial para esta reflexão são as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos -, é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117).

Para Viveiros (1996, p. 118), as duas etnografias que mostraram o desenvolvimento mais pleno do perspectivismo, além da sua própria, no que diz respeito aos Araweté (1986), foram as de Vilaça (1992), que aborda o canibalismo tal como praticado entre os Wari', cujo imaginário relacional revela-se em suas práticas antropofágicas, e a – já referida – de Lima (1995), que conceitualiza uma espécie de epistemologia juruna. Contudo, em que pese o fato de o perspectivismo ameríndio não ser tão só ameríndio, mas observável em outros recantos, como nas culturas boreais instaladas na América do Norte e na Ásia, assim como entre caçadores coletores de outros continentes, é na América do Sul que ele parece estar presente com mais força, sobretudo nas cosmologias do noroeste amazônico, em que a ideia de um perspectivismo encontrava-se em um patamar mais explícito.

Apesar dessas distinções, sabemos que a fragmentação ocasionada pela história do colonialismo implicou drásticas consequências nas organizações sociais indígenas das Américas, cindindo suas identidades individuais e coletivas⁸¹ – entendidas aqui menos em um sentido metafísico do que em um sentido sociológico –, por intermédio de mecanismos de domesticação, como, por exemplo, os de animalização e coisificação dos povos pindorânicos com o fim de controlá-los em termos comportamentais, menosprezando suas autodenominações (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 34), partindo de denominações idiossincráticas, exógenas e generalizadas, as quais, tentando unificar a pluralidade pela abstração (pregando a igualdade e negando as diferenças), sob o viés colonial, desembocaram em formas violentas de dominação política. É tentadora a ideia de que a América indígenas não espelha senão uma totalidade cultural originária, o que seria justificado por seus mitos, que, em última análise, simplesmente configurariam variações ordenadas sobre um substrato semântico homogêneo; em resumo, que haja uma “concepción común del mundo, forjada en el transcurso de movimientos milenários de ideas y poblaciones” (DESCOLA, 2012, p. 45).

No entanto, nesta dissertação, optamos por não seguir essa linha de raciocínio, a qual flerta, de alguma maneira, com o pan-americanismo, levando em conta toda a diversidade

⁸¹ Quijano (2005, p. 119) chama atenção para o fato de que a expansão de dominação colonial dos brancos, que no século XVIII passam a ser denominados de europeus, nesse processo de fragmentação de identidades, produziu e impôs novas identidades sociais, históricas e geoculturais, como as de amarelos, negros, índios, brancos, mestiços etc.

ontológica e epistemológica manifesta nos povos americanos, ainda que alguns aspectos de seu pensamento possam vir a ter algum tipo de correlação entre eles. Portanto, quando usamos o termo “perspectivismo ameríndio”, não há nenhuma pretensão de abarcar toda a múltipla complexidade dos pensamentos não unos dos povos originários das Américas. Pelo contrário, fazemos questão de deixar claro que os pensamentos não são passíveis de serem reduzidos ou resumidos a apenas um (uma metalinguagem universal). Isso seria justamente ir ao encontro das teorias universalistas que se apoiam na noção do Um, contra as quais os povos originários vêm rebelando-se desde os primórdios da história colonial.

Sem dúvida, as pesquisas postas em prática pelas duas antropólogas citadas anteriormente são memoráveis. Com seus trabalhos, em conjunção aos de Viveiros de Castro, foi possível vislumbrar o perspectivismo cara a cara. Todavia, é preciso também fazer menção a outras duas etnografias realizadas em solo sul-americano amazônico, que dialogam fortemente com o perspectivismo, demonstrando sua correlação com alguns mitos das Américas. A primeira delas é aquela encontrada no livro *A Queda do Céu*. Nele, por meio das palavras de um xamã yanomami, alguns aspectos do perspectivismo também são tocados, como a ideia de que o *status quo* do cosmos é sustentado pelas alianças entre os espíritos florestais e os xamãs, como será visto com mais detalhe no próximo capítulo. Sem estes, o céu desabaria, e com ele todos os viventes terrenos. É por meio do jogo de perspectivas xamânico que as coisas se mantêm como estão.

A segunda é a etnografia produzida por Marc de Civrieux, paleontólogo de formação, que realiza trabalhos etnográficos na Venezuela desde 1940. Como resultado de suas pesquisas, ele compilou um rico corpo de mitos contados, às margens do alto rio Orinoco, pelos nativos da região. Sua obra etnográfica, gerida desde dentro do seio da floresta, pode ser, como veremos, também considerada uma amostra contundente do perspectivismo.

Nesse seu trabalho intitulado *Wattuna: An Orinoco Creation Cycle*, narra-se a mitologia Makiritari (ou Yekuana – como os próprios nativos autodeclaravam-se), descrevendo o Wattuna, “the compendium of religious and social models of the ‘people or So’to. These are sacred deeds and actions of the heroes in primordial times” (CIVRIEUX, 1997, p. 2). Cuida-se, então, das histórias dos primeiros tempos épicos, repletos de heróis e de desafios, em que homens e animais mesclavam-se em metamorfose, a partir da transcorporalidade que os constituíam: humanos que, a seu bel prazer, transformavam-se em pássaros e voavam; então, depois, transformavam-se em pessoas como os humanos de novo (*ibid.*, 1980, p. 132). Em suma, em uma primeira abordagem do Wattuna, isso pode ser visto sinteticamente como sua memória do começo, da criação do mundo.

Além disso, no texto em referência, há um mito chamado *Medatia*, enxertado em sua última edição, sobre a origem do xamanismo⁸², base das sabedorias ancestrais do povo Yekuana. A temática do xamanismo será tratada no próximo capítulo. Por ora, basta mencionar a sua relação com o perspectivismo, cujo núcleo é a postulação da existência de agentes cósmicos do perspectivismo xamânico: Medatia foi o primeiro *huhai*, isto é, um dos cinco primeiros xamãs dos *so'to* (gente ou pessoas consideradas humanas por aquele povo), que, a partir de sua dupla cidadania cósmica, foi aos céus, não visíveis a olhos ineptos, conhecer a casa extramundana dos mestres dos animais, *a casa de outrem*, pois “the real Sky (Heaven) is invisible” (*ibid.*, 1980, p. 116). Iniciando suas primeiras viagens urânicas:

He sang. He called the masters from the other houses. Some saw him as a deer when they came. Others thought he was a spider. Medatia began to wonder himself. “Maybe I’m not a man,” he said [...] “Don’t worry,” the Setawa Kaliana told him. “You’re both right. You’re a man as well as a deer and a spider. You’re everything the way they see it. You’re not a *so'to*. You’re a *huhai*. You can change into anything you want to. You’re whatever the people’s eyes see you as, on Earth and in Heaven (*ibid.*, 1980, p. 173)

Em suas casas invisíveis, os mestres dos animais eram como humanos, antropomorfos em hábito e em aparência cultural, desde sua relação com a comida e manejo do próprio corpo até uma organização social complexa⁸³. Em contato com os humanos, os animais viam-nos como animais variados – um veado, uma aranha ou um tapir –, a depender da visão de cada espécie, pois cada uma *tem seus próprios olhos*.

Aquilo que uma vez foi tomado como tão sólido pela espécie biológica *homo sapiens* agora se mostrava mais movediço que a areia de certas regiões desérticas, a saber, sua “natureza humana”, a tal ponto de Medatia questionar-se sobre se era verdadeiramente um homem, já que, naquele ambiente cósmico, todos o percebiam como tudo, menos um humano. Sob a égide da equivocidade do mito, esbarramos inevitavelmente nos animais políglotas, instigantes, diga-se de passagem, no que diz respeito a uma possível formulação de filosofias da linguagem selváticas e xamânicas.

Não obstante, qual era a natureza de Medatia naquele momento? Enquanto espírito xamânico aventureiro, percebeu que sua realidade não dependia de algum tipo de estrutura *a priori* do mundo, de algo anterior à percepção de uma perspectiva ou a uma experiência. Por

⁸² Trata-se de uma história de origem, que descreve como o xamanismo e as habilidades místicas de controlar o mundo invisível dos espíritos foi primeiramente introduzida aos Yekuana. Nela, narra-se a história do primeiro Medatia, “the first to turn himself into a *huhai* and reestablish contact with the invisible worlds of Motadewa ad Koihiña” (CIVRIEUX, 1997).

⁸³ “Because he was in his house now, that Jaguar changed into a person” (CIVRIEUX, 1997, p. 62).

isso, Setawa Kaliana⁸⁴ alertou-o de que estava correto em certo sentido: afinal, ele não era um homem, em todo o seu ser, senão também um veado e uma aranha, ou seja, sua existência estava condicionada à visão que tinham dele, o que ilustra perfeitamente a ontologia perspectiva, mostrando a riqueza e a profundidade de tais elaborações⁸⁵.

Além das etnografias que o corroboram, a concepção do perspectivismo ameríndio como um genuíno conceito filosófico também encontra interlocutores na filosofia ocidental, como os filósofos Leibniz, Nietzsche e Whitehead, todos insurgentes, dada sua insatisfação frente às teorias que vinham sendo desenvolvidas desde a Antiguidade europeia, quando o assunto era conceitualizar a realidade e seu mobiliário. O problema era justamente este: faltava a essa realidade e a esse mobiliário seres fluidos que a preenchessem, e mais, que se relacionassem entre si; caso contrário, tudo o que existiria seria átomos incomunicáveis.

Dessa maneira, a tradição filosófica de matriz ocidental, sobretudo moderna, não foi algo de todo homogênea. Havia uma heterodoxia em franca dissidência em relação às correntes hegemônicas não só predecessoras, mas também contemporâneas. Nesse sentido, evidencia-se que a filosofia ocidental porta em seu bojo uma forma de *multiplicidade interior*, modos diferentes e diversos de elaborar o mundo e nele viver, por vezes, silenciados e excluídos dos grandes centros de debate filosófico. Ainda que minoritários, são vias de pensamento alternativos, inclusive em relação à questão da colonialidade. Entre eles, além dos já citados, poderíamos fazer menção a Espinosa, a Tarde e a Deleuze.

Ademais, é possível compreender o perspectivismo ameríndio como um antecessor de alguns programas filosóficos contemporâneos ocidentais, como a teoria dos mundos possíveis, o realismo especulativo e a metafísica experimental. O que todos têm em comum é o esforço para escapar dos dualismos criados na era moderna, acarretadores, como já visto, da separação entre os homens e os animais, assim como dos homens e dos próprios homens. Concebe-se então que:

o pensamento ameríndio como um parceiro insuspeito – um precursor sombrio, para falarmos como Deleuze – de alguns programas filosóficos contemporâneos, tais aqueles que se instalam de saída no exterior das dicotomias infernais da modernidade, ou aqueles ainda que, convencidos do fim da hegemonia criticista que obrigava a encontrar respostas epistemológicas para todas as questões ontológicas, vão definindo pouco a pouco outras linhas de fuga do pensamento sob novas bandeiras, como as do

84 “The shaman masters who dwell in Iadekuma, the second Heaven. Never eating or sleeping, they spend all their time with ‘their elbows on their knees and their heads in their hands’ and it is their form which is carved on the handle of every shaman maraca.” (CIVRIEUX, 1997, p. 206).

85 “Amerindian perspectivism postulates a vision of the world, the world as a vision, made of eyes – eyes and mouths – an all-seeing, all-eating world, where everything that is seen and eaten” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 270).

“realismo especulativo” ou da “metafísica experimental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33).

Percebemos, por fim, a matriz etnográfica do perspectivismo ameríndio localizada em diversos povos originários da América, isto é, em seu solo etnográfico fornecedor de um amplo conjunto de fontes. Sua relação com os animais é algo enigmático para as lentes ocidentais. Aqueles, dotados de uma subjetividade recôndita, encontram-se ligados aos seus mestres, arquétipos ancestrais, habitantes das casas urânicas que se sobrepõem sobrenaturalmente ao mundo humano⁸⁶. Tais mestres, ou avôs, dos animais e sua veemente mirada no ser humano, põem em xeque a humanidade deste, chacoalhando, portanto, certas ideias do pensamento moderno ocidental, como aquela que toma por certo a identidade do homem consigo⁸⁷, em termos substanciais, dada a (in)fundamental diferença de perspectivas que se referenciam reciprocamente, que termina por suscitar uma “traumatic disturbance to the fantasy of integrity on which the ‘I’ ordinarily sustains itself” (SKAFISH, 2017, p. 292).

Notamos também que o perspectivismo ameríndio não caminha solitariamente: entre seus parceiros insuspeitos e aliados subversivos, vários pensadores e sistemas ocidentais apresentam-se. Não só, talvez, na história da filosofia ocidental de maneira retrospectiva, mas também prospectivamente, lançando as bases futuras de possíveis formas de pensarem-se alternativamente outros mundos possíveis, para além do nosso narcisismo. A confluência entre tais formas de saber é importante, mas também necessária, de modo que o pensamento possa atualizar suas potencialidades em nome da dignidade e da liberdade da filosofia enquanto tal.

4.3 O perspectivismo como teoria ontológica: o multinaturalismo

⁸⁶ Nas palavras narradas do primeiro xamã Yekuana em aprendizagem: “I did what he showed me. I went to Motadewa, the Heaven. I went to a land called Ianakuwa. It was filled with foods and treasures of every kind. I saw all types of people there; people who in Earth we call tapir, peccary, deer. They were people. They didn’t have animals bodies. I saw them as they really are in Heaven. There’re just people there. I saw their houses and all the roads leading to their houses. They were the houses of the masters of each species, the grandfathers of all the different types of animals” (CIVRIEUX, 1997, p. 166).

⁸⁷ Cabe a nós ressaltar a subversão ontológica do pensamento não só ameríndio, mas afro-pindorâmico, para falar como Nego Bispo em relação à Lógica Clássica e seus princípios, seja o da identidade, ao negar, partindo de uma ontologia da autodiferença, como aquela da África tradicional, que ressoa a ideia ameríndia de que, como consequência da metamorfose, haveria interioridades compostas de elementos heterogêneos, em que “as pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa”, uma identidade fixa e imutável dos seres (sujeitos unificados), como se pudessem viver aquém das suas relações (comunitárias e cósmicas) que os amalgamam; seja o do terceiro excluído, pela recusa dos dualismos modernos excludentes de outras alternativas que não aquelas propugnadas por eles, é dizer, por seus pares conceituais (pensamento e ser, homem e animal, ciência e crença etc.), estando mais para uma lógica do terceiro incluído, o que se pode ver na capoeira, em que qualquer um que souber jogar pode entrar na roda, seja o da não contradição, que cai por terra perante a metamorfose mítica dos seres, refletora de um mundo contraditório no qual algo pode parecer real, mas no fundo ser diferente, posto que a realidade é vislumbrada sob parâmetros cíclicos de início, meio e fim. Resta aos pesquisadores, enfim, investigar a aproximação, ou não, do pensamento ameríndio com as lógicas não clássicas e em que medida isso se daria.

O perspectivismo dos índios americanos reflete, pois, a ideia de que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou de pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos “(VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 15) perspectivando a realidade de maneira objetiva e formando seu mundo e seu outro. Na história de Metadia, o primeiro xamã dos Yekuana, isso fica claro, uma vez que, em suas viagens aos céus, ele era visto como sendo um animal de outra espécie.

Não obstante, a elaboração conceitual do perspectivismo (mundo de um sujeito) de tipo ameríndio não se confunde com a do relativismo (mundo para um sujeito), posicionando, na verdade, “de modo perfeitamente ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo” (*ibid.*, 1996, p. 115). Sua posição perpendicular, formadora de um ângulo reto com as duas concepções metafísicas citadas, deve-se à sua incompatibilidade com relação aos dualismos gestados (com mais contundência) na modernidade. Estes são, em última análise, fractalizados e dissolvidos pelo perspectivismo ameríndio, de matriz animista. Nesse redimensionamento das cartas conceituais da modernidade, advindo da dissolução e da remodelação de suas dicotomias fundadoras, surge a noção do “multinaturalismo”:

[...] um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados – a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos (*ibid.*, 1996, p. 116).

A inversão do assim chamado multiculturalismo mononaturalista, concepção que sustenta uma natureza única subjacente às diversas culturas mundanas, mostra o potencial perturbador do pensamento do Novo Mundo em relação a alguns conceitos filosóficos europeus como os de substância e de universalidade. Não se falaria mais de um mundo repleto de culturas, mas de uma unicidade da cultura, no sentido de que todos os entes cósmicos são culturais (sujeitos dotados de interioridade), manifesta na multiplicidade dos corpos naturais, os quais funcionam como indexadores a partir dos quais seria possível enxergar o mundo desde sua própria posição e visão de mundo: “[...] un individuo de una especie apreende a los miembros de otras sobre la base de sus propios criterios” (DESCOLA, 2012, p. 35).

Por consequência, “the principal role of differentiation falls to the body, whose dispositions (behavior, habitat, position in the food chain) determine the perspective proper to each species” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 7). Sob esse ângulo, o corpo

é precisamente o princípio de individuação ameríndio, aquele que, ao fim e ao cabo, determinaria com quais olhos cada ser veria o mundo, graças à concepção de uma cultura e de várias naturezas. Além disso, a visão de cada olho, sua representação desde um corpo, constituiria, neste mundo cuja tecitura é feita de gente, o ser do olhado: “How jaguars represent us makes us – and this is a form of representation that extends well beyond language, culture, context, and the human” (KOHN, 2017, p. 190).

Em contextos tipicamente ameríndios, o xamã seria o multinaturalista por excelência, aquele capaz de ver e de escutar como são as outras naturezas (outras elaborações perspectivas de mundo), por intermédio de sua consciência cósmica, além de conhecer a “language from Heaven, the spirit language” (CIVRIEUX, 1997, p. 166), podendo inclusive, por isso, comunicar-se com essas naturezas⁸⁸, ao atuar, por exemplo, cautelarmente, em termos de exercício de uma política cósmica, o que será tratado com mais profundidade no capítulo subsequente, ainda que já cotejado por meio da apresentação do mito de Medatia.

O perspectivismo é, portanto, menos um relativismo⁸⁹ que um relacionismo. O relativismo afirma a existência de múltiplas representações acerca de um único e mesmo mundo, a natureza. A contrapelo, o perspectivismo afirma a existência de múltiplas naturezas diferentes que se relacionam constantemente entre si, compartilhadoras de uma única e mesma cultura, o que reflete a ideia de que os animais operam, em sua *cosmicidade*, sob a égide dos mesmos conceitos e valores que os humanos no que diz respeito ao seu direcionamento à realidade:

[...] sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos veem as coisas como “a gente” vê. Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 127).

⁸⁸ A linguagem dos animais, nesses mundos, rende profícuas possibilidades teóricas, que, infelizmente, não serão aprofundadas aqui, atinentes à formulação de uma possível filosofia da linguagem xamanisticamente orientada, no sentido de uma tentativa de pensarem-se as línguas e os processos de comunicação não só dos humanos entre si, mas também dos humanos com os mestres dos animais, a partir da língua específica de cada um destes. Uma filosofia da linguagem transcósmica, como aquela de Medatia: “The people in the other houses all listen to them. They sing in strange foreign languages. They never sleep or eat. They taught Medatia all the languages of the different houses on Earth and in Heaven. They told him: ‘Change your hearing.’” (CIVRIEUX, 1997, p. 170-171); porém, não só o ouvido, mas os olhos e a garganta, de modo a ver as coisas como elas realmente são, tornando possível a comunicação, mesmo que equívoca por princípio. A filosofia da linguagem xamânica, por fim, busca obter algum entendimento acerca da natureza dos mestres dos animais, seus desejos e suas linguagens, para, de alguma maneira, comunicarem-se com eles.

⁸⁹ Embora Descola (2012, p. 53-55) refira-se a ele como um “relativismo perceptivo”, concepção cosmológica de alguns povos da Amazônia e dos Chewong, da Ásia, que, segundo ele, sustenta uma identidade (espiritual ou cultural) entre os seres e a textura do mundo, em que, na verdade, haveria tão somente entes fluidos e contingentes.

A virada ontológica multinaturalista, investigadora do modo específico de configuração das multiplicidades, em termos relacionais, defende, assim, a ideia de uma unidade das formas de percepção dos entes cósmicos, em termos formais ou estruturais. A forma como veem o seu ambiente é a mesma, porém o conteúdo de suas experiências é diferente. Materialmente são diferentes, sempre coagidos pelos critérios comportamentais e predatórios daquele corpo que lhe calhou ocupar em determinado momento de sua(s) existência(s).

O tema da inconstância ameríndia é uma questão que intriga pesquisadores até hoje. Nas empreitadas coloniais, os indígenas nunca foram completamente catequizados. Sua alma volátil com certeza serviu de entrave para os objetivos de catequização dos primeiros missionários na “conquista espiritual do Novo Mundo” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 19).

Em sua ontologia originária, os ameríndios parecem não conceber que haja coisas estáticas, tampouco isoladas do todo, como se fossem fatos naturais autônomos: “a inconstância é uma constante da equação selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 162), o que tem por consequência a insubmissão não só em termos de aceitabilidade de uma doutrina religiosa *externas corporis*, mas também em termos políticos de um poder centralizado centrípeto⁹⁰, sujeitador de todo o resto, ensejando a formulação de alguma forma de filosofia política contraestatal (uma sociedade contra o Estado como em Clastres⁹¹, em luta centrífuga contra o império do Um, quase que ressoando os profetismos tupis-guaranis, que afirmavam que o Um era Mal e imperfeito, sendo a Terra Sem Mal seria o Múltiplo, portanto), o que foge do escopo desta pesquisa, ainda que digno de nota para possíveis investigações futuras, dado o forte sentido ontológico e político do pensamento dos povos indígenas terranos, em particular sua política onírica que recusa a unificação, desafiando o Estado, ao torná-lo cada vez mais impossível.

O perspectivismo interespecífico, tal como o animismo, mantém viva a chama de uma noção ampla que sustenta que seja o caso de que exista uma continuação metafísica entre os seres, todos dotados de um espírito reflexivo, e uma descontinuidade física, manifesta pelo corpo enquanto forma de afecção ativa, ancorada em suas respectivas potencialidades disposicionais. A nível cósmico, o mundo real das espécies sempre dependeria de seus pontos

⁹⁰ Fruto do cosmopolitismo moderno, operante de uma lógica separatista entre natureza e cultura, o que ensejou a própria fundação do Estado Moderno, o qual se utilizou de vários dispositivos de desumanização para consolidar-se (VALENTIM, 2018, p. 24).

⁹¹ Pierre Clastres (1992) realizou pesquisas etnográficas na América do Sul juntos aos povos Guayaki, Guarani e Yanomami, desenvolvendo robustas teorias acerca do pensamento político desses povos indígenas. Sua antropologia política criticava os ímpetus evolucionistas de parte da antropologia, que caracterizava os povos não ocidentais sempre a partir de uma carência: sem Estado, sem escrita, sem História e sem Mercado. A imagem da miséria impressa sobre esses coletivos, desde uma postura flagrantemente etnocentrista, demandava, segundo o parisiense, uma nova forma de fazer-se etnologia, que fizesse justiça à grandeza de tais povos.

de vista: os animais teriam, por isso, a mesma visada do humano sobre o mundo; entretanto, o quadro do mundo, pintado pelos olhos daqueles, é diferente daquele pintado por olhos humanos, justamente devido ao fator corpóreo, determinante da lógica das diferenças que serve de base para as referências conceituais, os “discursos”, de cada espécie.

Como deixa-se entrever, a simbologia e a economia do corpo, nesses universos ameríndios, em especial selváticos sul-americanos, ressaltam a importância da corporalidade nos coletivos amazônicos, o que reflete também um cuidado especial com relação ao próprio corpo, sobretudo por meio de adornos, ornamentos e pinturas corporais⁹² em rituais sagrados. De certa maneira, portanto, a noção do perspectivismo “aprovecha de maneira ingeniosa, en efecto, la posibilidad inaugurada por la diferencia de las fisicalidades en que se funda el animismo” (DESCOLA, 2012, p. 219).

Essa diferença de fisicalidades é salientada na parábola narrada por Lévi-Strauss (2013) acerca da Conquista da América:

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa lona e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não.

O que houve ali, no incidente das Antilhas, foi um choque entre antropologias, isto é, entre dois regimes de alteridade (enquanto concepção de outrem), completamente diferentes. Se, por um lado, os indígenas animistas, a partir de sua peculiar economia da corporalidade, concebiam os colonizadores como possíveis espíritos ou entidades espectrais – por isso os submergiam, para verificar se o corpo deles iria ou não se putrefazer, o que, em caso negativo, mostraria que são de fato espíritos –, por outro, os colonizadores concebiam os indígenas como animais, não dotados de alma, mas de apenas um corpo. Para o primeiro, era o corpo que diferenciava os homens dos animais e dos espíritos, para o segundo, a alma⁹³.

Além disso, as consequências da inversão do jogo clássico filosófico e antropológico – o multiculturalismo, cosmologia dos modernos – mediante a consolidação da concepção da noção do multinaturalismo, fundamentado na ideia da unidade do espírito, em complemento à diversidade dos corpos, o que reflete um mundo eminentemente antropomórfico e pampsiquista, permitem-nos pensar, de maneira mais apurada, acerca da diversidade étnica e

⁹² “Antes de mais nada, as pinturas do rosto conferem ao indivíduo sua dignidade de ser humano” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 208).

⁹³ “O outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 36).

cultural do mundo humano, abrindo-nos para formas diferentes de ser e de viver por meio do recurso à pluralidade. Em suma, o perspectivismo dos índios americanos reflete uma construção do saber baseada no corpo e na alteridade.

4.4 Mito e Metamorfose

Em toda pretensão de pôr fim a um mito revela-se outra mais ampla, ainda que implícita, de pôr fim ao mito mediante a ostentação de um mito final.
(Blumenberg)

Desde a milagrosa Antiguidade Grega até os dias de hoje, paira sobre nós a ideia de que o *mythos*, a história dos primeiros tempos, e o *logos*, a explicação racional das coisas, estariam separados por essência. Enquanto o primeiro não passaria de histórias sobre os antepassados contadas por velhos, o segundo, uma abordagem reflexiva e crítica sobre a realidade, sendo a filosofia concebida como uma superação racional do mito, uma relação com o real mais científica e objetiva do que histórica e tradicional. Em resumo, a ideia do milagre grego perpetra-se a partir da pressuposição de que a filosofia grega, de alguma maneira, opor-se-ia ao mito indígena e africano (AGUESSY, 1980, p. 104).

Nessa (di)visão, a filosofia e o mito começaram a tensionar-se entre si como se fossem duas coisas distintas, tentando aquela, de alguma maneira, exercer algum tipo de domínio sobre o segundo: “[...] a conexão essencial da filosofia com o mito implica um vínculo cosmopolítico, a rigor, “mítico”, de dominação e sujeição” (VALENTIM, 2018, p. 138). A própria separação entre os dois campos seria, então, algo mítico. Um mito. O mito da filosofia, já mencionado por nós anteriormente.

Não obstante as inúmeras tentativas, o mito e as mitologias persistiram, mostrando, à revelia, sua resistência, enquanto manifestação dotada de valor epistêmico, assim como sua intrínseca vinculação com a filosofia. Em seu passado puro, o discurso mítico coloca-se como uma forma de pensamento estranha e forasteira, em contraste com a metafísica dos filósofos, tal como ela é tradicionalmente entendida, a saber, um “systematic, rational thinking about fundamental questions of reality” (SKAFISH, 2017, p. 297).

No final das contas, quando cai por terra o véu mítico de parte da filosofia ocidental, que tentou impor sua metafísica dualista colonialmente para além dos mares⁹⁴, como *a* metafísica verdadeira, impulsionados pela revolução científica⁹⁵, em um segundo momento, dado seu suposto acesso, em primeira mão, à Natureza, o que lhes outorgaria a prerrogativa de civilizar os outros povos indicando-lhes o mundo comum e verdadeiro, mito e filosofia passam a ser apenas variações um do outro: “The point is that shamanic or “mythic” discourse and “philosophical” discourses are versions of each other” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 261).

O que existiria, afinal, seriam duas perspectivas interpretando-se reciprocamente, dois discursos olhando um para o outro, pois os povos originários também pensam os colonizadores. O mito também pensa a filosofia e, portanto, também é filosófico. A imanência de um em relação ao outro é inextirpável. Se os filósofos gregos flertavam com a mitologia grega ao desenvolver seus pensamentos, por que os filósofos brasileiros não poderiam flertar com a mitologia ameríndia para desenvolver os seus?

O mito e o discurso mítico, especialmente o ameríndio, enquanto “história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 196), configura-se como um contexto de comunicabilidade e de interpenetrabilidade ontológica entre povos não humanos, sendo o mito a própria história da origem do mundo atual em termos cósmicos, a partir da qual os ancestrais animais (humanos) metamorfoseavam-se em animais de caça e em espíritos xamânicos, por exemplo, como o atesta emblematicamente Davi Kopenawa: “Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça” (2015, p. 117).

Trata-se, então, de um movimento de atualização, desde um regime mítico de múltiplas qualidades indiscerníveis até o presente estado de coisas, mediante a metamorfose dos seres míticos – modelos e padrões dos entes da atualidade –, que proporcionou o devir do cosmo, possuindo os existentes atuais sua razão de ser contada no mito, nesse Nós anterior ao mundo.

A título de exemplo, os mitos dos Yekuana espelham uma ética (mítica), um modelo de comportamento dos antepassados a ser seguido pelos humanos atuais:

⁹⁴ “Essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo.” (QUIJANO, 2005, p. 122)

⁹⁵ O fato político e histórico que “[...] a revolução científica se consolidou na mesma época em que os saberes tradicionais declinaram na Europa, o único continente que praticamente já não conta mais com comunidades tradicionais.” (CARVALHO, 2020, p. 481)

The myths of the Makiritare are the story of what the ‘Old People’ the Heavenly Ancestors, did. These deeds serve as models for the So’to’s behavior. They are perfect expression. of tribal law, the wisdom bequeathed to the Earth by the Primordial Beings (CIVRIEUX, 1997, p. 1980).

Ademais disso, os animais, as plantas, bem como outras categorias amazônicas de entes, nunca cessaram de ser humanos por completo, é dizer, mesmo com a metamorfose em animais, depois do mito – o que se pensa mormente como a passagem do mito à história –, sua humanidade intrínseca urge por debaixo dos panos⁹⁶, sob a égide de um mundo ainda mítico e metamórfico.

O discurso transformacional dos mitos ameríndios não tem, todavia, uma origem humana. Na verdade, sua origem é xamânica (extra-humana), advinda das “palavras dos espíritos”, acessíveis por meio dos sonhos, o que suscita o próprio xamanismo a ser concebido como uma epistemologia onírica, sempre atrelado às visões do sonho (KOPENAWA, 2015, p. 89) – tema a ser mais desenvolvido no próximo capítulo.

Nessa mitológica ameríndia, encontramos a intuição fundadora de inúmeras mitologias do continente americano: a regra é o desequilíbrio, a transformação e a relação, precisamente por causa do pansiquismo dinâmico que se assumia como tese ontológica nessas sociedades, por meio do qual as perspectivas poderiam transformar-se umas nas outras, trocando de posição (VALENTIM, 2018, p. 32-33).

O tema da metamorfose é recorrente em diversas etnografias. Os Kuranko, de Serra Leoa, a título de ilustração, tomam a propriedade de ser uma pessoa como um atributo flutuante, uma posição que se ocupa no mundo, havendo, nesse sentido, um “desdibujamento de las fronteras ontológicas” (DESCOLA, 2012, p. 59) entre os existentes. Dada a porosidade das fronteiras entre tanto a classe de seres quanto do interior e do exterior dos organismos, corroborada pela ideia de que o corpo não passaria senão de um envoltório corporal transitório⁹⁷ (uma roupa⁹⁸), conclui-se que a identidade dos seres traduz-se nas relações que eles instituem com seu meio circundante, em detrimento de noções como a de substância, entendida como

⁹⁶ “[...] o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das tranquilas discontinuidades aparentes entre os tipos de espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 59), portando-se o discurso mítico aqui como um absoluto passado que ecoa no presente, retornando ciclicamente.

⁹⁷ “Assim, os Bororo consideram que sua forma humana é transitória: entre a de um peixe (com cujo nome se denominam) e a da arara (com cuja aparência concluirão seu ciclo de transmigrações)” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 247).

⁹⁸ Noção esta, de uma forma corporal contingente e variável, presente, entre outros, nos Makuna (ARHEM, 1993), nos Trio (RIVIÈRE, 1995), nos Yagua (CHAMUEIL, 1998), nos Kwakiult (GOLDMAN, 1975), bem como nos Yekuana (CIVRIEUX, 1997) e nos Yanomami (KOPENAWA, 2015).

uma essência reificada instauradora de uma identidade individual. Haveria, desse modo, sobretudo, nas ontologias amazônicas

uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de roupa é uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117)

Na instabilidade do mundo de transformações, em meio a essa estrutura ontológica do visível e do invisível, inconstantemente se transformando, os indígenas selváticos das Américas, mas não só eles, senão todos os entes cósmicos que os rodeiam, reconditamente sempre estão tendentes a serem outro. Haveria, uma “identidad de naturaleza” (DESCOLA, 2012, p. 35) entre o homem e o animal, já que, em última análise, polos intercambiáveis: “Being the hunter-shamans that they are, the Runa are also always already jaguar” (KOHN, 2017, p. 191).

4.5 Contra-ontologia e pós-humanismo

A hipótese perspectiva, além de uma intrigante teoria filosófica, rica e responsável, apesar de suas imperfeições, serve como uma via para fundamentar-se a possibilidade de um regime ontológico ameríndio, bem como sua investigação. Por meio dela, é possível pensar uma contraontologia, uma antropologia reversa por parte dos povos originários – já que seus pensamentos seriam também perspectivas válidas, tendo suas formas próprias de verificação⁹⁹, a contragosto da razão moderna –, fazendo justiça a outros modos de conceber e de viver a realidade, em uma investida de contribuição à autodeterminação desses povos, isto é, a “Capacity of “observed” peoples to define their own position by means of a concept of perspective [...]” (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2017, p. 7).

Assim, o perspectivismo xamânico animista amazônico formulado nesta dissertação apresenta-se como uma metafísica decolonial (mundo sem César ou Napoleão), por presumir múltiplas formas de ser, em oposição ao sufocante monismo centrípeto das ideologias coloniais,

⁹⁹ Para Latour (2019a, p. 81; 2019c, p. 279), todos os modos de existência são, além de reais, capazes de verdade ou de falsidade, no entanto, cada modo tem um tipo específico de verificação, não sendo possível reduzir um modo a outro, tampouco utilizar critérios de verdade e de falsidade extrínsecos a determinado modo para compreendê-lo, cometendo um erro categorial. Além disso, cada modo de existência equivaleria a uma ontologia particular e local, tão autêntica e válida como a invenção da objetividade a partir do subjetivismo moderno. Todos dizem a verdade; todavia, com distintas definições sobre como se é possível atingi-la.

produtor do Estado moderno, cujo poder é centralizado – único e transcendente –, configurando-se como um tutor absoluto. Trata-se de um combate entre narrativas no fim das contas.

Sua forma de descolonizar o pensamento ocorre não apenas em termos políticos, mas, complementarmente, ontológicos. São duas ontologias contrastantes que se encontram sob polêmica. Para os ameríndios, a metafísica da substância de matriz europeia, o velho *ser enquanto ser*, mostra-se complementarmente sem sentido, sendo as substâncias por aqueles sempre tomadas como provisórias, instáveis e divergentes, sob a égide de uma ontologia da diferença cujo eixo é, com efeito, o *ser enquanto outro*, estando, inclusive, em constante disputa por espíritos canibais, o que ameaça as pretensões do humanismo moderno de sustentar a tese ontológica da univocidade do ser, que exclui os outros humanos, tidos, por muito tempo, como não humanos, e os não humanos, propriamente ditos, da realidade (VALENTIM, 2018, p.175-176). Por inferência,

[...] humans are not exceptional enough to hold, in essence, a single specifiable relation to the entirety of nonhumans, and that “the world” is constituted by the relations held between myriad beings, of which the human is merely a single one (CHARBONNIER; SALMON; SKAFISH, 2018, p. 13).

A ideia de uma natureza humana parece, por conseguinte, enfraquecer-se em contextos selváticos, pois a noção de humanidade fundamenta-se em algo fixo, um substrato capaz de carregá-la eternamente, um substantivo apregoadado. No entanto, sob uma ótica tupi-guarani, “A humanidade era uma condição, não uma natureza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 178). Não se é humano, mas se está humano. Enquanto condição, nada garante um amanhã, apenas o hoje. A perspectiva vai sempre se atualizando, dinamicamente, a cada instante, mantendo e renovando suas relações.

O grande problema de colocar-se a humanidade como uma natureza estanque, um jogo de tudo ou nada, é a possibilidade de acabar-se excluindo aquilo que porventura não adira àquela ficção abstrata, não reconhecendo, em situações radicais, o próprio devir e a alteridade do ser. O rótulo sufoca o vento. O absolutismo imóvel entrava para a dialética da História.

O perspectivismo, enquanto ontologia pós-humanista, sustentada por uma epistemologia xamânica, para além do humano, descentra radicalmente aquilo que era e é tomado por humanidade até então, recusando previamente qualquer tipo de *fundamentalidade a priori* perante outros seres e formas de pensamento da parte dos humanos (VALENTIM,

2018, p. 165). Não existiria, pois, nenhum substrato (tampouco único) anterior ou por detrás das relações dinâmicas das sociedades e do mundo.

O mundo não possuiria, dessa forma, uma origem única propriamente dita, uma *arché* unitária e linear, mas seria constituído de pontos de vista variantes de origem múltipla, em suas manifestações, no mais das vezes cíclicas. Em vista disso, não haveria uma cadeia de excelência ontológica (hierarquia estanque de perspectivas) entre os seres e coletivos cósmicos, muito menos um ponto de vista totalizante capaz de abarcar a tudo e a todos¹⁰⁰. O multinaturalismo perspectivista seria, assim, “ontologically anarchic” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 264). Nada daquele velho humanismo europeu do Renascimento.

Sob essa perspectiva anarquista e horizontal, no sentido de uma ausência ontológica de um começo prévio e linear, defronte da necessidade de extirpar formas esgotadas de humanismo pela recusa de uma natureza humana única e universal, o conceito de pessoa mostra-se superior logicamente ao de humano¹⁰¹, e quiçá anterior, visto que, em outros coletivos, a humanidade não seria senão uma potencialidade ontológica (e não lógica) dentro de um mundo repleto de personagens cósmicos que podem revelar-se um agente prosopomórfico a qualquer momento, transformando-se subitamente em uma pessoa.

Na cosmologia animista e perspectiva, os animais são considerados, por pressuposição, como pessoas virtualmente dotadas de alma, como já visto no capítulo sobre o animismo. Porém, a humanização dos animais posta em marcha por inúmeros povos terráqueos não é nem um jogo da mente, tampouco uma linguagem metafórica. Tratar-se-ia, na verdade, de uma posição centrífuga, aquém e além de qualquer possível centralidade ontológica do ser humano enquanto espécie biológica, habilitando, por conseguinte, que os animais possam ser concebidos como também humanos, jogados no mundo, todavia, sob forma animalesca, a partir da passagem do mundo mítico (o país da cobra-grande¹⁰²) ao cosmológico. Daí se evidencia também seu potencial subversivo ao relativizar a metafísica ocidental, redefinindo o mobiliário do mundo. Com o pensamento ameríndio, começa a tornar-se possível a retomada do Grande Fora.

¹⁰⁰ O que reforça a irmandade entre as metafísicas indígenas e as “teorias filosóficas críticas à posição privilegiada do humano na ontologia e na epistemologia do ocidente moderno.” (UCHÔA, 2017, p. 40).

¹⁰¹ “[...] um homem não é para eles um indivíduo, mas uma pessoa” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 247).

¹⁰² Referência de Oswald ao Brasil pré-colombiano (o “matriarcado de Pindorama”, marcado por uma sociedade sem classes e sem Estado, onde o solo é propriedade comum e o filho é de direito materno), cuja filosofia política subjacente é mítica, recheada de criaturas mágicas como cobras tão grandes que podem enroscar-se no mundo. A figura de uma anaconda gigante primordial é recorrente em diversas mitologias brasileiras, como aquelas sistematizadas por Álvaro Tukano (2017) e Davi Kopenawa (2015) por exemplo.

5 DA EPISTEMOLOGIA XAMÂNICA

A natureza ama ocultar-se.

(Heráclito)

O xamanismo é uma tradição milenar, passado e presente de praticamente todos os continentes – desde a Oceania e a Ásia até a Europa e as Américas. Apesar de sua enorme história e geografia, ele tem sido objeto de uma formulação teórica e conceitual mais aprimorada há relativamente pouco tempo. Até chegarmos ao termo “xamanismo” propriamente dito, tal qual os estudiosos o concebem na atualidade, houve muitos estudos acerca do tema, bem como aventuras e aprendizados. A princípio, a antropologia, estudo dos agrupamentos humanos, tanto *qua* etnologia – estudo das diferentes etnias – quanto *qua* etnografia – registro descritivo dos seus modos e costumes –, foi a área do conhecimento que se dedicou mais profundamente ao estudo do fenômeno, sobretudo em virtude de sua metodologia empírica, caracterizada por visitas *in locus*, estudos de campo, método comparativo etc.

Ao propor-se um estudo subsidiado por dados empíricos, a permanência no meio de sociedades indígenas fazia-se imprescindível, ocasionando a relação com o fenômeno frente a frente, o que, infelizmente, não pôde ser feito nesta dissertação por uma série de questões. As primeiras descrições formais de transes xamânicos foram fornecidas por russos que haviam viajado até a Sibéria oriental, ainda no século XVII. Segundo Perrin (1995), o termo *çaman* vem do tungús, dialeto hegemônico dos povos sibéricos. Tempos depois, já no século XX, a etnologia teria se apoderado do termo (DESCOLA, 2012, p. 49). Não obstante os relatos sobre uma possível origem asiática, seu núcleo significativo remonta não somente a práticas de grupos humanos do referido continente, mas também a manifestações de outras localidades no planeta – mesmo que, em relação a algumas delas, nunca tenha havido registro oficial e, em relação a outras, o registro tenha se dado de maneira tardia. Por fim, o xamanismo e suas preocupações de ordem mítica demandam pessoas aptas magicamente para executá-lo, o xamã.

5.1 O xamanismo e a ético-política da caça

Viveiros de Castro (1996, p. 119) chama atenção para uma característica inexorável do xamanismo enquanto tal: sua “ideologia venatória”. A palavra “venatório” vem do latim

venatorius, adjetivo relativo à caça e, correlativamente, a um caçador, visto que, onde há caça, há caçador, e vice-versa: existe caça se, e somente se, existir um caçador. Logo, a prática xamânica é entendida pelo autor, mas não só por ele¹⁰³, como algo que mantém uma relação íntima com a *caça* – atividade econômica básica de certos coletivos humanos, em especial aqueles cuja dieta é precipuamente baseada na caça, na coleta e/ou na pesca.

Para além de seu sentido meramente econômico, há nesses meios uma valorização simbólica da caça. A ação de caçar um animal na floresta não acontece a torto e a direito, de maneira arbitrária. Não basta que um grupo de caçadores nativos subitamente inicie uma expedição em busca de carne de caça sem mais. Existe uma legitimação que lhes fundamenta a ação. Porém, que legitimação é essa afinal? E qual é a relação disso com os xamãs e com seus transes? Haveria uma ética da caça nessas sociedades?

No artigo há pouco citado, sustenta-se que há, no universo ameríndio, uma valorização capital da relação venatória-xamanística com o “mundo natural”. Mas por quê? A *ideologia venatória* subjacente ao xamanismo figurar-se-ia, desse modo, por haver, dentro de seu imaginário (desde os Tukano¹⁰⁴ e Juruna até os caçadores do Canadá e do Alasca), uma “importância simbólica” em relação “ao peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (*ibid.*, p. 119), blocos de afetos vivos e tensos.

O “peso cosmológico” atribuído à predação venatória entre os índios sul-americanos tem a ver precisamente com o fato de que a predação e a ingestão de animais de caça, ou mesmo de plantas, em determinados contextos, pode ser arriscada e perigosa, carregando um ônus precisamente devido a que, sob o prisma dessa concepção de mundo indígena, os animais e, em algumas regiões, plantas e outros seres – como entre os Makuna e os Achuar, que “categorizam a los humanos, las plantas y los animales como ‘gente’” (DESCOLA, 2012, p. 31) – são considerados como sujeitos animados, portadores de espírito¹⁰⁵. Além disso, a intencionalidade perspectiva, por meio da qual os seres cósmicos percebem e agem no mundo, pressupõe a existência de uma agência subjetiva em seu interior. A natureza, em síntese, estaria repleta de animações, incluindo-se obviamente os seres humanos enquanto *homo sapiens*, todos portadores de *comando* e de *começo*; para usar um termo grego, uma *arché*, “origem, começo,

103 Ver Descola (2012); (Kopenawa; Albert, 2015).

104 Ver Tukano (2017).

105 “[...] na mitologia ameríndia, o alimento consiste em humanos que foram transformados em animais e plantas; a humanidade é o princípio ativo na origem da proliferação de formas vivas em um mundo rico e plural” (DANOWSKI; VIVEIROS, 2017, p. 96)

princípio, fundação, mas também (ou talvez por isso mesmo) comando, ordem, imperativo, fundamento” (BENSUSAN, 2017, p. 52).

Levando isso em conta, a relação entre um humano e os existentes cósmicos não humanos é, por princípio, uma relação *social* entre sujeitos, porquanto só há socialidade entre sujeitos. As ações humanas não se dariam, assim, *no mundo*, mas *com o mundo*, não havendo uma separação rígida entre o mundo humano e o mundo natural ao fim e ao cabo. A moralidade, por conseguinte, não estaria limitada tão somente à esfera humana, mas presente também nas relações entre as mais diversas entidades cósmicas.

O problema é que “nossa civilização é uma civilização em desequilíbrio, que o homem urbano perdeu a visão cósmica – a ligação com o universo” (KRENAK, 2015, p. 39) –, fenômeno descrito por Bispo dos Santos, pensador quilombola, como uma espécie de cosmofoobia, um “terror psicológico” que assombra o homem, manifestando-se como uma aversão ao cosmos que teve, a seu ver, origem no momento em que Adão foi expulso do paraíso por causa do Pecado Original, tendo agora de trabalhar para colher os frutos da terra. A terra, nesse sentido, tornou-se maldita, um instrumento de castigo de Deus para os homens, agora desterritorializados, que os força a trabalhar diária e incansavelmente, daí sua fobia em relação ao mundo ctônico. A civilização ocidental e a brasileira europeizada, com sua relação com a terra, caminha em direção completamente oposta às propostas pelas religiões afro-pindorâmicas, em que a Terra é vista como uma Deusa, no sentido de uma força vital que integra todas as coisas.

De acordo com o pensamento xamânico, em adição a seu efeito físico, mecânico e coativo, toda ação humana, em relação a uma dada alteridade, um animal ou uma árvore, por exemplo, portaria uma significação moral: comer seria, antes de mais nada, um ato metafísico, dado que, quando se come algo, se está ingerindo um outro ente, um ser dotado de interioridade. A pergunta que salta aos olhos é: como lidar com o referido dilema moral, haja visto que, quando nos alimentamos, estamos manipulando diretamente a vida de outrem e, portanto, sendo imorais?

O xamanismo parece sugerir um mundo possível eminentemente político, em que toda ação termina por envolver a manipulação da vontade alheia, o que conseqüentemente envolve um risco moral, um preço. Quanto à ingestão de seres cósmicos, o perigo ocorre em virtude de que, no final das contas, quando o ser humano alimenta-se de outros seres, inocula em si mesmo aquelas subjetividades animadas: nesse contexto, por consequência, a alimentação é concebida como algo quase que espiritual, devido ao fato de que os não humanos, é dizer, animais e

plantas, que são ex-humanos, mantêm uma humanidade recôndita por debaixo de sua corporalidade.

A questão carrega uma profunda densidade ontológica ao abrir uma possível seara de interpretação filosófica do simples ato de comer, dado que este se daria no interstício da ontologia, da ética e da política. A título de exemplo, tem-se o caso de Metekash, mulher de Chumpi, descrito por Philippe Descola (2012, p. 26), a partir de sua etnografia entre os Achuar, em que “la mordedura sufrida por Metekash no era obra del azar, sino una venganza enviada por Jurijri, una de esas ‘madres de las bestias de caza’”. Seu marido havia desrespeitado as regras da “ética da caça”, “rompiendo la convención implícita que liga a los achuares con los espíritus protectores de las presas. Las represálias no habían tardado demasiado”.

Por isso, os homens tinham inimigos¹⁰⁶ nas outras casas multiversais, os quais não eram maus em si; todavia, apenas agiam por vingança uma vez provocados ou quando sentiam fome:

The masters of the other houses aren't evil. They get mad when people who don't know hurt them. That's why they hurt people too. That's all. They understand the people but the people don't understand them because they lack wisdom. When they fish in the lakes and rivers, they don't think they're doing anyone any harm. But actually what they're doing is robbing yuca from the wanadi's conucos [...] The mawadi, then they're hungry, go out on land and hunt people. That's because men are peccary to them. They think they're peccary and so they're not doing anything wrong (CIVRIEUX, 1997, p. 172).

Enquanto ato metafísico, a mera ação de alimentar-se de caça implica a destruição do outro, daquele que é comido. Nas sociedades xamânicas, cuja economia nutricional dá-se, principalmente, mediante a prática da caça e da coleta, a vida aparenta depender sempre da morte de outrem, já que afinal a predação configura-se como um dado básico da existência.

Sobreviver, persistir no mundo, parece ter como consequência lógica e trágica a subtração de outrem. Viver em meio à floresta selvática envolve sempre um predar ou ser predado. Não por menos, em geral, os animais serem vistos como o protótipo contrastante de alteridade em relação ao ser humano, tendo em vista que tão somente eles (e os espíritos canibais, que, vale dizer, são incomestíveis) realizam predação, em contraste com as plantas e com outros entes cósmicos.

Essa premissa metafísica canibal do pensamento ameríndio, é dizer, um “conceito ‘antropofágico’ de ser” (VALENTIM, 2018, p. 176), poderia sugerir alguma sorte de *pessimismo filosófico*, tema a não ser aprofundado neste trabalho. Por ora, calha notar a

¹⁰⁶ Segundo Krenak (2015, p. 55), a propósito da tradição da inimizade presente em praticamente toda diversidade interna ameríndia, “na psicologia dos índios o inimigo tradicional você preserva mais do que um amigo tradicional”.

vingança de Jurijri, protetor urânico de determinada espécie de animal de caça, devido a uma conduta inapropriada na esfera venatória por parte de um humano, Metekash.

Em virtude de tanto, “los hombres se abstendrán de toda relación sexual com sus esposas humanas antes de salir de caza” (DESCOLA, 2012, p. 47), pois, nessas sociedades, o sexo, de alguma maneira, prejudica as relações políticas entre os humanos e os demais entes cósmicos, devido a que o sexo é visto como algo que deixa uma mácula no ser humano até o ponto de os espíritos dos animais (canibais indeléveis do universo), envolvidos na negociação da caça, perceberem-no como algo fétido; portanto, não digno de consideração. O próprio Davi Kopenawa (2015) relata acerca de suas abstenções sexuais a fim de obter um maior êxito em suas práticas xamânicas.

Em grande parte do mundo ameríndio venatório, a relação originária do mundo, pois, não seria nada além de uma predação recíproca, sendo tal relação o fundamento ontológico do mundo, por assim dizer, ou melhor, dos mundos atualizados sob a égide de uma constante disputa predatória. Não só do mundo visível, mas também do invisível – que é visível para aqueles habilitados a tanto – os xamãs –, sendo, diga-se de passagem, a questão da visibilidade dos outros mundos, alcançada pelos agentes xamânicos indígenas, um típico problema filosófico do pensamento ameríndio. Tem-se às vistas uma verdadeira *metafísica amazônica da predação*, em que o ser e o eu se destinam sempre ao outro.

Nessa guerra de agências, sempre se está comendo algo e sempre se pode ser comido por outrem. É-se caçador ou caça, mas não de forma excludente; porém, inclusiva, ou seja, é possível ser os dois ao mesmo tempo. Mira-se, e é-se mirado. Tudo depende do ângulo desde o qual se olha e é-se visto. O conceito de “cadeia alimentar” ressoa visceralmente aqui: espíritos comem onças; a onça come o homem; o homem come a anta; a anta come formigas; as formigas comem mutucas; e assim por diante, lembrando que “tudo passa como se houvesse uma única grande cadeia trófica que vai dos espíritos canibais aos animais mais ínfimos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96).

O universo ameríndio desvela-se, então, como um constante conflito cinegético e predatório. A polêmica ontológica primordial, por trás disso tudo, pode ser expressa na seguinte pergunta: “Quem come quem?”, cujo outro lado é: “Quem é comido por quem?”. Vale notar o pronome pessoal “quem” em vez do impessoal “que”: afinal, o que está em tensão são pessoas, e não objetos inanimados:

For although perspectivism, conversely to the Western system of objetification, sees the relation to the other as a relationship between persons, this relationship does not take the pacified form of dialog or treatment. Quite the contrary: it adopts the terrifying visage of predation and cannibalism (SALMON, 2017, p. 56).

O paradoxo curioso que vem à luz, a partir dessas considerações, é que usualmente se sustenta que “nós somos o que comemos”. Desde o senso comum, passando pelo pensamento indígena, até as teorias científicas, todos parecem concordar com essa proposição sem maiores problemas: a veracidade de tal enunciado é aparentemente um lugar-comum, encontrando-se imune a contestações. Ninguém duvidaria de sua legitimidade lógica, posta sua evidência quase que intuitiva. Em contrapartida, somos também o contrário do que comemos, porque nos alimentamos principalmente de coisas diferentes de nós, animais, plantas, grãos etc. Evidentemente, por conclusão, parece haver uma relação ambivalente nas relações cinegéticas de um modo geral: somos o que comemos, isto é, tornamo-nos um pouco do que comemos; em oposição, comemos nosso oposto, aquilo que é diferente de nós.

O xamanismo reaparece finalmente em cena. A ideologia dos caçadores está fundamentada, em última instância, na ideologia dos xamãs, aqueles que, em algumas sociedades indígenas tradicionais, gerenciam as relações humanas com a subjetividade dos animais, com seu componente espectral, sendo os únicos capazes de assumir seus pontos de vista. Para os Achuar, habitantes da Alta Amazônia, os seres naturais, tanto plantas como animais, possuiriam o chamado *wakan*, o que ocidentalmente poderia ser entendido por *alma* (DESCOLA, 2012, p. 27).

O *wakan* implica a habilidade de comunicação. É essa “alma” que garante a possibilidade de os xamãs, essa “gente espírito”, tal como descrito pelos yanomami habitantes da divisa do Amazonas com a Venezuela (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 18), relacionarem-se interativamente com tais seres. Eles são os únicos indivíduos capacitados a assumir a perspectiva de uma espécie biológica além da sua própria, sendo-lhes assegurado entabular negociações ético-políticas com as alteridades cósmicas, uma vez que conseguem ver com os olhos que os outros veem, não estando presos às idiosincrasias de sua própria perspectiva.

Absortos em seus transe e em suas viagens cósmicas, podem perceber o mundo como as outras espécies percebem-no. No entanto, nessa aventura, faz-se estritamente necessário o retorno dessa viagem, desse encontro originário. Caso contrário, ficariam encarcerados na perspectiva do ponto de vista de outro¹⁰⁷, o que representa um perigo latente e constante no

¹⁰⁷ Afinal, como dizem na tradição africana: “É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 177).

mundo ameríndio: “o encontro ou intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49), pois a posição de pessoa, o que o habilita a ser um sujeito humano, está sempre em disputa.

Em uma disputa peremptória entre agências, entremeada de ameaças oriundas de possíveis intencionalidades predatórias, dado que os pontos de vista são transformáveis entre si, a depender de sua posição e relação com respeito aos demais, no dramático encontro “sobrenatural” de perspectivas, sempre se corre o risco de tornar-se uma segunda pessoa do singular (um “tu”), ocupando um *locus* ontológico de uma presa ou de um animal a partir de uma “alteração ontológica” (VALENTIM, 2018, p. 176), é dizer, a todo o tempo, é possível ser canibalizado por uma perspectiva ulterior, passando a ver como ela, o que é atestado pelos relatos nativos do alto rio Orinoco: “The peccary cauht me. I couldn’t control them. They turned me into a peccary and gave me a peccary woman. She took me to their house in the sky” (CIVRIEUX, 1997, p. 168).

Ao ser fagocitado por uma perspectiva ulterior – algo que pode ser entendido como ser seduzido por um espírito animal com tendências predatórias, por meio de um feitiço, o qual, no mais das vezes, tem a intenção de enganar os seres humanos, por meio de metamorfoses (transformando sua forma animal/espiritual em humana), para lograr algum tipo de êxito –, os entes cósmicos tornam-se passíveis de tornarem-se prisioneiros nas casas dos mestres dos animais predadores, perdendo sob cativo, a propósito, sua linguagem e memória:

Now he know that so’to don’t just live in the house of the so’to out in the open, on the Earth. The so’to are spread out in all the houses, both hidden and seen. They live with all sorts of people like sons-in-law and servants. They live with all sorts of people like sons-in-law and servants. They don’t know how to get back to ther own house, to the so’to again [...] In every house, it was the same: men turned into rats, armadillos, owls, taken by the animals while hurting them on the Earth (CIVRIEUX, 1997, p. 177).

Nessa metafísica canibal, rodeada de espíritos violentos, faz-se imprescindível, portanto, a ação mágica do xamã¹⁰⁸, aquele que protege os humanos de seus inimigos invisíveis, contribuindo para as colheitas, a caça e o bem-estar em geral da população humana selvática¹⁰⁹, restaurando-lhe o equilíbrio:

¹⁰⁸ Responsável pelo resgate do sequestro: “They control the other houses and help the people who’ve been caught to get away” (CIVRIEUX, 1997, p. 1980), ressoando o velho adágio jurídico: “o morto agarra o vivo”.

¹⁰⁹ “A ligação pessoal que o une a um ou a vários espíritos confere-lhe privilégios: ajuda o sobrenatural quando parte para uma caçada solitária, poder de transformar-se em bicho e o conhecimento das doenças, assim como dons proféticos” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 259).

There're all sorts of spirits that can harm us. So we have wise people in our house. These are the huhai, the shamans. They help us against our invisible enemies. They give us good harvests and game so we don't go hungry. We depend on the huhai for our well-being. (CIVRIEUX, 1997, p.165).

Enxergar como uma onça enxerga, ver o mundo com seus olhos, é vantajoso no sentido de possibilitar uma possível negociação com ela e uma conseqüente influência sobre ela, havendo mais possibilidades de arranjar-se um consenso e estabelecer uma aliança (felina), já que se entende o ponto de vista do outro. Malgrado, a assunção de uma perspectiva alheia pode ser perigosíssima, na medida em que não mais seja possível sair daquele ponto de vista, desimpregnar-se daquela *oncidade*; em uma frase, fazer a viagem de volta até seu corpo.

Nesse contexto, humanos e não humanos estabelecem relações de convivência. O tecnoxamanismo possibilita a manutenção de relações intersubjetivas e, como resultado, da caça. A floresta apresentaria uma sutil sociabilidade psicopolítica, repleta de espécies animais que se portariam como virtuais parceiros sociais e políticos, gentes e povos que apenas podem ser ponderados como tais quando determinadas condições (xamânicas) são satisfeitas. Nesse sentido, a natureza, isto é, as manifestações dos seres cósmicos, sensíveis ou não, seria tomada como um sujeito suscetível a estabelecer relações sociais (ético-políticas), e não como uma instância transcendente ou um objeto por socializar (DESCOLA, 2012, p. 28-29). Os Makuna, por exemplo, concebem humanos, plantas e animais como *masa*, “gente” – tendo a capacidade de estabelecer relações sociais, justo por deter uma cultura, tal qual *os* humanos e tal qual *a* dos humanos (*ibid.*, 2012, p. 31).

Os xamãs apresentam-se como típicos negociadores, fazendo acordos e alianças – um pacto xamânico com as legiões de duplos invisíveis da floresta; os *xapiri*, segundo os Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 41) – por meio de interações arriscadas com o dono espiritual de cada animal – seu *duplo sobrenatural*, o qual “constitui a ‘alma’ de um sujeito, imagem espectral de si mesmo que pertence a Outrem” (VALENTIM, 2018, p. 29) –, que garante o êxito de uma determinada expedição venatória. Para isso, entretanto, faz-se necessário conhecer o *modus operandi* dos demais duplos espirituais animais¹¹⁰: “tudo fala,

110 O duplo sobrenatural dos animais seria o proprietário, dono ou mestre de suas almas – “animal masters and grandfather spirits” (CIVRIEUX, 1997, p. 13). Os Yanomami, por exemplo, concebem esses seres como “imagens” (utupe a) do tempo das origens, isto é, seres imagens ancestrais (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.63-66). Em outras palavras, a alma dos animais atuais pertenceria – há de se investigar de que forma, se enquanto subconjunto ou mera posse, em que pese a mitologia Yekuana no que diz respeito à sua ideia de que os ancestrais mágicos dos animais, pessoas nos primeiros tempos, deixaram seu corpo na Terra para os animais de suas respectivas espécies e foram viver no céu também como pessoas, atuando como seu pai ou avô – ao seu duplo sobrenatural correspondente (CIVRIEUX, 1997, p. 128), sendo recorrente a ideia de um duplo celestial contrastante com as formas terrenas. À vista disso, Marcos Antônio Valentim (2018, p. 30) sustenta a existência de tal concepção em contextos amazônicos, baseado em algumas conclusões etnográficas sobre os Yudjá que

mas é preciso ouvir muito atentamente para entender” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 99). As comunicações dos seres são as próprias linguagens cósmicas provenientes da emissão dos sons da floresta. Dessa maneira,

[...] las figuras del “Señor de los Animales de Caza” en la América indígena – impone a los hombres la necesidad de extremar las precauciones en sus relaciones con los animales salvajes sobre los cuales esse personaje desdoblado ejerce su tutela (DESCOLA, 2012, p. 46).

Posta a interação xamânica previamente elaborada, os caçadores se tornam aptos a estabelecer uma eficiente relação cinegética com os outros seres sem se comprometer com nenhum tipo de ônus metafísico oriundo da caça. É o xamã que avaliza tal relação, legitimando-a, por portar-se como um mediador místico entre os humanos, os animais e seus donos espirituais cosmológicos: “Por que esses cantos? Por causa da ‘irara’, explicaram-me. Tínhamos levado nossa caça, e, antes de poder consumi-la, era preciso cumprir um ritual complicado de purificação de seu espírito e da consagração da caça” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 231).

Figura-se, então, um complexo jogo político, em ambiente cósmico, no qual constantemente os xamãs têm de fazer um tipo muito acurado de política, o que inclui acordos com os seres cósmicos para que a predação possa ser bem-sucedida; afinal de contas, o universo estaria em uma aferrada tensão entre termos antagônicos. A “acrobacia xamânica” consiste precisamente em “dessubjetivar a carne que se come” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 99), retirando seu caráter subjetivo e pessoal, por intermédio de um acordo prévio com os donos espirituais dos existentes não humanos a serem abatidos: “[...] el cazador no destruye a la presa, sino que se limita a sacarle la carne para consumirla” (DESCOLA, 2012, p. 47).

É curioso que, como se deixa entrever – dado que a *personitude*, enquanto capacidade de fazer política e de relacionar-se socialmente, estaria, por toda parte, em uma verdadeira “diáspora da agência”¹¹¹ –, a política, nos mundos animistas, não se restringe ao âmbito dos humanos tal como o entendemos (como uma negociação intra-humana), acontecendo também em relação aos outros seres que habitam o universo, o que por si só lança inescapáveis desafios para a forma como comumente se faz política no mundo contemporâneo, isto é, sempre atuando

concebem que toda agência é dual, como na descrição de Tânia Stolze Lima (2005). Em um outro texto da etnóloga (1996), com base ainda na complexa metafísica dos Yudjá, ela coloca a duplicidade como “lei de todo ser e de todo acontecimento”. Em suma, é com os duplos dos animais que os xamãs estão aptos a entabular negociações, fazendo-os descer e dançar como espíritos apoiadores: em seus transe e convulsões, identificam-se com os “espíritos auxiliares” por eles convidados, uma vez que em contato com o mundo invisível.

111 Entendida por Hilan Bensusan (2018) como um importante fundamento de algumas monadologias ocidentais, como a de Gabriel Tarde, de Leibniz, de Whitehead e de Latour.

dentro de perímetros humanos via um parlamento, tratando os não humanos como incapazes de fazê-lo e, portanto, como entes aquém dos espaços de negociação e de comando, bem como destituídos de qualquer tipo de direitos fundamentais.

O xamanismo, pressuposto de várias práticas originárias, comporta-se, destarte, como um paradigma de como se pode fazer política com os ditos não humanos, haja vista a premissa ontológica de que esses seres são agentes capazes de deliberação. O pensamento xamânico desposa uma sorte de filosofia política, ou melhor, uma *filosofia cosmopolítica*, sendo o xamã um mediador cósmico das relações políticas entre as distintas subjetividades que povoam os reinos do universo¹¹². Sua necessidade no mundo indígena provém precisamente da constatação da existência do pensamento de outrem, o qual demanda ser interpretado a fim de que se faça possível algum tipo de comunicação com a sobrenatureza, mesmo que de maneira extraproposicional.

Ainda sobre os Makuna, seus xamãs são aqueles que administram as interações e as alianças entre os múltiplos coletivos de viventes. Além deles, os Achuar – povo com o qual Philippe Descola relacionou-se diretamente, divulgando seu pensamento – parecem sugerir uma concepção semelhante ao ponderar que os animais e as plantas são portadores de um *wakan*, como já vimos, isto é, uma alma que os habilita a estabelecer uma comunicação com os seres humanos.

Para esses povos, os animais (e virtualmente as plantas), insertos em uma selva, um ambiente propício a suscitar sociabilidades sutis, onde seres convivem e estabelecem relações entre si, refletem uma característica geral da natureza, a saber, sua agência. Assim sendo, a natureza é concebida como um sujeito apto a consumir relações sociais, ou ainda, como um conjunto de sujeitos animados que mantêm relações sociais entre si, inclusive com os seres humanos, e não como uma instância transcendente que se encontra separada dos seres humanos e pronta a tornar-se um objeto por socializar.

Além do mais, os existentes cósmicos extra-humanos, por sua aptidão semântica, são vislumbrados como “pessoas completas”, sendo, aliás, capazes de viver de modo culturalmente normativo, respeitando regras e códigos de conduta, como as matrimoniais, isto é, as determinações acerca de com quem se é permitido casar (DESCOLA, 2012, p. 30). O termo “*masa*”, para os Makuna, é utilizado para designar o que comumente em português se chama de “gente”, mas refere-se não só a humanos, como também a plantas e a animais – seres com os quais é possível interagir e estabelecer uma relação de afinidade –, a partir de uma

¹¹² “Na sociedade, os feiticeiros formam a articulação que liga os homens a esse universo ambíguo das almas malélicas, a um só tempo pessoas e objetos” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 250).

sociabilidade em comum, facultada por sua capacidade cultural de seguir normas, capacidade esta dos animais que é tomada *a priori* como inexistente sob o juízo ocidental antropocêntrico. Não obstante, nas assim chamadas “cosmologias anímicas”, não modernas, segundo as quais os animais também têm atributos culturais, os mais diversos existentes convivem em um regime de socialidade, como atesta o caso dos Makuna, em que os animais vivem em comunidades afastadas, compostas de casas, de roças de mandioca, assim como de um chefe político e de rituais análogos aos humanos (*ibid.*, 2012, p. 31-32).

Existiria, portanto, uma *continuidade animada*, na qual não há distinções ontológicas entre humanos e não humanos, estando ambos imersos no mesmo *continuum*. A totalidade do cosmos, então, estaria “animada por un mismo régimen cultural diversificado [...] el referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por conseguinte, el hombre en cuanto especie, sino en cuanto condición” (*ibid.*, 2012, p. 36). Reforçamos, assim, que, sob o ponto de vista de muitos povos da Amazônia, mas não só de lá, não haveria, pois, um dualismo ontológico entre os humanos e o resto do mundo cósmico.

Nessa ótica, a natureza não é, nem poderia ser objetivada, é dizer, tratada como um objeto exterior ao homem. No que diz respeito à relação do caçador com sua presa, tendo como pano de fundo a ideia de que os animais são pessoas dotadas de alma, a caça também é vista como uma espécie de interação social. O jovem caçador que realiza uma caçada, a faz respeitando a dignidade ontológica dos outros animais, engendrando um tratamento ritual típico, por meio de um diálogo contínuo, ou, como se expressa Ingold (1995), a partir de uma “constituição recíproca”.

Nessa direção, o comer poderia ser visto como um ato de canibalismo, de antropofagia, a deglutição do inimigo sagrado e exterior em uma espécie de síntese dialética, dado que toda ingestão de entidades cósmicas ulteriores acarretaria uma troca de substâncias, um intercâmbio de princípios espirituais entre seres portadores de uma *personitude* interior. Por isso, o xamã Ivarnardjuk alerta a Rasmussem (1929): “el mayor peligro de la existencia reside en que el alimento de los hombres está compuesto en su totalidad de almas” (DESCOLA, 2012, p. 44). Quem resolveria esse dilema e de que modo seria viável solucioná-lo?

Não só na Amazônia se faz indispensável a tomada de precauções e cautelas muito singulares quanto à alimentação (além de todo um outro complexo de proibições decorrentes do vislumbre da potência espiritual dos animais e das plantas¹¹³), havendo uma

¹¹³ Em consonância, diz Hampaté Bâ (2010, p. 192). no caso da África tradicional: “Sendo a árvore considerada viva e habitada por outros espíritos vivos, não pode ser derrubada ou cortada sem determinadas precauções rituais conhecidas pelo lenhador”.

responsabilidade moral quanto a ela, mas também em outras sociedades animistas, como no Ártico canadense ou mesmo na Sibéria, locais onde a caça é sempre pensada como uma prática de *aliança* (*ibid.*, 2012, p. 46). No seio dessas cosmologias, levando em consideração esse *continuum* de interações ontológicas entre os seres¹¹⁴, parece não haver uma separação incisiva e estanque entre o ambiente físico e o social no qual estão insertos (*ibid.*, 2012, p. 48). A ausência de separação não se restringe ao âmbito amazônico, expressando-se, como já mencionado, em outras comunidades animistas, como as da Sibéria ou do Canadá, onde existe uma espécie de *transfundo xamânico comum* (*ibid.*, 2012, p. 50).

Categorias estáveis, como as de natureza ou de cultura (humanidade), bem como sua distinção, não seriam senão ilusórias e sem sentido nessas conjunturas, pois a identidade dos seres, bem como a textura do mundo são sempre percebidas como *fluidas e contingentes*, não havendo, por exemplo, um termo geral para descrever a *natureza*, ou mesmo uma fronteira cristalina entre os humanos e não humanos (*ibid.*, 2012, p. 53), fronteira esta que, se não é apagada em sua totalidade, é ao menos borrada em seus contornos. A identidade de cada ser particular seria constituída, na verdade, das relações que a instituíram, geradas na porosidade das regiões limítrofes entre as classes de seres e no interior e exterior dos organismos.

Refletindo, ademais, sobre as relações entre ontologia e política, tão evidentes nas comunidades animistas e xamânicas, Hilan Bensusan, em seu livro *Linhas de Animismo Futuro* (2017), trata sobre a temática da ingestão nos mundos animistas, em que não só os humanos são animados, como também os demais entes cósmicos podem ser concebidos como animações. O autor situa o ato de comer como o momento propriamente político de negociação com a alteridade, em que práticas xamânicas sonâmbulas preparam o terreno para que a ingestão de alimentos – e mesmo a guerra – possam ocorrer de maneira bem-sucedida, escapando do dilema de que tudo que se fagocita possui uma interioridade (BENSUSAN, 2017, p. 62).

Desse jeito, comer demanda sempre a efetivação de uma negociação. Para caçar e comer, é preciso negociar politicamente de antemão; em outros termos, respeitar regras cósmicas de convivência. Nesses termos, a caça é xamânica. Se os animais e demais seres cósmicos são portadores de almas – pessoas em seu interior –, então o que ocorre quando os humanos nutrem-se deles poderia muito bem ser considerado em tese um verdadeiro *canibalismo*, ao menos mascarado. Em tal circunstância, o xamanismo tem papel crucial, já que são os xamãs humanos, embaixadores da espécie (biológica) humana, aqueles legitimados a

¹¹⁴ “Essa amizade entre os elementos estendia-se às criaturas [...] afetuosa intimidade entre as plantas, os bichos e os homens, transporta à era em que o universo dos seres ainda não realizara a sua cisão.” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 351-352).

arrematar negociações a fim de que a caça e a nutrição humana, na floresta, possam dar-se da melhora maneira (metafísica) possível. Fica clara, então, a relação explícita do xamanismo com a chamada ideologia venatória.

O xamã é uma pessoa de negócios. Como um negociador, nunca se encontra ocioso, parado. Pelo contrário, apresenta demandas perante outras agências, acolhendo em contrapartida suas exigências. Fala e escuta. Pede e concede. Seu papel é a de um *diplomata*, aquele que representa os interesses dos seus perante alheios. No entanto, não internacionalmente – como é no caso das relações internacionais –, mas em âmbito extracorpóreo, a partir de uma cosmopolítica espiritual; como diria Davi Kopenawa, “para nós a política é outra coisa” (KOPENAWA, 2015, p. 310). Como diplomata multiversal e multinatural, faz acordos, consensos, reivindicando e abrindo mão de vantagens; tudo isso no ambiente de uma sorte de sobrenatureza¹¹⁵, ou super-realidade, “an extra reality over the reality we know” (SKAFISH, 2017, p. 288).

O xamã faz acordos com os líderes dos coletivos animais, muitos dos quais em vias de serem caçados pelos humanos. Tal qual a política humana vigente e suas lidas diplomáticas, nas quais diplomatas conversam e executam transações entre si, os xamãs negociam junto aos xamãs não humanos, representantes de seus respectivos coletivos. Ou seja, para as sociedades indígenas de matriz xamânica, determinadas espécies naturais também têm cultura e instituições, inclusive a do próprio xamanismo (delegando ao seu respectivo xamã o encargo de representá-las alhures).

À vista disso, um xamã humano pode, a título de ilustração, em seus sonhos mágicos, às vezes até premonitórios, por meio do “power of the dream” (CIVRIEUX, 1997, p. 149) ou utilizando-se de alucinógenos específicos¹¹⁶, justamente por deter profundos conhecimentos toxicológicos, ter visões sobrenaturais, entrando em contato e negociando com o xamã dos queixadas a fim de que determinada caçada obtivera êxito. Sua busca por visões é sua forma de fazer metafísica. Aquelas não passam senão de um “*ontological confirmation mechanism*” (GILLE, 2017, p.313), pois por meio da visão xamânica é possível se vislumbrar diretamente, através da experiência onírica e psicotrópica, a existência metafísica de um mundo outro. Para os Yekuana, por exemplo, através de suas plantas medicinais, materializadas em seu suco

115 Ainda a ser definida pelos estudiosos se imanente ou transcendente, ou mesmo se tal distinção faz sentido dentro do pensamento ameríndio.

116 Os Yanomami, por exemplo, inalam o pó de *yãkoana*, “fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT). A DMT possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes ao do LSD” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 612).

(alcoólico) de *kaahi*¹¹⁷ e o no pó de *aiuku*, os xamãs de seu povo se tornavam aptos a ver e escutar os espíritos¹¹⁸, o que é impossível aos não iniciados no xamanismo:

The huhai has real wisdom. He sees all the spirits and speaks to them. He can understand. He speaks to their masters. He can see and hear any type of person. He travels up to Heaven and all around the Earth, along the animals paths. He knows them all. He sees them as they really are. He sees in the dark. He listens to everything. He knows how to change his eyes, his ears, his words. He drinks the kaahi juice and breathes aiuku powder into his nose. They're medicine plants that show him how to see and hear. The body gets drunk and falls down. The huhai's body dies but he gets up and goes right to Heaven. It gives him powe, courage. That's how he goes do Heaven (CIVRIEUX, 1997, p. 165-166).

Em síntese, “When hunters dream, they come to see things in the forest from the points of view of the masters. This is a sort of virtual (but real) future – a vantage from which what goes on in the forest becomes interpretable” (KOHN, 2017, p. 194), mostrando a importância do sonho em termos epistêmicos¹¹⁹, ao ensinar uma sorte de epistemologia onírica. No sonho, “deus dos selvagens” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 42), por meio de técnicas iniciáticas de abertura de consciência, por vezes vinculadas à música, faz-se viável uma comunicação intuitiva com outros entes cósmicos não humanos, portanto não necessariamente proposicional: “The exclusive purpose of the initiatic technique is the rupture of the ordinary mental state in order to achieve a direct non-rational communication with the supernatural world [...] That's why these teachings can't be communicated in everyday language” (CIVRIEUX, 1997, p. 13).

O saber do xamã não é racional, mas intuitivo; não tão amigo do conceito, como os filósofos, quanto da imagem luminosa. Em seu brilho, a filosofia xamânica é imagética. E as imagens, não representacionais, mas representantes, só vêm em sonho, e em forma de espelhos e cristais ofuscantes, e, ao mesmo tempo, resplandecentes, de maneira que, se for o caso de quem pensa e se questiona conceitualmente acerca da realidade tenha um pouco de filósofo, também o é de quem sonha e intui imagens oníricas tem um pouco de xamã.

Por fim, o xamanismo espelha, em termos gerais, “una verdadera concepción del mundo, un sistema singular de interpretación de los acontecimientos”, fundamentado na aliança entre os humanos e os demais seres; em suma, “una simbología del intercambio con la naturaleza, característica de los pueblos cazadores” (DESCOLA, 2012, p. 50). Enquanto

¹¹⁷ “Kaahi plant which teaches how to see. It gives understand” (CIVRIEUX, 1997, p. 175).

¹¹⁸ “Se eu não entendo a linguagem do rio, ele vira um esgoto para mim. Se a montanha não fala comigo, eu posso pegá-la e jogá-la em cima de um trem e mandá-la para um depósito de minério qualquer” (KRENAK, 2015, p. 256).

¹¹⁹ “O que o meu tataravô e todos os nossos amigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração” (KRENAK, 2015, p. 95).

interpretação, reflete uma epistemologia¹²⁰, pois aponta para um método segundo o qual se é possível conhecer o mundo partindo de uma ecologia simbólica cujo núcleo é o intercâmbio com as naturezas, ou “naturezas-culturas”, como gosta de chamar Latour (1994, p.130).

Trata-se de uma epistemologia da integração, cujo valor primordial é o engajamento com os outros entes cósmicos, impulsionadora de um mergulho no mundo das interações colaborativas (e não corporativas) entre os seres. Uma epistemologia do cosmo fundada no vivido, e não no teórico – a vida como imaginação e sonho, no sentido do pensamento onírico dos xamãs. Experimentação intuitiva e imagética como filosofia: um novo entendimento do conceito, aliás, de metafísica, ainda que já tenha havido quem considerasse a imaginação inútil no que diz respeito ao conhecimento de si e do mundo, precisamente por ela estar vinculada inexoravelmente aos sentidos¹²¹, e não ao intelecto, distinto do corpo extenso, tendo em vista também que o pensamento, em moldes cartesianos, pode ocorrer sem imagens.

Em seguida, desenvolvemos alguns rudimentos daquilo que poderia vir a ser chamado de teoria do conhecimento dos sábios da floresta, contrastando-a com outra teoria acerca do conhecimento, tributária de uma interpretação ulterior sobre os fatos, a naturalista.

5.2 Epistemologia xamânica x epistemologia moderna

Na coleção *Encontros* (2007), organizada por Renato Sztutman, encontramos uma compilação de entrevistas de Eduardo Viveiros de Castro, ordenadas em sequência cronológica, cada uma tangenciando um momento específico de sua trajetória intelectual. O compêndio pode ser visto como uma introdução panorâmica ao seu pensamento, por conter perguntas, comentários e esclarecimentos acerca das ideias e argumentos presentes em seus textos. Ter uma visão geral de suas ideias é um elemento crucial para melhor compreender suas pretensões teóricas. Isso se dá em relação a qualquer autor quando se trata de textos propriamente filosóficos, os quais, por vezes, mantêm entre si uma relação orgânica, de complementariedade e de sistematicidade. No caso particular do antropólogo e filósofo brasileiro, a melhor compreensão de seu pensamento acontece também mediante o vislumbre de sua formação e de sua atuação como intelectual.

¹²⁰ Ainda que o termo remonte a uma terminologia moderna, tomada por muito tempo como universal, inclusive. Longe disso, neste texto, a noção de epistemologia simplesmente como um sinônimo para forma de conhecer-se o mundo. Porém, esse conhecimento não necessariamente é algo que se dá pelo intelecto, ou por uma representação mental, podendo ocorrer também, a nosso ver, por vias imagéticas e intuitivas, como é o caso do xamanismo.

¹²¹ “[...] nada do que posso compreender com a ajuda da imaginação ao conhecimento que tenho de mim” (DESCARTES, 2014, p. 51)

Dessas entrevistas, as que interessam ao presente trabalho são, primariamente, aquelas nas quais, de alguma maneira, há uma referência direta ou indireta, explícita ou implícita, à chamada “epistemologia xamânica”, essa outra imagem de pensamento. O conceito em questão diz respeito a um modo de conceber-se como seria possível conhecer o mundo, relacionando-se e interagindo-se com ele em termos xamânicos. Fazemos, nesse ínterim, referência a povos praticantes do xamanismo, mormente povos amazônicos.

Pois bem, eis o gancho inicial para tentar desenvolver-se, de forma mais acurada, o que pode ser chamado de uma “epistemologia xamânica”, em contraposição com à dita “epistemologia moderna”. Nesse processo, buscamos estabelecer um contraste da teoria do conhecimento ameríndia (mas não só dela, visto que, como mencionado anteriormente, as práticas e teorias xamânicas não se restringem ao universo ameríndio), fundamentada nos rituais xamânicos, com a epistemologia do pensamento moderno ocidental, consolidada a partir da filosofia moderna com o suporte teórico de filósofos tais como René Descartes (2004) e Immanuel Kant (2012), operantes de uma sorte de “epistemologization of metaphysics” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 271).

A última, modelo hegemônico no meio acadêmico brasileiro, espelha os ideais de conhecimento e de ciência (racional) do Ocidente, influenciando diretamente nos coletivos não ocidentais que foram colonizados pelos europeus, ao introjetar-lhes forçadamente tal modelagem epistêmica. Mas não só isso. As próprias instituições ocidentais nutrem-se das concepções epistemológicas modernas em questão e refletem-nas assim como as instituições e sociedades ameríndias xamânicas baseiam-se, em princípio, nos princípios epistêmicos de seus mediadores cósmicos para fundamentar suas práticas e ordenamentos sociais e políticos.

A epistemologia dos xamãs, balizada por paradigmas diferentes das determinações modernas, oferece uma maneira alternativa de pensar as relações de conhecimento possíveis e, por consequência, as ações levadas a cabo pelos humanos em relação aos seus, e também aos não humanos. Toca um paradigma epistemológico ulterior cujas consequências impactam diretamente a forma como se pensa e age, expandindo os horizontes conceituais da filosofia, como se tentará demonstrar.

A epistemologia ocidental naturalista visada neste texto solidifica-se na modernidade (sobretudo, com a filosofia de Descartes, especialmente em suas *Meditações sobre Filosofia Primeira*, e a de Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*). Segundo Viveiros de Castro (2007, p. 40-41), tal epistemologia tem como consequência um ideal de conhecimento muito peculiar, que também subsidiou o desenvolvimento da ciência moderna e cujo valor primordial é o da

objetividade: “the Galileo-Cartesian Revolution initiated the slow transition toward a ‘naturalist’ ontology” (GILLE, 2017, p. 321).

Com Kant e sua razão uniforme, a título de exemplo, podemos ver, desde suas premissas iluministas, uma crítica ao dito obscurantismo, ou seja, às fantasias, superstições e ilusões de tudo aqui que era considerado tradicional. Nesse espírito, o colonialismo concretizou suas práticas, buscando, acima de tudo, emancipar os povos de suas credences supersticiosas por meio da imposição de formas válidas de acessar-se e abordar o real: as suas.

Sob esse enfoque, ao conhecer o mundo, via intelecto ou mente, aquele que se engaja nessa atividade precisa destacar a parte subjetiva de si – enquanto sujeito cognoscente – em relação ao objeto prestes a ser conhecido, não confundindo a *coisa-em-si* – o objeto ele mesmo – com suas (do investigador) determinações subjetivas, aquém daquele. Assim sendo, conhecer o mundo é extrair dele tanta subjetividade quanto possível, concebendo-o como um simples objeto pronto a ser desvendado e subsumido, por exemplo, às categorias *a priori* do pensamento.

Ao desanimá-lo, sacando seu encanto, torna-se possível vê-lo de fora, como um “objeto” ou mesmo um recurso. Há aqui o ideal de uma objetivação máxima da natureza – concebida, desde o século XVII, como um domínio ontológico separado do mundo humano¹²². A ciência moderna nascente, desse modo, representou, em certo sentido, a descrição da realidade efetuada mediante uma linguagem objetiva por completo, alheia aos resíduos subjetivos do investigador, obstáculos da adequada abordagem epistêmica dos objetos em última análise.

Por desdobramento, a relação de conhecimento moderna estaria, *grosso modo*, fundamentada na ideia de que há sempre um sujeito ativo do conhecimento do lado de cá, e do lado de lá um objeto passivo, sem subjetividade, suscetível de ser conhecido. O modelo em questão, redutor da intencionalidade dos objetos e do ambiente a zero, exemplifica-se nas ciências naturais, mais especificamente na física: mais é possível conhecer um objeto, em uma palavra, o mundo, quanto mais se lhe retira toda e qualquer intencionalidade. O conhecimento seria um simples sinônimo de *dessubjetivação*, quer dizer, uma desanimação.

A partir dessa conceitualização proposta por Viveiros de Castro, ele sustenta (2007, p. 41), ainda em entrevista, que essa é a ideologia corrente e vigente na própria academia, onde as universidades, tal como o próprio CNPq, corroboram com uma hierarquia sub-reptícia entre as ciências exatas (naturais) e sociais, por meio da qual as segundas (incluindo as humanidades) aparentemente ocupam um lugar desprivilegiado em relação às primeiras, representantes

¹²² “[...] la separación entre la naturaleza y el hombre adquirió derecho de ciudadanía” (DESCOLA, 2012, p. 118).

oficiais, em última análise, da epistemologia objetivista ilustrada há pouco, ainda que subjetivista em seus pressupostos epistemológicos. Isso se manifesta, exemplificativamente, na distribuição desigual de verbas nos cursos superiores brasileiros.

A epistemologia ameríndia, em especial aquela evidenciada nas sociedades xamânicas da floresta amazônica ou naquelas que fazem uso indireto do xamanismo¹²³, obra sob princípios epistêmicos distintos. Para o pensamento dos xamãs, “cientistas” indígenas, conhecer bem algo é, na verdade, “ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo” (*ibid.*, 2007, p. 41), procedimento diametralmente oposto ao da epistemologia científica moderna, tal como concebida aqui, que minimiza a intencionalidade do conhecido ao máximo possível. Em conformidade com a epistemologia da floresta, sob contraste nesse embate, quanto mais se imprime intencionalidade sobre outrem, mais o conhecer torna-se possível, e mais as naturezas ensinam, posto que a Terra é um “manual de vida” (KRENAK, 2015, p. 193).

Por pressuposto, no xamanismo a relação de conhecimento dá-se sempre entre sujeitos, quer dizer, entre agentes animados, haja visto que a premissa ontológica do xamanismo é a de que o universo está povoado de agentes com os quais se é possível entabular relações intersubjetivas, tanto sociais como ético-políticas. O pensamento indígena, xamânico e animista exorta-nos a “proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). E é justamente o xamã que assegura tal multiplicidade, isto é, a não hegemonia do Um.

Deduz-se que, na base da epistemologia dos xamãs, existe uma relação entre sujeitos (e não entre um sujeito e um objeto), na qual o ato de conhecer implicaria a subjetividade do “objeto” conhecido, operando quase que de maneira diametralmente oposta à “revolução copernicana” (VALENTIM, 2018, p. 167), já que não seria o caso de o sujeito (homem) orbitar ao redor de seu objeto, ressoando a teoria científica copernicana do heliocentrismo, mas dos sujeitos orbitarem entre si. Em suma, o xamanismo poderia ser visto como uma “contrarrevolução copernicana”, um tipo de “inversão da inversão” (LATOUR, 1994, p. 99).

Outro aspecto relevante, no que diz respeito à epistemologia das matas, consiste em que aquilo que ocorre no mundo (eventos, fenômenos e acontecimentos) não obedece cegamente as leis imutáveis de causa e de efeito usualmente atribuídas à natureza pelas ciências naturais (a causa eficiente de Galileu): em efeito, “*a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 51). Destarte, na

123 Tendo em vista que “não é preciso ter xamãs para se viver em uma cosmologia xamanística” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 26).

epistemologia xamânica, os fenômenos são interpretados sempre como produtos de ações, justo por estarem sempre atrelados à ação de um agente portador de uma intencionalidade. Tudo o que vem ao caso, no mundo fenomênico, acontece pela vontade e pelo desígnio de algum ser – nada é por acaso ou devido a leis supremas da natureza, como sugere a *ontologia naturalista* que já pulsava embrionariamente desde a Antiguidade grega, quando se ia embrionariamente formando a ideia de que o cosmos estaria articulado conforme as leis da natureza, objeto de estudo precípua dos cientistas (DESCOLA, 2012, p. 112). Segundo os antigos, o cosmos era algo ordenado, uma “unity within the whole that holds everything together” (MACÉ, 2017, p. 207), espelhando tal concepção da natureza um universo em termos de totalidade.

A explicação do mundo, por parte dos xamãs, intenta, por sua parte, aprofundar a intencionalidade do conhecido – sujeito implícito e sub-reptício. Intenta-se, dessa maneira, determinar o “objeto” de conhecimento como um verdadeiro “sujeito”. Por seu turno, como supracitado, na epistemologia objetivista, quem joga é o sujeito, e quem se deixa jogar, fatalmente, é o objeto. Contrariamente, a epistemologia xamânica entende que, para o sujeito jogar, ele tem de necessariamente assumir que o outro também pode jogar, e é a atribuição dessa capacidade que possibilita o início do “jogo epistêmico”: o conhecimento e a relação com o mundo.

Em virtude disso, o xamanismo, concebido como uma epistemologia, pode servir como uma potente crítica do naturalismo, entendido basicamente como a concepção moderna e positivista que, entre outras coisas, assume que o mundo dos fenômenos segue inexoravelmente as leis da natureza, natureza esta que é, por sua vez, considerada como parte de um domínio autônomo e transcendente às relações humanas, onde “o animal não é autodeterminado, e sua vida está sujeita ao domínio das leis” (BENSUSAN, 2017, p. 41).

O naturalismo moderno surgente na Europa do século XVI trata a natureza como um domínio natural que se projeta sobre todos os existentes, fazendo-os todos brotar de uma mesma terra, regidos por leis naturais comuns (*ibid.*, 2017, p. 20). Além disso, a revolução mecanicista do século XVII, propugnada pelos trabalhos de, entre outros, Isaac Newton, que se lhe serviu de base proporcionou um domínio técnico e científico do mundo natural, tomado como congregando fenômenos da natureza e organismos vivos, a partir da objetivação do real, concebendo a natureza como mecânica (DESCOLA, 2012, p. 108). Nesse viés do mecanicismo, até mesmo o corpo humano era tomado como um mecanismo, uma máquina¹²⁴.

¹²⁴ “O cosmo cartesiano-newtoniano é por definição inerte e sem alma, e por isso mesmo incapaz de emitir signos e iniciar um processo comunicativo conosco. Para a ciência ocidental moderna hegemônica, o universo emudeceu-se, não desperta nem paixão nem reação a não ser nossa compulsão por cálculo.” (CARVALHO, 2019, p. 190).

Por outro lado, “o pensamento de que o homem é total, de que ele pode submeter a natureza e a história. Na minha tradição, isso não existe” (KRENAK, 2015, p. 94). Na mesma direção, observa Hampaté Bâ (2010, p. 189), em relação à África tradicional, em que a terra pertenceria a Deus, restando ao homem tão somente o direito de desfrutar dela, não tendo nenhum direito de propriedade sobre ela. Em complemento, Honorat Aguessy (1980), em seu texto *Visões e Percepções Tradicionais*, ainda no que concerne à África, ressalta seu apego extremo à “Terra-Mãe”, o que torna intolerável sua exploração desenfreada.

A contraposição entre esses regimes epistêmicos tão divergentes, formuladas aqui como tipos ideais¹²⁵ (e não como concepções estanques e eternas acerca do conhecimento), é extremamente interessante por fornecer-nos também uma espécie de antropologia, ou melhor uma *contra-antropologia*, ou seja, uma maneira de ver a si desde fora, desde a perspectiva de uma alteridade: precisamente a perspectiva da epistemologia xamânica, conflitante com os princípios e axiomas epistêmicos ocidentais, “pois os outros nos pensam” (VALENTIM, 2018, p. 33). O pensamento moderno não estava sozinho, tampouco o homem no universo.

A epistemologia xamânica, de modo particular, e o que se poderia chamar de uma filosofia ameríndia, de modo geral, apresenta-se como um espelho, uma contrarrevelação, que permite que o mesmo, o idêntico, olhe para si, sob um outro ângulo, que não o seu propriamente dito. Esse olhar permite, a propósito, que a filosofia contemporânea, realizada em terras latino-americanas, possa repensar a si mesma, vislumbrando novos horizontes especulativos em termos de um pensamento interpretativo da realidade. Possibilita-se, em vista disso, uma verdadeira revolução no modo de pensar ocidental (e, por consequência, latino-americano, assumindo seu caráter forjadamente ocidentalizado, homogeneizado e unificado, às custas de sua desagregação¹²⁶), que passa a ser provincializado e colocado sob perspectiva, ao ser despido de uma suposta validade universal, cuja existência dá-se em detrimento de outras elaborações de mundo.

Ao passo que nós, brasileiros, enquanto tributários da filosofia e dos modos de vida ocidentais (já que colonizados por Portugal e por outros países europeus), doutrinados sob os ditames da ciência e da razão, defendemos, com unhas e dentes, o ideal da objetividade em nossas relações e ações mais ínfimas – mesmo em conversas informais e rotineiras, com frases

125 Viveiros de Castro utiliza-se constantemente desse procedimento tipológico, assim como Sérgio Buarque de Holanda, Max Weber, Dostoiévski e Nietzsche.

126 Pois tal como José Jorge (2019): “Estou no Brasil, onde temos uma ocidentalização forçada que se consolidou por meio da exclusão e do silenciamento das tradições intelectuais indígenas e afro-brasileiras.”

do tipo “sejamos objetivos” etc., os cientistas da floresta¹²⁷ diriam algo como “*sejamos subjetivos*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 42), visto que, de acordo com as premissas pampsiquistas das cosmologias perspectivas amazônicas, haveria “the preeminence of the category subject over that of object” (GILLE, 2017, p. 30).

Manifesta-se nítida a linha que separa os ideais epistemológicos sob tensão. Há certamente escolhas culturais a esse respeito que são básicas e fundamentadoras do modo de pensar desses diferentes povos que, por questões históricas, passaram a coabitar em um mesmo território, no caso em questão, o Brasil e partes das Américas. É possível afirmar que, nas Américas, em particular no Brasil, há uma *guerra de colonização ontológica*: ontologias conflitantes que constantemente lutam entre si. Algumas por sobrevivência, outras por vontade de poder – o moderno contra o ecológico¹²⁸ em um combate político envolvente do próprio cosmos. A frente de modernização e a tecnologia ameríndia querendo um, de certa maneira, desmantelar o outro.

O xamanismo, entendido como uma possível formulação da epistemologia ameríndia, sustentadora de um ideal de subjetividade, urge por uma *compreensão intersubjetiva* entre os seres, sejam eles plantas, pedras, moléculas ou quarks (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 42). Esse ideal incita o repensar dos paradigmas em relação ao modo como usualmente alguém se relaciona com tudo aquilo considerado oficialmente não humano. Se este for visto como um mero objeto ou recurso disponível para uso próprio, estamos legitimados a tratá-lo, a nosso bel prazer, desconsiderando sua virtual subjetividade recôndita. Inversamente, quando se veem os demais existentes cósmicos como possíveis sujeitos animados, o trato com eles certamente muda, gerando, por consequência, outros modos de relacionamento e de convivência. Mudando a ontologia, a política também se transforma.

Viveiros defende explicitamente que aquilo que mais se aproxima da epistemologia xamânica indígena, na atmosfera moderna, urbana e ocidental, é a *arte* (*ibid.*, 2007, p. 42). A arte, em suas diversas manifestações históricas, tem se mostrado muito mais próxima do ideal intersubjetivo xamânico do que as “ciências duras”, cuja axiomática estrutura-se nuclearmente a partir do valor da objetividade e cujo estatuto epistemológico é hegemonicamente reconhecido como superior, desde o senso comum até a ideologia oficial dominante. Recai-se

¹²⁷ Tal afirmação funda-se na ideia de que tanto os xamãs quanto os cientistas utilizam seus procedimentos epistêmicos de observação e de experimentação. No caso do primeiro especificamente, por meio de interatuações e colaborações.

¹²⁸ Ou o sintético contra o orgânico, como diria Nego Bispo.

inescapavelmente na supremacia do método matemático, cujos princípios pretendem-se lógicos e *a priori*¹²⁹.

Em decorrência de tanto, o pensamento indígena foi criticado durante muito tempo: sua fundacional “falta de objetividade”¹³⁰ e ausência de profundidade, equivalente a uma espécie de espírito “pré-objetivo”, era apontada como um sintoma de sua suposta debilidade epistêmica, dificultando ainda mais uma formulação filosófica adequada e razoável de seus fundamentos, isto é, “a ‘falta total’ da objetivação seria, portanto, a principal razão para a impossibilidade de uma compreensão temática, filosófica ou científica, no mundo primitivo” (VALENTIM, 2018, p. 124). O discurso mítico de muitos povos era, assim, no mais das vezes tomado pejorativamente por demonstrar uma tendência “animista” ou “pré-ontológica” (*ibid.*, 2018, p. 129).

Para além das referidas dificuldades, por outro lado, é a arte que dialoga mais proximamente com o pensamento xamânico, precisamente por ambos flertarem com um contexto de fantasia, agasalhando em comum diversos componentes: o artista, o inconsciente, o sonho e as emoções; em uma palavra, a estética. Todos os produtores de realidades, afinal, diferentemente do que pensava Descartes ao afirmar, em suas Meditações, que o sonho não passa de uma combinação de elementos empíricos simples (DESCARTES, 2004, p. 25), não seriam dotados de valor epistêmico portanto.

Por sua parte, a epistemologia xamânica poderia ser considerada também como uma *epistemologia estética*, cujos princípios refletem um fundamento intuitivo no que tange à aproximação e apropriação da realidade. Mas não só estética, como também política, em virtude de realizar sempre um esforço para atribuir uma intencionalidade, uma “agência” às coisas. Isso, obviamente, inclui uma atribuição de comando e de poder deliberativo aos seres. No horizonte dessa epistemologia, é possível vislumbrar-se uma “democracia estendida às coisas.” (LATOURE, 1994, p. 22).

Se os outros “não humanos” são cidadãos do mundo, também têm direitos políticos para deliberar sobre as ações a serem tomadas em território cósmico. Significa a ideia de uma democracia cósmica, em que “direitos não humanos, de cosmopolíticas e de economia geral reaparecem” (BENSUSAN, 2017, p. 19), posto que “a dinâmica do animismo é a politização

¹²⁹ “Pois, esteja eu acordado ou dormindo, dois e três juntos são cinco e o quadrado não tem mais que quatro lados. E não parece possível que verdades tão manifestas incorram na suspeita de falsidade ou de incerteza” (DESCARTES, 2004, p. 27).

¹³⁰ Segundo Latour (1994, p. 125), o pensamento deles, dos não ocidentais, era criticado por fazer uma confusão entre conhecimento e sociedade, signo e coisa, natureza e cultura, já que não seriam capazes de objetivar-se no mundo, estabelecendo uma separação entre um eu e o mundo.

do natural” (*ibid.* 2017, p. 30). Afinal, “talvez tenha chegado a hora de voltar a falar de democracia, mas de uma democracia estendida às próprias coisas” (LATOURE, 1994, p. 178), ou, em outras palavras, uma espécie de “Parlamento das coisas” (*ibid.*, 1994, p. 181).

Em complemento, coloca-se também, na ordem do dia, a necessidade de criarem-se mecanismos que permitam a efetivação de uma justiça para além dos tribunais. Os direitos cósmicos são algo que afronta o ideal ocidental, ainda antropocêntrico, dos direitos humanos, forjados às expensas americanas. Para além do humano, o cosmos. Tão somente, todavia, por meio de uma revolução não só no campo epistêmico, mas também no jurídico e no político (no sentido de alterar as Constituições dos países), tornar-se-ia factível a realização de uma justiça cósmica, baseada em uma forma não especista de organizar a vida.

O escultor esculpe sobre determinada matéria-prima. O pintor pinta sobre uma tela limpa. Ao fazê-lo, torna objetos aparentemente inertes, amorfos e sem vida em um sujeito. Algo é transmutado em alguém, um “que” em um “quem”. O objeto é subjetivado, ao ser-lhe impingido um quê de humanidade. A arte humaniza seus objetos, e o xamã, por sua parte, esculpe conceitualmente sujeitos, em forma humana, nas pedras, sendo que a “escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 42-43).

Ecoa novamente, pois, um conceito utilizado por vários antropólogos e filósofos, integrante do arcabouço conceitual ameríndio: o *antropomorfismo*¹³¹ – ideia presente na cosmovisão indígena de que a forma (“*morfe*”) última dos seres é a humanidade (“*anthropos*”), portando os seres espalhados no cosmos uma forma humana imanente, mesmo que escondida ou não lapidada. Nesses termos, o xamanismo realiza uma espécie de “heterogeneização” no plano metafísico precisamente por estimular a emergência de um outrem animado, promovendo a “*genesis*” (criação) de um “*heteros*” (outro diferente), o que torna possível “a comunicação entre termos heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 191) ao tomar por implícita a existência de uma agência escondida, apta a revelar-se com o auxílio de um procedimento específico, como, em particular, o uso cerimonial de um chocalho:

Não surpreende que outrora os indígenas e os próprios missionários tenham acreditado, em outras tribos, ouvir demônios falarem por intermédio dos chocalhos. Aliás, sabe-se que se antigas ilusões a respeito dessas pretensas “linguagens tamboriladas” foram desfeitas, parece provável que, pelo menos entre certos povos, elas se baseiam numa verdadeira codificação da língua, reduzida a alguns contornos significativos simbolicamente expressos (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 232).

131 Em relação ao qual Viveiros (2007, p. 43) nota: “Os filósofos costumam usar a palavra “antropomorfismo” como censura. Eu, ao contrário, acho o antropomorfismo um gesto intelectual fascinante.”, capaz de quiçá, por meio da sua recusa de uma mente sem corpo, explorar possibilidades conceituais ainda não perscrutadas.

Por outra parte, para Viveiros, o equivalente funcional do xamanismo ameríndio seria a ciência moderna ocidental (2007, p. 45). Não à toa anteriormente fora utilizada a expressão “cientista da floresta” para designar os xamãs, sábios das matas. Ambos, xamãs e cientistas, atuam norteados por ideais epistêmicos próprios – uma relação de conhecimento entre os humanos e o mundo (parcialmente não humano), cada um procedendo dentro de suas capacidades e de seus limites. Nenhum é perfeito, tampouco total, dado que “Nenhuma sociedade é perfeita” (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 413).

No caso do xamanismo, “o chocalho do xamã é um acelerador de partículas”, porque, mediante seu uso, os espíritos cósmicos são invocados e conhecidos, de modo interativo, pelos xamãs¹³². Da mesma forma, as flautas usadas em seus rituais sagrados emitiam os mais diversos sons selváticos ritualisticamente, a fim de preparar terreno para a comunicação entre os seres. Só se conhece interagindo, isto é, agindo entre os entes cósmicos, vivendo e experimentando ao mesmo tempo. Quanto aos cientistas de formação moderna e laboratorial, por outro lado, seu acelerador de partículas, excitador da natureza, mantido dentro de um laboratório, é aquele que o permite acessar um recorte da realidade sob a égide de seu objetivismo.

5.3 Arte, política e guerra: uma epistemologia de alianças

No livro *Metafísicas Canibais* (2015), Viveiros de Castro aprimora sua conceitualização acerca do xamanismo, esclarecendo características do fenômeno sem, contudo, exauri-lo por completo, em virtude da extensão e da complexidade da problemática. Nesse livro, seu pensamento encontra-se em um estágio mais maduro e apurado, sendo possível, desse modo, determinar, com maior precisão, alguns conceitos que perfazem sua sistemática no que diz respeito ao pensamento indígena.

Um dos axiomas fundamentais do pensamento ameríndio e, conseqüentemente, do xamanismo é a ideia de que os não humanos, principalmente os animais (a extensão varia de acordo com cada coletivo) possuem um lado *prosopomórfico* invisível. Os não humanos, na realidade, teriam uma “*morfe*” (forma) de um “*prosopon*” (pessoa), não captáveis a olho nu por parte de um observador leigo. No fundo, eles portariam uma personalidade oculta, sob suas corporalidades, acessível tão somente a um grupo específico de humanos: os xamãs. Tendo isso em conta, o xamanismo ameríndio tem a ver, mormente, com a habilidade de os xamãs

¹³² É curioso notar o antagonismo entre o chocalho do xamã, aquilo que é capaz de fazer surgir seres de alhures, e a navalha de Occam, aparadora de qualquer tipo de excesso ontológico.

cruzarem as barreiras limitantes do corpo entre as espécies, adotando subjetividades forasteiras e administrando relações entre elas, isto é, “its ability to communicate with the spirit world and thus influence it” (CIVRIEUX, 1997, p. 17).

Eles se comportariam como interlocutores ativos no diálogo entre as espécies naturais, porque teriam a prerrogativa de dialogar em um plano extracorpóreo, além do corpo, e, ao mesmo tempo, retornar à sua corporalidade para relatar os acontecimentos aos seus iguais. Nesse perigoso encontro de perspectivas, onde há o intercâmbio de pontos de vista, o xamã executa sua *arte política*, agindo tal qual um *diplomata* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49). Em decorrência disso, o pensamento ameríndio pode ser pensado como uma metafísica política do mundo sensível.

Quanto ao xamanismo, mais especificamente, este é, antes de mais nada, uma prática, um modo de agir e de relacionar-se ativamente com a alteridade. Defendemos aqui, todavia, que a prática xamânica tem, imbricada em si, também um modo de conhecer, um ideal de conhecimento – descrito como uma “epistemologia xamânica”. Portanto, advogamos, nesta dissertação, que as práticas xamânicas, muitas delas envolventes de transes e de alucinações, por vezes ininteligíveis aos investigadores modernos, fundamentam-se em alicerces epistêmicos, isto é, que tais práticas pressupõem um modo bastante peculiar, embora extraordinário, de conhecer e de interagir com o “quem” das coisas. Conforme esboçado previamente, esse modo de conhecer e de agir sobre o mundo apresenta fortes contrastes com o naturalismo científico objetivista do ocidente moderno, o qual, como chama atenção Philippe Descola (2012, p. 64), é a ontologia que menos se comparte no mundo.

Nela, o conhecimento é entendido como um processo de objetivação, um procedimento de diferenciar no objeto aquilo que lhe é próprio e inerente daquilo que pertence ao sujeito, não misturando tais esferas. Assim sendo, conhecer não seria senão dessubjetivar, eliminar a parte do sujeito que se encontra presente no objeto para não os confundir. Em virtude de tanto, os “sujeitos” e “objetos” ocidentais são resultantes de processos de objetivação: os primeiros reconhecem-se a si mesmos nos objetos que produzem, conhecendo-se objetivamente ao verem-se a si próprios “de fora”, como um “isso”, uma coisa: “A forma do Outro é a coisa” (*ibid.*, 2015, p. 50), e o que não fora passível de objetivação é algo meramente irreal ou abstrato. Ressoa, de alguma maneira, a imagem do homem histórico enquanto aquele que conquista imperiosamente a natureza.

No que diz respeito ao xamanismo ameríndio, por sua parte, o conhecimento tem mais a ver com o axioma básico do modo de pensar ameríndio: se os não humanos possuem uma humanidade oculta, conhecer essas realidades implica um processo de personificação, o qual

traz precisamente à tona seu caráter *prosopomórfico*. Em suas práticas, o xamã conhece o mundo tomando o ponto de vista daquele que deve ser conhecido, assumindo sua perspectiva, que é por si ontológica. Ele conhece o “quem” das coisas, ou melhor, conhece os seres do mundo em sua *personitude*, já que se trata de pessoas no final das contas, e não o “que” delas, tal qual um objeto coisificado – como a concepção epistemológica naturalista parece sugerir. Sob o prisma selvático, “a forma do Outro é a pessoa”, sendo que a personificação ou subjetivação xamânica reflete uma sorte de filosofia da mente ao universalizar a intencionalidade em diáspora.

Pois bem, o conhecimento verdadeiro, como diversos epistemólogos e metafísicos ocidentais gostam de pôr a questão desde a Antiguidade Grega, diria respeito à revelação de um máximo de intencionalidade cósmica. Esse processo é definido por Viveiros como “*abdução de agência*” (*ibid.*, 2015, p. 51), uma forma de literalmente abduzir (atrair) a agência recôndita dos seres, lançando mão do chocalho e de outros instrumentos musicais tradicionais por exemplo.

O ato de conhecer é ponderado, então, como um processo de arrebatamento da agência ao alumiar seu caráter intencional. Tal ideal epistêmico coloca em xeque e aponta os limites do ideal objetivista ocidental, cujo enfoque é reduzir a intencionalidade da natureza a zero, desencantando-a e emudecendo-a com a finalidade de atingir uma representação absolutamente objetiva dela. Nessa concepção, o mundo, para ser conhecido, deve ser objetivado e tomado como um domínio ontológico distinto daquele que intenta abordá-lo, “uma natureza separável da agência” (BENSUSAN, 2017, p. 37).

Além de diplomata, é possível visualizar a figura do xamã também como uma espécie de hermeneuta, um indivíduo comprometido com a interpretação dos fatos, que, como visto sucintamente, são compreendidos como a expressão de intenções de alguma agência cósmica. Seu sucesso interpretativo é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que ele está pronto a impingir sobre os outros, seus dessemelhantes (que, paradoxalmente, se mostram como não tão díspares assim).

Os existentes cósmicos, como também certos estados de coisas fenomênicos, que não se submetem à subjetivação e dos quais não se é possível arrebatá-los, são insignificantes do ponto de vista do xamã. Tratar-se-ia de um mero resíduo epistêmico, um fator tão impessoal, desprovido a tal ponto de intenção que terminaria por obstaculizar o conhecimento (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 51-52). Não haveria aí uma “boa interpretação xamânica”.

Nesse caso, quando a abdução não logra êxito, o xamã encontra-se impedido de estabelecer uma relação social com aquele (note-se a pessoalidade do pronome) que conhece. O inverso ocorre na epistemologia naturalista moderna: aquilo que não está passível de ser objetivado por completo não apresenta nenhum valor epistêmico, por configurar-se como algo residualmente subjetivo, infectado de determinações outras que não as suas próprias. Ao cientista, no final das contas, seria vedado estabelecer uma relação subjetiva (desde dentro) com aquilo que se propõe a investigar.

Ademais, a epistemologia objetivista, enquanto explicação científica da realidade, em sua versão mais radical, considera a noção de uma “atitude intencional” como uma simples ficção. A explicação científica estandarte do mundo, tal qual desenhada por Viveiros de Castro, bem como por outros autores¹³³, entende que os fenômenos naturais são ocasionados por uma cadeia de eventos causais e interações materiais submetidos às leis inexoráveis da natureza, não existindo nenhum tipo de “ação” a distância – como a epistemologia xamânica suscita –, “Pois meu pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas” (DESCARTES, 2004. p. 139).

Submissos às leis da matéria, os fenômenos teriam, ao fim e ao cabo, uma “causa material”: sua razão de ser estaria vinculada a um encadeamento de fenômenos objetivos anteriores, que o precedem como causa. Desse jeito, no mundo naturalista moderno, os “sujeitos xamânicos”, que supostamente estariam por detrás das manifestações do mundo físico, não passariam senão de objetos insuficientemente analisados. No que lhe diz respeito, a convenção interpretativa xamânica entende que os assim chamados “objetos de conhecimento”, os fenômenos naturais, são, na verdade, sujeitos incompletamente interpretados.

À vista de tudo isso, no xamanismo, a forma intencional plena dos não humanos expande-se em termos de reciprocidade cósmica. Nesse espírito, “o objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 52); em outras palavras, a “objetividade” do mundo, a ser conhecida, é justamente a sua “subjetividade”, manifesta reconditamente, que nos interpreta fazendo o caminho de volta a partir da perspectiva subjetiva que lhe é própria. Sua contrainterpretação não passa de sua perspectiva enquanto agência que se direciona aos humanos, possibilitando, aliás, assim, a efetuação de alianças com base em relações de confiança. Nessa direção, os seres humanos estariam sempre negociando e fabricando acordos com os demais seres cósmicos, a partir de uma epistemologia xamânica, “resultado de um encontro, de um trato (de uma *acquaintance*)” (BENSUSAN, 2017, p. 23).

133 Ver Bruno Latour (1994, 2019), Phillipe Descola (2012, 2017) e Hilan Bensusan (2017, 2018).

Conhecer, no mundo xamânico, refletiria, dessa maneira, um trato, uma interação. Partindo da abdução do “quem” de outrem (uma outra agência), faz-se possível o contato e a conversa, a negociação e a aliança¹³⁴. Os xamãs estão recorrentemente comprometidos com esse tipo de manobra ao promover uma genuína *epistemologia de alianças*. O que é conhecido não é um mero objeto, mas um sujeito capaz também de conhecer reciprocamente, de perceber, de lá pra cá, e não apenas de ser percebido de cá pra lá. O conhecimento mútuo e recíproco manifestamente depende de um encontro de perspectivas, de um encontro de olhares.

O olhar agenciado denota um interesse, um ponto de vista acerca do que existe ao seu redor. Conhecer olhares e interesses é de fundamental importância no que tange às práticas ameríndias de convivência e de ação no mundo. Tal espaço de negociação cosmopolítico é um dos corolários do modo de conhecer no mundo dos xamãs. Neles, há *sujeitos protagonistas* direcionando-se, o tempo todo, uns aos outros a partir de suas ópticas ínsitas.

Refletindo sobre a chamada “epistemologia animista”, que se enquadra perfeitamente no conceito de “epistemologia xamânica” aqui modulado (por fim, em última análise, didáticos), Hilan Bensusan (2017) aponta uma distinção de grande força teórica no que diz respeito à consolidação conceitual da diferença entre uma epistemologia moderna, da *representação*, e uma epistemologia xamânica, da *técnica*: a primeira restrita ao âmbito contemplativo e reflexivo, e a segunda balizada por uma forma de conhecer que já envolve uma certa relação vivencial, e não uma mirada unilateral; “Talvez, assim, saber seja então mais um *saber como*, uma tecnologia de alianças, do que um *saber que* ocorre algum fato independente de qualquer conversa” (2017, p. 24).

Apresentam-se, enfim, duas concepções de conhecimento sob tensão. Do lado do xamanismo, conhecer é interagir com o desconhecido, um modo de criar que abduz agências recônditas em sua máxima possibilidade, a fim de que as interações negociais e políticas cósmicas possam acontecer. Dada essa experiência, animadora e animada por sua própria natureza procedimental, torna-se possível o diálogo, a aliança. Com esse propósito, é mister um tipo de saber específico, um *saber como*, isto é, um saber em relação a como realizar acordos nesses encontros e desencontros cósmicos por meio de um *trato com a política dos outros* (*ibid.*, 2017, p. 30). A tarefa em questão não é nada fácil: pelo contrário, o cenário é de um conglomerado de agências heterogêneas, incomunicáveis a princípio, que instanciam diferentes *processos ontocosmológicos* (VALENTIM, 2018, p. 27).

¹³⁴ “Eu costumo dizer que as sociedades indígenas são sociedades de alianças [...] é uma solidariedade que está vinculada muito mais a uma origem, a uma memória da origem do povo” (KRENAK, 2015, p. 151).

O xamã, executando sua arte política por meio da comutação de perspectivas, “goza de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), pode fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 63). O que se tem é um modo de criar, uma epistemologia relacional. Tudo isso só é possível graças aos esforços e operações dos viajantes multiversais: sua habilidade de cruzar barreiras corporais, adotando a perspectiva de outras espécies naturais, o que lhes permite coordenar efetivamente as relações entre os seres.

Já no texto *A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos xamânicos* (2006), Viveiros de Castro chama atenção para um ponto bastante curioso acerca do xamanismo. Como todo antropólogo – com base em estudos etnográficos e etnológicos –, ele propõe a ideia de que, na realidade, um indivíduo de um determinado povo indígena não é um xamã, mas “tem” um xamã, *sabe como* performar um xamã. Tratar-se-ia de um adjetivo – uma habilidade –, não um substantivo. Em outras palavras, uma disposição *adjetiva* e relacional, e não essencial, presa dentro de si. Ter-se-ia um “*potencial genérico de ser*”.

Transformando-se, aquele que tem um xamã atravessa o cosmos, confundindo a si mesmo com ele, ou melhor dizendo, com eles – os inúmeros pontos de vistas componentes do universo, perscrutadores de uma sorte de multiverso, que está sempre em devir, atravessado por ontologias para além do humano. O xamã (e sua perspectiva), portanto, não é nem uma espécie de *sujeito transcendental*, poderiam sugerir os kantianos de plantão, nem mesmo um *centro de referência*, não sendo as perspectivas suscetíveis a serem contidas univocamente umas pelas outras, dado que equivalentes (VALENTIM, 2018, p. 170). No multiverso pampsiquista de naturezas relacionais indígena, base do mundo metafisicamente plural,

“These subjects of which the world is composed – it is importante to note that they are the world, being its ultimate perspective tissue, and not only are in the world as if inside a neutral framework that would precede and distribute the points of view – one laid along a single somatic-semiotic continuum that goes from predation to communication and the other way round” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 259)

No mundo e nos céus, por onde os xamãs viajam, não existe nenhum tipo de “inclusão transcendente”, por meio da qual uma dada perspectiva seria engolida em um plano imaterial por outra; porém, uma “exclusão imanente”, sob a qual os entes cósmicos viveriam encapsulados em seus pontos de vista, mesmo que abertos ao outro. O xamã emana tão somente uma perspectiva individual – exclusiva todas outras; porém, sua capacidade consiste precisamente em poder realizar viagens urânicas nas quais ele assume o ponto de vista das demais entidades cósmicas. Por derivação, nenhum ponto de vista conteria outro

unilateralmente, sugerindo a ideia de uma “possessão”, nem equivaleria a nenhum outro. Sob essa orientação, o pensamento xamânico ressoa um tipo de *pluralismo ontológico*, por meio do qual se é possível vislumbrar múltiplos modos de ser. O xamã atesta tal multiplicidade. Em um certo sentido, a tarefa do conhecimento, sob a égide do pensamento xamânico, é abduzir a vitalidade ontológica dos entes.

Em oposição, por fim, o conhecimento científico naturalista que perfaz a metacognição euro-americana, alicerçado em noções como “representation, transcendence, subject-object distinctions, nature/culture, the overarching organizing observer, etc.” (CANDEA, 2017, p. 89), diz muito mais respeito a uma “metafísica da representação”, que contempla e reflete analiticamente acerca dos dados empíricos da realidade. Nessa perspectiva epistêmica, o que realmente possui legitimidade é uma forma de saber ulterior, um *saber que*, acerca do que é e do que lhe é dado.

Para concluir, o xamanismo, pano de fundo do multinaturalismo amazônico, em linhas gerais, é uma forma de organizar a vida pautada na reciprocidade com os demais entes cósmicos: “Porque a natureza é a vida mesmo” (KRENAK, 2015, p. 83):

Parecia-me que essa paisagem de pé era viva. Em vez de se submeter passivamente à minha contemplação, como um quadro cujos pormenores é possível apreender à distância e sem qualquer esforço pessoal, ela me convidava a uma espécie de diálogo onde deveríamos, nós dois, fornecer o melhor de nós mesmos (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 362).

A interação com a alteridade teriomórfica somente é possível porque sua abordagem está para além de qualquer tipo de humanismo ou antropocentrismo que concebe uma Natureza fria e distante, portando-se de forma não especista por definição, havendo, ao fim e ao cabo, uma relação de pertencimento entre os indivíduos particulares, tomados como unidades (mas não únicos), a totalidade do cosmos orgânico e suas múltiplas manifestações – todos habitantes de um mesmo plano cosmológico horizontal e cíclico, em que tudo se liga a tudo e tudo ressoa em tudo. Aquém da interferência ocidental, a natureza é, assim, concebida como uma organização, demandante de uma ética da reciprocidade. Uma ética cósmica de alianças.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento mágico coloca-nos na trilha da consciência de nós mesmos enquanto brasileiros e latino-americanos. Por meio dele, torna-se possível a reestruturação do sentido cósmico da existência. Vivendo com o mundo, podemos colorir as paredes cinzas da filosofia, teimosas em manterem-se alheias aos encantos da pluralidade.

A relevância deste estudo deve-se ao fato de que, por meio dele, podemos vislumbrar, mesmo que por uma faísca, outras formas de pensamento e de vida, para além daquela que a modernidade europeia estipulou, repensando, diga-se de passagem, o próprio Brasil. Formas que buscam uma maior integração com o cosmos e com outrem, nunca fechadas em si mesmas, arrogando-se à forma absoluta de pensar e de viver. Mais dia menos dia, perceberemos que o futuro do ser humano no planeta demanda uma manutenção da diversidade e dos plurais modos de vida, humanos e não humanos.

Em nosso esforço de responder ou de encaminhar respostas à pergunta, feita desde o Brasil, de se é possível conceitualizar, de fato, um tipo de filosofia ameríndia e sob que premissas filosóficas ela se daria desde uma perspectiva filosófica brasileira, esperamos poder ter contribuído teoricamente não só com a filosofia e com a antropologia profissionais, mas também com a humanidade em geral, no sentido de pensarem-se (e até propor) formas alternativas de civilização, tendo em vista a situação crítica e catastrófica em que o ser humano encontra-se.

Além disso, temos o anseio de colaborar com a manutenção dos pensamentos dos povos tradicionais, por assim dizer, divulgando-os e dialogando com eles. Suas filosofias são antigas; porém, a nossa assimilação delas é quase nula. No Brasil, em que pese suas centenas de etnias indígenas e seus milhares de quilombos, pouco se sabe acerca deles. Nesse cenário, tocou-nos realizar um esforço de interpretação filosófica desses pensamentos, ajudando-os a manterem-se vivos e dinâmicos.

O grande desafio da pesquisa foi sem dúvida a questão de se é possível pensar o pensamento do Outro desde fora (e como isso seria possível), isto é, desde a filosofia e a antropologia, visto que não chegamos a realizar trabalhos de campo para interatuar diretamente com os guardiões dos conhecimentos tradicionais, tampouco somos nativos das comunidades. Tentamos contornar essa dificuldade por meio da utilização de referências de pensadores afeitos à discussão de ontologias alternas, atuantes nos interstícios entre filosofia e antropologia (produzindo, inclusive, etnografias), como aqueles ligados ao giro ontológico, bem como por meio do diálogo com os próprios sábios autóctones, muitos dos quais ultimamente têm publicado textos escritos de maneira contundente, como atesta o trabalho de Davi Kopenawa e o de Antônio Bispo dos Santos, somente para citar dois.

Quanto às insuficiências do texto, gostaríamos de, com toda honestidade intelectual possível, citar algumas. A primeira delas foi a dificuldade de tentar formular uma filosofia ameríndia a partir das categorias filosóficas ocidentais, como metafísica, epistemologia etc. Compreender, por exemplo, o animismo, em conjunção com o perspectivismo, como uma ontologia, e o xamanismo como sua epistemologia subjacente (como Viveiros de Castro parece entender em sua obra, cuja sistematização serviu-nos de fio de condutor), seria ir de encontro ao núcleo do pensamento ameríndio, que é precisamente a inseparabilidade entre tais esferas. Por isso, sugerimos o termo “epistemontologia” ou “ontoepistemologia” para esboçar a natureza filosófica do pensamento ameríndio, sem contar, obviamente, seus desdobramentos no mundo da prática.

Confessamos que nos faltou um maior diálogo com os filósofos brasileiros e latino-americanos, apesar de termos nos esforçado para alcançar algumas dessas figuras. Gostaríamos também de ter estabelecido um diálogo mais profundo com Davi Kopenawa e sua filosofia xamânica, o que, por falta de tempo, não foi possível. Por questões pragmáticas, optamos por trazer à discussão, de maneira mais incisiva, a etnografia dos Yekuana como paradigma do perspectivismo.

Por fim, o fato de não termos feito uma etnografia poderia servir de munição para a acusação de que meu trabalho não passaria de uma etnologia megalomaniaca de gabinete, ao que respondemos que nosso trabalho não é propriamente etnográfico, nem etnológico, mas filosófico, teórico e metateórico. Aliando conhecimentos interdisciplinares, como a antropologia, a filosofia e o pensamento tradicional, junto com nossa bagagem filosófica, procuramos, depois de acordar do sonho universalista, esculpir um mundo possível, refletor equívoco, por certo, da complexidade da realidade dos povos ameríndios, que é múltipla e multifacetada.

Em conclusão, resta-nos salientar a importância de pensar-se o Brasil, e a América Latina, é claro, partindo de nossas raízes, algumas delas invisibilizadas por mecanismos de exclusão. Quiçá o porvir do Brasil dependa disso, de uma maior expressão de seus pensamentos recalçados pretos e indígenas. Sabemos que aquilo que se reprime volta um dia, e, a depender da intensidade da reprimenda, seu retorno é mais voraz. O colapso da civilização ocidental e, por consequência, do Brasil, abre, por si só, alas para o pensamento orgânico dos afro-indígenas, os quais possuem riquíssimas respostas para muitos dos problemas que assombram o Brasil contemporâneo, sobretudo sociais e ambientais. Para despertar do sono da colonialidade, talvez seja necessário (paradoxalmente) dormir e sonhar, com os xamãs.

A título de pesquisas futuras, gostaríamos de poder realizar etnografias, filosoficamente orientadas, em aldeias e quilombos (desde a Amazônia, passando pelo Nordeste e encontrando a região Centro-Oeste por fim); oxalá com bolsas de pesquisa, escavando esses sagazes pensamentos, ao dialogar pessoalmente com os sábios detentores do saber ancestral de seu povo (como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Antônio Bispo dos Santos e Lucely Pio), perpetrado pela oralidade, por ter a memória como verdade. Ao mesmo tempo, instiga-nos a filosofia não enquanto um mero *corpus* sistemático de ideias, mas como um modo de vida, uma sabedoria existencial. Parece-nos sedutor o desafio, para projetos futuros, de tentar pensar o Brasil a partir de seus sábios, investigando as múltiplas e obscurecidas matrizes filosóficas brasileiras.

REFERÊNCIAS

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. *In*: SOW, Alpha I *et al.* **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. *In*. ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**: manifestos, teses de concursos e ensaios. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978. p. 75-138.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto antropófago e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARHEM, K. Ecosofia makuna. *In*: CORREA, F. (org.). **La selva humanizada**: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: CEREC, 1993. p. 109-126.

BENSUSAN, Hilan. **Linhas de animismo futuro**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

BENSUSAN, Hilan; ALVES, Jadson de Freitas. **A diáspora da agência**: ensaio sobre o horizonte das monadologias. Salvador: EdUFBA, 2018.

CABRERA, Julio. **Diário de um Filósofo no Brasil**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

CANDEA, Matei. We have never been pluralist: on lateral and frontal comparisons in the ontological turn. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.). **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017, p. 85-106.

CARTER, Nicolas. Ordering what is: the political implications of ontological knowledge. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.). **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 301-326.

CARVALHO, José Jorge. A Escola de Kyoto, a filosofia ocidental e as artes indígenas amazônica. Triálogo para a construção de um encontro de saberes filosóficos. **Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas**, Campinas, v. 3, n. 5, 2019.

CARVALHO, José Jorge. **Encontro de saberes**: bases para um diálogo interepistêmico. Brasília: INCTI/UnB/CNPq, 2015.

CARVALHO, José Jorge de. O encontro de saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo. *In*: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo. **Universidade popular e encontro de saberes**. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 475-508.

CARVALHO, José Jorge. **Sobre o notório saber dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior e de pesquisa**. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa/UnB, 2016.

CARVALHO, José Jorge; FLÓREZ FLÓREZ, Juliana. Encuentro de saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico. **Nómadas**, Bogotá, v. 41, p. 131-147, 2014.

CARVALHO, José Jorge de. VIANNA, Leticia Costa Rodrigues. O encontro de saberes nas universidades: uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, [s.l.], v. 9, p. 23-49, 2020.

CASTIANO, José P. **Os saberes locais na academia**: condições e possibilidades de sua legitimação. Maputo: Editora Educar/CEMEC/Universidade Pedagógica, 2013.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHARBONNIER, Pierre. Breaking in the modern epistemic circle: the ontological engagement of critical anthropology. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 159-178.

CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. **Ver, saber, poder**: chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana. Lima: IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET, 1998.

CIVRIEUX, Marc de. **Watunna**: an Orinoco creation cycle. Austin: University of Texas Press, 1997.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu, 2017.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2. ed. Desterro: Cultura e Barbárie, 2017.

DELANDA, Manuel. **Intensive science and virtual philosophy**. Londres: Continuum, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DESCOLA, Philippe. Varieties of ontological program. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 27-40.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Sobre algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas. *In*: DURKHEIM, Émile. **Clasificaciones primitivas** (y otros ensayos de antropología positive). Barcelona: Ariel, 1996. p. 23-103.

DUSSELL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GILLE, Baptiste. Ordering what is: the political implications of ontological knowledge. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.). **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 301-326.

GOLDMAN, Irving. **The mouth of heaven**: an introduction to Kwakiutl religious thought. New York: John Wiley & Sons, 1975.

GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer "realidade": resposta a Viveiros de Castro. **Práxiscomunal**, Belo Horizonte, v. 2, n.1, p. 278-323, 2019.

GRIAULE, Marcel. **Dieu d'eau**: entretiens avec Ogotemmêli. Paris: Fayard, 1966.

HALLOWELL, Irving. Ojibwa ontology, behavior, and world view. *In*: DIAMOND, S. (org.). **Culture in history**: essays in honor of Paul Radin. Nova York: Columbia University Press, 1960, p. 18-49.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. *In*: **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HOLBRAAD, Martin. The contingency of concepts: transcendental deduction and ethnographic expression in anthropological thinking. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.). **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 133-158.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The ontological turn**: an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel; VIVEIROS DE CASTROS, Eduardo. **The politics of ontology**: anthropological positions. Society For Cultural Anthropology, 2014.

HORTON, Robin. **Patterns of thought in Africa and the West**: essays on magic, religion and science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

INGOLD, Tim. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. **Cultural Dynamics**, [s.l.], v. 4, n. 3, p. 355-78, 1991.

INGOLD, Tim. Culture and the perception of the environment. *In*: CROLL, E.; PARKIN, D. (orgs.). **Bush Base**: Forest Camp. Culture, Environment and Development. London: Routledge. 1992, p. 39-56.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 39-53, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOHN, Eduardo. Thinking with Thinking Forests. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 181-200.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LATOURE, Bruno. A Dialog About a New Meaning of Symmetric Anthropology. Interviewed by Carolina Miranda. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 327-346.

LATOURE, Bruno. **A fabricação do direito**: um estudo de etnologia jurídica. São Paulo: Unesp, 2019a.

LATOURE, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p 21-47, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MACÉ, Arnaud. Nature among the greeks: empirical philology and the ontological turn in historical anthropology. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 201-220.

MANIGLIER, Patrice. Anthropological meditations: discourse on comparative method. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 109-131.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude**. London: Continuum, 2008.

PEDERSEN, Morten Axel. Moving to Remain the Same: An Anthropological Theory of Nomadism. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics: ontology after anthropology**. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 221-245.

PEDERSEN, Morten Axel. Totemism, animism and north asian indigenous ontologies. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 7, n. 3, p. 411-27, 2001.

PERRIN, Michel. **Le chamanisme**. Paris: PUF, 1995.

POUILLON, Jean. La Fonction mythique. *In*: **Le temps de la réflexion**, n.1. Paris: Gallimard, p. 83-98, 1980.

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RASMUSSEN, Knud. **Intellectual culture of the iglulik eskimos**. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1929.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the tukano indians**. Chicago: The University of Chicago, 1971.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 38, n.1, p. 191-203, 1995.

SAHLINS, Marshall. What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century. **Annual review of anthropology**, Chicago, v. 28, p. i-xxiii, 1999.

SALMON, Gildas. On ontological delegation: the birth of neoclassical anthropology. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics: ontology after anthropology**. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 41-60.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SCOTT, Michael W. Steps to a methodological nondualism. **Critique of Anthropology**, London, v. 33, n. 3, p. 300-360, 2013.

SCOTT, Michael W. To be a wonder: anthropology, cosmology, and alterity. *In*: ABRAMSON, Allen; HOLBRAAD, Martin. (org.). **Framing cosmologies: the anthropology of words**. Manchester: Manchester University, 2014. p. 31-54.

STRATHERN, Marilyn Strathern. **Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things**. London: The Athlone, 1999.

SKAFISH, Peter. Metamorphosis of consciousness: concept, system, and anthropology in american channels. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics: ontology after anthropology**. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 275-299.

TEMPELS, P. P. **La philosophie bantoue**. Élisabethville: Lovania, 1945.

TUKANO, Álvaro. **O mundo Tukano antes dos Brancos**. Brasília: Ayó, 2017.

UCHÔA, Mateus Vinícius Barros. O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea: uma visão pós-correlacionista da Natureza. **Ensaio filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 36-45, 2017

VALENTIM, Marco Antonio. **Extramundandade e sobrenatureza**: ensaios de ontologia infundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente**: formas de canibalismo wari'. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A propriedade do conceito**. Caxambu: ANPOCS ST23, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. [Entrevista organizada por Renato Sztutman]. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **From the enemy's point of view**: humanity and divinity in an amazonian society. Chicago: The University of Chicago, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metaphysics as mythophysics: or, why I have always been an anthropologist. *In*: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas; SKAFISH, Peter. (org.) **Comparative metaphysics**: ontology after anthropology. London: Rowman & Littlefield, 2017. p. 249-273.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. **Symbols that stand for themselves**. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

WAGNER, Roy. **The invention of Culture**. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.