

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA – IFILO

MICHEL PINHEIRO DE SIQUEIRA MAYWALD

COSMOPOLÍTICA E XAMANISMO AMERÍNDIOS: UMA ABORDAGEM EQUÍVOCA  
EM DEFESA DOS COLETIVOS NÃO-HUMANOS

UBERLÂNDIA

2021

MICHEL PINHEIRO DE SIQUEIRA MAYWALD

COSMOPOLÍTICA E XAMANISMO AMERÍNDIOS: UMA ABORDAGEM EQUÍVOCA  
EM DEFESA DOS COLETIVOS NÃO-HUMANOS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada ao curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Benedito de Almeida Jr.

UBERLÂNDIA

2021

MICHEL PINHEIRO DE SIQUEIRA MAYWALD

COSMOPOLÍTICA E XAMANISMO AMERÍNDIOS: UMA ABORDAGEM EQUÍVOCA  
EM DEFESA DOS COLETIVOS NÃO-HUMANOS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada ao  
Instituto de Filosofia da Universidade Federal de  
Uberlândia como requisito parcial para obtenção  
do título de bacharel em Filosofia.

Uberlândia \_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021

Aprovado em \_\_ de \_\_\_\_\_ de 2021

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. José Benedito de Almeida Jr.  
Universidade Federal de Uberlândia

---

Doutorando Maurício Fernando Pitta  
Universidade Federal do Paraná

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, Alexandre e Erika, que acabaram entendendo meu tema de tanto me ouvir falar sobre, e que nunca estiveram indisponíveis para conversar comigo. Nem durante o meu curso, nem no meu trabalho e nem em minha vida pessoal. Agradeço à Laís, meu romance. Companheira de luta e companheira de estudos. Nossas conversas sempre foram as mais legais, e eu me sinto mais descolado com você. Sem dúvidas esse trabalho seria mais fatigante se não fossem nossas longas conversas, sua atenção aos meus longos monólogos, e seu incentivo nas horas em que duvidei da importância de meus estudos. Agradeço aos meus amigos por manterem o copo cheio, a conversa boa e a presença descontraída nas horas ruins.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à gata Nêmesis, companheira de quase duas décadas que em seu devir humano me ensinou a devir felino. A ligação que ainda agora nos une me fez repensar mundos, e por isso sou eternamente grato. Nossas longas conversas sem dúvidas me inspiraram muito neste trabalho (ou estaria eu delirando?).

## EPÍGRAFE

Eu me atrevo a pensar esta realidade descomunal, e não só a sua expressão literária, que este ano mereceu a atenção da Academia Sueca de Letras. Uma realidade que não é a do papel, mas que vive conosco e determina cada instante de nossas incontáveis mortes cotidianas, e que sustenta um manancial de criação insaciável, pleno de desdita e de beleza, e do qual este colombiano errante e nostálgico não passa de uma cifra assinalada pela sorte. Poetas e mendigos, músicos e profetas, guerreiros e malandros, todos nós, criaturas daquela realidade desaforada, tivemos que pedir muito pouco à imaginação, porque para nós o maior desafio foi a insuficiência dos recursos convencionais para tornar nossa vida acreditável. Este é, amigos, o nó da nossa solidão.

*A Solidão da América Latina – Discurso do escritor no Nobel de Literatura*

*Gabriel Garcia Marques*

## RESUMO

Este trabalho possui como objetivo explicar alguns conceitos envolvidos na noção de *perspectivismo ameríndio* de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, como multinaturalismo e equivocação controlada. Procuraremos também alguns pressupostos filosóficos próprios do perspectivismo ameríndio. Para isso, falaremos também sobre tempo mítico, cosmopolítica e xamanismo, relacionando-os aos conceitos de devir e contágio de Deleuze e Guattari. Como parte do trabalho que circunda a equivocação controlada de Viveiros de Castro, abordaremos um artigo de Albert Bruce e Davi Kopenawa, para ilustrar um modo distinto de considerar a separação entre Natureza e Cultura. Com isso, aceitaremos a proposta castreana de trabalhar a antropologia e a filosofia de forma interdisciplinar e esboçaremos uma alternativa ao dualismo Natureza e Cultura em que política e natureza se mesclam com categorias e conceitos xamânicos com Davi Kopenawa. Essa alternativa será uma escolha “naturalmente política”, pois implica no tatear de políticas ecológicas porvir visando uma nova abordagem para os problemas ambientais causados pela industrialização e esgotamento dos recursos naturais.

**Palavras-chave:** Ecologia. Cosmopolítica. Xamanismo. Equivocação controlada. Tempo mítico. Queda do céu.

## RESUMÉN

Este trabajo tiene como objetivo explicar algunos conceptos involucrados en la noción de perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima, como el multinaturalismo y el equívoco controlado. También buscaremos algunos supuestos filosóficos típicos del perspectivismo amerindio. Para ello, también hablaremos de tiempo mítico, cosmopolítica y chamanismo, relacionándolos con los conceptos de devenir y contagio de Deleuze y Guattari. Como parte del trabajo que rodea el equívoco controlado de Viveiros de Castro, abordaremos un artículo de Albert Bruce y Davi Kopenawa, para ilustrar una forma diferente de considerar la separación entre Naturaleza y Cultura. Con eso, aceptaremos la propuesta de Castro de trabajar la antropología y la filosofía de manera interdisciplinaria y esbozaremos una alternativa al dualismo Naturaleza y Cultura en el que política y naturaleza se mezclan con categorías y conceptos chamánicos con Davi Kopenawa. Esta alternativa será una opción “naturalmente política”, ya que implica tantear las políticas ecológicas futuras con miras a un nuevo enfoque de los problemas ambientales provocados por la industrialización y el agotamiento de los recursos naturales.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Perspectivismo e antropologia.....</b>	<b>4</b>
<b>1.1 As regras do jogo.....</b>	<b>7</b>
<b>2. Tradução ou Traição? A equivocação controlada como método de Tradução..</b>	<b>12</b>
<b>2.1 Natureza e Cultura: A bomba de Viveiros de Castro.....</b>	<b>19</b>
<b>3. Xamãs e Feiticeiros: Cosmopolítica e Contágio.....</b>	<b>22</b>
<b>3.1 Humanos e não-humanos: Sujeitos de um tempo mítico que compõem o tempo atual.....</b>	<b>23</b>
<b>3.2 O xamanismo amazônico e a cosmopolítica.....</b>	<b>25</b>
<b>3.3 Afinidade e Devir.....</b>	<b>27</b>
<b>4. Política yanomami no espectro da cosmopolítica e da equivocação.....</b>	<b>31</b>
<b>4.1 O duplo político e metafísico da floresta e da poluição.....</b>	<b>34</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>38</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>41</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa de conclusão de curso parte de uma problemática que envolve a separação supostamente metodológica do mundo moderno em Natureza e Cultura. Essa separação parece ditar as formas como pensamos nossa ciência e sociedade, assim como nossas noções de sujeito e objeto, e visões de mundo em relação a coletivos não-humanos de forma mais que metodológica. A forma como pensamos essas categorias influencia nossa capacidade de tomada de decisões em nível global, oferecendo perspectivas que garantem vantagens e desvantagens epistemológicas em nosso trato com o mundo. Entretanto, vemos emergir uma crise ambiental sem que consigamos efetivamente conter a destruição de nosso próprio mundo, e o esgotamento do que consideramos “recursos” e que são essenciais à vida no planeta e à vida em sociedade.

Ao analisar essa separação, Bruno Latour define como modo operante da modernidade, a multiplicação de híbridos de natureza e cultura concomitante com uma suposta separação desses híbridos nestas categorias (LATOURE, 1994). O efeito estufa, por exemplo, se trata de um fenômeno natural pois é um acontecimento objetivo, possível, calculável, da natureza “lá fora”. Ao mesmo tempo, o aumento dos gases do efeito estufa que vivemos agora está amplamente associado ao crescimento desmedido da cultura “aqui dentro”, do mundo humano. Se trata portanto de um híbrido, e quando vamos analisá-lo, separamos as partes do híbrido que serão estudadas pelas ciências naturais (sua composição molecular e o efeito do gás carbônico na atmosfera, por exemplo) e as que serão estudadas pelas ciências humanas (o crescimento da industrialização em certos países e suas consequências econômicas, a economia de certa população com o desmatamento de certa área, o aumento de veículos produzidos e vendidos dentro de um país, etc.).

Muitos foram os pensadores que pesquisaram essa separação, como ela nasceu, as influências que ela possui, sua constituição histórica, etc. Ernst Cassirer, faz no começo de seu livro *Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem*, um breve levantamento da separação entre Natureza e Cultura desde a Grécia. Os historiadores Steven Shapin, e Simon Schaffer, no livro *El Leviathan y la bomba de vacío – Hobbes, Boyle y la vida experimental* fazem um levantamento de como essa separação toma forma no experimentalismo inglês do início da modernidade com a querela entre Thomas Hobbes e Robert Boyle. Lynn White, no artigo *As raízes históricas de nossa crise ecológica* apontou para como a gênese cristã localiza o ser humano como centro da criação, e seus desenvolvimentos históricos afirmaram a superioridade do homem sobre a natureza (e o direito de usá-la indiscriminadamente). O antropólogo Philippe Descola, em *Além de Natureza e Cultura*,

categoriza quatro formas distintas de considerar a natureza e cultura percebidas em vários coletivos humanos, dos quais o naturalismo e o animismo são apenas duas categorias.

Entre as várias possibilidades de se tratar o tema deste trabalho de conclusão de curso, ficamos com o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro e a tese do perspectivismo ameríndio como objeto de estudo. Tomamos por pressuposto que Bruno Latour estava certo quanto aos apontamentos que faz sobre a modernidade em *Jamais Fomos Modernos*, e considero com outros autores a divisão entre Natureza e Cultura como um dos possibilitadores da atual crise ecológica. O multiculturalismo é uma das expressões dessa divisão, pois considera uma natureza estável e objetiva onde se dispõe várias culturas instáveis e subjetivas. Nesse sentido, tomamos parte da obra de Castro como objeto de estudo para procurar, no multinaturalismo ameríndio que propõe, uma alternativa sistêmica que considere estes polos Natureza e Cultura de forma distinta.

Entretanto começaremos nossa pesquisa procurando entender: as premissas que circundam a teoria de Viveiros de Castro e seus objetivos com o perspectivismo ameríndio. E os métodos de tradução utilizados no trato de uma visão e cosmo práxis ameríndia, visando a formulação de conceitos filosóficos e que, entretanto, “nunca achou necessário debruçar-se sobre si mesmo” em busca de conceitos (CASTRO, 2015). Durante nosso trabalho, mergulharemos nas considerações que o autor faz sobre o vasto material etnográfico sobre culturas ameríndias. Aprofundaremos conceitos sobre xamanismo ameríndio, espíritos, e donos da mata. Abordaremos brevemente o tema do tempo mítico que serve de pano de fundo para a noção perspectivista apresentada. E me parece que esse mergulho nas experiências etnográficas do autor não poderia sê-lo diferente.

Dessa empreitada, rica em materiais, exemplos e explicações que por falta de espaço, e para evitar repetições, evitaremos expor integralmente, será possível expor um sobrevoo(entre vários possíveis) sobre uma perspectiva filosófica do perspectivismo ameríndio. Assim, da explicação que se segue dos conceitos ameríndios apresentados, faremos breves correlações com as noções de *devenir* e *contágio* de Deleuze e Guattari. Analisarei por último a forma como alguns destes conceitos se comportam dentro do apocalipse xamânico dos Yanomami com a queda do céu, através do trabalho de Bruce Albert junto ao xamã Davi Kopenawa. Espero assim conseguir retomar a temática ecológica, ontológica e epistemológica que serve de fundo para essa pesquisa, pensando o pensamento xamânico dentro de uma crítica à exploração do ouro e às grandes mineradoras (híbridos que se comportam como espíritos tatu-canastra).

Sobre os termos utilizados deve-se fazer algumas ressalvas. O uso do termo *indígena*, ainda que opere dentro de uma noção que considera nações indígenas com suas próprias etnias e mitos, é ainda assim reducionista. Parece reduzir o pensamento, linguagem e mitologia de várias nações originárias presentes no Brasil e na América do Sul segundo um único espectro mitológico. O que

tentamos expor aqui é, no entanto, uma noção comum a várias etnias (o suficiente para que eu não tenha a possibilidade de nomeá-las), mas não a todas. Creio entretanto que, sendo uma ou várias etnias, nada nos impede de tomar suas ideias como conceitos e “experimentar o pensamento [perspectivista ameríndio] ele próprio” (CASTRO, 2015). Portanto, ao usar os termos *indígenas* e *ameríndios*, estaremos nos referindo às várias populações originárias desta América que compartilham dessa noção.

## 1. Perspectivismo e antropologia

O processo de auto-objetivação cultural que os povos indígenas desencadearam para sustentar seus projetos de territorialização e autonomia social faz hoje do discurso etnográfico um meio, às vezes decisivo, de viabilização desses projetos. Os antropólogos e suas competências de mediação interétnica aparecem para os índios, nesse contexto, como canais privilegiados de uma estratégia política de controle das representações de si através do espelho cultural da fronteira. Essa ‘mediação etnográfica’ da etnicidade opera, geralmente, em dois registros: como modo de restituição da especificidade cultural do discurso político indígena e como teste da comunicabilidade interétnica dos temas que veicula.

O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da Natureza

(Bruce Albert)

O perspectivismo ameríndio é o nome dado a uma concepção indígena frequentemente referenciada na etnografia amazônica. Essa concepção se encontra presente em várias etnias diferentes, com mitos e linguagens distintas, e por isso se apresenta como uma concepção comum ao mundo ameríndio. Para nós, se apresenta como um conceito que opera em um campo conceitual com problemas próprios do mundo ameríndio, e portanto, do nosso mundo também, visto que quando falamos em “mundos”, invocamos antes uma abordagem epistemológica (como conhecemos o mundo?) do que ontológica (que mundo conhecemos?). Abordaremos de forma breve o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro para que as discussões que circundam este tema não fiquem vagas, dando a impressão de faltar o componente principal do qual se fala, uma vez que a maior parte do primeiro capítulo apresenta o campo em que o conceito opera (e que usamos como justificativa filosófica).

Segundo os vários povos ameríndios, a maneira como os humanos veem outros coletivos não-humanos e outras subjetividades (o sol, a lua, espíritos da mata, algumas plantas e etc.) é radicalmente diferente de como estes veem a si próprio (CASTRO, 2004, p.227). No texto *Perspectivismo e multinaturalismo na america indígena*, Viveiros de Castro explica da seguinte maneira:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994:224) sobre os Matsigenka. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). (CASTRO, 2004)

Essa noção de que os animais são gente, está geralmente associada a ideia que o corpo biológico é como uma “roupa” que esconde um interior humano e esse interior humano é visível para a própria espécie, que possui em sua comunidade, um “pano de fundo” social. Ou para seres transespecíficos como os xamãs. Sendo assim, humanidade para o ameríndio é uma questão referente à condição humana antes que à espécie biológica. E essa condição humana, como vimos na citação anterior, está intimamente ligada à perspectiva, isto é, ao ponto de vista do agente. É

nesse sentido que no texto *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amazônico*, Viveiros de Castro diz que o ponto de vista cria o sujeito (CASTRO, 1996, p.126), justo antes de citar Deleuze, em seu livro sobre Leibniz: “Tal é o fundamento do perspectivismo. Ele não exprime uma dependência perante um sujeito definido previamente; ao contrário, será sujeito aquele que aceder ao ponto de vista [...]” (DELEUZE, 1988)

A humanidade enquanto condição torna o mundo ameríndio em um mundo altamente transformacional e instável (CASTRO, 1996, p.117), e seus mitos sempre possuem histórias que alertam sobre esses riscos. Histórias em que um homem sedento pede ajuda para outro, que lhe estende um copo de cauim e o homem sedento percebe para sua surpresa que bebe sangue em seu copo e que suas companhias são jaguares e não humanos. Ou mitos em que o personagem sai para caçar sem a benção do xamã e se encontra seguindo mulheres nuas que mais tarde se percebe serem, na verdade, queixadas que fizeram com que o caçador se perdesse. Essas histórias alertam sobre os riscos dos mal encontros possíveis na floresta, onde o personagem principal é atingido por afetos que lhe transformam. Afinal, se o caçador se percebe como caça, há sempre um responsável, espírito ou predador, que é o caçador.

Os animais, espíritos, plantas e outros eventos e subjetividades possíveis, são vistos como humanos na medida em que se percebe atrás deles como havendo uma sociedade, um “pano de fundo” cultural e subjetivo que lhe garante a condição humana (ou a condição social de pessoa). Isso também é perceptível no mundo indígena com as autodesignações coletivas do tipo “gente”, que nesse caso se referem à “pessoas”, não membros da espécie humana (CASTRO, 1996, p.125). É isso que torna possível a existência de “gente-jaguar”, “gente-queixada” e etc, pois se pressupõe um tipo de organização social inerente à espécie animal ou outro tipo de coletivo não-humano.

Os xamãs são os únicos das aldeias que possuem capacidade de perceber e se relacionar com a maioria desses coletivos não-humanos. E isso se aplica a todas as espécies, por exemplo, os xamãs-queixadas, os xamãs-jaguares, etc. São esses seres transespecíficos que equilibram e reequilibram sempre as relações dentro da floresta e que mantém o potencial morfológico do universo contido no tempo mítico.

Devemos parar aqui e fazer um levantamento de tópicos que necessitamos abordar com maior atenção: 1) o perspectivismo ameríndio é uma concepção indígena que pressupõe um campo conceitual amplo com problemas conceituais distintos do nosso. 2) A humanidade é uma condição, não uma espécie, e isso implica fortemente nas relações entre sujeito e objeto do mundo ameríndio. 3) os xamãs são seres transespecíficos que se relacionam com os xamãs de outros seres.

Iniciaremos pelo começo, abordando o primeiro tópico, como é de se esperar. Entretanto, ao falarmos sobre o perspectivismo enquanto concepção que pressupõe um outro campo conceitual com outros problemas conceituais, vamos procurar evidenciar também o método que o autor usa para falar sobre o perspectivismo dentro da antropologia. Afinal, é necessário conseguir tratar o material etnográfico da amazônia de outra forma para que se possa extrair dos problemas amazônicos um conceito de uso filosófico para o pensamento e para os problemas ocidentais.

### 1.1 As regras do jogo

Ainda que seja um antropólogo, a teoria de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio não opera dentro das regras do jogo antropológico. No texto *O Nativo Relativo*, o autor faz um levantamento das regras por quais geralmente se dá o encontro entre a figura do antropólogo e a figura do nativo para recusá-la em seguida. A maneira como se estabelecem as relações entre sujeito e objeto nas regras da antropologia e nas regras propostas pelo autor nos ajudará a estabelecer a discussão em território vantajoso para nosso trabalho. Através desse texto estabeleceremos os pressupostos metateóricos que regem o perspectivismo ameríndio (CASTRO, 2002, p1) junto do autor para que possamos adentrar na teoria perspectivista cientes de suas particularidades.

As “regras do jogo” antropológico se dão na relação estabelecida entre antropólogo e nativo, visando o conhecimento de uma cultura. Ambos podem ser da mesma cultura, o importante é que o nativo expresse sua cultura espontaneamente, ao passo que o antropólogo consiga fazer isso consciente e racionalmente. A ideia antropológica de cultura coloca ambos antropólogo e nativo em uma relação de igualdade, uma vez que todo conhecimento cultural é culturalmente mediado. Isto é, o conhecimento antropológico sobre determinada cultura é culturalmente mediado na relação estabelecida. Essa igualdade entre ambos é premissa do próprio multiculturalismo antropológico. Pois entende que existe um mundo natural em que diferentes culturas vêm significar (ou resolver, ou interpretar, de acordo com a escola antropológica). Considera portanto, que toda cultura deve ser considerada de igual importância. Sendo assim, qualquer conhecimento sobre uma cultura é culturalmente mediado (pois o antropólogo também possui uma).

O multiculturalismo é conceituado dessa forma pela modernidade ocidental e esse é um dos pontos a serem tratados aqui. Ainda que se aceite que existam várias culturas sobre uma única natureza, e que essas culturas só se conhecem e relacionem culturalmente mediadas, o antropólogo ainda possui uma sorrateira vantagem epistemológica sobre o nativo. É ele quem explica, interpreta,

traduz, contextualiza, justifica e significa o sentido das informações adquiridas na relação antropológica para seu próprio arcabouço conceitual. O antropólogo é forma e o nativo, matéria (CASTRO, 2002, p.115).

Não queremos com essa pesquisa desmerecer o trabalho antropológico, assim como também não é o intento do autor principal que trabalhamos fazer isso. A história da antropologia é mais rica e complexa do que conseguimos levantar para essa investigação, e existe um esforço de anos para descolonizar a antropologia. Portanto muito conhecimento positivo foi adquirido e é adquirido na relação antropólogo-nativo, e as discussões sobre os próprios métodos antropológicos nunca cessaram. Por outro lado, tampouco pretendemos aqui trabalhar com o método antropológico, seja para refutá-lo ou validá-lo. Nossa pesquisa pretende adentrar filosoficamente nas questões pertinentes ao perspectivismo ameríndio. Para isso, fazemos das questões que orientaram Viveiros de Castro ao escrever *O Nativo Relativo* as nossas perguntas:

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? (CASTRO, 2002, p.115)

As perguntas feitas pelo autor nessa passagem definem não só os questionamentos pertinentes para o desenvolvimento do artigo, como suspeitamos que também aponte para características metodológicas importantes para o perspectivismo ameríndio e para o que, posteriormente, Viveiros de Castro chamou de “antropologia perspectiva”. Aqui suas intenções começam a se tornar evidentes, é necessário escolher entre duas concepções de antropologia. Aquela em que aplicamos conceitos extrínsecos ao objeto porque definimos de antemão o que é a política, a religião, o parentesco e etc. E a concepção proposta no *Nativo Relativo* em que se pressupõe que “os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados.”(CASTRO, 2002, p.117). Essa equivalência no plano dos procedimentos do conhecimento antropológico, explica o autor, implica na não equivalência de todo o mais. Na primeira concepção de antropologia, o conhecimento almejado possui a intenção de descobrir como cada cultura soluciona os mesmos problemas. As soluções (culturais) dos problemas (naturais) que o nativo emprega em sua sociedade estão em outro plano que o do antropólogo, que

cataloga essas soluções relacionando-as entre si. A concepção proposta pelo autor entende que os problemas em si são completamente diferentes, e que o antropólogo não sabe de antemão quais problemas são esses. A equivalência dos procedimentos no campo conceitual mitiga a relação forma-conteúdo estabelecida entre antropólogo nativo.

Não saber os problemas que os nativos visam responder implica em vê-los como sujeitos outros. Dentro da relação sujeito-objeto que a antropologia geralmente estabelece para compreender o nativo, perdemos muito do que poderíamos aprender. Não por quê o nativo não é um objeto, sabemos que é um sujeito. Não sabemos, entretanto, o que pode um sujeito nas regras dele e nas associações que constitui: “Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas o que pode ser um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida.”(CASTRO, 2002, pag.119). O que deve nascer da relação antropólogo-nativo é a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo. Não chegar ao consenso, mas ao conceito.(CASTRO, 2002, p.119).

A mútua implicação e a comum alteração dos discursos. O objetivo do autor deixa de ser aprender sobre a cultura dos povos ameríndios, mas com os povos ameríndios. A ideia de aprender com esses povos parece bem-intencionada se encerramos a questão por aqui. Mas o autor sabe que é necessário uma certa dimensão de ficção (CASTRO, 2002, p.123) para que seja possível a um antropólogo ocidental imaginar com o ponto de vista do nativo ameríndio:

Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as idéias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem. Tratar essas idéias como conceitos não significa, note-se bem, que elas sejam objetivamente determinadas como outra coisa, outro tipo de objeto atual. Pois tratá-las como cognições individuais, representações coletivas, atitudes proposicionais, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, disposições encorporadas e por aí afora — estas seriam outras tantas ficções teóricas que apenas escolhi não acolher. (CASTRO, 2002, p.123)

Ao decidir tratar as ideias indígenas como conceitos, a investigação antropológica de Viveiros de Castro passa a almejar não o modo ou o conteúdo do pensar indígena, mas os problemas que esse pensar enfrenta e o arcabouço conceitual que utiliza. Evita a ação psicologizante da antropologia em considerar que os povos nativos experimentam um “estado mental”, afirmando, como diz o autor, uma imagem de jure do pensamento em que a jurisdição do conceito extrapola possíveis reduções às capacidades mentais e cognitivas dos vários povos perspectivistas. Tomar as ideias indígenas como conceitos implica, enfim, dotá-las de significação filosófica, de possível uso filosófico, conquanto possamos entender o fundo virtual de qual partem e o campo problemático em que

operam (CASTRO, 2002, p.125). Negar que o perspectivismo ameríndio se trate de um ‘estado mental’(Seria correto dizer que o jusnaturalismo ou o positivismo se tratassem de estados mentais?) (CASTRO, 2002, p.130), por outro lado, é mais uma forma de “levar a sério” o campo conceitual ameríndio sem a necessidade de colocá-lo no campo da crença – evocando perguntas como “mas você acredita nisso?” - pois não se trata nem de um estado mental, nem de crença. O autor faz bem quando, por analogia, coloca sistemas de pensamentos de povos nativos não-modernos “no mesmo barco” que tantos outros sistemas filosóficos ocidentais. Colocar o conceito de “divíduo” melanésio em contrapartida ao individualismo possessivo de Locke e a filosofia da chefia ameríndia em contrapartida a doutrina hegeliana do estado como o autor faz(CASTRO, 2002, p.127) nos causa um desconforto necessário, pois nos ajuda a entender o estatuto que este pretende instaurar ao perspectivismo.

Apresentamos alguns pressupostos que Viveiros de Castro define em *O nativo relativo* e que permeiam seus objetivos com o perspectivismo ameríndio. Resumindo o que dissemos nos parágrafos anteriores, o autor pretende tornar possível uma mútua implicação e alteração dos discursos ao garantir o estatuto de conceito ao perspectivismo. O antropólogo trabalharia como tradutor, que tornaria possível que as ideias indígenas possuíssem um estatuto conceitual da mesma ordem dos conceitos do antropólogo. Por exemplo, esse trabalho de tradutor não levantaria dados sobre o sistema de parentesco dos nativos, para observar como esse sistema se parece ou diferencia do nosso. Antes disso, procuraria entender a própria lógica parental, entendendo que os problemas que cercam essa lógica podem ser completamente diferentes. Teria assim, um novo conceito de parentesco. Aqui cabe reinvocar o começo do trabalho, quando o autor propunha traduzir aceitando que nesse processo, trairia a língua de destino em prol da mútua implicação dos discursos envolvidos entre antropólogos e nativos (CASTRO, 2002, p.115).

O processo da tradução mencionado pelo autor é melhor trabalhado no artigo *A Antropologia Perspectiva e o Método da Equivocação Controlada*, em que se sustenta que fazer antropologia é comparar antropologias (em último caso, comparar comparações). E mais, em que se questiona como podemos restituir as analogias ameríndias dentro dos termos de nossas próprias analogias (CASTRO, 2004, p.250). Esse questionamento perpassou e perpassa todo o processo investigativo que induziu esse trabalho, pois está intimamente relacionada às questões que levantávamos antes: como levar os conceitos indígenas ameríndios “a sério”? Como traduzir esses conceitos de forma que o Ocidente possa entendê-los e aprender com eles sem apoiarmos em seu “exotismo” ou desapropriá-los de sua origem? Sem tampouco criarmos uma nova religião ou seita? Acreditamos

que o método da equivocação controlada, como esperamos demonstrar no segundo capítulo, seja uma ferramenta útil nesse processo.

## 2. Tradução ou traição? A equivocação controlada como método de tradução.

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdades permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez as ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em suas peles de papel e nas imagens de sua televisão. Elas se propagaram para muito longe de nós e, ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém poderá apagá-las. Muitos brancos agora as conhecem. Ao ouvi-las, começaram a pensar: ‘Foi um filho dos antigos habitantes da floresta que nos falou. Ele viu com seus próprios olhos os seus parentes arderem em febre e seus rios se transformarem em lamaçais! É verdade!’. (p.389) A queda do céu – palavras de um xamã yanomami

(David Kopenawa e Bruce Albert)

O artigo *A Antropologia Perspectiva e o Método da Equivocação Controlada* escrito por Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo como qualidade da antropologia já no título. Essa “formação híbrida”, segundo o autor é resultado da imbricação recursiva entre os discursos ocidentais da antropologia, e a imagem antropológica transmitida pela cosmopraxis ameríndia na forma de uma teoria perspectivista (CASTRO, 2019, p.249). Quando faz essa imbricação, o autor parece incorporar em seu texto o objetivo expresso em *O nativo Relativo* de levar às últimas consequências a noção de que “somos todos antropólogos, e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes” (CASTRO, 2002, p:115).

O autor entende a comparação como uma regra constitutiva da disciplina. A comparação seria o processo de tradução dos conceitos práticos e discursivos do nativo para os termos do aparato conceitual da antropologia. Entretanto pretende com esse artigo, reconceituar esse procedimento antropológico que é a comparação, com a ajuda da antropologia perspectivista ameríndia, através da noção de “equivocação” (CASTRO, 2019, p.250). Aceitando a tradução intercultural como tarefa da antropologia, questiona o que é e pode ser essa tradução, e se posiciona da seguinte maneira:

[...]na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. A antropologia compara para que possa traduzir, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante. Adicionaria a isto que traduzir é sempre trair, como diz o ditado italiano. Porém, uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin)<sup>4</sup> – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intentio* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova. (CASTRO, 2019, p.250)

Podemos perceber que esse artigo é uma continuação dos temas propostos em *O Nativo Relativo*, porém se naquele texto seu objetivo era rever as regras do jogo antropológico, aqui ele continua a definição das regras do jogo que ele pretende estabelecer. A comparação enquanto método para traduzir coloca a tradução do arcabouço conceitual de uma cultura para a outra como parte importante da antropologia. O objetivo do autor nesse artigo segue o seguinte cronograma:

Apresentarei um breve relato (uma tradução) da teoria de tradução presente no perspectivismo ameríndio para averiguar se podemos ter sucesso em modificar nossas próprias ideias acerca da tradução – e, portanto, acerca da antropologia – de um modo que possamos reconstituir o *intentio* da antropologia ameríndia na língua de nossa própria. Ao fazê-lo, afirmarei que o perspectivismo projeta uma imagem da tradução como um processo de equivocação controlada – ‘controlada’ no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair. O perspectivismo indígena é uma teoria da equivocação, ou seja, da alteridade

referencial entre conceitos homonímicos. A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica (CASTRO, 2019, p. 251)

O breve relato de Viveiros de Castro trata de uma apresentação da antropologia perspectivista através do perspectivismo como vinhamos apresentando. O autor ressalta que todos os seres possuem uma alma genérica, sendo assim, as diferentes apreensões do mundo não partem da alma, visto que essa é o chão comum que todos os seres compartilham. Se trata antes de uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea (CASTRO, 2019, 251), sendo assim é o corpo e suas afetações que servem como instrumento para diferenciar o mundo. Lembrar disso também é importante ao vermos como o autor aborda a equivocação. Pois o problema para o perspectivismo não é descobrir o referente comum de duas representações, mas explicitar o equívoco presente ao pensarmos o “caxiri” jaguar e o “caxiri” indígena: ambas bebidas saborosas, nutritivas e inebriantes. Portanto, o perspectivismo “supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis, as mesmas representações e outros objetos, um único significado e múltiplos referentes” (CASTRO, 2019, p.252). Então, o objetivo da tradução perspectivista, e aqui nós falamos principalmente da tradução que os xamãs fazem em seus encontros pela mata, não é encontrar o sinônimo entre as palavras, mas evitar perder de vista os equívocos presentes nos homônimos entre nossa língua e a língua de outros povos já que nunca estamos falando sobre as mesmas coisas (CASTRO, 2019, p.252). Uma vez que corpos diferentes “naturalmente” experimentam coisas diferentes de maneira igual, o autor defende a ideia de que as ontologias ameríndias são inerentemente comparativas (CASTRO, 2019, p.252), como no exemplo do caxiri jaguar e caxiri indígena. É essa constante comparação que explicita as diferenças inscritas nas mesmas palavras e torna possível o processo de tradução feito pelos xamãs. E essa tradução é feita através do processo de equivocação que Viveiros de Castro desenvolve nesse artigo.

O autor serve-se de alguns exemplos para ilustrar essa equivocação e defini-la melhor. Um deles é a anedota contada por Lévi-Strauss em *Raça e História* que ilustra a ideia de que assim como os europeus duvidavam da humanidade dos indígenas, os indígenas faziam o mesmo com os europeus. Enquanto os espanhóis enviavam comissões para indagar se os indígenas possuíam alma, os indígenas afogavam os espanhóis para ver se apodreciam. Ao passo em que os espanhóis se apoiavam nas ciências sociais para determinar a humanidade dos indígenas, diz Lévi-Strauss, os indígenas usavam das ciências naturais (CASTRO, 2019, p.253). A primeira conclusão que o Viveiros de Castro tira dessa anedota é que o ponto de referência da humanidade do Outro que os europeus usavam era a alma (pois já sabiam que os indígenas possuíam corpos) enquanto os

indígenas se questionavam sobre a constituição física que os espanhóis possuíam, se eram espíritos, ou outro povo (pois já sabiam de antemão que haviam alma).

A segunda conclusão que o autor chega em relação a anedota é que ela não versa apenas sobre o perspectivismo, na medida em que aponta o enfoque ameríndio no corpo como ponto de referência de humanidade e não na alma. A anedota é em si perspectivista. A maneira como Lévi-Strauss define o etnocentrismo ameríndio opera sobre uma equivocação, uma “disjunção comunicativa” em que ambos os lados usam dos mesmos termos mas sabem que não falam das mesmas coisas (o “diálogo” aqui é no nível comparativo que Lévi-Strauss estabelece). Pois o etnocentrismo analisado pelo autor não se trata da mesma coisa para o narrador e para os personagens narrados e ele sabe disso, mas se utiliza dos mesmos termos para estabelecer essa relação.

O que se apresenta na anedota é, enfim, uma equivocação intercultural. Faz-se necessário lembrar, com o autor, que a equivocação não é mais uma “patologia” que ameaça a comunicação entre antropólogo e nativo. É na verdade, “uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural”(CASTRO, 2019, P.254). Essa equivocação justifica a existência da antropologia, e torna necessária a tradução justamente porque traduzir é situar-se no espaço da equivocação:

Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (CASTRO, 2019, p.255)

A equivocação é aquilo que funda a relação, simplesmente porque é percebendo o equívoco que nasce a necessidade da tradução, e então a relação se torna possível. Uma vez que Viveiros de Castro define a equivocação segundo a antropologia perspectiva, vale a pena lembrarmos mais uma vez que não se trata dos pontos de vista dos sujeitos envolvidos sobre as coisas, mas que (como afirma Viveiros de Castro invocando a Deleuze e Guattari) as coisas e os seres são os pontos de vista em si mesmos (CASTRO, 2019, p.255). Isso parece fundamentar a possibilidade de se considerar a equivocação como forma de tradução intercultural, principalmente porque toda relação sempre se tratará de um equívoco. Esse equívoco não é uma falha em compreender, nem deveríamos nos perguntar quem está errado ou se alguém está nos enganando. Pois “um erro ou

uma enganação podem ser determinados enquanto tais apenas dentro de um dado jogo linguístico, enquanto uma equivocação é o que se desdobra no intervalo entre diferentes jogos linguísticos”(CASTRO, 2019, p.255). Portanto, se por um lado um erro ou uma enganação pressupõe as mesmas premissas, um equívoco supõe a heterogeneidade de premissas em jogo. Assim, essa equivocação é antes responsável por determinar as premissas que ser determinado por elas.

Outro exemplo interessante que pode ajudar no entendimento do que se trata a equivocação é a história que Viveiros de Castro conta sobre quando foi chamado para fazer uma nota de encarte do álbum Txai, explicando o sentido de solidariedade fraterna expressada pelo termo, usado como nós usamos o termo “irmão”. O termo txai, usado pelos Kaxinawá do rio Jordão, no entanto, significa “cunhado”. Txai é a forma como os Kaxinawá se referenciam não só aos seus cunhados, mas também a outros parentes distantes como primos cruzados, filhos dos filhos, avós maternos, mas principalmente, aos maridos (ou possíveis maridos) de suas irmãs. Viveiros de Castro explica que, quando usado como um vocativo amigável para falar com estrangeiros, a implicação é que estes são afins com quem se inicia uma relação(CASTRO, 2019, p.260). Entretanto não se trata de dizer que Milton Nascimento estava errado ao traduzir a palavra “txai” por “irmão”, na verdade estavam corretos, de certo modo. Ou melhor, estavam equivocados. Irmão é a metáfora ocidental que cria uma relação entre dois ou mais indivíduos afirmando-se uma identidade, ou similaridades, que corroborem com essa irmandade: somos irmãos perante a igreja, perante o estado, segundo nosso genoma e etc. Assim, nos consideramos irmãos pois a fraternidade é a forma geral de relação que identifica um sujeito a outro segundo suas igualdades.

O termo txai, assim como o termo irmão, é usado para se iniciar uma relação de forma amigável onde antes não havia relação alguma. Entretanto, se nossa tradição ocidental cristã usa como modelo de relação a identidade, as ontologias ameríndias que estudamos usam a diferença como princípio de relacionalidade (CASTRO, 2019, p.261). Viveiros de Castro continua da seguinte forma:

Quais são as propriedades lógicas da conexão de afinidade destacada nestes usos indígenas? Como um modelo geral de relacionamento, a conexão entre cunhados surge como uma conexão cruzada com um termo mediador, que é visto de maneiras diametricamente opostas pelos dois polos da relação: minha irmã é sua esposa e/ou vice-versa. Aqui, as partes envolvidas encontram-se unidas por aquilo que as divide, ligadas por aquilo que as separa (STRATHERN, 1992:99-100). Minha relação com meu cunhado é baseada em eu estar em outro tipo de relação com a sua relação com minha cunhada ou minha esposa. A relação ameríndia é uma diferença de perspectiva. Enquanto tendemos a conceber a ação de se relacionar como um descartar de diferenças em favor de semelhanças, o pensamento indígena vê o processo por outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade mas a

indiferença. Portanto, estabelecer uma relação – como aquela dos Kaxinawá com Milton Nascimento – é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida. (CASTRO, 2019, p.261)

Um outro exemplo de equivocação, este mais breve, deve ser levantado também. O livro *Metafísicas Canibais* se trata de uma coletânea de textos de Viveiros de Castro que foram modificados e corrigidos para dar forma a um único livro. No capítulo 13, o autor reapresenta algumas ideias expostas em *O Nativo Relativo*. O começo do texto, chamado de *Devires do estruturalismo*, expõe bem a continuidade entre *O Nativo Relativo* e *A antropologia perspectiva e o método da equivocação controlada*. O texto começa com a definição do estruturalismo lévi-straussiano como uma transformação estrutural do pensamento ameríndio. Segundo o autor, o estruturalismo:

É a resultante da inflexão que este pensamento recebe ao ser filtrado por problemas e conceitos característicos da razão mítica ocidental (o mesmo e o outro, a substância e a relação, a semelhança e a diferença, o ser e o nada, o contínuo e o discreto, o sensível e o inteligível, a natureza e a cultura...), segundo um movimento de equivocação controlada, em equilíbrio instável, sempre ameaçado pela traição e pela corrosão.[...] A obra de Lévi-Strauss é o momento em que o pensamento ameríndio faz seu lance de dados: graças a seu grande mediador conceitual, esse pensamento ultrapassa seu próprio “contexto” e se mostra capaz de *dar a pensar a outrem*, isto é, a todo aquele que, persa ou francês, se disponha, sem mais, a simplesmente pensar.” (CASTRO, 2015, p.233)

Como vimos na citação, segundo Viveiros de Castro, Lévi-Strauss enquanto mediador conceitual permite com que o pensamento ameríndio seja filtrado, deglutido, pelos pensamentos e problemas próprios do Ocidente. Assim, esse pensamento cria possibilidades para além de seu território, e permite com que outros possam pensá-lo também. Pelo que vimos sobre a equivocação enquanto método até agora, podemos supor que Lévi-Strauss soubesse que o pensamento ameríndio não trabalhava com as mesmas categorias que ele. Mas foi justamente essa inflexão do pensamento ameríndio em problemas outros que, segundo Viveiros de Castro, tornou possível o estruturalismo. Dessa forma, o estruturalismo é então o resultado da tradução enquanto equivocação controlada feita por Lévi-Strauss dos pensamentos ameríndios, e do que aprendeu com esses pensamentos, assim como do confronto destes com as categorias e problemas ocidentais.

Colocados esses três exemplos de equivocação, aceitamos com o autor uma possibilidade de tradução enquanto presunção de diferença. Possibilidade essa que o autor parece aprender com as dúvidas e vivências que a antropologia perspectiva e os povos ameríndios o ensinaram. O contrário a essa tradução seria a tradução enquanto presunção de redundância, uma vez que seria o ato de eliminar as diferenças, isolando o que possuem de comum. Procedimento esse que já sabemos ser

problemático, pois tende a um “apadrinhamento”, uma desconsideração, como se aqueles povos fossem “quase como nós” porém inferiores naquilo em que divergem as culturas.

Ao aproveitar a tradução que Viveiros de Castro fez daquilo que aprendeu com suas experiências etnográficas e com as várias referências bibliográficas que leu, perceberemos que essa tradução ainda possui a função de fazer com que nós, os ocidentais (aqui incluídos nós brasileiros, mas por acidente) tenhamos facilidade em entender esse outro mundo possível. Quando contrapõe o multiculturalismo (que dita um mundo natural com várias culturas dentro) ao multinaturalismo ameríndio (que dita uma cultura, ou melhor, condição humana e vários corpos naturais) o autor está traduzindo através de um equívoco. Não se trata de um multinaturalismo de fato porque os vários povos perspectivistas não precisaram se debruçar sobre esse ponto dessa forma. Mas essa conceituação é importante porque é através dela que nós conseguimos entender e operar com essas ferramentas conceituais que o autor cria. Da mesma forma, ao explicarmos mais sobre o xamanismo ameríndio, perceberemos o uso de conceitos com os quais por vezes estamos acostumados. Mas ao advogarmos trabalhar com os conceitos relacionados ao xamanismo ameríndio não pretendemos advogar o xamanismo ameríndio como prática para os povos e a cultura ocidental. Com isso faltaríamos em respeito e em bom-senso (provavelmente criando mais alguma seita *coach* em algum lugar). O que pretendemos é equivococar, considerando uma tradução, sim. Mas sempre lembrando que em alguma medida, se trata de um equívoco, de explicar algo não pelas semelhanças e sinônimos que os termos possuem, mas pelas diferenças que a relação entre eles transparece. Nas *Metafísicas Canibais*, ao debater sobre a possibilidade da antropologia ser o espelho da sociedade, nosso autor prefere considerar que o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer uma experiência sobre nossa própria cultura (CASTRO, 2015, p.21). Isso implica negar a possibilidade de encontrar o Mesmo sobre a máscara do Outro ao analisarmos outra cultura. Pois afinal, é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura de nossa imaginação conceitual que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação (CASTRO, 2015, p.22).

## **2.1 Natureza e Cultura: a bomba de Viveiros de Castro.**

Neste capítulo me ocupei em definir os pressupostos teóricos e metodológicos que ajudaram de alguma forma no entendimento do perspectivismo ameríndio e no desenvolvimento de meu raciocínio e pesquisa ao longo dos meses lendo o autor Eduardo Viveiros de Castro. As discussões

que incentivaram e incentivam essa pesquisa e o atual ponto dessa pesquisa partem de problemáticas mais amplas. O que sempre esteve de pano de fundo na curiosidade que rege minha pesquisa foi a separação entre Natureza e Cultura que fazemos em nossa sociedade, e que incide em nossa forma de pensar de várias formas.

Muitos autores se debruçaram sobre essa separação, que implica a forma que nós pensamos e fazemos ciência, uma vez que determina o que *é* e o que *pode ser* um objeto (polo natureza) e, portanto, o que pode ser conhecido e como pode ser conhecido; na forma em que fazemos política, pois determina quem são os sujeitos políticos (polo da cultura) atuantes; conseqüentemente na ética, pois permeia o campo teórico no qual podemos pensar em uma moral objetiva e universal ou relativa e cultural.

Foi me debruçando sobre essa temática que encontrei autores como Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro. O primeiro inspirou um processo de desestabilizar essas categorias amplas através do livro *Jamais Fomos Modernos*, o segundo autor tem ajudado a pensar outras formas de considerar essas categorias, para além da crítica delas, e dos limites que elas impõem. Disse no final do tópico anterior que o termo multinaturalismo parecia ser uma forma de traduzir por um equívoco, e esse ponto parece importante de ser ressaltado. Isso porque, na medida em que estamos tentando trabalhar situados no espaço da equivocação, é interessante absorver a nova configuração que Eduardo Viveiros de Castro propõe para lermos o perspectivismo ameríndio sabendo de antemão que as mesmas regras não funcionam da mesma forma nos dois modelos. Sobre isso, no artigo *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*, o autor diz:

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’: 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. Esse reembaralhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo “multinaturalismo” para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas. Enquanto estas se apóiam 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 do significado —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular. Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação das noções cosmológicas ameríndias capaz de determinar as

condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar “natureza” e “cultura”. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma — pontos de vista. (CASTRO, 2004, p.226)

Essa longa citação introduz por ora aonde estamos na discussão entre Natureza e Cultura. O autor que estamos estudando não pretende mostrar que essa divisão não existe, apesar de saber que devemos criticá-la. É importante destacarmos aqui que o multinaturalismo que Viveiros de Castro propõe nesse artigo serve como forma de evitar pensar o perspectivismo ameríndio nos termos de um relativismo. O multiculturalismo assim, suporia uma diversidade de representações subjetivas sobre uma natureza externa indiferente à representação. O que os ameríndios propõe é justamente uma “unidade representativa ou fenomenológica puramente nominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real” (CASTRO, 2004, p.240).

Ainda sobre a divisão entre natureza e cultura, e o conceito de multinaturalismo mais um trabalho precisa ser mencionado. O autor Bruno Latour, após um debate entre Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro ocorrido no Instituto de Estudos Avançados de Paris, escreveu o artigo chamado *Perspectivismo: tipo ou bomba?*. Nesse artigo, Latour descreve brevemente como foi o debate entre os dois autores, que trabalham com a questão do perspectivismo por abordagens diferentes. Descola através de sua redefinição do animismo e Viveiros de Castro através do perspectivismo ameríndio.

A questão da separação entre natureza e cultura é de grande importância para os três autores mencionados acima. Latour, com o livro *Jamais fomos modernos*, Viveiros de Castro com o multinaturalismo e Descola com o livro *Além da Natureza e Cultura*. Justamente por isso as percepções de Latour sobre o debate são interessantes para o atual trabalho, visto que ele tenta demonstrar as intenções de cada autor em suas teorias.

Descola, ao redefinir o animismo de forma a contrapô-lo ao naturalismo, percebeu que a discussão natureza *versus* cultura não era mais o pano de fundo das discussões antropológicas, mas apenas a maneira naturalista de estabelecer relações com outras entidades (LATOURE, 2011, p.2). Para ele, isso tornou possível que a natureza deixasse de ser um recurso para se tornar um assunto:

Em vez de cobrir o globo como um único modo de relações entre humanos e não humanos que então serviria como um *background* para detectar as variações “culturais” entre muitos povos, esse mesmo *background* virara objeto de cuidadosa investigação. Os povos não se diferem apenas em suas culturas mas também em suas naturezas, ou antes, na maneira pela qual eles constroem relações entre humanos e não humanos. (LATOURE, 2011, p.3)

Ainda segundo Latour, para Viveiros de Castro o perspectivismo não deveria ser tomado como apenas uma categoria, “mas antes como uma bomba, com potencial de explodir toda a implícita filosofia tão dominante na maior parte das interpretações dos etnógrafos sobre seus materiais”(LATOUR, 2011, p.3). A noção de multinaturalismo que Viveiros de Castro considerava ainda ocultada pela moda do perspectivismo ameríndio, era o conceito incômodo pensado com o pensamento amazônico. A última coisa que Viveiros de Castro pretende, segundo Latour, é que a luta ameríndia contra a filosofia ocidental se torne apenas uma curiosidade(LATOUR, 2011, p.4).

O segundo ponto importante ao qual deveríamos retornar, a saber: O estatuto de condição da humanidade no perspectivismo ameríndio e as implicações disso nas relações entre sujeito e objeto; sabemos agora, está inserido nessa problemática da separação entre Natureza e Cultura, pois é essa separação que determina o que é um sujeito e o que é um objeto, relação entre termos que é distinta segundo o perspectivismo ameríndio.

Terminamos o segundo capítulo considerando que a tradução intercultural que o autor propõe está interligada à sua proposta de tomar as ideias ameríndias como conceitos. A tradução através do que Viveiros de Castro chamou de equivocação controlada não parece ser destinada a conceitualizar essas ideias da forma que emergem dos trabalhos etnográficos feitos. Entretanto, se valem da comparação entre categorias e ideias como maneira de dar forma a conceitos filosóficos que são novos para nós, mas que estão inseridos na vida de vários povos ameríndios. O terceiro capítulo aprofundará alguns conceitos que pareceram importantes durante o estudo do autor, relacionando-os eventualmente à obra *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari, visto que se trata de dois autores que são constantemente citados por Viveiros de Castro, e que parecem estar sempre no pano de fundo de suas ideias.

### .3. XAMÃS E FEITICEIROS; COSMOPOLÍTICA E CONTÁGIO.

Agora, é sua vez de fazê-los descer. Se você se comportar bem e eles realmente o quiserem, virão a você para fazer sua dança de apresentação e ficarão ao seu lado. Você será o pai deles. Assim, quando seus filhos adoecerem, você seguirá o caminho dos seres maléficos que roubaram suas imagens para combatê-los e trazê-las de volta! [...]”. Foi desse modo que *Omama* revelou a seu filho – o primeiro xamã – o uso da *yãkoana* e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência.[...] O filho de *Omama* escutou atentamente as palavras do pai e concentrou seu pensamento nos *xapiri*. Entrou em estado de fantasma e tornou-se outro.

A queda do céu

Davi Kopenawa e Albert Bruce

### **3.1 Humanos e não-humanos, sujeitos de um tempo mítico que compõem o tempo atual.**

O perspectivismo ameríndio, como viemos explicando, opera sobre uma noção de humanidade enquanto condição, em vez de considerar humano a espécie *homo sapiens*. Segundo essa concepção não são todos os animais e plantas que possuem esse estatuto, mas aqueles em relações mais próximas com os ameríndios, como algumas plantas, árvores, fenômenos meteorológicos, presas e predadores. No artigo *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*, Viveiros de Castro coloca a relação entre presas e predadores como uma das dimensões básicas e constituintes das inversões perspectivas (CASTRO, 2004, p.228). Outro ponto que devemos deixar evidente é que nem sempre a capacidade de perspectiva, de ocupar um ponto de vista, é atribuída aos animais individuais de uma espécie, algumas cosmologias negam a existência de alma a todos os animais pós-míticos. Cabe lembrarmos aqui que o perspectivismo ameríndio é uma concepção de mundo que se expande pelo continente, e portanto, se aplica de forma distinta em cosmologias distintas, mesmo que no geral siga a mesma lógica de funcionamento. Entretanto, um ponto de enorme difusão é a existência de espíritos ‘senhores’ dos animais, ou espíritos-mestres que possuem intencionalidade humana e que “funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde animais empíricos não são espiritualizados”(CASTRO, 2004, p.229). Essas são algumas particularidades que eventualmente mudam de região pra região(e há outras mais), e que registro para que não fique a sensação de uma unidade cosmológica em um continente com várias nações e etnias diferentes entre si.

A humanidade de cada ser só é possível enquanto estes possuem atrás de si um “pano de fundo cultural” ou uma sociedade. Para os outros animais, ou melhor, no encontro com outros animais, a humanidade é uma condição que está sempre por ser decidida. Um dos pontos interessantes, virtualmente universal no pensamento ameríndio(CASTRO, 2004, p.229), que frequentemente é trazida a tona nas histórias contadas pelos ancestrais indígenas, e que também é do nosso interesse aqui, é a condição dos primeiros ancestrais durante o tempo mítico. O tempo mítico em si é de importância para o que queremos explicar e implica em um estado originário de indiferenciação e ao mesmo tempo, de extrema diferenciação, de humanos e não-humanos:

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres

como aparece para si mesma – como humana —, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas.(CASTRO, 2004, P.229)

O tempo mítico narra, portanto, um estado de ser onde os seres se interpenetravam, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo (CASTRO, 2004, p.229). A mitologia geralmente narra o fim desse estado das coisas. Uma distinção importante é que em vez de acontecer uma distinção do humano em relação ao resto da natureza (como em nossas ciências modernas), a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, portanto os humanos continuaram humanos e as outras espécies é que perderam os atributos que lhe garantiam a humanidade (CASTRO, 2004, p.230). O leitor a essa hora deve estar confuso, pois se a humanidade era uma condição, condição essa que se aplica a todos os seres quando estes se encontram em suas “sociedades”, como é possível distinguir quem “de fato” é humano? Viveiros de Castro aponta para o fato de que, assim como nossa tradição afirma que “éramos” animais, e que “no fundo” continuamos animais; para os ameríndios os animais e outros seres do cosmos que “eram” humanos, “no fundo” seguem humanos. Saindo do tempo mítico para o tempo atual, é isso que torna possível a noção ameríndia de que os animais vestem roupas que escondem sua “essência” humana-espiritual comum.

A questão do tempo mítico e do tempo atual segue importante em nosso intento, pois, nos ajuda a entender que a perspectiva humana, isto é, o ponto de vista humano, é um ponto de vista sempre em jogo no mundo ameríndio. Um jogo perigoso em que, aquele que perde geralmente adocece, enlouquece ou morre.

Essa ameaça de retorno do tempo mítico me parece a justificativa que necessitávamos para trazer o xamanismo à discussão. A noção de que os seres não-humanos possuem uma humanidade oculta é um pressuposto fundamental em vários níveis da prática indígena, mas ela se relaciona em primeiro lugar com o xamanismo. Isso porque, se o ponto de vista é algo tão disputado e perigoso entre os indígenas, não parece boa ideia reconhecer um ponto de vista humanos a todos os outros seres. É necessário manter as perspectivas separadas. Manejar essa relação é antes de tudo papel do xamanismo.

### 3.2 O xamanismo amazônico e cosmopolítica.

O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.(CASTRO 2004, p.231)

A habilidade xamânica, explica Viveiros de Castro, implica em uma forma de conhecer, um ideal de conhecimento. Em alguns aspectos esse ideal de conhecimento é o oposto de nossa modernidade ocidental, como no processo de conhecimento de um objeto por um sujeito. Para nossas ciências modernas, conhecer é objetivar, “é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente[...]. Conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal.”(CASTRO, 2004, p.231). Ao passo de que no xamanismo ameríndio conhecer é justamente personificar, ou tomar o ponto de vista daquilo (ou melhor, daquele) que deve ser conhecido. O autor segue nos explicando que uma boa interpretação xamânica é a que consegue ver cada evento como uma ação de algum agente. Enfim, o que seriam objetos no mundo ameríndio apontam para um sujeito, como “encarnações materiais de uma intencionalidade não-material”. Um exemplo disso é o que chamamos de sangue ser a “cerveja” do jaguar, o que vemos como um barreiro lamacento ser uma casa cerimonial para antas, etc. Mas o mais importante aqui, é que o que nossa tradição considera como objetos de mundo Natural “lá fora” a serem conhecidos, o povo ameríndio considera como sujeitos não-humanos com intencionalidade e agência. Aqui incluímos desde a floresta, com suas árvores, minérios até animais (importante lembrar que parte da modernidade parece ter sido fundada por um cartesianismo que considerava animais como autômatos incapazes de sofrer). Parece inevitável associar a capacidade desses povos de proteger o solo sobre o qual pisam com a concepção de um mundo vivo que o perspectivismo ameríndio permite.

Os ameríndios sabem, portanto, que os animais, plantas e outros sujeitos não-humanos são humanos-entre-eles, mas não humanos-para-nós. Para esses outros coletivos, nós somos sempre predadores, animais de caça ou espíritos. Mas não sabemos tudo que os animais sabem, ou tudo o que são. O que sabemos, entretanto, é que todos esses coletivos possuem xamãs, que operam como diplomatas numa arena sociocósmica:

Quando um índio interage com um existente de ‘outra espécie’ – o que, repetimos, inclui os membros de outros coletivos que nós chamaríamos de “humanos” -, ele sabe que está tratando com uma entidade que é humana em seu próprio departamento. Assim se dá então que toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção. Cosmopolítica. (DANOWSKI, 2014)

Os ameríndios sabem que o mundo como conhecemos está em risco, o fim do mundo de muitas mitologias ameríndias implica em um retorno do tempo mítico em que uma “desespeciação” entre os seres leva a um caos originário, “até que, imaginamos, um novo plano de imanência seja traçado”(DANOWSKI, 2014). É por isso que todos os xamãs de cada gente (coletivos não-humanos), dotados da própria condição de humanidade, participam dessa diplomacia com o intuito de manterem essa humanidade intrínseca e interna a cada povo. Cada povo, assim, negocia as políticas necessárias para manterem a própria humanidade. E os ameríndios sabem que “precisam comer ou de alguma forma destruir outras formas de vida para viver”(DANOWSKI, 2014), sabem que a ação humana deixa uma “pegada ecológica”, mas consideram que o chão sobre o qual pisam está vivo e alerta. E se todos esses seres possuem seus xamãs, logo não são o único coletivo atento à manutenção do mundo.

Danowski e Viveiros de Castro definem esse princípio como um princípio antropomórfico (DANOWSKI, 2014, p.97) que ao dizer que tudo é humano, implica afirmar que “os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo”(DANOWSKI, 2014, p.97), justamente pois a forma de toda vida é “humana”.

### 3.3 Afinidade e devir

A questão da afinidade é um ponto que atravessa fortemente as temáticas indígenas. O afim é aquele de fora da aldeia, e fora da aldeia tudo é potencialmente perigoso. No livro das *Metafísicas Canibais*, Eduardo Viveiros de Castro usa como um dos exemplos, os bororos: Uma vez que são organizados em clãs matrilineares, todo indivíduo pertence ao clã de sua mãe, ao passo que seu pai é um afim, membro de um clã aliado por casamento (CASTRO, 2015, p.209). O destaque em aliança se dá pois ambas questões da afinidade e da aliança estão entrelaçadas. Viveiros de Castro define a afinidade como “armação” dos mitos indígenas:

Essa armação ou moldura contém uma variedade de personagens. Em particular, ela é povoada de afins animais. É imperativo que eles sejam animais, ou, em geral, não-humanos: vegetais, astrais, meteorológicos, artefactuais... (esses personagens são futuros não-humanos, a bem dizer; no mito todo mundo é parcialmente humano, os humanos atuais inclusive, embora o caminho não seja o mesmo nos dois sentidos.) É precisamente essa aliança com os não-humanos que define ‘as condições intensivas do sistema’ na Amazônia. (CASTRO, 2015, p.208)

À afirmação de outro antropólogo, Peter Rivière, que depois de um trabalho nas Guianas afirmou que “dentro da aldeia ideal a afinidade não existe”, nosso autor responde que se a afinidade não existe dentro da aldeia ideal, existe em outro lugar: Além da aldeia real, o exterior ideal da aldeia enquanto ideia de afinidade intensiva ou virtual. (CASTRO, 2015, p.203) Essa afinidade intensiva (virtual) inclui animais, plantas, espíritos, outros povos e etnias de humanidade incerta (CASTRO, 2015, 204).

Assim, Viveiros de Castro relaciona esse tipo de aliança ao segundo tipo de aliança mencionado no *Mil Platôs* de Deleuze e Guattari, a saber, as alianças demoníacas com o exterior (demoníacas, pois “antinaturais”). São justamente essas alianças antinaturais as necessárias para devir-animal. O conceito de devir de Deleuze e Guattari, e o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro possuem similaridades e diferenças, cabendo aqui apontar algumas similaridades e formas pelas quais os conceitos possam estabelecer relações.

Em *Mil Platôs*, no platô “Devir-intenso, Devir-animal, Devir-Imperceptível” Deleuze e Guattari introduzem o assunto do devir animal com uma crítica à Lévi-Strauss sobre o totemismo, em que uma série de animais A está para uma série de animais B, como uma sociedade A’ está para uma sociedade B’, e assim constitui-se um sistema de analogia entre povos totêmicos e espécies naturais (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.13). Entretanto, Deleuze e Guattari acreditam em devires-animais que arrastam o homem e afetam tanto o humano quanto o animal do bloco de devir (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.14). O bloco de devir exemplificado por Deleuze e Guattari

mais conhecido é o da orquídea e da vespa, em que não se origina nenhuma vespa-orquídea. Mas sem tal aliança nenhuma vespa ou orquídea seria possível. Os outros exemplos trazem a relação entre as raízes e certos microrganismos como exemplo de simbiose e bloco de devir, ou ainda a relação que se estabelece entre um macaco e um gato através de um vírus C (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 15). Em nosso atual momento histórico, em que sofremos uma pandemia do coronavírus (SARS-CoV-2): um morcego, um humano e um vírus. Blocos de devir e de contágio.

Essas simbioses, esses devires são sempre alianças. Alianças contranaturais, pois não implicam nunca em uma filiação ou reprodução hereditária, mas sim no que os autores chamam de contágio, ou ainda contágio de matilha.

A propagação por epidemia, por contágio, não tem a ver com a filiação por hereditariedade, mesmo que os dois temas se misturem e precisem um do outro. A diferença é que o contágio, a epidemia coloca em jogo termos inteiramente heterogêneos: por exemplo, um homem, um animal e uma bactéria, um vírus, uma molécula, um microrganismo. Ou, como para a trufa, uma árvore, uma mosca e um porco. Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, “participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.19)

Se, enquanto ocidentais, propomos analisar uma Natureza em constante evolução, uma evolução darwinista possível através da reprodução hereditária, logo a proposta deleuze-guattariana ao analisar a aliança pode ser colocada como um fator “contranatural”. Se trata justamente de considerar multiplicidades compostas por termos heterogêneos. Assim, o contágio de matilha implica vários agentes heterogêneos relacionados e modificados pelo bloco de devir que estabelecem, o devir-animal do homem e o devir-outro do animal. As *Lembranças de um Feiticeiro I* e *As Lembranças de um Feiticeiro II* do *Mil Platôs* são de enorme interesse nessa pesquisa, uma vez que muito dizem sobre o devir e o contágio:

Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade. Nós, feiticeiros, sabemos disso desde sempre. Pode acontecer que outras instâncias, aliás muito diferentes entre si, tenham uma outra consideração do animal: pode-se reter ou extrair do animal certas características, espécies e gêneros, formas e funções, etc. A sociedade e o Estado precisam das características animais para classificar os homens; a história natural e a ciência precisam de características para classificar os próprios animais. O serialismo e o estruturalismo ora graduam características segundo suas semelhanças, ora as ordenam segundo suas diferenças. As características animais podem ser míticas ou científicas. Mas não nos interessamos pelas características; interessamo-nos pelos modos de expansão, de propagação, de ocupação, de contágio, de povoamento. Eu sou legião. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, P.16)

A escolha por manter os parágrafos inteiros se dá pela beleza com que o raciocínio dos autores se desenvolve ao longo das frases. Deleuze e Guattari não descredita as inúmeras classificações que se fazem necessárias segundo instâncias distintas. Entretanto, uma vez que o objetivo é outro, o método também. O interesse pela expansão, pelo contágio, pelo povoamento mantém o foco nos blocos de devires que se formam quando realizamos cortes transversais entre as espécies segundo as simbioses que desempenham. A matilha, o contágio de Deleuze e Guattari nos levam a imaginar o perspectivismo ameríndio e a cosmopolítica dos xamãs de outra forma. Ali, onde uma aliança demoníaca se forma com o espírito-mestre de outra espécie, um contágio começa, se estabelece ali uma rede de relações. Um contágio capaz de mudanças nem sempre previsíveis e às vezes impensáveis. E como podemos considerar o xamã nesse processo? Deleuze e Guattari vêm na figura do anômalo (o rugoso, áspero, desigual, a ponta da desterritorialização) o que nós vemos como mais uma possível relação entre as duas teorias:

Nosso primeiro princípio dizia: matilha e contágio, contágio de matilha, é por aí que passa o devir-animal. Mas um segundo princípio parece dizer o contrário: por toda parte onde há multiplicidade, você encontrará também um indivíduo excepcional, e é com ele que terá que fazer aliança para devir-animal. Não um lobo sozinho talvez, mas há o chefe de bando, o senhor de matilha, ou então o antigo chefe destituído que vive agora sozinho, há o Solitário, ou ainda o Demônio.[...] Em suma, todo Animal tem seu Anômalo. Entendamos: todo animal tomado em sua matilha ou sua multiplicidade tem seu anômalo. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.21)

Após lermos Viveiros de Castro, poderíamos dizer que todo animal, tomado em sua aldeia ou multiplicidade tem seu anômalo. E como vimos, o anômalo, aquele indivíduo excepcional, opera papel parecido ao do xamã. Talvez com a diferença de que o xamã devém animal junto a outros xamãs. Isso porque “essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entram em certos agenciamentos e é neles que o homem opera seus devires-animais.”(DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.19). Portanto, o xamã é ao mesmo tempo o anômalo de sua espécie e aquele que devém-animal devido às relações que estabelece. A relação entre o anômalo e o xamã também se dá quando Deleuze e Guattari definem o anômalo enquanto um fenômeno de borda. Fenômeno de borda, uma vez que ocupam uma posição periférica, “que faz com que não se saiba mais se o anômalo ainda está no bando, já fora do bando, ou na fronteira móvel do bando.” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.23).

Além dessas passagens, enfim os autores definem o Feiticeiro como aquele que sempre está em uma posição anômala, na borda do vilarejo, ou entre dois vilarejos (DELEUZE e GUATTARI, 1997, p.24). Quer entendamos o vilarejo como espécie, quer entendamos o vilarejo como aldeia,

segundo o perspectivismo ameríndio não faria diferença. O importante, nos dizem Deleuze e Guattari, é a afinidade do feiticeiro com a aliança, o pacto contranatural (ou mesmo demoníaco) (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.24). O mesmo diz Viveiros de Castro nas *Metafísicas Canibais* ao falar sobre a diferença entre as alianças extensivas (reais) e intensivas (potenciais, virtuais): a primeira cultural e sociopolítica e a segunda contranatural e cosmopolítica, imanente ao devir. Usando como exemplo o xamanismo ameríndio, o autor nos diz que quando um xamã ativa um devir-jaguar, “ele não ‘produz’ um jaguar, tampouco se ‘filia’ à descendência dos jaguares: ele adota um jaguar; ele coopta um jaguar – estabelece uma aliança felina”(CASTRO, 2015, p.189). Nesse processo se estabelece uma zona de indistinção e indiscernibilidade, de ambiguidade entre os dois termos “como se tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua diferenciação respectiva”(DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.100). Por fim, Viveiros de Castro coloca o Devir de mais uma forma que nos interessa: uma vez que se trata de uma extração dos termos relacionados das séries a que pertencem, estes termos entram em rizoma: os termos devem estar abertos às relações e não encerrados nas séries\* animais que os encarceram. Assim, constitui-se não um tipo de relação entre as espécies, mas um conceito de relação(CASTRO, 2015, p.197).

A relação entre a teoria do devir de Deleuze e Guattari e as propostas de Viveiros de Castro para a antropologia, assim como os conceitos de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo, possuem mais semelhanças do que foi possível esboçar neste trabalho. Em *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro trabalha não somente sobre o conceito de devir, mas também se aproveita bastante das ideias desenvolvidas em *O que é a Filosofia* de Deleuze e Guattari e analisa o *Anti-édipo* dos mesmos autores. Muito da relação entre estes autores deve ser aproveitado. O que nos propomos, enfim, foi analisar semelhanças entre os conceitos de xamanismo e cosmopolítica de um lado, devir e contágio do outro.

#### 4. Política yanomami no espectro da cosmopolítica e da equivocação.

*A queda do céu* é rico em lições, entre outras, sobre a incompetência eficaz, a irrelevância maligna, o ufanismo bufão da teoria e prática da governamentalidade ‘nacional’, esse *nomos* antinômico que estria e devasta simultaneamente um espaço que ele imagina instituir quando é, na verdade, literalmente suportado por ele. O Estado nacional? Muito bem, muito bom; mas, muito antes dele, há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu – e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira.

Prefácio de *A queda do Céu*

Viveiros de Castro

O quarto capítulo desse trabalho tem a intenção breve e modesta de ilustrar a imersão que fizemos nos conceitos trabalhados por Viveiros de Castro através de uma outra obra. O livro *A queda do céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, seria o desejável em fidelidade ao que viemos professando como uma tentativa de traduzir equivocadamente alguns pensamentos indígenas de modo a produzir diferenças em nossa própria forma de pensar. Entretanto me faltam as habilidades “tradutoras” para tanto. Sendo esse um desafio além do possível para um trabalho de conclusão de curso, abordaremos no quarto capítulo o artigo que Bruce Albert escreve também sobre os Yanomami e em conjunto com Davi Kopenawa, de nome *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia da política da natureza*. A escolha deste texto de Bruce Albert é justificada pela forma como o autor percebe nos usos das palavras yanomami pelo xamã Davi o desenvolvimento de um discurso político indígena.

Ainda que pouco desse trabalho tenha falado algo propriamente político, descobrimos com os indígenas ameríndios que a cosmopolítica inerente ao mundo requer a formação de alianças entre diferentes humanidades, e que o xamã é aquele a desenvolver essa política. A trajetória como Xamã de Davi é brevemente tratada por Albert no artigo que analisaremos. No fim dos anos 1970, Davi trabalhava no Posto Demimi da FUNAI como intérprete em uma época em que o chefe do posto tentava convencer as comunidades ao redor a se aproximarem geograficamente. Uma das comunidades se interessou por esse plano, e *seu grande homem* Lourival, xamã daquela comunidade, se aproximou de Davi. Davi se torna genro de Lourival, e é iniciado no xamanismo por seu sogro (ALBERT, 2002). Albert prossegue:

A estratégia de Lourival foi, portanto, duplamente coroada de êxito. Conquistando o **domínio dos termos da relação interétnica através do jogo político tradicional**, garantira a seu grupo as vantagens de uma associação com o posto da FUNAI (trocas, medicamentos, transporte), neutralizando ao mesmo tempo a estrutura de dependência paternalista que essa associação geralmente implica. **Além disso, graças a iniciação xamânica de David, abriu com este um espaço comum de interpretação das realidades do contato e de elaboração de um discurso de defesa dos interesses yanomami que fosse inteligível fora do grupo.** Essa aliança de competências cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena, articulação que, portanto, não produz necessariamente uma divisão entre líderes indígenas “antigos e modernos”. (ALBERT, 2002)

A estratégia de Lourival foi bem-sucedida a ponto de tornar Davi chefe do posto Demimi pela administração regional da FUNAI, colocando-o em uma posição de negociação política xamânica em si mesma. Por um lado, o domínio do estabelecimento dos termos da relação interétnica, por

outro lado, a abertura de um espaço comum de interpretação da realidade capaz de elaborar um discurso de defesa dos interesses yanomami para fora do grupo (ALBERT, 2002). A própria relação entre Davi Kopenawa e Bruce Albert parece ter sido vista por Kopenawa como uma possibilidade de propagar seus discursos políticos. Albert explica que o processo de auto objetivação dos indígenas fez da “mediação etnográfica” dos antropólogos um veículo político de “controle das representações de si através do espelho cultural da fronteira”, permitindo um “dialogismo político” capaz de “catalisar a reflexividade cultural que subjaz à autoafirmação étnica propagada pelos líderes indígenas” (ALBERT, 2002).

Para Albert, a produção de seu “material etnográfico” feito a partir das gravações dos ditos de Davi proporcionou que o antropólogo passasse a ser um “participador observante”, acompanhando a luta de Davi pela demarcação, assessorando projetos de saúde e divulgando suas palavras. O afeto causado em Albert transparece quando diz que “nesse trabalho de campo conduzido aos trancos e barrancos Davi rapidamente ultrapassou meu projeto etnográfico inicial ao me recrutar para conferir às suas palavras o poder de um livro” (ALBERT, 2002). O artigo que trabalharemos são algumas reflexões extraídas desse livro, que propuseram “uma inversão do processo de tradução antropológica (da informação etnográfica à mensagem política)” e uma “reelaboração das concepções xamânicas tradicionais (do saber cosmológico ao discurso étnico)” (ALBERT, 2002). As habilidades xamânicas de Davi, como vimos nos termos propostos por Viveiros de Castro, funcionaram muito bem. Pois este xamã, “mediador intercultural por excelência”, está para o antropólogo como “vértice de um dispositivo político de representação interétnica” em que ocupa a posição de objeto “como intérprete desencaminhado pelo xamanismo” e de sujeito “como desencaminhador do etnógrafo pelo ativismo” (ALBERT, 2002).

O uso de termos como “mediador intercultural”, a inversão da “tradução antropológica” e a sagacidade com que interpela a FUNAI e o antropólogo a participarem da arena política se torna ainda mais interessante quando lemos o artigo à luz do perspectivismo ameríndio. Da mesma forma, vale ver a maneira como Davi tensiona os termos da relação interétnica e exporta os problemas que cercam os yanomami à luz da cosmopolítica. Sabemos que para um xamã, não há nada mais comum à posição que ocupa, do que tornar possível uma política interétnica e a comunicação entre culturas (povoada por outros povos humanos para nós, como é o caso, ou não-humanos). Essa tensão dos termos, essa tradução equivocada, são propriamente o objetivo deste capítulo.

#### 4.1 O duplo político e metafísico da floresta e da poluição.

Bruce Albert analisa como o discurso político de Davi é feito através de uma tradução dos termos yanomami para o português de forma a tensionar o campo semântico de suas palavras, denotando ora aspectos políticos próprios da “arena política ocidental”, ora aspectos metafísicos próprios da cultura Yanomami. Um dos exemplos é o termo *urihi*. Quando Davi fala sobre o próprio território no sentido de demarcação de terras e de proteção ambientalista, usa a expressão *urihi noamãi*, que “significa tanto recusar-se (a entregar) como ‘proteger’ (*noamãi,-*) ‘a terra, a floresta’ (*urihi*)” (ALBERT). Essa expressão é traduzida em português tanto para falar sobre a demarcação jurídica da terra indígena como sobre a proteção da floresta. Denota também expressões histórico-políticas internas ao grupo, como “região natal ou de residência (*ipa urihi*)” ou “habitat dos ‘seres humanos’ (*yanomae tēpe urihipē*) oposto ao dos ‘estrangeiros, inimigos brancos’ (*napē tēpē urihipē*)” (ALBERT). Além disso, o campo semântico de *urihi* possui uma conotação metafísica, pois todos os seres dessa floresta, território, ou terra (*urihi*), são dotados de uma “imagem essencial” (*tupë*) que os xamãs “fazem descer” e que são “são responsáveis pela ordem cosmológica dos fenômenos ecológicos e meteorológicos (migração de caça, fertilidade de plantas silvestres, controle da chuva, alternância das estações...)” (ALBERT, 2002).

O tensionamento desses termos e a amplitude que Davi dá às palavras Yanomami em suas traduções nos revela algumas consequências de uma outra ontologia que trabalha com os termos Natureza e Cultura de outra forma. Sobre isso Albert diz que:

Para Davi, portanto, “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto “seres humanos” (*yanomae tēpē*). Neste sentido, a atividade dos garimpeiros representa uma subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade estabelecida por Omamë, o demiurgo yanomami, após o ciclo de transformações descontroladas dos ancestrais animais da primeira humanidade (*yaroripē*).

Essa citação nos mostra como o discurso político (portanto, diríamos, cultural) dos Yanomami referentes à demarcação de suas terras é interligado e conectado à sua própria existência no mundo, e para além disso, à própria preservação e manutenção cosmológica da floresta em que vivem como um todo (diríamos, portanto, natural).

A referência ao garimpo incide na história e cosmologia Yanomami. Seus territórios foram invadidos durante uma febre do ouro resultante da descoberta de jazidas de ouro. Ao mesmo tempo em que a invasão de suas terras para fins de mineração trouxe doença e morte para o povo

Yanomami, trouxe também uma sensação metafísica de destruição, uma vez que alguns metais foram colocados embaixo do chão por Omamë para segurar o céu. A extração e queima do material retirado da terra é responsável pela doença e morte que assola tanto os yanomami (como doença) quanto o mundo do qual fazem(os) parte (como poluição).

A subversão mortífera da ordem do mundo e da humanidade perpetrada pelos garimpeiros e empresas mineradoras a qual se refere Albert possui grande importância na arena cosmopolítica yanomami. Davi diz que os garimpeiros são como espíritos maléficos, filhos de comedores de terra-floresta. Albert aponta que a corrida do ouro representa “uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais (daí, talvez, a denominação dos garimpeiros como ‘espíritos queixada’ e das mineradoras como ‘espíritos tatu-canastra’)”. No mundo ameríndio, a capacidade de mudar o ambiente em grande escalas que determina o (nosso) antropoceno, representa um perigo de retorno do tempo mítico. E nós, espíritos com “excesso de poder predatório” e cheios de esquecimento faremos fugir os espíritos auxiliares dos xamãs e sua “derrocada levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano”(ALBERT). Talvez pudéssemos mesmo dizer que essa capacidade que caracteriza o Antropoceno já se insere em uma exacerbação ativa dos processos responsáveis por nos inserir em um registro próprio do tempo mítico ameríndio.

Davi também vê na extração e processamento do ouro uma atividade que opera em uma dupla articulação política e metafísica, e que remete à representação Yanomami do contato com os brancos. As propriedades patogênicas do ouro e de outros objetos metálicos são de conhecimento Yanomami, segundo Albert, devido à coincidência entre a aquisição de objetos metálicos provenientes dos brancos e epidemias de infecção respiratória sob a forma de “fumaça do metal”. Essa associação reaparece no discurso de Davi, ora como “fumaça do ouro”, “fumaça do minério” ou “doença do minério”. A palavra *xawara* (epidemia) é por vezes usada como sinônimo de minério (ALBERT, 2002). Sobre isso Albert explica que

[...]Essa fumaça espalha suas exalações patogênicas até queimar “o peito do céu”, o qual, sendo atingido em sua essência sobrenatural, “morre de epidemia, como os Yanomami, como a floresta”. A concepção de tal contaminação generalizada desemboca numa extensão máxima do campo semântico de *urihi*, “terra-floresta” que, associado à noção xamânica de “céu-espaco cosmológico” (*hutukara*) – a terra é também um “céu” que caiu nos primeiros tempos – torna-se *urihi pata* “grande floresta, universo”, que Davi traduz em português como “mundo inteiro”. (ALBERT, 2002)

No discurso de Davi com seus interlocutores brancos, a noção de uma fumaça patogênica oriunda da queima de minérios escondidos possui traduções distintas (diríamos, equivocadas), que

ampliam o sentido de “epidemia-fumaça (*xawara waki,-xi*)”. Epidemia-fumaça, explica Albert, passou a incorporar a noção de “fumaça do ouro”, “fumaça do minério”, depois “fumaça das fábricas” e enfim, chegou a assimilar o conceito de “poluição”:

“A extensão do campo semântico de *xawara waki,-xi*, de poder patogênico a poluição industrial, envolveu essa expressão num deslizamento neológico que a conduziu de uma interpretação epidemiológica da alteridade dos brancos – que ainda persiste – a uma crítica cosmológica de sua atividade econômica: de uma metáfora tradicional da hiperpredação pela feitiçaria guerreira a uma tradução xamânica do efeito estufa.” (ALBERT, 2002)

A epidemia *xawara* da qual fala Davi entre os seus, e que traduz por epidemia, ou poluição a seus interlocutores brancos, é um espírito maléfico com fome de carne humana e aparência de branco. Reforça assim a noção amplamente distribuída entre as populações originárias, de uma figura dos brancos como espíritos canibais (ALBERT, 2002), e que à chave do perspectivismo ameríndio possuímos mais uma forma de interpretar. Remete à fábula contada por Lévi-Strauss e recontada por Viveiros de Castro, que expõe a dúvida dos povos originários sobre a constituição física dos brancos (uma vez que sabiam que estes possuíam almas, já que espíritos e animais também possuem). Albert também aponta para essa possibilidade, ao dizer que essa noção “tem suas raízes numa concepção tradicional de alteridade ontológica e social formulada em termos de relação de predação, também clássica na região”(ALBERT, 2002).

Percebemos como a mitologia ameríndia parece se reconfigurar, de forma a interpretar os acontecimentos históricos e englobá-los em seus mitos, como no caso dos metais refinados de Davi. Como vimos com as várias conotações que as palavras tomam para tratar de coisas similares, a tradução dos termos possuem enorme importância para percebermos esse processo de reconfiguração. Essa é a importância de ler os escritos de um xamã (no nosso caso, ler sobre um xamã) que traduz os próprios termos em nossa língua. Uma vez que o tempo mítico tenta irromper realidade adentro, não é de se estranhar que permita esses novos descobrimentos feitos pelo xamã. Albert define como uma lógica retrospectiva de reconfiguração mitológica, segundo ele “característicos da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata”(ALBERT, 2002). Função própria do xamã, que obtém seu conhecimento de um saber-ver alcançável pelo efeito dos alucinógenos e ampliado no sonho, no caso dos Yanomami. Ainda segundo Albert:

Este trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que, por convenção, se costuma chamar de “mudança cultural”. Ao contrário, trata-se

do que há de mais “tradicional” nas “tradições” das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real. Trata-se de um processo de construção permanente da relevância da experiência a partir do “ver” xamânico da cena primitiva das origens da Lei (social, cósmica)(ALBERT, 2002).

Afinal de contas, devemos lembrar que o xamã é aquela figura que adentra à arena cosmopolítica junto a outros xamãs (no caso dos Yanomami, espíritos auxiliares) a fim de reestabelecer algum equilíbrio político e predatório. O saber narrativo contra a entropia, de que fala Albert, pode ser vislumbrado na definição da *xawara* como epidemia e como poluição e com a inclusão desses novos acontecimentos da história imediata em seus universos cosmológicos. No caso Yanomami, como em outros casos ameríndios, o xamã é responsável por manter o tempo mítico contido, e tudo que escapa deste tempo mítico parece atualizar a mitologia.

A seção deste artigo que Bruce chamou de *Apocalipse xamânico*, enfim, apresenta a queda do céu como consequência da desmedida dos brancos. A epidemia *xawara* levará ao extermínio dos xamãs, e o céu, desamparado do equilíbrio cuidadosamente mantido pelos xamãs e seus espíritos auxiliares, cairá sobre a terra. Albert explica que essa profecia apocalíptica se trata da inversão dos mitos yanomami em que a queda do céu já ocorreu uma vez. A queda do céu dos “primeiros tempos” aconteceu devido à morte dos grandes xamãs ancestrais, quando seus espíritos auxiliares órfãos retalharam o céu. E sobre isso Davi reafirma:

Meus espíritos xamânicos me dizem: “não se desesperem, nós vingaremos vocês! Vamos arrebentar o céu e todos morrerão!” Se todos os Yanomami desaparecerem, eles cortarão o céu que cairá. Então, todos os brancos – os garimpeiros, o governo, os militares – desaparecerão também! Já aconteceu, o céu caiu nos primeiros tempos. Quem vivia naquela época desapareceu e nós tomamos o seu lugar. (ALBERT, 2002)

A queda do céu, nas palavras de Albert, se apresenta como uma reviravolta na qual a gênese se reproduz como ameaça de apocalipse(ALBERT, 2002). O mesmo apocalipse dos primeiros tempos acontecerá novamente devido à desmedida do homem branco. Se trata mesmo do retorno ao tempo mítico, dessa vez causado por nós, ocidentais e nossa incapacidade xamânica de considerar os outros coletivos não-humanos como essenciais ao equilíbrio do mundo. E não precisamos traduzir equivocadamente pra entender a imagem de uma queda do céu causada pela poluição industrial e desmatamento das florestas.

### Considerações Finais

Após esta pesquisa sobre um universo “político por natureza” e cosmopolítico por necessidade, encerramos esta imersão sobre o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo de Castro. Os vários temas apresentados podem ser aprofundados de muitas maneiras e por muitos caminhos, e de fato, muitos pesquisadores têm feito isso. Mas talvez o sobrevoo proposto no início do trabalho ofereça as ferramentas para que a pesquisa sobre esses temas seja introduzida e continuada também no âmbito acadêmico e filosófico em que nos encontramos (isto é, da graduação em filosofia).

A preponderância de dois capítulos voltados, por assim dizer, à metodologia dessa abordagem filosófica que pretendemos fazer não foi em vão. Apresenta ainda uma tentação em importar estes conceitos ameríndios e deixar transformar conceitos e concepções próprios do Ocidente, considerando as particularidades inevitáveis da ciência moderna e de nossa civilização industrial e tecnológica. Esta consideração de nossas particularidades de um lado, e a vontade de importar os conceitos ameríndios de outro, creio estarem presentes na tradução por equivocação controlada que aprendemos ao ler os textos de Viveiros de Castro. Pois, ao considerar as noções do perspectivismo ameríndio como conceitos de possível uso filosófico, já operamos uma equivocação entre “dois mundos” (representados pelo perspectivismo e pela filosofia ocidental, respectivamente). Além disso, sabemos que ao tratar de cosmopolítica e xamanismo, não estamos falando exatamente “das mesmas coisas”, mas a queda do céu nos mostra que às vezes a tradução equivocada vêm implicitamente explícita.

Ainda nos encontramos incapazes de pensar alternativas sistêmicas provenientes deste intercâmbio nesta pesquisa. Podemos repensar conceitos como natureza e cultura, sujeito e objeto, coletivos humanos e não-humanos. Mas não conseguimos ainda projetar a influência dessas mudanças em nossas políticas públicas e em nossa ciência e indústria. Nossas ciências (naturais e humanas), creio, já possuem as capacidades necessárias para perceber um mundo vivo, repleto de agência e em urgente necessidade de equilíbrio “cosmopolítico”. Ainda é necessário, entretanto, que toda mudança estrutural da realidade comece no pensamento, tímido e incerto, sobre as possibilidades reais destas mudanças. E no pensamento sobre as consequências da realidade que vivemos, defendemos ou pretendemos superar. Assim, talvez, nossas ciências consigam continuar a

recategorizar e interiorizar esse mundo que sabemos estar vivo, mas que ignoramos pelo conforto à nível industrial que nossas sociedades possuem às custas de tantos outros seres vivos.

Junto à proposição de Viveiros de Castro de que a “antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”(CASTRO, 2015), adicionamos a esperança de uma crescente frente filosófica preocupada também com a descolonização do pensamento. E também nesse sentido, reafirmo junto ao autor que a filosofia apresentada trata de “reestabelecer uma certa conexão entre a antropologia e a filosofia”, e que talvez estes caminhos que tentamos abrir possam conter os avanços conservadores que “no curso das últimas décadas, mostrou-se tão eficaz na tarefa de tornar o mundo, tanto do ponto de vista ecológico-atmosférico como político-policial, literalmente sufocante.” (CASTRO, 2015)

## Epílogo

Num dia como o de hoje, meu mestre William Faulkner disse neste mesmo lugar: “Eu me nego a admitir o fim do homem”. Não me sentiria digno de ocupar este lugar que foi dele se não tivesse a consciência plena de que pela primeira vez desde as origens da humanidade, o desastre colossal que ele se negava a admitir há 32 anos é, hoje, nada mais que uma simples possibilidade científica. Diante desta realidade assombrosa, que através de todo o tempo humano deve ter parecido uma utopia, nós, os inventores de fábulas que acreditamos em tudo, nós sentimos no direito de acreditar que ainda não é demasiado tarde para nos lançarmos na criação da utopia contrária. Uma nova arrasadora utopia da vida, onde ninguém possa decidir pelos outros até mesmo a forma de morrer, onde de verdade seja certo o amor e seja possível a felicidade, e onde as estirpes condenadas a cem anos de solidão tenham, enfim e para sempre, uma segunda oportunidade sobre a terra.

*A Solidão da América Latina – Discurso do escritor no Nobel de Literatura*

Gabriel Garcia Marques

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce. 2002. **O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza.** In: B. Albert & A. R. Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 239-270  
<https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24767>
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica: Ensaio sobre o homem.** Trad. Felix de Queiroz, Vicente. ed Mestre Jou, 1977
- DANOWSKI, Déborah. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins / Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro – Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2014.**
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2.** v.4. Trad. de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DESCOLA, Philippe. **Além de natureza e cultura.** Trad. Bruno Ribeiro.  
<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/5620>
- KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOURE, Bruno. 1994. **Jamais Fomos modernos**, trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34
- \_\_\_\_\_. **“Perspectivismo: ‘tipo’ ou ‘bomba’?”** Trad. Larissa Barcelos. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n.1, p. 173-178, 2011 <https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v0i1p173-178>
- LIMA, Tânia Stolze. **“O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”.** *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, pp. 21-47 <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- SCHAPIN, Steve; SCHAFFER, Simon. **El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental**, trad. Alfonso Buch – 1ºed – Berna : Universidade Nacional de Quilmes, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, **“Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural”:** São Paulo: Cosac Naify, 1ºed., 2015
- \_\_\_\_\_. **“Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”** o que nos faz pensar n.18 2004
- \_\_\_\_\_. **“O nativo relativo.”** *Mana*, Rio de Janeiro , v. 8,n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.
- \_\_\_\_\_. **“Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.”** *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, 1996 pp. 115-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- \_\_\_\_\_. **“Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”.** In: CAIXETA, Ruben de Queiroz; NOBRE, Renarde Freire [org.]. *Levi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, pp.79-124.
- \_\_\_\_\_. **“Antropologia Perspectiva e o método da equivocação controlada.”** trad. Marcelo Giacomazzi Camargo. Tipití. 2019

WHITE, Lynn. **Raíces históricas de nuestra crisis ecológica.** In: Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA ed 23. Santiago de Chile 2 007