



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO - ESAT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS - PPGICH

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

***O MUNDO SEGUNDO O MITO:
O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A VIRADA ONTOLÓGICA***

MANAUS/AM

2023

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

O MUNDO SEGUNDO O MITO:

O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A VIRADA ONTOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas, na linha Crítica, interpretação e história das formas da arte.

Orientador: Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto

MANAUS/AM

2023

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)"

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

C193m Campelo, Wendel de Holanda Pereira
 O mundo segundo o mito : o perspectivismo ameríndio
 e a virada ontológica / Wendel de Holanda Pereira
 Campelo. Manaus : [s.n], 2023.
 88 f.: color.; 31 cm.

 Dissertação - PGSS - Mestrado Interdisciplinar em
 Ciências Humanas (Mestrado) - Universidade do Estado
 do Amazonas, Manaus, 2023.
 Inclui bibliografia
 Orientador: Pinto, Ernesto Renan Melo de Freitas

 1. Virada ontológica . 2. Perspectivismo ameríndio .
 3. Multinaturalismo. 4. Cosmopolítica. 5. Mitologia
 amazônica. I. Pinto, Ernesto Renan Melo de Freitas
 (Orient.). II. Universidade do Estado do Amazonas. III. O
 mundo segundo o mito

Ativ:
Acess

WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO

**O MUNDO SEGUNDO O MITO:
O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A VIRADA ONTOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas, na linha Crítica, interpretação e história das formas da arte.

Orientador: Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto.

Defendido em 31/03/2023

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto. Universidade Estadual do Amazonas

Prof. Dr. Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto Universidade Federal do Amazonas

Prof^ª. Dr^ª. Alice Parrela Medrado Universidade Estadual de Montes Claros

MANAUS/AM

2023

*Dedico este trabalho em memória da
minha avó Antônia, mãe da minha mãe.*

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Prof. Ernesto Renan Freitas Pinto que sempre foi muito aberto às minhas ideias e bastante incentivador durante todo este mestrado.

À Prof^a. Gimima Beatriz Melo da Silva pelas sugestões que vieram ser decisivas para elaboração final desta dissertação.

Ao Prof. Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto que, sem suas aulas sobre intelectuais indígenas do Alto Rio Negro na UFAM (Universidade Federal do Amazonas), não seria possível a finalização deste trabalho.

À Prof^a. Alice Parrela Medrado que foi importantíssima, pelo seu profundo conhecimento filosófico, sua generosidade, sua atenção e seu encorajamento.

Aos demais professores e corpo técnico pelo admirável trabalho realizado no PPGICH.

Aos meus colegas de pós-graduação que me ajudaram de forma direta e indiretamente.

Aos meus amigos e amigas, por compartilhar a vida.

Ao meu pai, minha mãe e meu irmão e minha irmã que me apoiaram na realização deste segundo mestrado, num momento tão difícil e dolorido de pandemia e necropolítica, onde muitos morriam nesta cidade em função do negacionismo e da negligência estatal.

Aos meus sobrinhos, Cárita, Miguel e Arthur. Espero que um dia arrumem algum tempo para ler o que o tio deles escreve.

Agradeço, finalmente, à FAPEAM pela bolsa concedida para desenvolver esta pesquisa.

Obrigado a todos!

“O único mito puro é a ciência purificada de qualquer mito”

Michel Serres

Resumo

Este trabalho busca contribuir com o debate a respeito da chamada *virada ontológica* na filosofia e na antropologia, particularmente no que diz respeito à questão da realidade ou do mundo em si mesmo, ao invés de uma abordagem que simplesmente privilegia, no interior dessas áreas, categorias como linguagem, cognição, cultura etc. Neste sentido, o foco deste trabalho foi o pensamento mítico dos povos ameríndios, de modo que discutimos alguns problemas suscitados na obra *A inconstância da alma selvagem* (2002) e *Metafísica canibais* (2018) de Viveiros de Castro, em interlocução com autores como Danowski (2014) e Meillassoux (2008). Precisamente, esta pesquisa busca oferecer uma ecologia de saberes entre a ontologia materialista, associada à ciência em termos hegemônicos, e o perspectivismo ameríndio, vinculado à mitologia dos povos indígenas. Deste modo, argumenta-se que o pensamento ameríndio é promissor enquanto uma ontologia e uma epistemologia capaz de atender as exigências de um pensamento pós-abissal e cosmopolítico.

Palavras chave: virada ontológica – perspectivismo ameríndio – multinaturalismo - cosmopolítica – mitologia amazônica.

Abstract

This work seeks to contribute to the debate on the so-called ontological turn in philosophy and anthropology, particularly with regard to reality or with the world in itself, instead of an approach that only favours categories such as language, cognition, culture, etc. From this perspective, the focus of this work is the mythical thought of the Amerindian peoples, and discusses some problems raised in the work *A inconstância da alma selvagem* (2002) and *Metafísicas Canibais* (2018) by Viveiros de Castro, in dialogue with authors such as Danowski (2014) and Meillassoux (2008). Specifically, this research seeks to offer an ecology of knowledge between materialist ontology, associated with science in hegemonic terms, and Amerindian perspectivism, linked to the mythology of indigenous peoples. In this way, it was argued that Amerindian thought is promising as an ontology and an epistemology capable of meeting the requirements of a post-abyssal and cosmopolitical thought.

Keywords: ontological turn – Amerindian perspectivism – multinaturalism -cosmopolitics – Amazonian mythology.

Lista de Figuras

Figura 1 – “Conheça a ti próprio”, Jaider Esbell.....	12
Figura 2 – “Tudo é gente”, Denilson Baniwa.....	17
Figura 3 – A cobra-canoa, Luiz Gomes Lana.....	26
Figura 4 – “A dimensão humana”, Jaider Esbell.....	41
Figura 5 – “A grande e indelimitável poesia de ninguém”, Thiago Roney.....	62
Figura 6 – As camadas do cosmos Desana, Luiz Gomes Lana.....	72
Figura 7 – O cosmos Desana, Luiz Gomes Lana.....	73

Quadros

Quadro 1 – Dialética transcendental.....	45
Quadro 2 – Diferenças epistemológicas entre modelos ontológicos.....	56

Lista de abreviações

Obras de Kant

CRP Indica a referência do livro, edição, parágrafo da obra
Crítica da Razão Pura.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - A ONTOLOGIA INDÍGENA E SUAS CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE	18
1.1. INTRODUÇÃO.....	19
1.1 A ONTOLOGIA DE OUTROS POVOS COMO UM PROBLEMA	20
1.2 A ANTROPOLOGIA COMO FILOSOFIA DA VIDA INCOMUM	29
1.3 O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E A EPISTEMOLOGIA XAMÂNICA	34
1.4 CONCLUSÃO.....	39
CAPÍTULO 2 - O MATERIALISMO.....	42
2.1 INTRODUÇÃO	43
2.1 A VIRADA ONTOLÓGICA: SUAS PREMISSAS E ANTINOMIAS.....	44
2.2 MEILLASSOUX E O MATERIALISMO.....	49
2.3 O EMBATE ENTRE O MATERIALISMO E O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO.....	53
2.4 CONCLUSÃO.....	60
CAPÍTULO 3 – UMA COSMOPOLÍTICA AMAZÔNICA.....	63
3.1. INTRODUÇÃO	64
3.2. O CONCEITO NA FILOSOFIA <i>YEPAMAHSÃ</i>	65
3.3. O PERSPECTIVISMO DOS ESPECIALISTAS-XAMÃS (<i>KUMÜ</i> , <i>BAYÁ</i> E <i>YAI</i>).....	69
3.4. OS DEVIRES E A COSMOPOLÍTICA DO ALTO RIO NEGRO	76
3.5. CONCLUSÃO.....	80
REFERÊNCIAS.....	86

INTRODUÇÃO

Figura 1 - Jaider Esbell, "Conheça a ti próprio", 2013, acrílica sobre tela, 100 x 150 cm



Fonte: www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/

Este trabalho busca contribuir com o debate a respeito da chamada *virada ontológica* na filosofia e na antropologia, particularmente no que diz respeito à questão da realidade ou do mundo em si mesmo, ao invés de uma abordagem que simplesmente privilegia, no interior dessas áreas, categorias como linguagem, cognição, cultura etc.

Deste modo, a partir dos estudos desenvolvidos pelo antropólogo Viveiros de Castro (1996; 2002; 2018), o foco deste trabalho será a mitologia dos povos ameríndios, particularmente no que diz respeito à tese de inspiração lévi-straussiana de que a narrativa mítica tem, de forma estrutural, uma ontologia perspectivística implícita.

Através dos relatos de diversos etnólogos americanistas, Viveiro de Castro afirma existir um número nada desprezível de povos do Novo Mundo que compartilha da concepção segundo a qual o cosmos é composto por uma multiplicidade de pontos de vista e, além disso, que todos os seres existentes

possuem, em maior ou menor grau, uma subjetividade ou intencionalidade, de modo que se veem como gente ou humanos¹ (Cf. 2018, p.42).

As implicações ontológicas de uma tal cosmovisão não deixam de ser, como detalharemos ao longo deste trabalho, no mínimo, intrigantes: daquilo que o humano enxerga como sangue, a onça vê como caxiri; daquilo que o humano vê como verme de carne pobre, o urubu enxerga como peixe assado e assim por diante. Tais pontos de vista não são meras representações sobre o mundo, mas, ao invés disso, sugerem múltiplas realidades ou mundos possíveis.

A partir disso, iremos discutir alguns problemas suscitados por Viveiros de Castro na obra *Metafísica Canibais* (2018) e também em alguns de seus artigos já anteriormente publicados que compõem a coletânea *A Inconstância da alma Selvagem* (2002) e, em seu artigo pioneiro, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996).

Além disso, faremos também uma interlocução com autores como Danowski (2014) e Meillassoux (2008), a fim de explorarmos o embate entre o perspectivismo dos povos indígenas da América e a ontologia científica materialista. De modo específico, este trabalho busca apresentar como o pensamento ameríndio é promissor enquanto uma epistemologia e uma ontologia capaz de atender as exigências de um pensamento pós-abissal e cosmopolítico.

Em outras palavras, buscamos apresentar um modo de pensar que não só ultrapasse os limites da cientificidade hegemônica do Norte global, ao propor uma ecologia de saberes (entre epistemes ocidentais e não-ocidentais), mas também um pensamento em virtude de uma política ecológica não-antropocêntrica, que leve em conta a vida humana e não-humana, em sua magnitude cósmica.

Para este propósito, buscamos apresentar algumas reflexões de Boaventura de Sousa Santos em seu artigo *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* (2007), a fim de repensar a forma

¹ Não obstante, é importante advertir que, para uma parte significativa dos grupos indígenas, a maioria dos animais tiveram uma “alma” ao menos no tempo-mítico, mas nada disso se passa necessariamente no tempo pós-mítico que vivemos presentemente.

que devemos lidar com os saberes originários; reconhecendo, inclusive, sua legitimidade epistêmica ².

Assim, por um lado, este trabalho reconhece o esgotamento da restrita compreensão ocidental hegemônica, fundada sobremaneira na racionalidade científica, a fim de se pensar os problemas globais que o mundo contemporâneo tem enfrentado (tais como, *e. g.*, migrações, questões climáticas, desigualdade social, direitos humanos, etc.). Por outro, partimos também da premissa de que a mitologia dos povos indígenas é, entre os vários saberes não-ocidentais existentes no mundo, uma importante ferramenta epistemológica para tal tarefa em face dos novos enfrentamentos globais. Para isso, optamos por oferecer uma discussão epistemológica interdisciplinar, não apenas no sentido de apresentar um objeto comum entre as subáreas das ciências humanas, mas também a fim de fornecer um aporte teórico para essas áreas, com base nesses saberes originários.

Com isso, estamos buscando fornecer ferramentas críticas para se (re)pensar os conceitos e padrões epistemológicos hegemonicamente estabelecidos em torno das ciências humanas e até mesmo de outras áreas. Em outros termos, estamos propondo um exercício de decolonização do pensamento, ao oferecer caminhos possíveis às ciências, à filosofia, à política, às artes, etc.

Além disso, este trabalho opta metodologicamente por uma escrita ensaística, ao invés do estilo predominantemente de comentário, como é, aliás, preferencial em trabalhos acadêmicos de filosofia no Brasil. Com isso, buscamos um ganho cognitivo de outra natureza, *i. e.*, no sentido de contribuir realmente com o diálogo interdisciplinar e decolonial, ainda que num nível de debate eminentemente epistemológico.

Assim, procuramos muito mais a construção de pontes entre áreas do que propriamente privilegiar uma única forma de abordagem ou bibliografia. Por essa razão, incluímos não só autores reconhecidos de diferentes matizes intelectuais, como também autores indígenas da região do Alto Rio Negro que

² Como deixaremos claro, ao longo deste trabalho, o termo “epistêmico” tem, neste caso, uma conotação muito mais pragmática do que estritamente justificacionista, *i. e.*, a epistemologia aqui entendida, em sua acepção não-hegemônica e decolonial, não deve consistir naquela designada estritamente em termos de crença verdadeira justificada.

nos permitiram compreender melhor as peculiaridades das narrativas míticas locais (amazônicas) e suas implicações ontológicas e epistêmicas.

A proposta de incluir tais pensadores, além de trechos de suas narrativas míticas (Desana e Tukano), permite-nos avaliar algumas dificuldades em torno da leitura perspectivística de Viveiros de Castro, *i. e.*, a exigência de confrontá-lo e avaliá-lo em face do pensamento indígena dos grupos nativos do noroeste do Amazonas.

Porém, nosso intuito não é propriamente o de contrapor o particular com o geral e vice-versa, tendo em vista que nosso principal propósito é, vale reiterar, o de criar vínculos entre diferentes formas de pensamento, a fim de pensarmos epistemologias para além dos paradigmas europeus e coloniais. Neste ponto, argumentamos que o perspectivismo ameríndio é uma ponte firme para conexão dessas linhas abissais existentes entre epistemes ocidentais e não-ocidentais.

Assim, no capítulo 1, apresentamos quais as questões epistemológicas e ontológicas vigentes em torno da compreensão do mito ameríndio, em contraste com o sentido que esses termos possuem hegemonicamente.

No capítulo 2, propomos uma ecologia entre formas de saber ocidentais e não-ocidentais. Assim, de um lado temos a ontologia materialista (associada, neste trabalho, principalmente a Meillassoux), fundada numa concepção naturalista hegemônica da ciência, e, de outro, temos a ontologia perspectivística dos povos da América, fundada principalmente em sua respectiva mitologia.

No capítulo 3, tratamos um pouco do perspectivismo e das epistemologias indígenas amazônicas, particularmente da filosofia do Alto Rio Negro, com base em autores indígenas.

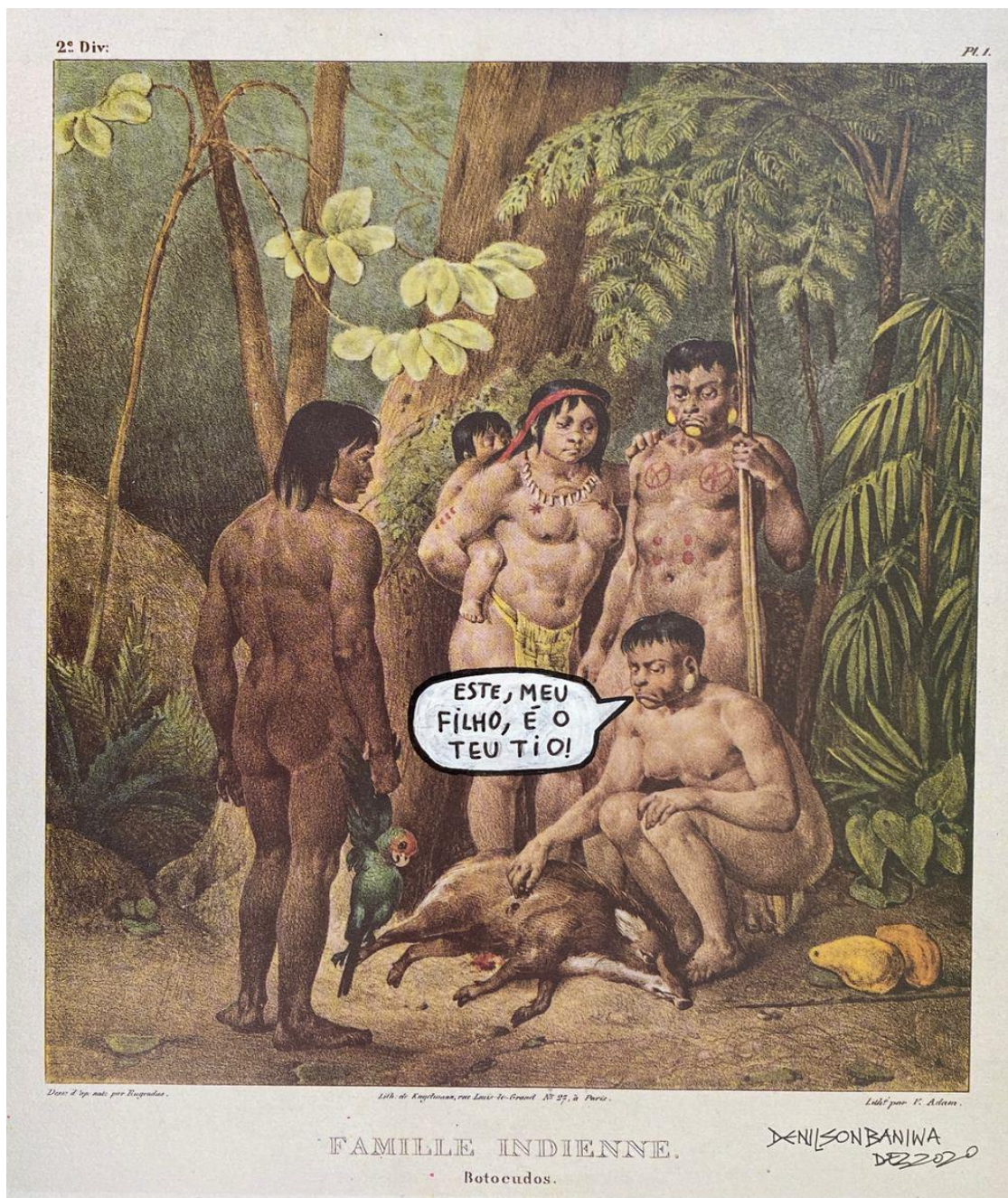
Além disso, colocamos algumas figuras artísticas em cada capítulo e também nesta introdução, quase todas feitas por autores indígenas (Jaider Esbell, Denilson Baniwa, Luiz Lana), exceto a ilustração inicial do terceiro capítulo que é de autoria do poeta Thiago Roney. Cada imagem selecionada representa os temas que estão sendo desenvolvidos ao longo dos capítulos. Por isso, não quisemos oferecer uma explicação para cada ilustração, visto que preferimos que o leitor tenha, de forma autônoma, sua própria perspectiva sobre as obras aqui expostas, levando em consideração as reflexões que trouxemos a partir deste trabalho.

Esperamos, finalmente, que nossa contribuição seja útil e eficaz para quem deseja fazer uso das epistemologias e ontologias indígenas em suas respectivas pesquisas, de sorte que o alcance e o potencial do uso dessas ferramentas teóricas, incluindo a mitologia amazônica, seja ainda maior do que se esperava antes da leitura deste trabalho³.

³ Por essa razão, apesar de ser uma dissertação estritamente de caráter teórico e epistemológico, esperamos ter sido, na medida do possível, suficientemente claros para quem não é necessariamente da área da filosofia e nem da antropologia.

Capítulo 1 - A ontologia indígena e suas condições de possibilidade

Figura 2 "tudo é gente", 2020, Denilson Baniwa, acrílica sobre impressão fotográfica 32x24cm.



Fonte: <https://www.behance.net/gallery/110533365/tudo-gente>

1.1. Introdução

“Se você perguntasse a um índio americano [o que é o mito?], é muito provável que ele respondesse: é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam”
(Claude Lévi-Strauss)

Neste capítulo, iremos apresentar um fio condutor para uma melhor compreensão do problema que esta dissertação visa lançar luz que é o embate entre materialismo e perspectivismo ameríndio, *i. e.*, entre respectivamente o modelo ontológico baseado na compreensão hegemônica do que é (ou seria) a ciência e o modelo baseado na mitologia dos povos ameríndios.

Sem embargo, esse problema não é tão comum assim como, *e. g.*, o embate entre realismo científico e relativismo cultural. De fato, o problema aqui suscitado é de outra ordem, visto que diz respeito estritamente ao terreno da metafísica.

Tal problema é desenvolvido, de forma bastante clara, na obra *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins* (2014), no qual Viveiros de Castro e Débora Danowski apresentam algumas objeções à ontologia materialista de Meillassoux e Brassier a partir do perspectivismo ameríndio:

O que nos interessa aqui é um aspecto em particular do realismo especulativo (ou materialismo idem; o “-ismo” varia, o adjetivo é a constante) que poderíamos identificar a uma variante do esquema mítico “mundo sem nós”, uma variante muito mais extrema que a simples imaginação de um cosmos de onde estaria ausente a espécie humana, como no experimento de Weisman. O mundo sem nós que veremos aqui é um mundo independente de qualquer experiência, anterior a toda descrição, atual ou virtual. Um mundo sem observador, que se constitui essencialmente, e não apenas se define acidentalmente, como ausência de perspectiva. Essa visão de um mundo como pura materialidade indiferente, assubjetiva ou mesmo anti-subjetiva, encontra-se argumentada com grande efeito nas obras muito influentes de Meillassoux e de Brassier. (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p.48)

Deve-se ter em mente que o “mundo como pura materialidade indiferente” e “assubjetivo” é tudo o que o perspectivismo ameríndio não é. Trata-se, pois, de duas ontologias diametralmente opostas em seus aspectos fundamentais e talvez não seja incorreto afirmar que essas diferenças estejam traçadas a partir do tipo de conhecimento que tais ontologias têm como referência: a ciência de um lado e o mito de outro.

Por ora, o propósito aqui é apresentar o problema sem, no entanto, detalhar todas as suas minúcias, *i. e.*, sem antes esclarecer qual nossa contribuição crítica a respeito do perspectivismo ameríndio e seu relevante papel para o debate decolonial. Há de se notar que o próprio Viveiros de Castro (2018) tem considerado o pensamento dos povos indígenas como uma relevante ferramenta de decolonização permanente do pensamento ⁴.

Por isso, na seção 1.1, iremos esclarecer como o perspectivismo ameríndio se adequa à virada ontológica na antropologia e na filosofia e como isso nos permite pensar uma ecologia de saberes.

Na seção 1.2, iremos apontar as implicações da virada ontológica sobre a antropologia, particularmente a partir do modo como a tradução do mito é um elemento importante para o desenvolvimento da própria disciplina e, indiretamente, uma nova orientação para atividade de criação de conceitos tal como propõe Viveiros de Castro, inspirado em Deleuze e Félix Guattari.

Na seção 1.3, iremos apresentar os aspectos mais relevantes que consideramos presentes no perspectivismo ameríndio a fim de entendê-lo como uma genuína ontologia, mas não nos moldes estritos de um saber científico, no qual a maioria dos filósofos não hesitariam em escolher como um melhor ponto de partida, mas antes a partir do próprio mito indígena.

1.1 A ontologia de outros povos como um problema

A virada ontológica é, grosso modo, uma orientação metodológica que não está simplesmente voltada à descrição de diferentes visões de mundo ou de representações que os povos fazem sobre um mesmo mundo; mas, ao invés disso, sustenta que tais visões não são apenas pontos de vista particulares ou opiniões sobre uma única e mesma realidade, tendo em vista que sugerem, além disso, a existência de mundos possíveis ou outras realidades possíveis (Cf. Descola, 2000; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 1996).

“Mundos possíveis” é um conceito cunhado pelo filósofo do século XVII Gottfried Wilhelm Leibniz. O termo é amiúde associado, no interior do campo da

⁴ Embora muitos autores usem como sinônimos o termo “descolonial” e “decolonial”, outros preferem os diferenciar. Aqui optamos pelo termo decolonial, muito embora Viveiros de Castro prefira usar “descolonização” no sentido que usamos aqui “decolonização”, *i. e.*, uma proposta de desconstruir padrões, conceitos e ideias do Norte global impostas aos povos subalternos.

metafísica e da lógica, a declarações que manifestam modalidade (possibilidade e necessidade). Assim, dado que é logicamente possível um mundo diferente deste, tal qual, e. g., um mundo onde não houvesse gravidade ou inércia, decorre disso algumas questões que inquietam filósofos até hoje.

Se aceitarmos que certas proposições são verdadeiras e necessárias ao menos em algum mundo possível, então, não seria razoável conceder que tais propriedades dizem respeito a alguma realidade, ainda que possível?

Dito de outro modo, se eu consigo conceber a existência de um mundo possível onde houvesse um líquido semelhante à água, mas que não tivesse a propriedade H_2O , não estaria eu ao menos concebendo uma verdade necessária de um mundo possível? Mesmo que tal verdade não seja o caso no mundo atual?

De fato, apesar de não ser o papel do antropólogo responder se há ou não mundos possíveis além deste, nada o impede de se orientar metodologicamente por esse caminho, sem se comprometer dogmaticamente com essa questão.

Não é exagero, neste sentido, afirmar que a “virada ontológica” (em antropologia) é, em certa medida, o oposto da “revolução copernicana” kantiana, pois, enquanto Kant buscava adequar o mundo ao sujeito transcendental, conferindo-lhe uma centralidade no processo cognitivo e relegando aos objetos uma condição meramente periférica, o método ontológico busca precisamente adequar o sujeito ao (mundo do) outro. Não evidentemente para retirar do sujeito cognoscente a sua autonomia, mas antes para não reduzir o outro à condição de um simples objeto do conhecimento, sem qualquer função ativa ou intencional no processo cognitivo.

Ao menos é esse o diagnóstico que Viveiros de Castro retira a partir da desconfortante relação que a antropologia teve com os povos que ela mesma, a princípio, tomou como “objeto”. Porém, apesar dessa posição demasiado eurocêntrica inicialmente tomada pela antropologia, não se pode ignorar que as transformações epistemológicas desta disciplina decorreram precisamente através do contato com outros povos, bem como do convívio com suas respectivas visões de mundo:

[...] a intenção d'O *Anti-Narciso* é mostrar que os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina. Uma consideração aprofundada desses estilos e de suas implicações, em especial do ponto de vista da

elaboração de um conceito antropológico de conceito, deve ser capaz de mostrar sua importância na gênese, ora em curso, de toda uma outra concepção da prática antropológica. Uma nova antropologia do conceito que contraefetue um novo conceito de antropologia, nos termos do qual a descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos prevalece absolutamente sobre a redução epistemocêntrica do pensamento (humano e não-humano) a um dispositivo de reconhecimento: classificação, predicação, julgamento, representação... A antropologia como “ontografia comparativa” (Holbraad 2003) – tal é o verdadeiro ponto de vista da imanência. Aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de “pensar autrement” (Foucault) o pensamento – de pensar “outramente”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.24-25)

Vale notar que a noção de que há um único mundo povoado por diferentes culturas, tal como se dá no pensamento ocidental, não é, no entanto, uma noção universalmente compartilhada por todos os povos do planeta Terra. Ao contrário, os indígenas das Américas, ao menos segundo Viveiros de Castro, têm uma visão diametralmente oposta a respeito deste assunto: de um lado, há apenas uma única cultura “humana” que, não obstante, inclui outros não-humanos (animais, plantas, rochas, artefatos, espíritos, fenômenos meteorológicos, etc.); de outro, há uma multiplicidade de mundos possíveis estabelecidos numa relação entre corpos ou entes (Ibidem).

Como notado acima, daquilo que julgamos como sangue, a onça julgaria como caxiri: ambos os pontos de vistas não sugerem uma opinião meramente particular sobre a mesma realidade. Ao contrário, vale enfatizar, supõe a existência de diferentes mundos possíveis, provenientes justamente dessa relação entre corpos ou entes. Neste caso, o caxiri | sangue é um transobjeto ou um quase-objeto, não precisamente por transitar entre mundos possíveis, mas antes por transformar-se de acordo com a relação que se estabelece com outros corpos ou seres existentes no cosmos ⁵.

Trocando em miúdos, o método de amplitude ontológica em antropologia não fornece quaisquer critérios epistêmicos de avaliação do pensamento indígena ou de seus saberes, mas respeita a autodeterminação do pensamento desses povos, na medida que descreve suas respectivas visões de mundo como

⁵ Ver capítulo 2 e 3.

realidades em si mesmas (e não meramente em termos estritamente representacionais). Assim, vale destacar, a virada ontológica em antropologia assume um pluralismo ontológico, mas não necessariamente de forma dogmática ou injustificada.

Neste ponto, não se pode ignorar as recentes disputas entre realistas científicos e relativistas culturais (Cf. Latour, 1994). Grosso modo, o realismo científico defende que a única realidade possível, ou ao menos possível de ser afirmada sem tantas controvérsias, não é outra senão aquela tal qual descrita pelas ciências da natureza (como Física, Química, Biologia etc.).

Já os relativistas culturais defendem a existência de outras visões de mundo, presentes em outras culturas, que explicam a realidade de outra maneira, mas que não seriam necessariamente falsas, ainda que conflitem, ao menos aparentemente, com posições científicas hegemônicas. Não obstante, nota-se que o núcleo dessas disputas se dá em um terreno estritamente epistemológico (no sentido hegemônico do termo), na medida em que busca compreender as condições de verdade pelas quais estaríamos autorizados a admitir a existência de certas entidades que constituem ou formam o mundo.

A questão da existência ou não de átomos e moléculas é, *e. g.*, uma questão filosófica genuína, visto que há posições que meramente as reduzem a simples termos linguísticos ou constructos teóricos, sem qualquer vinculação necessária com o mundo físico, ainda que relevantes enquanto teorias científicas. De modo contrário, uma versão forte do realismo científico defenderia que tais propriedades não são meramente termos linguísticos ou coisa do tipo, mas são, de fato, entidades do mundo físico independentes da mente ou do pensamento.

Neste sentido, átomos e moléculas existem como uma realidade objetiva do mundo material, de modo que o conhecimento daí resultante seria necessariamente uma explicação neutra sobre esta realidade, no sentido de que sua verdade não envolveria qualquer aspecto subjetivo ou intencional. Assim, é correto afirmar que a noção de “objetividade” e de “neutralidade” científica são princípios epistemológicos caros à ciência hegemonicamente estabelecida. Neste ponto, o realismo científico não é só uma tese que pretende afirmar sobre o mundo físico tal como ele é, mas também tem a intenção de fazer uma defesa

intransigente desses princípios de neutralidade e objetividade no interior do processo cognitivo.

Embora não seja possível ignorar a “boa-fé” por detrás dessas exigências epistêmicas, não se pode deixar de levar em conta as consequências que tal posicionamento acarreta em termos político-epistemológico, pois, *será realmente verdade que tudo aquilo produzido fora da divisão social do trabalho cognitivo, i. e., desvinculado das grandes universidades ou centros de pesquisa dos países do Norte global, não podem ser reconhecidos, em alguma medida, como válidos?*

É claro, há muitas considerações a se fazer quando se lança tal tipo de questão, tendo em vista, e. g., a crescente onda negacionista ao redor do mundo, intensificada durante a pandemia de COVID-19 e apoiada por um número nada desprezível de políticos, figuras públicas e até mesmo intelectuais que não eventualmente ignoraram as recomendações referentes à saúde pública feitas pela OMS e cientistas de vários países.

Não obstante, alguns autores têm se debruçado sobre esse problema e oferecido soluções bastante interessantes.⁶ Todavia, para nossos propósitos, iremos nos ocupar de uma questão aparentemente menos espinhosa, uma vez que está circunscrita em termos estritamente ontológicos. O que, de certa forma, nos desobriga da responsabilidade de dar conta de uma grande quantidade de saberes tradicionais existentes ao redor do planeta e que estão fora do âmbito do conhecimento científico hegemônico.

Em outras palavras, esta dissertação não buscar demonstrar diretamente as condições de verdade ou a validade do conhecimento tradicional ou originário dos povos ameríndios. Ao contrário, vemos que a profunda análise e tradução de Viveiros de Castro sobre a mitologia dos povos das Américas oferece, ao menos em termos estruturais, uma sofisticada ontologia denominada pelo próprio autor de perspectivismo ameríndio (além, é claro, de uma epistemologia xamânica decorrente dela).

Não obstante, a diferença entre o realismo científico e a ontologia dos povos indígenas das Américas é assaz evidente: o perspectivismo ameríndio não lida com princípios de “objetividade” e “neutralidade”. Por uma razão muito

⁶ Latour (1994); Stengers (2002); Almeida (1999; 2013; 2020)

simples: numa epistemologia indígena, a relação cognitiva estabelecida entre *a* e *b* não é a mesma entre sujeito e objeto ligada à prática científica. Ao contrário, como notado acima, no perspectivismo ameríndio, as relações que se estabelecem entre *a* e *b* formam mundos possíveis e, por sua vez, são relações simétricas, entre sujeito e sujeito, humanos ou não-humanos, donde princípios tais como “neutralidade” e “objetividade” inevitavelmente não fazem qualquer sentido. Disso decorre que, no processo cognitivo xamânico, o lado intencional ou subjetivo é não fortuitamente superinflacionado, enquanto que, numa epistemologia objetivista, o aspecto intencional ou subjetivo, ao menos naquilo que concerne o outro da relação, é reduzido a zero ⁷.

Tais princípios, não obstante, não são necessariamente desprezíveis. Ao contrário, eles dizem respeito a um âmbito relevante da prática científica e, por isso mesmo, estão também vinculados a posições ontológicas que adotam a ciência como modelo de verdade, tal qual o materialismo proposto recentemente pelo filósofo Meillassoux, em sua obra *After finitude: an essay on the necessity of contingency* (2008).

Tal como abordaremos no segundo capítulo, não se pode negar a existência de uma certa tensão, em termos ontológicos, entre o materialismo e o perspectivismo ameríndio, que não deixa de ser, em alguma medida, uma versão *soft* da polêmica disputa entre realistas científicos e relativistas culturais. Deixando de lado as aporias que envolvem essas duas posições extremas e assumindo somente a versão atenuada do problema, sustentamos que ainda é ao menos possível encontrar zonas de interseção muito promissoras entre esses dois modelos ontológicos supracitados através de uma ecologia de saberes tal qual proposta por Boaventura de Sousa Santos (2007). Neste ponto, não é nada absurda a ideia de propor um “diálogo intercultural”, em termos ontológicos, entre essas duas formas de pensar ou, por assim dizer, uma construção de pontes entre esses dois “mundos possíveis”.

A nosso ver, a epistemologia indígena atende as exigências de um pensamento direcionado aos desafios de um mundo global tal qual apontado por Sousa Santos (2007), visto que tem, por premissa básica, a inesgotável diversidade epistemológica do planeta. Tal reconhecimento da pluralidade das

⁷ Este ponto será aprofundado em breve, na seção 1.3.

formas de conhecimento, além do saber científico hegemônico, é o que define um pensamento pós-abissal, *i. e.*, um modo de pensar-ação que ultrapassa a abissalidade imposta pelo Norte global entre epistemes ocidentais e não-ocidentais.

Em outros termos, o pensamento abissal é aquele que ainda predomina paradigmas hegemônicos de totalidade e unidade. Por conseguinte, uma ecologia de saberes, suportada por um pensamento pós-abissal e pluralístico, constitui não somente em reconhecer a legitimidade das perspectivas consideradas subalternas, mas também de modelos híbridos (ocidental e não-ocidental) em face dos enfrentamentos do mundo globalizado:

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento. No período de transição que se inicia, em que ainda persistem as perspectivas abissais de totalidade e unidade, provavelmente precisamos de uma epistemologia geral residual ou negativa para seguir em frente: uma epistemologia geral da impossibilidade de uma epistemologia geral (SANTOS, 2007, p. 85-86)

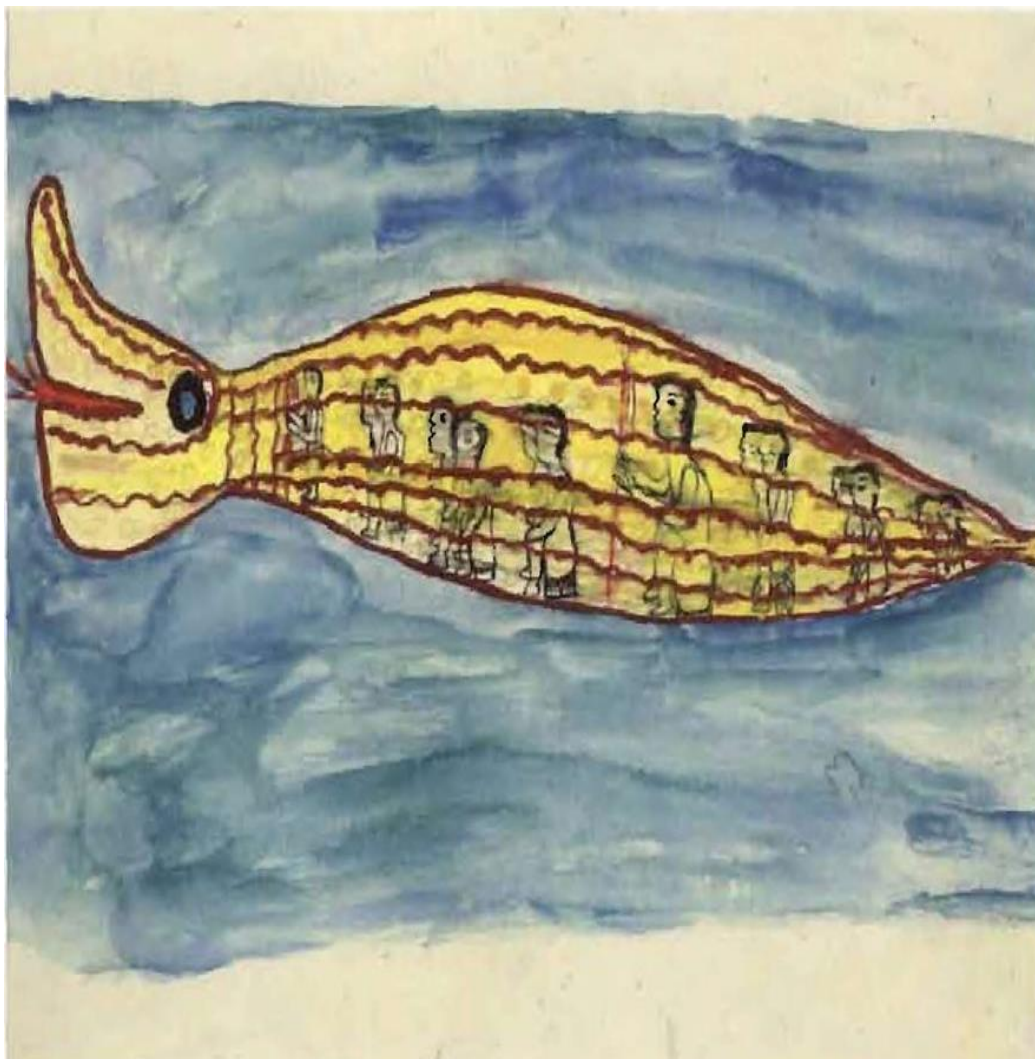
Não obstante, apesar das muitas suspeitas e dúvidas que os indígenas das Américas têm, de forma bastante justificada, com relação aos brancos, nada disso chega necessariamente a diminuir o reconhecimento, por parte desses povos, da legitimidade das práticas cognitivas ligadas ao ocidente.

Ao contrário, tal como é contado, *e. g.*, na mitologia Tukano, o homem branco (*Pehkasu*) fazia parte da viagem ancestral que traria ao mundo a futura humanidade. Todavia, ele foi logo expulso para longe da região do Alto Rio Negro por ter roubado a espingarda da “cobra-canoa” no momento do desembarque⁸. Embora se trate claramente de um ato bastante censurável, tal feito permitiu, entretanto, que o branco tivesse acesso a tecnologias de produção e de fabricação, entre as quais se destaca a escrita como um modo de cultivo e

⁸ Nas cosmologias do Alto Rio Negro, existe a figura da “cobra-canoa” ou “canoa da transformação”, uma espécie de caravela mítica através da qual os organizadores ou construtores do universo zarparam no propósito da criação da futura humanidade. As fontes míticas revelam sobre a existência do “lago de leite”, a atual baía da Guanabara, de onde começou a jornada dos demiurgos ou heróis mitológicos a bordo desta embarcação ancestral.

transmissão dos *pehkasa mahsise*, *i. e.*, o conjunto de saberes dos brancos (Cf. Barreto et al, 2018).

Figura 3 - "A cobra-canoa", Luiz Gomes Lana.



Fonte: PÃRÕKUMU, Umusî. Antes o mundo não existia. 1995.

Vale destacar que não é difícil encontrar outras ocasiões da presença dos brancos nas narrativas míticas dos povos ameríndios ⁹. Nota-se, por conseguinte, que os ameríndios não só reconhecem a legitimidade dos saberes dos brancos, como também admitem sua qualidade e eficácia, ainda que buscando acomodar tais saberes em suas respectivas cosmovisões.

⁹ Outro relato relevante sobre a presença dos brancos encontra-se na obra "A queda do Céu" de Davi Kopenawa em parceria com o antropólogo Bruce Albert. Para os *Yanomamis*, os *Xapiri* são guardiões invisíveis da floresta e do conhecimento. Não obstante, os próprios brancos também têm seus respectivos *Xapiri* (Cf. Kopenawa, 2019).

Assim, partindo de uma ecologia de saberes, vê-se que a solução que oferecemos ao dilema ontológico supracitado é bastante compatível com o modo de pensar dos próprios povos ameríndios, não no sentido de aceitar diferentes pontos de vista sobre a mesma realidade, mas de conceber que tais visões, vale reiterar, supõe diferentes e múltiplas formas possíveis de realidade. Neste sentido, reforça-se aqui a posição de que a ontologia ameríndia é uma forma de pensar tão interessante e instigante quanto à ontologia científica. Por essa razão, vale reiterar que a redução da metafísica indígena a um mero conjunto de crenças ou opiniões culturais é um caminho que leva não ocasionalmente ao desprezo e ao descrédito do valor cognitivo dessas formas de saber não-hegemônicas.

Disso decorre uma postura crítica ao modelo epistemológico europeu, não no sentido de desqualificar a ciência e seus métodos, mas de colocar em xeque o universalismo aparentemente inquestionável a respeito da produção do conhecimento científico. Portanto, trata-se de uma posição baseada no questionamento e na dúvida com relação a essas totalizações que exterminam saberes nativos.

Por essa razão, tal como propõe Viveiros de Castro, persiste a necessidade de se concretizar uma “aliança demoníaca” entre filosofia e antropologia como um exercício de decolonização permanente do pensamento (Cf, VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 94). Neste ponto, o papel do antropólogo seria, de certo modo, o de traduzir a narrativa mítica numa linguagem conceitual-filosófica, não evidentemente para transformar o mito em filosofia (no sentido de colonizá-lo); mas, pelo contrário, trata-se de propor um outro modo de criação de conceitos que não estritamente o filosófico, *i. e.*, fundado em categorias e esquematismos hegemônicos.

Ao contrário, trata-se antes de propor um novo caminho: uma criação de conceitos a partir das categorias e esquematismo dos próprios povos indígenas. Ou, como preferimos destacar: através da própria mitologia ou cosmovisão dos povos ameríndios. É, neste ponto, que Viveiros de Castro considera a antropologia como uma espécie de filosofia ligada a formas de existências incomuns do planeta Terra, com seus respectivos estatutos ontológicos e epistêmicos.

Talvez uma antropologia como filosofia seja essa tentativa transdisciplinar, sem objetos inteiramente fixos ou estáveis, donde se proliferam os quase-objetos e quase-sujeitos que se corporificam nas formas de existir e pensar dos outros povos (e também das formas híbridas). Trata-se, afinal, de manter o compromisso metodológico de não meramente “objetificar” o pensamento do outro, de não o despojar de suas propriedades epistêmicas e de não reduzir seu valor cognitivo a nada.

1.2 A antropologia como filosofia da vida incomum

A comparação entre filosofia e mito é uma importante contribuição sintetizada na obra *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* do antropólogo Viveiros de Castro, ao apresentar as ideias indígenas presentes em seus respectivos mitos como genuinamente filosóficas.

Neste sentido, caberia ao antropólogo-filósofo apenas a tradução do pensamento indígena a uma linguagem filosófica; sem, é claro, deixar de levar em conta o caráter político-epistemológico de tal tarefa. Tal empreendimento talvez tenha sido uma das mais fascinantes contribuições da antropologia brasileira nas últimas décadas.

Vale dizer ainda que os ingredientes que compõem a *Metafísicas Canibais* é resultado de vários trabalhos, antropológicos e etnográficos, publicados ao longo de anos que resultaram numa obra ainda “inacabada”, tomada pelo próprio autor, de formar um tanto irônica, como “resenha” do que seria possivelmente sua obra de “maior fôlego”, o *Anti-Narciso*¹⁰ :

O *Anti-Narciso*, aquele livro que gostaríamos de ter escrito, mas do qual não pudemos aqui senão expor o plano de alguns capítulos, seria uma experiência de pensamento, e um exercício de ficção antropológica [...] A experiência, no caso presente, é a de gerações de etnógrafos da Amazônia indígena, e o experimento que se tentaria é uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção seria antropológica, mas sua antropologia não é fictícia [...] A ficção consiste em tomar as ideias 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 (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.217-18)

¹⁰ O *Anti-Narciso* é apenas uma obra imaginária que o autor não pretende realmente levar à cabo.

Não é exagero dizer que, até então, a relação com uma certa imagem da ciência impactou o modo da antropologia de encarar o pensamento e a cultura dos outros povos. Tendo em vista que, reiteradas vezes, tal disciplina esteve não ocasionalmente focada em descrever processos cognitivos ligados a culturas não-ocidentais. Neste sentido, podemos mencionar a tentativa de Robin Horton em traçar uma similaridade entre as teorias científicas e o mito, além de Claude Lévi-Strauss que, a através da análise estrutural, buscou encontrar, no pensamento indígena, uma “ciência do concreto” (Ibidem).

Vê-se, assim, que a trajetória da antropologia esteve quase sempre marcada pela tentação de descrever a cognição indígena, a fim de conferi-la validade ou não, porém, muitas das vezes a partir de parâmetros epistemológicos não totalmente desvinculados dos paradigmas eurocêntricos:

Penso que a antropologia sempre andou demasiado obcecada com a “Ciência”, não só em relação a si mesma – se ela é ou não, pode ou não, deve ou não ser uma ciência –, como sobretudo, e este é o real problema, em relação às concepções dos povos que estuda: seja para desqualificá-las como erro, sonho, ilusão, e em seguida explicar cientificamente como e por que os “outros” não conseguem (se) explicar cientificamente; seja para promovê-las como mais ou menos homogêneas à ciência, frutos de uma mesma vontade de saber consubstancial à humanidade – assim a similaridade de Horton, assim a ciência do concreto lévi-straussiana (Latour [1991] 1994: 46). A imagem da ciência, essa espécie de padrão-ouro do pensamento, não é porém o único terreno em que podemos nos relacionar com a atividade intelectual dos povos estrangeiros à tradição ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.222-223)

A princípio, o extenso repertório filosófico-conceitual que Viveiros de Castro lança mão, na tentativa de apresentar o pensamento ameríndio, pode sugerir ao leitor uma impressão de que seu projeto de tradução do modelo ontológico vinculado à mitologia indígena não seria tão diferente dos projetos antropológicos anteriores supracitados.

Todavia, tal problema interpretativo talvez surja de uma confusão entre o papel desempenhado pela epistemologia e pela ontologia no interior da antropologia. É importante frisar que abordagens epistemológicas não constituem propriamente um campo novo nessa disciplina. Não obstante, vale ressaltar que a exploração de novas formas de pensamento não-ocidental, para além de suas condições de legitimidade epistêmica (em termos hegemônicos), talvez seja o propósito mais originalmente impactante da *Metafísicas Canibais*:

A imagem do pensamento selvagem que nos esforçamos por determinar, assim, não visa nem ao saber indígena e suas representações mais ou menos verdadeiras sobre a realidade – o “conhecimento tradicional” hoje tão disputado no mercado global de representações –, nem às categorias mentais indígenas, sobre cuja representatividade, do ponto de vista das faculdades da espécie, as ciências do espírito não se cansam de dissertar. Nem representações, individuais ou coletivas, racionais ou quase, que exprimiriam parcialmente estados de coisas anteriores e exteriores a elas; nem categorias e processos cognitivos, universais ou particulares, inatos ou adquiridos, que manifestariam propriedades de uma coisa do mundo, seja ela a mente ou a sociedade – o objeto cuja existência aqui se afirma são os conceitos indígenas, os mundos que estes conceitos constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.19)

Vale dizer que a epistemologia (em seu sentido hegemônico), grosso modo, busca traçar as condições de possibilidade do conhecimento ou de que maneira uma ciência chega a uma proposição seguramente correspondente a uma crença verdadeira justificada, separando-a de outras proposições que não correspondem a tais critérios. Ao passo que, grosso modo, a ontologia lida com o real, sobre o que é o ser e o não-ser (e não sobre se algo é ou não é o caso).

Ora, não é o papel fundamental da ontologia investigar se um dado saber tem, de fato, envergadura para ser chamado legitimamente de conhecimento. Assim como não é necessário que, a rigor, uma ontologia seja encarada como um conhecimento num sentido estritamente científico, uma vez que não é obrigatório que tal compreensão sobre o real esteja seguramente ancorado em considerações de ordem estritamente epistêmica. Pelo contrário, são as considerações de ordem epistêmicas que, em geral, se ancoram naquilo que se considera ser o real. Neste sentido, não é absurdo apontar que o mito indígena contém uma ontologia subjacente, *i. e.*, uma forma de explicação do real tão interessante e aguçada quanto aquela ligada à filosofia.

Assim, a antropologia pós-estrutural, tal como empreendida por Viveiros de Castro, é uma forma ideal de filosofia, da mesma maneira que Deleuze e Guattari, em sua obra *O que é filosofia*, prescreve que o filósofo deve estar em conexão com a não-filosofia. Aliás, tal conceito de não-filosofia abrange aquilo que Hume diz, em suas *Investigações sobre o Entendimento Humano*, como uma filosofia focada na *vida comum*, *i. e.*, entre os homens em sociedade e suas ocupações. Com isso, Hume estava pensando em um engajamento com filosofia

donde o filósofo não seja aquele homem solitário devotado em seu gabinete de estudos, ensimesmado apenas em suas questões de cunho abstrato e metafísico.

Não obstante, Viveiros de Castro, inclui uma filosofia focada na forma de *vida incomum* de certa parte dos seres humanos do planeta Terra. Não evidentemente uma forma de vida exótica, mas, por vezes, socialmente invisibilizada. Portanto, a antropologia pós-estrutural, enquanto uma filosofia ideal, estabelece um sentido ainda mais amplo para o conceito de não-filosofia, ao agregar diferentes povos indígenas, incomuns às formas modernas de pensamento ou de existência e, por isso mesmo, constantemente ameaçadas.

Por essa razão, o sentido de filosofia, antropologicamente reconstruído, é uma espécie de filosofia engajada com a não-filosofia, visto que sua produção conceitual está diretamente associada com as formas de vida incomuns, em direção a uma filosofia do porvir:

Na definição vigorosa de Tim Ingold (1992: 696): “anthropology is philosophy with the people in”. Por “people”, Ingold entende aqui os “ordinary people”, as pessoas comuns, o comum dos mortais (id. ibid.); mas ele está também jogando (ou assim eu decidi entendê-lo) com o significado de “the people” como “o povo”, e mais ainda, como “povos”. Uma filosofia com outra gente e outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a “não-filosofia” – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria. Os povos “incomuns”, portanto, aqueles que se acham fora de nossa esfera de comunicação. Se a filosofia real abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia imaginária com selvagens reais (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.224)

Em miúdos, Viveiros de Castro critica o projeto antropológico que busca encontrar uma legitimidade epistêmica aos processos cognitivos de outras culturas por meio de regras que, no fim das contas, não deixam de carregar traços da própria cultura ocidental. Não obstante, requer ao antropólogo abolir paradigmas tais como sujeito e objeto, a fim de reconhecer outras culturas em sua diferença *per se*. Aliás, vale ressaltar que uma proposta de virada ontológica deve seguir igualmente esse caminho metodológico, levando em conta o pensamento de outros povos como um “mundo possível”.

Neste sentido, o antropólogo deve considerar que a relação de uma cultura com seus referentes deve se dar através do entendimento desses

próprios povos, *i. e.*, por meio de seus respectivos esquematismos e categorias, ao invés de meramente impor padrões e esquemas hegemônicos.

Ao menos é assim que Viveiros de Castro buscou apresentar o pensamento dos povos das Américas. Mas, é claro, suas escolhas metodológicas, ao traduzir o mito ameríndio, não são neutras. Há aí alguns compromissos político-epistemológicos a serem considerados, sobretudo, no que toca o equívoco na tradução das ideias indígenas em conceitos filosóficos. É claro que nunca se pode ignorar os riscos de traduzir uma linguagem para outra (e, de modo mais profundo, uma forma de pensar para outra). Não obstante, Viveiros de Castro argumenta que é possível controlar certos equívocos daí provenientes do processo de tradução. Porém, não há um controle rigidamente cartesiano para tal tarefa.

Neste caso, a proposta de descrever a ontologia dos outros povos não supõe uma “objetificação” do outro, uma vez que pressupõe o reconhecimento da legitimidade do processo cognitivo de outras culturas. Por essa razão, a metodologia proveniente da virada ontológica na antropologia supõe um pluralismo ontológico. Aliás, é importante notar que Viveiros de Castro não considera que suas escolhas de tradução do pensamento indígena sejam absolutas (no caso, em grande medida, inspiradas na obra de Gilles Deleuze e Felix Guattari), visto que o equívoco não é acidental, mas trata-se antes de um componente intrínseco do processo de tradução:

E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 93)

Não obstante, é importante ressaltar que a própria filosofia é uma formidável ferramenta política-epistemológica para tradução do pensamento indígena, não, evidentemente, da mesma maneira que Horton ou Lévi-Strauss buscaram realizar através da ciência. Nestes termos, é correto afirmar que Viveiros de Castro encontra no pensamento ameríndio – em sua própria diferença *per se* – respostas, senão definitivas, no mínimo, bastante estimulantes, em termos intelectuais, a respeito de problemas filosóficos fundamentais.

Por conseguinte, na próxima seção deste capítulo, iremos esclarecer de que forma o perspectivismo ameríndio oferece tais respostas, particularmente, no que toca a compreensão de como o mundo é formado e como isto sugere uma visão do conhecimento em termos xamânicos.

1.3 O perspectivismo ameríndio e a epistemologia xamânica

Antes de mais nada, esclarecemos que o intuito desta seção não é o de elucidar o perspectivismo ameríndio em sua totalidade, em tom de comentário, mas tão somente o de debatê-lo no aspecto que este trabalho considerou promissor, *i. e.*, como uma ferramenta de decolonização, através do qual podemos perceber os limites do nosso pensamento sob o qual fomos orientados ao longo dos séculos e que, decerto, há muito do que superar.

De acordo com Viveiros de Castro, os indígenas ameríndios são perspectivistas em sua maneira de pensar o cosmos, a si mesmos e os outros. Grosso modo, tal posição assume que agentes, humanos e não-humanos, são dotados de subjetividade ou intencionalidade e veem a si mesmos como pessoas, além disso, supõem um mundo possível através de seus respectivos pontos de vistas, de acordo com o modo no qual estão situados no cosmos:

Como diversos etnólogos já o haviam notado, mas quase todos muito de passagem, numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irreduzíveis ao conceito corrente de relativismo que eles parecem, à primeira vista, evocar. Eles se dispõem, a bem dizer, em um eixo ortogonal à oposição entre relativismo e universalismo. Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos ameaça seriamente a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam. É a conclusão a que chegaram muitos antropólogos (embora por diversos outros motivos), quando argumentaram que a distinção clássica entre Natureza e Cultura – artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que ela faz seu voto de obediência à velha matriz metafísica ocidental – não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.42)

Com efeito, um importante aspecto para compreensão do perspectivismo ameríndio se dá em torno da relação simétrica entre Natureza e

Cultura que é, conforme Viveiros de Castro, de uma natureza profundamente oposta à distinção assimétrica entre Natureza e Cultura em termos modernos.

Ao passo que os modelos ontológicos modernos se sustentam a partir da bi-implicação entre a unicidade da natureza e a multiplicidade das culturas, o pensamento indígena pressupõe, ao contrário, uma unidade da cultura e a diversidade de naturezas. Neste sentido, ao invés de um *multiculturalismo*, Viveiros de Castro prefere entender o pensamento ameríndio como um *multinaturalismo*:

A teoria perspectivista ameríndia está de fato [...] supondo uma multiplicidade de representações sobre o mesmo mundo? Basta considerar o que dizem as etnografias, para perceber que é o exato inverso que se passa: todos os seres veem ('representam') o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. Se a lua, as cobras e as onças veem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos veem as coisas como 'a gente' vê. Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 328)

Disto resulta que animais e não-humanos “se veem como” como pessoas e, em certo sentido, são pessoas cujo corpo seria nada mais que uma espécie de roupa que encobre esse ser invisível ou “alma” – um ente consciente, intencional, pessoa ou sujeito. Por um lado, ao passo que, no perspectivismo ameríndio, temos essa unidade invisível do espírito, por outro, temos também essa multiplicidade de corpos ou “roupas” pela qual essa unidade está revestida.

Como já notado em outras ocasiões, tal ideia supõe uma relação simétrica que se estabelece entre diferentes corpos ou entes (múltiplos e visíveis), *i. e.*, uma relação que, por sua vez, modifica a intencionalidade do ente, ligando sua visão, em termos modais, a um mundo possível:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem 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, veem os humanos como

animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...]. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem 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: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem 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.) (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 303-304)

Vale enfatizar que nada disso conduz a um relativismo cultural, *i. e.*, aquele que leva em conta a noção de vários pontos de vista sobre o mesmo mundo, uma vez que o pensamento ameríndio se configura, de forma mais profunda, por meio de uma visão cósmica não-antropocêntrica sobre a realidade e, com isso, subverte o velho jargão protagonista de que "o homem é a medida de todas as coisas".

Assim, os ameríndios veriam todos os seres cósmicos - animais, plantas, rochas, espíritos, artefatos, fenômenos meteorológicos, etc. - como dotados de consciência e intencionalidade, tendo, por conseguinte, seus respectivos pontos de vista como constituidores da (sua) própria realidade. Em outras palavras, naquilo que nós, enquanto animais humanos, enxergaríamos como sangue, a onça vê como cerveja ou caxiri.

Vale reiterar que não se trata, pois, de uma visão de caráter meramente subjetivista ou representacionista, mas trata-se antes de uma relação simétrica que se estabelece entre corpos ou seres cósmicos, de modo que a relação entre caxiri | onça ou sangue | humano sugere não só numa mera diferença entre concepções particulares, mas antes supõe ontologicamente uma distinção entre mundos possíveis.

Além disso, tais relações simétricas estabelecidas entre corpos ou entes cósmicos aludem que o perspectivismo ameríndio consiste, antes de tudo, numa proposta em que não há verticalidade entre o "eu" e o "outro". Por conseguinte, não há o privilégio do "eu" como quem "vê", *i. e.*, como um sujeito que ocupa a centralidade do processo cognitivo; relegando, assim, uma posição periférica ao objeto. Ao contrário, há, antes de tudo, uma consideração cósmica

do “olhar” (ou da relação), *i. e.*, quem justamente “vê”, o eu ou o outro, não está mais definido de antemão de forma *a priori*, tal como pretendem as epistemologias modernas apoiada na conjunção entre sujeito e objeto.

Portanto, há uma ruptura com o dualismo, sobretudo, com relação aquele se estabelece por meio da distinção entre cultura e natureza, donde se segue uma série de bifurcações características do pensamento hegemônico ocidental:

[...] universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 302)

Para perspectivismo ameríndio, não há também uma hierarquia abissal entre os seres, pois, vê-se que os entes cósmicos estão num mesmo plano de imanência. Por conseguinte, não há também uma relação verticalizada entre mente e mundo, donde consequentemente se supõe uma neutralidade e objetividade vinculada à matéria.

Pelo contrário, vale ressaltar que, de acordo com as fontes míticas, os seres do mundo têm sua própria “humanidade”, tendo em vista que não estão destituídos de uma “alma”, de uma “mente” ou de uma “consciência” ou de uma “intencionalidade”. Ainda que o tempo mítico, onde todos os seres humanos e não-humanos eram espíritos ou xamãs, tenha acabado, tais seres cósmicos potencialmente ainda conservam, em maior e menor grau, aquela humanidade originária:

a ‘personitude’ e a ‘perspectividade’ — a capacidade de ocupar um ponto de vista — é uma questão de grau e de situação, mais que uma propriedade diacrítica fixa desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa espécie, e, neste sentido, são ‘mais pessoas’ que os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 306)

É importante mencionar que o perspectivismo ameríndio não se esgota enquanto um rompimento com dualismo ocidental, visto que também é uma forma de epistemologia que orienta o conhecimento dos xamãs. Na epistemologia hegemônica, “conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi

indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.50).

Assim, para essa epistemologia objetivista, conhecer é um processo de dessubjetivação, uma vez que o sujeito se coloca apartado ou externo ao objeto de investigação, de modo a neutralizar a sua própria subjetividade:

Os sujeitos, tanto quanto os objetos, são vistos como resultantes de processos de objetivação: o sujeito se constitui ou reconhece a si mesmo nos objetos que produz, e se conhece objetivamente quando consegue se ver ‘de fora’, como um ‘isso’. Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa (Idem)

Uma epistemologia xamânica é diametralmente oposta a um tal padrão de aquisição de conhecimento:

O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido — daquilo, ou antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa (Idem)

Assim, o xamanismo pode ser definido como uma habilidade de atravessar, de forma resoluta, os limites corporais e adotar a perspectiva de outras subjetividades, de modo a conduzir as relações entre essas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de desempenhar um papel de interlocutores no diálogo entre os seres cósmicos.

Neste ponto, o xamanismo é uma maneira de agir ou uma diplomacia cósmica que implica uma forma de conhecer. Por conseguinte, resguardada as suas peculiaridades, o que é ou não o caso é também um elemento identificável em uma epistemologia xamânica:

Se começarmos a ver, por exemplo, os vermes que infestam um cadáver como peixes grelhados, ao modo dos urubus, podemos estar seguros de que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubus: é sinal de doença, ou pior. As perspectivas devem ser mantidas separadas. Apenas os xamãs, que são como andróginos no que respeita à espécie, podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 328)

Do ponto de vista xamânico, não importa se se considera que o processo cognitivo seja individual, tampouco social, mas acarreta que seja, antes de tudo, um acontecimento cósmico ou uma cosmopolítica: assim como no caso

da onça, do urubu e da queixada e de outros animais não-humanos, não é simplesmente o sujeito, por si mesmo ou pela sua cultura, que determina o que é o real; mas é em sua relação com o outro.

Assim, fica claro de que maneira o mito dos povos das Américas se constitui como uma ontologia e, pelas práticas xamânicas, se constitui ainda como uma epistemologia. Neste ponto, já não se pode ignorar a existência de outras epistemes e práticas humanas que não se originaram da ciência ocidental e que, ainda assim, sobrevivem à revelia da atividade científica hegemônica.

Com efeito, ainda que, por vezes, não dispomos completamente de instrumentos para avaliar tais saberes, não se pode ignorar que essas práticas são bastante eficazes ao menos nos contextos onde estão inseridas. Em outras palavras, a existência de epistemes cultivadas por grupos humanos em todas as épocas e lugares do mundo é uma forte evidência que não pode ser meramente desprezada a respeito de que há muito conhecimento relevante fora do escopo e do domínio da atividade científica hegemônica.

Aliás, não se pode negar, por isso mesmo, o genocídio em curso existente no Brasil contra os povos indígenas, tampouco se pode ignorar que tal massacre começa pela deslegitimação de seus saberes. Assim sendo, o que está em jogo na tradução do pensamento indígena em termos filosóficos não é meramente uma proposta colonizadora de “filosofar com o mito”; mas é, antes de tudo, uma tarefa de decolonização.

1.4 Conclusão

A tarefa de decolonização permanente do pensamento, tal como proposta por Viveiros de Castro, passa inevitavelmente por uma nova criação de conceitos, *i. e.*, de conceitos que são, não obstante, ideias indígenas e que tem sua origem na mitologia dos povos ameríndios.

Assim sendo, a proposta de uma virada ontológica na antropologia baseia-se evidentemente nessa tarefa permanente de decolonização, ainda que por meio de um viés mais radical, uma vez que considera as implicações epistemológicas do pensamento indígena. Vale reiterar que tal compromisso metodológico não é necessariamente dogmático, tendo em vista que é claramente admissível que um antropólogo leve em conta que a noção de

representações do mundo é uma visão moderna não partilhada universalmente por outras culturas ou outros modos de pensamento.

Diante disso, ao menos de maneira inicial, o antropólogo deve assumir um certo ceticismo epistemológico restrito, *i. e.*, no sentido de afastar os pressupostos hegemônicos que não dariam conta deste contato com o outro. Sendo assim, outra metodologia é aqui necessária, baseada naquilo que já apontamos em termos de uma virada ontológica na antropologia.

Aliás, não se pode deixar de levar em conta que a epistemologia, em seu sentido estritamente hegemônico, tem ocultado um viés marcadamente político com relação aos outros saberes do planeta Terra. Por isso, voltemos a questão inicial deste capítulo: *será realmente verdade que tudo aquilo produzido fora da divisão social do trabalho cognitivo ou intelectual, desvinculado das grandes universidades ou centros de pesquisa dos países do Norte global, não podem ser reconhecidos, em alguma medida, como válidos?*

Antes de mais nada, é importante lembrar que a questão estará comumente amarrada ao contexto que é colocada. Por isso, é relevante examinar, *e. g.*, até que ponto é possível considerar que o problema da pós-verdade e do negacionismo é ou não, de fato, relevante para o debate acerca da aceitação dos saberes de outros povos e culturas.

Dito de outra maneira, se aceitação de um perspectivismo ou pluralismo metodológico, tal qual vinculado à virada ontológica, sugerem uma suspensão temerária das regras epistemológicas pelas quais podemos definir o que é ou não ciência. Ou, pelo contrário, não seria possível que o imperativo de tal aceitação de outros modos de pensamento ligado a outras culturas nos levasse a pensar ou reconhecer a legitimidade de outras regras, critérios ou procedimentos?

Se sim, então não nos resta mais nada senão reconhecer a existência e legitimidade destes saberes, resguardados, é claro, seus respectivos contextos. Ao menos este parece ser o caso no modo em que Viveiros de Castro nos apresenta a epistemologia xamânica. É claro que, vale lembrar, o autor não se compromete epistemicamente com o pensamento indígena, mas tão somente com sua descrição. Não obstante, chegará o momento que esta questão será axial, dado que tais epistemes compõem inexoravelmente a forma de vida destes povos nativos.

Com isso, chamamos atenção para o seguinte ponto: assim como julgamos importante o combate ao negacionismo da ciência, talvez seja igualmente válido não ignorarmos a existência de um negacionismo da não-ciência (ou melhor, das ciências dos outros), a fim de entendermos melhor a importância e a utilidade destes saberes que estão fora do escopo da produção científica hegemônica, mas que não deixam de ser, por isso, imprescindíveis aos grupos humanos que fazem uso deles.

Ademais, não se pretende aqui evidentemente esgotar as questões em torno do pensamento ameríndio, mas tão somente apresentá-lo de uma forma crítica e analítica, levando em consideração os debates atuais no qual está inserido. Por isso, reconhecer valor epistêmico destes saberes originários é um passo fundamental a fim de que se inicie um diálogo profícuo entre epistemes ocidentais e não-ocidentais.

Capítulo 2 - O materialismo

Figura 4 - "A dimensão humana", 2013, acrílica sobre tela, 100x150 cm



Fonte: www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/

2.1 Introdução

“Não é contrário à razão que eu prefira a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo”

(David Hume, *Tratado da Natureza Humana*)

Como já notamos inicialmente, o materialismo tem recebido, entre autores contemporâneos, uma atenção especial em termos de uma ontologia científica e naturalista. Grosso modo, o termo materialismo designa toda concepção filosófica que aponta a matéria como substância ou princípio último da realidade.

Não obstante, tal posição não é historicamente hegemônica entre autores da filosofia do ocidente, além de estar amiúde associada a concepções irreligiosas e heréticas, em um sentido que não é propriamente o mesmo que estamos empregando aqui neste trabalho. Ao contrário, a nossa preocupação com o materialismo diz respeito especificamente a uma posição ontológica ou metafísica que propõe uma compreensão do mundo real a partir do conceito de matéria. Ou, alternativamente, que considera a matéria ao menos como um dos princípios desta realidade (como é o caso do dualismo cartesiano que admite, além da substância material, uma substância pensante ou intencional).

Neste sentido, a partir da teoria das qualidades primárias e secundárias, John Locke parece ser o autor clássico que melhor sintetiza a formulação ontológica que estamos aqui apresentando, ao afirmar a existência da matéria num sentido profundo e metafísico. Não obstante, de acordo com Kant, a proposta de uma ontologia científica, seja essa materialista ou não, não trilhou o mesmo caminho seguro da ciência moderna. Ao contrário, desde o final do século XVIII, é correto afirmar que a metafísica, em geral, esteve confinada no interior dos limites da crítica transcendentalista e epistemológica de Kant.

Apesar de seus ocasionais picos de insurgência, a metafísica até então não pareceu ter definitivamente superado a apreciação kantiana levada à cabo na *Crítica da Razão Pura* que se dirigia contrariamente a qualquer empreendimento especulativo para além dos limites da faculdade de conhecer. Não obstante, as preocupações ontológicas têm crescido no cenário filosófico dos últimos anos, e talvez seja cedo dizer que se trate tão somente de mais um malogro da metafísica ou, pelo contrário, de uma definitiva superação dos limites epistemológicos traçados na *Crítica da Razão Pura*.

Todavia, por um lado, apesar dos novos empreendimentos filosóficos em fazer ressurgir a metafísica especulativa (a partir do materialismo), tomando a ciência como um modelo ou referência, por outro, outras formas de metafísica não-ocidentais, não necessariamente vinculadas à ciência hegemônica, já não deveriam ser meramente desprezadas ou descreditadas com relação a este debate sobre retomada da metafísica.

Por isso, na seção 2.1, iremos suscitar alguns problemas cruciais para o desenvolvimento de um projeto metafísico, tomando em considerações suas restrições epistemológicas apoiadas no idealismo transcendental de Kant, no que toca particularmente a distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

Na seção 2.2, iremos apresentar brevemente o que é o realismo especulativo, sua história e contexto na filosofia contemporânea.

Na seção 2.3, iremos apresentar um embate entre o materialismo e perspectivismo ameríndio e diagnosticar de que forma a maneira a ontologia indígena é capaz de também acomodar o modelo ontológico da ciência hegemônica.

2.1 A virada ontológica: suas premissas e antinomias

No capítulo anterior, tratamos de alguns aspectos da virada ontológica na antropologia e na filosofia. Nesta seção, iremos dar continuidade a essa mesma questão a partir de alguns temas relacionados à filosofia moderna, como o problema do mundo externo e a crítica transcendentalista kantiana à metafísica.

É um tanto trivial admitir que há muitas coisas existentes no mundo que desconhecemos ou que sequer temos consciência. Todavia, tal trivialidade pode vir a ser uma questão filosoficamente complexa, visto que não é uma tarefa fácil justificar a fidedignidade de um testemunho sobre coisas que não temos o conhecimento direto. Há não só o risco de estarmos equivocados a respeito de algum aspecto peculiar desta coisa que falamos sobre, mas também pode ser o caso que estejamos discorrendo sobre algo que sequer existe realmente.

A propósito, o mito não passa por esse tipo de problema: contar uma narrativa mítica consiste em falar sobre coisas que já não é mais possível saber exatamente se são verdadeiras ou falsas, no sentido de que tal narrativa não é meramente o testemunho de uma experiência pessoal ou um relato preciso dos

acontecimentos ou dos fatos passados. Ao contrário, o mito é uma narrativa de um ou mais povos, contada inúmeras vezes que, de geração a geração, não poderia estar imune de sofrer alterações.

Não obstante, em certo sentido, nada disso é tão relevante assim, visto que a memória ancestral, através da qual o mito é narrado, captura um tipo especial de sabedoria de ordem puramente filosófica, de uma anterioridade ontológica que não se registra e nem se data. Aliás, é por isso que, muitas das vezes, a narrativa mítica possui mais de uma versão e isso não é necessariamente um problema entre os indígenas, tendo em vista que seu aspecto principal não se perde em meio a essas variações.

Já o descritivismo da ciência é de uma ordem completamente diferente, uma vez que a fidedignidade do testemunho sobre os fatos é de fulcral importância para corroboração das proposições científicas. Ainda assim, não é propriamente um contrassenso supor, *e. g.*, através de casos análogos, a existência de uma planta silvestre ainda ignorada ou sem taxonomia na Biologia, mas que talvez seja bastante conhecida por certos grupos humanos que vivem no mesmo ambiente de onde tal espécie nativa costuma crescer.

Não obstante, talvez fosse um exagero enxergar alguma dificuldade em saber se tal planta existe ou não, pois, embora não tivéssemos qualquer contato direto com ela, contamos ainda com o testemunho alheio para falar de uma ampla variedade de coisas que julgamos existir de forma absolutamente independente de nós. Todavia, em um nível metafísico, certos filósofos diriam que tal problema é real e, além disso, se passa praticamente com todos os objetos que experimentamos através dos sentidos.

Basicamente, para esses filósofos, quando distinguimos a percepção do objeto percebido, surge, então, a dificuldade de saber se realmente haveria ou não alguma correspondência entre a percepção mental e o objeto fora da mente. Em outros termos, é possível pensar que, ao invés do próprio objeto, talvez houvesse algo totalmente diferente dele, como um computador conectado a nosso cérebro produzindo certas imagens em nossa mente, enquanto acreditamos falsamente que tais percepções seriam advindas do mundo exterior.

Dito isso, podemos notar que tais dificuldades estão diretamente relacionadas com dois domínios paradigmáticos da metafísica ocidental: o campo ontológico (sobre o mundo tal como ele é) e o campo epistemológico

(sobre o modo de conhecer este mundo). De certo modo, quando Descartes propõe seu método dubitativo, ele transforma tal problema ontológico (o que existe) em um problema também epistemológico (em que medida estamos epistemicamente justificados a afirmar sobre a existência de um tal objeto fora da mente).

A propósito, a mera crença na existência de coisas absolutamente fora da mente ainda não é seguramente um conhecimento objetivo, mas tão somente uma mera crença trivial. Além disso, embora seja muito mais simples afirmar a crença na existência de um mundo fora da mente do que o contrário (que talvez não exista tal mundo), continua sendo legítimo supor que este mundo possivelmente não seja outra coisa senão uma mera ilusão dos sentidos, um sonho ou mesmo uma elaboração de um gênio maligno.

É, por esse motivo que, segundo Descartes, uma resposta adequada contra tal dúvida cognitiva deve estar ancorada por razões que nos permitam confiar novamente, com segurança epistêmica, em nossas próprias crenças triviais sobre o mundo tal qual julgamos conhecer. Portanto, ao menos em termos de uma epistemologia hegemônica, o que está em questão é, grosso modo, oferecer uma boa explicação acerca da objetividade do nosso conhecimento sobre este mundo que cremos. Todavia, por vezes, tal empreendimento filosófico acaba se enveredando por questões metafísicas tortuosas de difícilíssima solução.

Neste sentido, Kant afirmava que, na medida em que somente recebemos através dos sentidos os fenômenos das coisas tais como nos aparecem. Segue-se, então, que não estamos autorizados a afirmar ontologicamente nada sobre o mundo em si mesmo, *i. e.*, de um modo para além dos limites de nossas faculdades cognitivas:

Dessa dedução da nossa faculdade de conhecer a priori, na primeira parte da metafísica, decorre contudo um resultado perturbador e, a julgar pela aparência, extremamente negativo para o fim inteiro da mesma que constitui a sua segunda parte; a saber, que nós não poderemos nunca, com essa faculdade, ultrapassar os limites da experiência possível, que é o que perfaz, no entanto, o interesse mais essencial dessa ciência. Neste ponto, porém, reside também o experimento de uma contraprova da verdade que resulta dessa primeira apreciação de nosso conhecimento racional *a priori*, a saber, *que ele só se aplica a fenômenos e deixa de fora a coisa em si, como uma coisa efetivamente real por si mesma, mas por nós desconhecida.* (CRP, B XXI, grifo nosso)

Ora, ao contrário da antropologia, a filosofia especulativa, tal qual examinada por Kant, carece de um distanciamento metodológico com relação à metafísica. No caso da antropologia, a virada ontológica não é inoportuna aos propósitos de tal disciplina, visto que, nesta ocasião, seus limites epistemológicos não são violados. Algo que Kant afirma não se passar propriamente com a filosofia, particularmente quando ela se propõe a alçar voos para além da experiência possível.

Em outros termos, no caso da antropologia, não está em jogo afirmar ou negar dogmaticamente uma realidade última ou tomar partido por um modelo ontológico específico (como fazem os filósofos), mas simplesmente apresentá-los descritivamente, enquanto elaborações genuínas do pensamento de outros povos. Neste caso, vale reiterar que o reconhecimento epistêmico desses saberes é puramente pragmático, no sentido de admitir o valor cognitivo que certos princípios exercem em certos sistemas de crenças não-hegemônicos. De modo contrário, pretensões de verdade de caráter universalista, em termos metafísicos, tal qual os filósofos modernos buscaram conferir aos seus próprios sistemas, não encontrariam, em Kant, qualquer ressonância fora de um dogmatismo injustificado.

Da mesma maneira, Kant já denunciava que, em meio às disputas entre idealistas e materialistas, redundaria uma inevitável aporia, seguida de uma ameaça cética sobre toda metafísica. A nosso ver, o exame de Kant guarda, por isso mesmo, uma relevante contribuição para compreensão da virada ontológica em ambas as disciplinas aqui examinadas.

Em sua obra *Crítica da razão pura*, ao propor certas restrições epistemológicas às ideias da razão, Kant parece ter jogado um balde de água fria no projeto moderno que intentou uma metafísica com as mesmas pretensões de verdade que a matemática e a filosofia natural (Física). Na ocasião, Kant notou que, basicamente, a razão sozinha só é capaz de produzir uma espécie de ilusão transcendental, uma vez que, quando indaga para além dos seus limites cognitivos, concebe logicamente princípios internamente consistentes, mas contraditórios entre si.

Disso resulta, segundo o filósofo alemão, numa espécie de dialética transcendental, proveniente da oposição entre teses que ultrapassam os limites da experiência possível. Com isso, a razão cai num estado de indecidibilidade

com relação a qual princípio escolher ou rejeitar, tendo em vista que tais teses ou princípios metafísicos têm, em última análise, o mesmo peso racional, tal como se segue no seguinte caso:

Quadro I - Dialética transcendental

1	Tese:	<i>O mundo teve um primeiro começo.</i>
2	Antítese:	<i>O mundo sempre existiu.</i>

Portanto, na medida que a metafísica ultrapassa os limites do entendimento, torna-se inevitavelmente incapaz de oferecer qualquer contribuição positiva num nível epistemológico. A solução para algumas dessas ideias geradas pela razão pura seria redistribuí-las para outros domínios, como para o campo da moralidade e da religião. Aliás, é o máximo que se pode fazer, visto que a metafísica não cessa de se impor a nós por meio de uma aspiração natural da própria razão humana:

Pois alguma metafísica sempre houve no mundo, e continuará a haver, mas com ela haverá também uma dialética da razão pura, posto lhe ser natural. A primeira e mais importante tarefa da filosofia, portanto, é fazer cessar a fonte dos erros e assim livrá-la, de uma vez por todas, de toda influência nociva (CRP, B XXXI)

De acordo com Kant, se a humanidade não pode livrar-se definitivamente da metafísica, pelo menos que sejamos capazes de orientar-se nela através de certos limites. Em outras palavras, se, em termos epistêmicos, não somos capazes de decidir se o ser humano é ontologicamente dotado de algum livre arbítrio ou se somente age por uma determinação causal, é ao menos axial que, num nível moral, a liberdade e a autonomia sejam um guia prático para o sujeito racional.

Por conseguinte, sendo a metafísica uma espécie de aspiração de nossas faculdades intelectuais, não é um exagero afirmar que, enquanto espontaneidade do pensamento, a especulação metafísica jamais deixou de ser parte fundamental da vida do espírito dos diferentes povos do planeta Terra. Por essa razão, essa forma pragmática de lidar com as ideias da metafísica, tal como

Kant propôs à sua maneira, parece muito bem funcionar para os problemas aqui discutidos, ainda que seja necessário reformular alguns de seus pontos.

Assim, se, para Kant, a metafísica pode funcionar em outros campos, de uma maneira que atenda os propósitos práticos da razão, pensamos o mesmo com aquilo que se passa na metafísica dos outros povos (muito embora com outros propósitos que não são os mesmos do modelo ocidental). Vemos que a razão (pura) prática indígena decerto se estende a outros domínios insuspeitados por Kant que, por isso mesmo, vão muito além do mero âmbito da moralidade e da religião, tendo em vista que seu alcance é de uma inexorável magnitude cosmopolítica não-antropocêntrica (e, portanto, não-kantiana), onde o homem já não é a medida de todas as coisas.

2.2 Meillassoux e o materialismo

Como notado, o materialismo aqui debatido diz respeito especificamente a uma posição ontológica ou metafísica que propõe uma compreensão do mundo real a partir do conceito de matéria. Ou, como dito anteriormente, que considera a matéria ao menos como um dos princípios desta realidade, *i. e.*, como é o caso do dualismo cartesiano que admite, além da substância material, a substância pensante.

Talvez a versão mais famosa do materialismo na modernidade diz respeito à teoria das qualidades primárias e secundárias que, via de regra, está diretamente associada a pensamento do filósofo inglês John Locke ¹¹. Nestes termos, tudo aquilo ligado às qualidades primárias está diretamente associado às propriedades existentes nos próprios corpos ou objetos físicos: solidez, extensão, forma, tamanho, movimento ou repouso, número etc. Já as qualidades secundárias são causadas pelos objetos físicos e, por isso mesmo, consistem naquilo que é percebido pela mente através dos sentidos: tato, visão, paladar, olfato, audição.

¹¹ Aliás, logo no início de sua obra *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (2008), Meillassoux reiteradas vezes adverte que sua posição estaria mais próxima a de John Locke, fundada na distinção ente qualidades primárias e secundárias da matéria; o que evidentemente preserva a distinção entre mente e mundo exterior: "The theory of primary and secondary qualities seems to belong to an irremediably obsolete philosophical past. It is time it was rehabilitated. For the contemporary reader, such a distinction might appear to be a piece of scholastic sophistry, devoid of any fundamental philosophical import. Yet as we shall see, what is at stake in it is the nature of thought's relation to the absolute" (MEILLASSOUX, 2008, p.07)

Todavia, no início do século XVIII, Berkeley já tinha proposto algumas objeções à noção de uma realidade absolutamente independente da mente tal como uma substância material. Ele argumentava que a noção de qualidades primárias seria um *nonsense* e que somente as qualidades secundárias dos objetos já seriam suficientes para garantia do processo cognitivo. Por essa razão, Berkeley dizia que “ser é ser percebido” e não deveríamos falar nada além daquilo que é dependente da mente, *i. e.*, as percepções sensíveis. Tais objeções contrárias à noção de mundo material fizeram com que outros filósofos mais tarde se preocupassem em oferecer alguma resposta à altura dos argumentos de Berkeley, tomando basicamente como premissa a correlação teórica entre mente e mundo.

Assim, de acordo com Meillassoux, tal posição idealista ou imaterialista seria o estopim do que mais tarde viria a ser chamado de correlacionismo, *i. e.*, a ideia de que mente e mundo (ou ser e pensamento), são termos que devem ser pensados de forma sempre correlacionada (Cf. Meillassoux, 2008). Dito de outra maneira, para Meillassoux, o idealismo, ainda que rejeite a existência de um mundo externo, seus pressupostos estão, porém, sobrecarregados com a tese de que só é possível pensar o mundo correlacionado à mente.

Como já notamos inicialmente, o materialismo tem recebido atualmente uma atenção especial em termos de uma ontologia científica. Tais filósofos especulativos, dentre eles, Meillassoux, se distinguem de uma longa tradição em filosofia justamente por trazer novamente o debate ontológico, tomando distância do transcendentalismo kantiano que nega a possibilidade de acesso do sujeito à coisa-em-si. Nestes termos, tais filósofos criticam a prescrição de que jamais deveríamos falar de uma realidade última para além das qualidades secundárias que experimentamos através dos sentidos.

Não obstante, como notamos na seção anterior, de acordo com as conclusões da *Crítica da Razão Pura*, haveria um limite para onde dirigir o pensamento, *i. e.*, uma restrição epistêmica que supostamente nos permitiria evitar alçar voos especulativos desnecessários e estéreis, enquanto que o realismo especulativo busca abolir tais limites. Por isso, o realismo especulativo ambiciona justamente apresentar um debate sobre o mundo independente da mente, *i. e.*, sobre aquilo que existe mesmo quando não há uma mente que o perceba. Não obstante, não vamos examinar detalhadamente toda a

reconstrução elaborada por Meillassoux a respeito da trajetória do correlacionismo nos mais variados sistemas filosóficos modernos¹².

Basta-nos saber que a virada ontológica, na filosofia contemporânea, consiste precisamente na tentativa de executar uma separação entre “ser” e “pensar” em um nível especulativo, de tal maneira que a realidade material seja pensada enquanto absolutamente independente da mente. Não é difícil notar que tal formulação contra o correlacionismo pode ser entendida ao menos como um ataque à teoria do conhecimento em seus termos tipicamente tradicionais.

Grosso modo, uma maneira talvez ainda mais simples de explicar tal elaboração seja a seguinte: que os filósofos devem repensar a ontologia (sobre o que existe), sem a obrigação de se reportar necessariamente a uma epistemologia (o que é possível de conhecer). Assim, a despeito da crítica epistemológica transcendentalista kantiana, Meillassoux defende a necessidade de se reinstaurar o projeto de uma filosofia especulativa. Porém, em última análise, não é difícil de notar que o peso conferido à metafísica, tal qual retomada por Meillassoux, não é o mesmo daquela criticada por Kant há dois séculos atrás.

Como notamos anteriormente, ao impor certas restrições epistemológicas à metafísica, simultaneamente Kant propõe outro terreno às ideias puras da razão a fim de que possam ser ainda pensadas em sua espontaneidade (religião e moralidade). Não obstante, a virada ontológica, em termos filosóficos, permite-nos ao menos levar em conta que talvez seja o momento oportuno de expandir um pouco mais as fronteiras da metafísica para além dos limites estabelecidos por Kant (fronteiras, inclusive, ainda insuspeitas à racionalidade ocidental).

Além disso, de acordo com Meillassoux, é decorrente do correlacionismo posições fideístas e irracionaisistas que, ao sobrepor suas crenças fundadas unicamente na fé ou na tradição, à revelia de bases racionais, ora assumem cegamente uma atitude relativista com relação ao conhecimento científico, ora decretarem a falência quase que completa da própria razão. Diante disso, Meillassoux enxerga o ceticismo como resultado das consequências derradeiras da hipótese correlacionista que inviabilizaria um critério de discriminação entre

¹² Uma exposição um pouco mais detalhada das teses de Meillassoux podem ser encontradas no artigo “O fora sem pensamento ou a morte de Outrem” na obra “Há um mundo porvir? Ensaio sobre medos e fins” (2014) de Débora Danowski e Viveiros de Castro.

crenças verdadeiras e falsas, cedendo espaço a uma espécie prejudicial de relativismo religioso, onde, entretanto, deveria ser propriamente o terreno da filosofia especulativa:

O fideísmo consiste invariavelmente em um argumento cético dirigido contra a pretensão da metafísica, e da razão em geral, de poder acessar uma verdade absoluta capaz de sustentar (ou *a fortiori*, de denegrir) o valor da fé. Mas é nossa convicção que o fim contemporâneo da metafísica nada mais é do que a vitória de tal fideísmo - que na verdade é de origem antiga (foi iniciada pela Contra-Reforma, e Montaigne é seu 'pai fundador') - sobre a metafísica. Longe de ver no fideísmo - como muitas vezes acontece - um mero disfarce usado pelo ceticismo anti-metafísico em suas origens, antes que este revelasse sua essência irreligiosa, vemos o ceticismo como um autêntico fideísmo, que é dominante hoje, mas de uma forma que se tornou "essencial", ou seja, uma forma que ignorou toda obediência particular a um determinado sistema de crenças (MEILLASSOUX, 2008, p.46)

Divergindo disso, Meillassoux busca então examinar o estatuto da verdade dos enunciados que descrevem estados de coisas que ocorreram antes da espécie humana surgir no planeta Terra (e, é claro, do pensamento humano). Tais eventos são a origem do universo, a formação do sistema solar, a emergência da vida na Terra, etc. Para Meillassoux, tais episódios geraram "arquefósseis", *i. e.*, vestígios materiais de tais eventos anteriores ao surgimento do homem que, por conseguinte, mostrariam o equívoco da suposição correlacionista, tendo em vista que tais resquícios apontam para uma realidade anterior à mente humana (Cf. 2008, p.10).

Em última análise, não é difícil notar que tal posição anticorrelacionista retorna ontologicamente para os velhos pressupostos da metafísica moderna, fundada na separação entre sujeito e objeto; mas não mais, evidentemente, como termos correlacionados. Porém, fundados ainda numa suposição assaz tradicional, *i.e.*, o dualismo entre natureza e cultura, cuja ênfase seria uma natureza inerte, assubjetiva e objetificada (Cf. Viveiros de Castro & Danowski, 2014).

Em outras palavras, trata-se ainda da redução de toda realidade ao conceito de matéria. O que, neste caso, não só inviabilizaria o multinaturalismo, mas também a possibilidade de se pensar o real para além da forma de pensamento hegemônico. É claro que a posição de Meillassoux não é o único projeto metafísico da filosofia contemporânea, mas é o que taticamente

corresponde, em seus aspectos fulcrais, aos pressupostos hegemônicos da ciência ocidental.

Por essa razão, iremos, na próxima seção, apresentar como o perspectivismo ameríndio apresenta uma alternativa ontológica capaz de ser uma proposta promissora em face de uma exigência epistemológica pluralista, de modo a agregar outras formas de pensar, para além do modelo ocidental.

2.3 O embate entre o materialismo e o perspectivismo ameríndio

Iremos examinar agora as distinções entre a ontologia mítica e a ontologia filosófica (tal como apresentada pelo materialismo especulativo de Meillassoux). Como já notamos em outras ocasiões, tais ontologias, embora estejam baseadas em paradigmas distintos, elas não são necessariamente conflituosas ao menos no interior de uma perspectiva pluralista dos povos ameríndios.

Ao contrário, a nosso ver, *a ontologia indígena é uma forma de explicação do real tão interessante e instigante quanto à ontologia filosófica, na medida em que cada uma delas lida com camadas ou versões diferentes da realidade*¹³. Embora o termo “camada” seja usado comumente para referir-se a diferentes realidades ou perspectivas nas narrativas míticas, de fato, tais estratos se efetivam, muitas das vezes, como versões da realidade, na medida em que designam o ponto de vista de certas subjetividades em sua amplitude cósmica, de sorte que uma onça veria como caxiri aquilo que enxergamos apenas como sangue – há, portanto, uma versão da realidade da onça e outra do humano, e assim por diante.

Tais camadas ou versões, vale reiterar, podem ser ambas acomodadas no mesmo modelo ontológico pluralista dos povos indígenas. De modo contrário, no materialismo, a ontologia não deixa de estar vinculada a um pressuposto epistemológico hegemônico que faria do mito, no melhor dos casos, uma “mera hipótese”. Por essa razão, o perspectivismo ameríndio, entre ambos, é um

¹³ Optamos pelo termo “versão da realidade” inspirado no comentário de Glowczewski (2019) a respeito do perspectivismo ameríndio, no qual a autora propõe o uso do conceito de multiverso ao invés de multinaturalismo, tendo em vista as similaridades com algumas teorias relacionadas à astrofísica e à mecânica quântica. Não estamos propondo necessariamente similaridades com a Física contemporânea, mas somente apresentar que a ideia de que haveria várias versões da realidade é bastante compatível com a cosmovisão indígena.

modelo ontológico capaz de oferecer, de forma promissora, uma ecologia de saberes, tendo em vista essa particularidade em acomodar diferenças, perspectivas outras, pontos de vista, versões sobre a realidade, formas de existir, etc.

Tal compromisso epistemológico não ocorre da mesma maneira com o materialismo porque seus princípios, neste último caso, de caráter naturalístico, reduzem toda realidade a propriedades e fenômenos vinculados à matéria, sem qualquer abertura satisfatória para outras formas de compreensão da realidade. Com isso, suas implicações em termos de um debate ecológico não parecem ser tão animadoras ou promissoras, na medida em que tal ontologia, epistemologicamente revestida de um caráter neutro e objetivista, é, em última análise, insensível à vida na Terra. Aliás, analogamente ao que diria Hume, em referência à razão sozinha, um tal modo de pensar seria indiferente entre um arranhão no dedo ou a total destruição do universo.

Assim, como já notado acima, para Viveiros de Castro e Danowski, o materialismo de Meillassoux depende de uma espécie de um “mundo sem nós” e “assubjetivo”, *i. e.*, de uma “desrealização do pensamento” e, dizem os autores, “não só do pensamento humano, ou da forma-sujeito do pensamento, mas de toda forma de cognição, percepção ou experiência, humana ou não-humana” (Cf. 2014, p. 49).

Com efeito, ao supor o mundo como objeto de um sujeito cognoscente, temos a cisão entre a consciência de um lado e, de outro, uma matéria assubjetiva e neutra. Como notado anteriormente, isto se dá em sentido inverso a uma epistemologia xamânica, cuja intencionalidade do outro vai à máxima potência, enquanto, na epistemologia objetivista, a intencionalidade do outro tende a zero. Aliás, o fundo da epistemologia xamânica é, como argumenta Viveiros de Castro, o próprio perspectivismo que, no caso dos povos ameríndios, tem como referência a sua própria mitologia.

Não obstante, o perspectivismo é uma posição presente em autores como Deleuze & Guattari, Nietzsche, Spinoza, Leibniz, entre outros. Neste contexto, Meillassoux tem oferecido duras objeções a essa posição que, segundo ele, deve ser encarada também como uma forma de antropocentrismo, uma vez que estende características da alma às coisas (*e. g.*, como a vontade,

sentimento, percepção, etc.), constituindo-se como uma espécie de subjetivação do real.

Para Meillassoux, grosso modo, trata-se ainda de um tipo particular de filosofia “subjetarista” que inadvertidamente funde a objetividade do mundo material com a subjetividade humana. O que sugere também uma forma de vitalismo, já que expande o conceito de vida para todos os outros seres do cosmos (animais, plantas, rochas, artefatos, espíritos, fenômenos meteorológicos, etc.). De fato, não é difícil de encontrar estes traços no perspectivismo ameríndio, muito embora isso não signifique que tais “objeções” sejam definitivas e não carreguem consigo algumas controvérsias ¹⁴.

Apesar de sua análise minuciosa a respeito do correlacionismo, *i. e.*, da afirmação de uma pressuposição mútua entre o pensamento e o mundo, as objeções de Meillassoux ainda assumem como pressuposto um dualismo entre mente e matéria, na medida em que está ainda fundado numa distinção moderna e assimétrica entre natureza e cultura. De modo contrário, vale reiterar, o perspectivismo consiste justamente em um rompimento radical com tal dualismo vinculado à metafísica moderna.

Por isso, apesar de novo e um tanto ousado, a orientação tomada por Meillassoux em vista de uma virada ontológica em termos estritamente filosóficos não deixa de conter ainda traços banais da metafísica moderna. Todavia, de acordo com Viveiros de Castro & Danowski, o fundo do poço do realismo especulativo se realizaria, sobretudo, ao proclamar um “mundo-sem-nós” e, com isso, assumindo uma posição ligada a uma espécie de hiper-niilismo, cuja matéria bruta do universo, em sua exterioridade absoluta, é profundamente fria e morta (Cf. 2014, p. 49-51).

Neste caso, tal como aponta os autores, o caos ecológico não só se torna uma realidade iminente, mas também uma realidade insignificante. Não obstante, tal proclamação de um “fora absoluto” paradoxalmente reintroduz a excepcionalidade humana através de sua própria negatividade, *i. e.*, como “um requisito de que o mundo necessita para existir” (Ibidem). O que está em jogo aqui é a exclusão da vida da estrutura última da realidade, aliás, talvez podemos acrescentar que pelos mesmos padrões ou paradigmas ocidentais através dos

¹⁴ Meillassoux não critica diretamente o perspectivismo ameríndio, mas autores que partem de pressupostos parecidos.

quais a subjetividade foi excluída daqueles que, abaixo da Linha do Equador, eram outrora chamados de selvagens ou primitivos.

Todavia, há de se considerar que tais princípios objetivistas são constitutivos de parte significativa do modo de se fazer ciência no ocidente e não é, portanto, o caso de eliminá-los propriamente. Ao contrário, o pensamento indígena tem suas próprias formas de lidar com o pensamento do outro, uma vez que não opera simplesmente por princípios binários de exclusão, mas por uma lógica multivalorada, que não se reduz a oposições entre falso e verdadeiro.

Em seu artigo *African Traditional Thought and Western Science* (1967), Horton nos oferece uma interessante comparação entre o pensamento mítico e o científico.¹⁵ De um modo específico, em um plano não redutível ao domínio do senso comum, enquanto a ontologia científica postula a existência de entidades abstratas reais (partículas e moléculas), a ontologia indígena considera a existência de seres invisíveis ou ocultos (espíritos, deuses, super-humanos etc.). Seja da ciência, seja do mito, tais camadas ou versões da realidade onde estes entes estariam não parecem ser as mesmas, de modo que não é necessário supô-las nem similares tampouco conflituosas, muito embora ambas visam explicar, à sua maneira, os princípios formadores do mundo.

Tal posição sobre mito e ciência consiste na tese da *similaridade*, mas talvez o importante não seja propriamente avaliar as condições de verdade acerca da existência de um ser invisível ou oculto, mas qual o papel que essas entidades desempenham nos seus respectivos sistemas de crença. Aliás, é sabido que seres super-humanos, invisíveis ou não, assumem a condição de entidades reais, da mesma maneira que, na ciência, átomos e moléculas são entidades reais, ainda que abduktivamente inferidas a partir de resultados empíricos.

De acordo com Horton, em ambos os casos, tanto no mito quanto na ciência, tais inferências acerca de certas entidades são explicativas no que diz respeito às regularidades apreendidas pelo senso comum (Cf. 1967, p.51). Não obstante, numa perspectiva mítica, e. g., se alguém repentinamente fica muito doente ou é acometido por alguma má sorte ou *panema*, talvez seja o caso de um ataque de um espírito ou ser invisível responsável por mobilizar certos

¹⁵ No caso, Horton (1967) está se referindo aos povos africanos.

agentes geradores de certas consequências. Em geral, tais agressões podem decorrer em razão de um caçador que não cumpre com as regras ou etiquetas estabelecidas pelos senhores ou donos da floresta ¹⁶.

Neste ponto, Viveiros de Castro tem razão no seguinte ponto: seres invisíveis não estão desprovidos de consciência e intencionalidade e, portanto, eles não exatamente desempenham o mesmo papel que moléculas e átomos (que, de maneira inversa, em termos materialistas, seriam desprovidos de consciência e intencionalidade). De fato, as entidades teóricas da ciência, tais como gravidade ou inércia, são, e *g.*, descritas estritamente por meio de regularidades físicas, estabelecidas com base na relação de causa e efeito. Não é tão claro que identificar ocorrências vinculadas ao fenômeno da *panema* constitua, tal como sugere a forma ocidental de pensar, numa espécie de etiologia rudimentar.

Além do mais, numa perspectiva materialista, o senso comum não é capaz de enxergar átomos e moléculas a olhos nus. Todavia, na perspectiva indígena, não é impossível que alguma outra subjetividade extra-humana seja melhor capaz de enxergar coisas que um animal humano não poderia ver ou vice-versa. O caso é que, no perspectivismo ameríndio, aquilo que “molda” a realidade vincula-se ao próprio agenciamento dos seres no mundo, ou precisamente, ao modo em que tais agentes veem o mundo.

O verbo “ver” aqui é evidentemente uma metáfora, mas pode ser compreendido como a maneira através da qual seres humanos e não-humanos dotados de consciência e intencionalidade imprimem sua marca sobre a real. Aliás, o real ou a realidade tem, como condição de possibilidade, a relação de corpos com outros corpos, entes com outros entes, seres com outros seres, em sua magnitude cósmica ou cosmopolítica. Como notado reiteradamente neste trabalho, aquilo que animais humanos veem como sangue a onça enxerga como caxiri; aquilo que vemos como verme de carne podre, o urubu enxerga como peixe assado; e assim por diante.

O desejo ou a aversão desses animais não definem necessariamente as condições subjetivas de cada um deles; mas, ao invés disso, aludem à existência de diferentes mundos possíveis, diferentes agenciamentos, perspectivas outras

¹⁶ Para mais detalhes a respeito do conceito de *panema*, conferir o artigo *Caipora e outros conflitos ontológicos* de Mauro Almeida (2013).

sobre o real. A realidade para o humano é uma, para a onça é outra: a própria realidade carrega - em termos relacionais, é claro - a marca da intencionalidade, *i. e.*, a realidade é a realidade para uma consciência, de sorte que não haveria uma realidade absolutamente pura ou completamente independente do sujeito, *i. e.*, uma realidade última tal como a matéria (mas, como as narrativas míticas sugerem, o materialismo seria talvez apenas uma versão dos brancos sobre o que é o real).

Vale ressaltar que a característica do pensamento ameríndio está em sua capacidade de incorporar outras formas de pensamento e existência; sem, com isso, abandonar suas próprias crenças ou modelos, já que não propriamente as oporiam, por mera exclusão lógica, às crenças advindas de outros sistemas de pensamento. Ao contrário, na lógica ameríndia, opera-se com o terceiro incluído.

Como notado outras vezes, se é possível admitir uma epistemologia indígena, ela consiste num procedimento inverso à maneira pela qual entendemos a nossa ciência: ao invés de uma objetificação do outro, a epistemologia indígena opera por uma personalização do outro. Por essa razão, ao invés do par sujeito-objeto, o par sujeito-sujeito teria mais conformidade com a prática xamânica. Neste ponto, se busca antes a atitude intencional daquilo que se investiga do que simplesmente uma descrição estritamente objetiva. Disso, como notado acima, decorre uma relevante conclusão em termos ecológicos: no perspectivismo, a vida constitui um princípio imanente a todas as coisas, ao passo que, no materialismo, o substrato do cosmos é reduzido à matéria sem vida ou, em termos psicanalíticos, à pulsão de morte (Cf. 2014, p. 50).

Aliás, tal ímpeto (auto)destrutivo é amiúde relatado nas mitologias indígenas como algo característico do modo de vida e de pensar dos brancos. Por essa razão, na obra “A queda do Céu” (2010), Davi Kopenawa afirma que o modelo de civilização capitalista ocidental não teve tantos pudores em poluir rios e destruir floresta a fim de atender a sanha por mais dinheiro e de produzir ainda mais mercadorias. Por isso, em alusão a *Yoasi*, o irmão malévolo do deus *Omama*, os *Yanomami* comumente chamam os brancos de “gente de *Yoasi*”:

Yoasi tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em

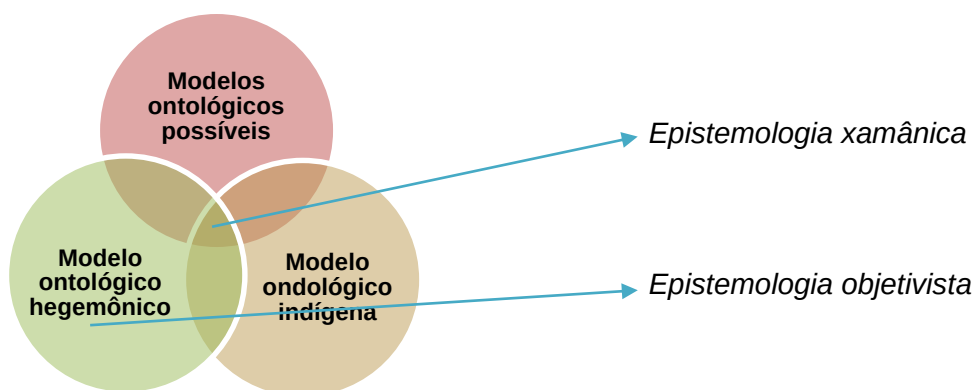
nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi t^h èri*, Gente de *Yoasi*. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama* (KOPENAWA, 2010, p.83)

Tal compreensão metafísica da realidade última como matéria não é decisiva, tampouco constitui necessariamente uma única explicação em continuidade com a ciência hegemônica. Não obstante, a partir de pressupostos distintos, não é difícil concluir que as entidades teóricas da ciência não estão precisamente no mesmo registro que as entidades ligadas à cosmovisão indígena ameríndia.

Não obstante, ainda que o modelo ontológico indígena seja distinto de os outros modelos ontológicos possíveis, sua epistemologia xamânica opera a partir de uma intersecção entre esses modelos. É claro, a suposição de uma intersecção xamânica entre todos os modelos possíveis não seria outra coisa senão algo decorrente de uma concepção transformacional indígena, através da qual o xamã intercambiaria por outros modelos ontológicos.

Entretanto, no caso do modelo hegemônico, mesmo supondo alguma intersecção com outros modelos possíveis, sua epistemologia objetivista estaria, ainda assim, estritamente vinculada a esse modelo e a nenhum outro. A razão disso é que a universalidade das propriedades dos objetos do modelo hegemônico não vale necessariamente em modelos onde tais propriedades simplesmente inexistem ou não fazem qualquer sentido. No modelo indígena, as coisas poderiam ser outras, ainda que de forma não-manifesta, ainda que somente em potência.

Quadro II – diferenças epistemológicas entre modelos ontológicos



Por essa razão, ainda que pudéssemos falar, e. g., de uma “identidade transmundana”, onde, em qualquer mundo possível, H_2O é a propriedade essencial da água (dado que nenhum objeto, em qualquer mundo possível, seria água sem o composto H_2O), continua sendo verdadeiro que a existência da água é simplesmente contingente, na medida que não é evidentemente necessário que exista água (H_2O) em todos os mundos possíveis.

Todavia, o que está em jogo na epistemologia xamânica não é a identidade do objeto (seja esse transmundano ou não), mas antes, a sua *diferença*. Por essa razão, o que importa ao perspectivismo ameríndio não é precisamente os objetos em si mesmos, mas antes, os quase-objetos ou quase-sujeitos que se transformam ou se vestem de outras roupas-corpos, ocupando outras perspectivas ou outros pontos de vista de outros modelos possíveis (incluindo o hegemônico). Por essa razão, um quase-objeto-sujeito de uma epistemologia xamânica é, antes de tudo, uma intersecção.

Nota-se que Viveiros de Castro consegue distinguir bem a amplitude de certos aspectos do pensamento mítico com relação à ciência, ao mostrar que a primeira talvez acarretasse em um patamar filosófico anterior à segunda. No entanto, talvez seja preciso dizer que, caso não tenha ficado claro, assim como na mitologia dos diferentes povos do planeta Terra, há também muito de metafísica na ciência.

2.4 Conclusão

Reconhecer o conhecimento existente dos outros povos acarreta em aceitá-los ao menos num nível pragmático, sem desvinculá-los do contexto e da singularidade de onde foram constituídos. Além disso, pensamos ainda que a mitologia indígena nos oferece um modelo ontológico compatível com ambas as epistemes, seja ocidental ou não-ocidental.

A nosso ver, epistemologia xamânica consiste em uma intersecção entre o modelo indígena e os demais modelos possíveis (não somente o ocidental), enquanto a epistemologia objetivista é, ao contrário, tão somente um subsistema do modelo hegemônico. Por essa razão, a mitologia indígena é aquela que nos fornece, de forma axial, os elementos para se pensar uma epistemologia

compatível com as exigências epistêmicas de uma sociedade, ao menos pretensamente, cada vez mais plural e democrática.

Vê-se, portanto, que tal epistemologia é claramente capaz de contribuir para uma ecologia de saberes tal qual ambicionada por Boaventura de Sousa Santos, uma vez que, a partir dela, não são poucas as condições para se criar pontes em meio as profundas diferenças ontológicas que marcam as singularidades do Norte e do Sul global.

Todavia, como viemos argumentando, o materialismo não nos fornece uma tal amplitude pluralista que englobe outros saberes do planeta Terra, tendo em vista que seus compromissos filosóficos, baseados numa epistemologia naturalista ou objetivista, estão subordinados aos resultados da ciência e seus paradigmas. Neste sentido, o materialismo não se dissocia da visão científica hegemônica.

Disso resulta certas dificuldades, pois, o entusiasmo com relação à ciência tende a exagerar seu alcance e seus propósitos, sem levar em consideração outras formas de saberes subalternos, como se tais formas explicativas, fora da divisão do trabalho científico e intelectual, não tivessem qualquer legitimidade.

A nosso ver, portanto, as restrições epistemológicas de Kant com relação aos limites cognitivos humanos nos autorizam a ponderar sobre a pretensão de tornar certos temas da razão inequivocamente objetos de uma ciência, em termos hegemônicos (“se o mundo teve um primeiro começo”). Como notado anteriormente, para Kant, tendo em vista que somente recebemos através dos sentidos os fenômenos das coisas tais como nos aparecem, segue-se, então, que não estamos autorizados a afirmar nada sobre o mundo tal como ele é, *i. e.*, enquanto coisa-em-si (ao menos não dogmaticamente).

Assim, para Kant, a solução para algumas ideias geradas pela razão pura seria redistribuí-las para outros domínios práticos, como no caso da moralidade e da religião. Com viemos argumentando, essa forma pragmática de lidar com as ideias da metafísica, tal como Kant propõe, parece ser eficaz e promissora também no que diz respeito a metafísica de outros povos (desde que, é claro, não sejam meramente relegadas ao domínio da moralidade e da religião).

Além disso, é importante considerar as implicações ligadas ao modelo da ciência ocidental, fundado num dualismo entre natureza e cultura, cuja ênfase

é a natureza inerte, assubjetiva e objetificada. Por isso mesmo, é incapaz de oferecer axiologicamente qualquer resposta contundente aos problemas de ordem global, não somente no que diz respeito a uma ecologia de saberes, mas aos problemas ecológicos de um modo geral.

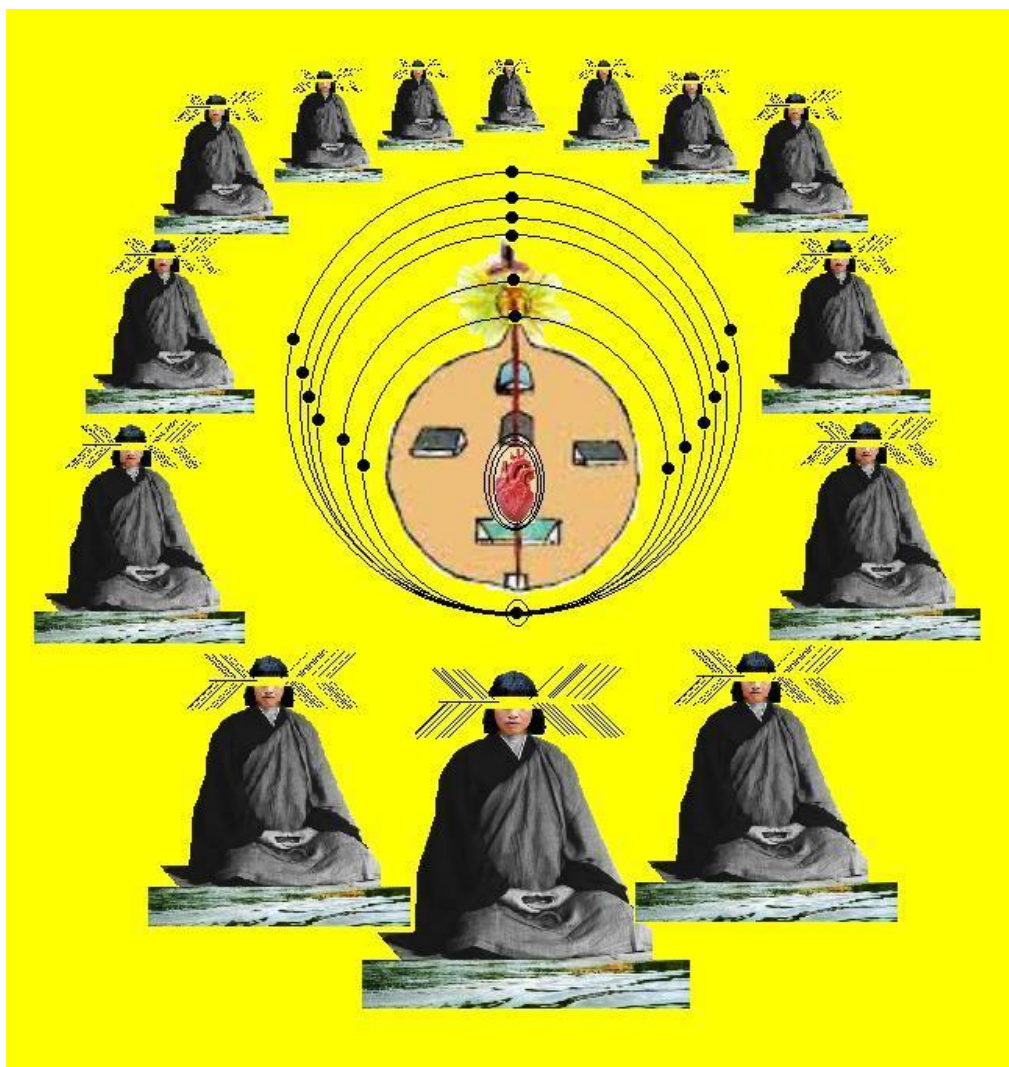
Por isso, a orientação materialista aqui examinada não deixa de conter traços pouco desprezíveis de uma filosofia dogmática e, por isso mesmo, acaba por desaguar em um problema já anteriormente apontado por Kant, *i. e.*, da dificuldade da razão pura quando intenta alçar voos para além de toda experiência possível. Mas isto não é evidentemente uma objeção irreduzível ao materialismo, visto que, como uma metafísica, ainda poderia ser redirecionada a algum outro domínio ou propósito prático da razão.

Do contrário, sem essa reorientação epistemológica, um tal materialismo poderia gradualmente esmorecer em sua própria insignificância em face das demandas da ordem do dia em escala global, tornando-se simplesmente um raro objeto contemplativo de uma elite intelectual (não esporadicamente, europeia ou colonizada). Assim, como veremos no terceiro capítulo, a mitologia indígena não só tem um papel explicativo, como também orienta os demais saberes dos povos indígenas. Ao menos é desta maneira que, como será detalhado no terceiro capítulo, os povos do Alto Rio Negro têm apresentado suas narrativas míticas.

No mais, o objetivo deste capítulo não foi oferecer uma reorientação ao materialismo, tampouco saber se ele é eficaz como uma aposta contra o irracionalismo fideísta. Porém, não é difícil concluir que, ao menos neste ponto, como mencionado outras vezes, a metafísica ameríndia atende estes propósitos, *i. e.*, de ser uma epistemologia promissora a uma ecologia de saberes. Portanto, pensamos ser ao menos possível acomodar o materialismo ao perspectivismo ameríndio.

Capítulo 3 – Uma cosmopolítica amazônica

Figura 5 – “A grande e indelimitável poesia de ninguém”, colagem (versão colorida).



Fonte: acervo pessoal do autor, referente à obra “O drone de Yebá Buró: um poema cosmopolítico”, Thiago Roney, 2022.

3.1. Introdução

*“eu sou a mulher que desenterrou a avó do mundo para dançar com
[o vazio,*

*eu sou o drone de Yeba Buró,
eu sou a própria Yebá Buró*

que é o próprio vazio”

(Thiago Roney, O Drone de Yebá Buró)

Se antes o mundo não existia ou se o mundo sempre existiu, não é uma questão, diria Kant, a ser decida no interior dos limites da cognição humana. Ao contrário, alguma metafísica, ou melhor, uma mitologia, teve de lançar esse dardo inicial ao menos como uma resposta possível.

Não obstante, de acordo com a mitologia Desana, antes o mundo não existia. Deste modo, a escuridão cobria tudo e, de repente, uma mulher apareceu por si mesma em seu banco de quartzo branco, a *Yebá Buró*, a “Avó do Mundo” ou também “Avó da Terra”. De acordo com as fontes míticas, ela é a “não-criada”, tal como uma espécie de mônada primordial. Em outros termos, *Yebá Buró* parece exercer uma anterioridade lógica – em termos “transcendentais” - com relação às outras coisas que surgiram no universo ¹⁷.

No mesmo contexto do Alto Rio Negro, na mitologia *Yepamahsã* (Tukano), temos a figura de *Buhpó*, o “Avô do Universo”. Ele é o primeiro e mais importante personagem da narrativa mítica. Assim como a *Yebá Buró*, ele é, em termos ontológicos, um ser não-criado, além de ter sido sempre morador do “mundo primordial”. *Buhpó* é também o princípio e a natureza de todo o conhecimento, força criadora, poder que rege o cosmos, etc.

Com isso, queremos reiterar que, embora cada povo do Alto Rio Negro tenha sua versão de contar suas respectivas narrativas míticas, tais narrativas se cruzam umas com as outras em muitos aspectos. Partindo desta premissa, iremos examinar alguns aspectos da filosofia do Alto Rio Negro, dando ênfase aos recentes trabalhos publicados pelos indígenas *Yepamahsã* (Tukano).

Assim, iremos enfatizar os aspectos epistêmicos e ontológicos da mitologia rio negrinha, tomando principalmente como referência a obra *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)* (2018). Vale lembrar novamente que contar uma narrativa mítica consiste em falar sobre coisas que já não é mais possível saber propriamente se são verdadeiras ou

¹⁷ Antes o mundo não existia. Narrativas do Alto Rio Negro. Firmino Arantes Lana e Luiz Gomes Lana.

falsas, no sentido de que uma mitologia não é meramente o testemunho de uma experiência pessoal ou um relato preciso dos acontecimentos passados.

Ao contrário, como já notado, o mito é uma narrativa de um ou mais povos, contada diversas vezes que, passado de geração a geração, não poderia estar imune de sofrer alterações. Porém, apesar da existência de diferentes versões que uma narrativa mítica pode ter, o seu aspecto principal e mais fundamental não se perde, *i. e.*, sua amplitude filosófica.

Por essa razão, embora não seja um mero descritivismo, tampouco uma simples alegoria poética, não se pode ignorar a magnitude epistêmica envolvida nessas narrativas, sobretudo, se realmente quisermos dar visibilidade para diferentes formas de saber não-hegemônicas. Neste sentido, como veremos adiante, a narrativa mítica cumpre o papel de suporte epistemológico e conceitual dos demais saberes pertencentes aos povos do Alto Rio Negro.

Assim, na seção 3.2, iremos tratar sobre o que são os conceitos indígenas e como eles se diferenciam dos conceitos filosóficos ocidentais.

Na seção 3.3, iremos discutir sobre a epistemologia xamânica do Alto Rio Negro, com base no perspectivismo, particularmente a partir do conceito de *waimahsã* e sua importância para a compreensão do processo cognitivo no contexto do povo *Yepamahsã*.

Na seção 3.4, iremos tratar sobre o conceito de cosmopolítica a partir da filosofia do Alto Rio Negro, particularmente através da relação entre os especialistas-xamãs –*yai* e *bayá* e *kumü* – e os *waimahsã* ¹⁸. Além disso, examinaremos a questão dos quase-objetos a partir do que consideremos ser perspectivismo destes povos ¹⁹.

3.2. O quase-conceito na filosofia amazônica

Desde 2017, na cidade de Manaus, existe um centro de medicina indígena *Yepamahsã*, chamado *Bahserikowi'i*. Neste local é oferecido tratamento não só para indígenas, mas também para todos os públicos. A ideia de um centro de medicina surgiu quando uma menina indígena *Yepamahsã* foi picada por uma

¹⁸ Em trabalhos recentes de intelectuais indígenas do Alto Rio Negro, sobressai a preferência pelo termo “especialista” ou invés dos termos “xamã” ou “pajé”.

¹⁹ Como atestam as etnografias do Alto Rio Negro, embora estejamos aqui examinando alguns trabalhos referentes ao povo *Yepamahsã*, muitas noções aqui apresentadas são comuns entre os povos da região.

cobra jararaca na perna direita e os médicos disseram aos familiares que a única saída era a amputação do membro enfermo.

Os parentes da menina consideraram tal procedimento drástico demais, já que, segundo eles, havia um tratamento indígena que poderia ser feito (o *bahsesé*), em complementação com o tratamento dos médicos brancos, a fim de que o pé da criança não precisasse ser retirado; mas, ainda que tal solicitação estivesse garantida em lei, a direção do hospital rejeitou tal proposta.

Aliás, segundo João Paulo Barreto (2021), tio da menina, numa reunião intercedida pelo Ministério Público, o médico disse as seguintes palavras: “eu não vou permitir um pajé entrar no hospital dançando, pulando, cantando, com fumaça, com tambor, maracá, com cocar, com chocalho, fazendo ritual de cura” (BARRETO, p. 8). De fato, o ato de violência cometido pelo médico consiste num caso não raro de injustiça epistêmica, onde as capacidades cognitivas da pessoa são desprezadas, na medida em que se nega qualquer credibilidade testemunhal ao agente.

Como sugere a fala supracitada, os indígenas *Yepamahsã* sofreram uma injustiça epistêmica do próprio médico do hospital, ao tomar os saberes indígenas pelo viés de certos estereótipos sociais que os excluem de qualquer credibilidade testemunhal mínima. Não obstante, através de uma ordem do Ministério Público, os familiares conseguiram realizar tal procedimento em outro hospital. Por fim, após um mês de acompanhamento clínico, a menina indígena já estava com a perna curada e pôde, então, voltar para casa com seus parentes.

Ao contrário dos médicos, os indígenas *Yepamahsã* não tiveram dúvidas que suas práticas medicinais foram decisivas para a cura da perna da criança. Não obstante, é frequente a associação desses procedimentos com práticas ligadas à fé religiosa, vinculando-os à magia, à feitiçaria, ao benzimento, etc., em oposição ao conhecimento científico hegemônico. Por essa razão, Barreto (2021) ainda relata que, por vezes, muitos usuários vão ao *Bahserikowi'i* em busca de alguma espécie de prática curativa associada à magia ou ao benzimento (termo no qual a Igreja Católica “batizou” o *bahsesé* dos povos do Alto Rio Negro).

Embora seja realmente o caso que os conceitos ligados a essas práticas curativas e de prevenção indígena tenham uma base na própria narrativa mítica, é necessário, não obstante, ainda uma compreensão crítica (sem um viés místico

ou religioso) sobre o papel que tal narrativa desempenha nas práticas cognitivas dos povos indígenas.

Se, do ponto de vista da cientificidade hegemônica, o mito é amiúde compreendido estritamente em termos de uma narrativa poética ou alegórica. Para os povos originários, pelo contrário, a narrativa mítica - que eles chamam de *kihti ukũse* - permanece viva e constitui inexoravelmente a base dos saberes que eles preservam e utilizam em suas respectivas comunidades.

Como os estudos antropológicos recentes têm mostrado ²⁰, uma maneira de lidar com este problema é admitir amplitude epistêmica - ou mesmo ontológica - vinculada às narrativas míticas. Com efeito, o que importa é aceitar que tais narrativas são realmente práticas cognitivas genuínas, cuja legitimidade se dá no contexto onde estão inseridas, tendo em vista que oferecem um tipo peculiar de suporte teórico (e prático) aos demais saberes destes povos.

Ainda que os conceitos indígenas não estejam longe de ser, em certo sentido, quase-conceitos, na medida em que são, em muitos aspectos, opostos ao modo de conceituação analítico-descritivo associado às práticas cognitivas hegemônicas, o seu valor filosófico não pode ser, no entanto, ignorado ou desprezado. A nosso ver, os conceitos ou quase-conceitos indígenas cumprem inequivocamente, e de forma bastante eficaz, o seu legítimo papel de ideias filosóficas, uma vez que definem práticas, etiquetas, padrões ou regras não só no que diz respeito à vida social dos povos indígenas, mas também aos procedimentos de suas respectivas práticas cognitivas.

Com efeito, outro modo de pensar os conceitos indígenas seria nomeá-los de “figuras”, tal como apresenta Viveiros de Castro em alusão à distinção de Deleuze & Guattari entre “figura” e “conceito”. Tal ponto está vinculado ao capítulo “geofilosofia” da obra *O que é filosofia*, onde os autores compreendem o conceito como algo pertencente a um plano de imanência, enquanto a figura - hexagramas, mandalas, yin yang etc. - pertenceriam a um plano de transcendência (em referência às tradições de pensamento não-ocidentais).

Não obstante, em sua conferência “Variações do corpo selvagem”, Viveiros de Castro afirma que “o conceito [...] é uma forma da figura, porque tudo é figura”. A afirmação de Viveiros de Castro, em tom quase monístico, “tudo é

²⁰ A referência que trazemos é o *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)* (2018). A obra é um apanhado geral de uma série de pesquisas realizadas por antropólogos indígenas do Alto Rio Negro a respeito do pensamento indígena e suas respectivas epistemologias.

figura”, consiste em “fundir”, em uma forma de coexistência, o pensamento metafísico com o pensamento mítico. Disso resulta que, do ponto de vista dos povos indígenas, transcendência e imanência, não são planos propriamente autoexcludentes.

A nosso ver, esses apontamentos sobre o conceito | figura podem ser aprofundados da seguinte maneira: os conceitos indígenas são figuras na medida em que a epistemologia xamânica, como mostrado ao longo deste trabalho, opera de uma forma inversa à epistemologia objetivista hegemônica. Enquanto que, na epistemologia ocidental, a intencionalidade ou a personitude do outro tende a zero; reduzindo-o, assim, a um mero objeto em relação ao sujeito. No caso do xamanismo, a intencionalidade ou a personitude do outro é elevada à sua máxima potência.

Neste sentido, a relação epistêmica intersubjetiva que constitui as práticas cognitivas dos povos ameríndios pode, não fortuitamente, levar o sujeito a atribuir até mesmo mais subjetividade ao outro do que a si próprio, no sentido de que o xamã ou o pajé (o especialista) manteria uma comunicação ou um diálogo com seres que são, por vezes, super-humanos, *i. e.*, são “mais pessoas” do que os próprios humanos. Assim, a nosso ver, a figuração xamânica ou indígena consistiria propriamente nisto: há toda uma construção da personagem ou da persona que desempenhará um papel no enredo da narrativa mítica. Por essa razão, ambos os domínios, conceitual e figurativo, são, no interior da filosofia ameríndia, coexistentes.

Dito de outro modo, a epistemologia xamânica opera por figuras | conceitos ou quase-conceitos, na medida em que tais personas ou personagens não se desenvolvem estritamente no interior de um domínio estritamente estético ou alegórico, ou, como diriam Deleuze & Guattari, estritamente no campo dos *affectos* e *perceptos*, mas também em um nível genuinamente conceitual. Sendo assim, para o povo *Yepamahsã*, os mitos indígenas não poderiam ser meramente um conjunto de narrativas poéticas ou legendárias, tendo em vista que são também relatos através dos quais seus saberes são ensinados e repassados no interior de sua comunidade (desde práticas curativas ou preventivas, assepsia de alimentos, taxionomia de animais, plantas e lugares, etc.).

Toda base destes saberes originários se dá, portanto, através de uma intersecção concomitantemente metafísica e mítica. Assim, *e. g.*, o *waimahsã* é

uma figura | conceito (ou um quase-conceito) no pensamento indígena do Alto Rio Negro. Ele é o dono dos saberes, além do mestre dos bichos, senhor da floresta e dos lugares.

Portanto, o conceito | figura do *waimahsã* desempenha inexoravelmente um papel teórico e epistemológico no interior dos saberes *Yepamahsã*, tendo em vista que é através do diálogo ou da comunicação entre o especialista-xamã (*kumü*, *bayá* e *yai*) e os super-humanos *waimahsã* que se configura propriamente o processo cognitivo xamânico. Além disso, é através do quase-conceito *waimahsã* que se explica não só as práticas medicinais vinculadas ao *bahsesé*, mas também os rituais e os festejos anuais associados ao *bahsamori*.

Sendo assim, a narrativa mítica é menos um relato dos acontecimentos passados do que uma explicação concomitantemente prática e teórica dos saberes nativos. Por conseguinte, não se pode ignorar o papel que a narrativa mítica desempenha como condição de possibilidade das práticas cognitivas indígenas, ao oferecer conceitos e princípios que formam a cosmovisão destes povos.

3.3. O perspectivismo dos especialistas-xamãs (*kumü*, *bayá* e *yai*)

Esta seção consiste no comentário de dois trechos que aparecem em ambos os artigos: *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996) e *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (2002; 2004) e na obra *Metafísica Canibais* (2009). O primeiro trecho que comentaremos aparece, com frequência, em mais de uma publicação, incluindo a coletânea *a Inconstância da Alma Selvagem* (2002), a revista *O que nos faz pensar* (2004), a revista *Maná* (1996) e, finalmente, a obra *Metafísicas Canibais*:

1) Trecho um:

a “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau e de situação, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie. Alguns não-humanos atualizam essas potencialidades de modo mais completo que outros; certos deles, aliás, manifestam-nas com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, e, neste sentido, são “mais pessoas” que os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.45)

Não é, no entanto, o caso do segundo trecho que é suprimido tanto da revista *O que nos faz pensar* como também da própria *Metafísicas Canibais*. Não

obstante, talvez esse segundo trecho seja ainda mais importante ao nosso presente escrutínio e revele, com mais profundidade, o inextricável nexos entre o perspectivismo ontológico e a mitologia dos povos da região do Alto Rio Negro. Particularmente no que toca a noção de donos ou mestres dos animais ou da floresta ou do conhecimento, *i. e.*, os *waimahsã*:

2) Trecho dois:

Nem sempre é o caso, além disso, que almas ou subjetividades sejam atribuídas aos representantes individuais, empíricos, das espécies vivas; há exemplos de cosmologias que negam a todos os animais pós-míticos a capacidade de consciência, ou algum outro predicado espiritual. Entretanto, a noção de espíritos “donos” dos animais (“Mães da caça”, “Mestres dos queixadas” etc.) é, como se sabe, de enorme difusão no continente. Esses espíritos-mestres, invariavelmente dotados de uma intencionalidade análoga à humana, funcionam como hipóstases das espécies animais a que estão associados, criando um campo intersubjetivo humano-animal mesmo ali onde os animais empíricos não são espiritualizados. Acrescente-se que a distinção entre os animais vistos sob seu aspecto-alma e os espíritos-mestres das espécies nem sempre é clara ou pertinente; de resto, é sempre possível que aquilo que, ao toparmos com ele na mata, parecia ser apenas um bicho revelasse-se como o disfarce de um espírito de natureza completamente diferente. Recordemos, por fim e sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.118)

Apesar das peculiaridades da cosmologia dos povos Alto Rio Negro, onde a leitura perspectivística de Viveiros de Castro parece, por vezes, não se acomodar de forma inteiramente satisfatória. Ainda assim, é possível encontrar ao menos dois aspectos que correspondem respectivamente aos trechos 1 e 2:

- 1) A perspectividade ou personitude, *i. e.*, a capacidade de ocupar um ponto de vista;
- 2) E o conceito de donos ou mestres dos animais ou da floresta ou do conhecimento.

No tocante ao trecho 1, vale notar que a capacidade de ocupar um ponto de vista também pode ser encontrada, em diversos graus e situações, no interior da cosmologia do Alto Rio Negro. Por isso mesmo, como nota Viveiros de Castro, é correto afirmar que não se trata de uma “propriedade diacrítica”, mas de uma espécie de “dégradé” que se estende da mínima à máxima diferença: alguns seres possuem mais a potencialidade de ocupar um ponto de vista do que outros.

Entretanto, vale notar que muitos casos de animismo evocados por Viveiros de Castro ao longo de seus escritos não têm propriamente paralelo com a cosmovisão dos povos do Alto Rio Negro²¹. Além disso, a tradução literal para o português de *waimahsã* como “peixe-gente” não revela que tal entidade mítica teria concomitantemente uma forma híbrida de peixe e de gente; mas, muito pelo contrário, os *waimahsã* são seres com forma humana, ou melhor, são super-humanos.

Não obstante, ainda assim, a ideia de que *waimahsã* são dono dos animais e dos lugares parece muito bem acomodar uma relação perspectivística, já que não podemos ver, como meros humanos, a floresta ou os bichos dessa maneira que os *waimahsã* veem, mas apenas sabemos através do que aprendemos nas narrativas míticas.

Além disso, os *waimahsã* veem a chuva como caxiri e a subida do rio no momento da piracema como bebida bem fermentada. Para o *Boraró* (o Curupira), o cachorro é semelhante à surucucu, assim, quando sente seu cheiro ou ouve o seu latido, foge sobressaltado. Portanto, nós, como seres humanos, temos uma perspectiva diferente dos seres que habitam os diferentes espaços relatados nas narrativas míticas. Não obstante, o conhecimento ou a sabedoria a respeito das perspectivas destes seres nos previne dos seus respectivos ataques e agressões, dando-nos proteção e amparo.

A propósito, não se pode deixar de notar, com isso, um domínio ligado a uma espécie de ética ecológica *Yepamahsã* (e do Alto Rio Negro, em geral), na medida em que diz respeito aos cuidados e precauções que devemos ter com os espaços da floresta e com os bichos, a fim de não aborrecer ou irritar os seres que habitam nestes respectivos lugares e, assim, nos prevenindo de alguma *panema*. Aliás, tal ética está diretamente ligada às práticas de *bahsesé* ou *bahsamori*, uma vez que tais saberes estão baseados justamente nestas regras ou etiquetas que devemos adotar, como prevenção, no interior da floresta ou nos demais lugares que compõem a cosmologia *Yepamahsã*.

Como notado outras vezes, de acordo com a epistemologia xamânica, as práticas cognitivas indígenas operam numa relação entre sujeito e sujeito.

²¹ Na medida em que as categorias indígenas adquirem uma amplitude cosmopolítica, consciência e intencionalidade são redimensionadas a outros seres do cosmos: animais, plantas, rochas, espíritos, artefatos etc.; no entanto, como notado, no caso específico dos povos do Alto Rio Negro, essa concepção de subjetividade não está diretamente direcionada a animais ou formas híbridas entre animal e humano; mas, especificamente, a super-humanos donos dos animais e guardiões da floresta.

Similarmente, na teoria do conhecimento *Yepamahsã*, cujo suporte são as próprias fontes míticas, o processo cognitivo também se dá entre sujeito e sujeito, *i. e.*, entre duas consciências: o xamã ou especialista (*kumü*, *yai* e *bayá*) e o *waimahsã* (ao invés, é claro, da relação entre sujeito e objeto associada à ciência hegemônica).

Vale redizer que é através da comunicação ou diálogo entre o *especialista-xamã* e o *waimahsã* que se revela saberes, procedimentos, regras, etiquetas por meio da explicação da origem das coisas. Muito diferente, portanto, de um cientista em seu laboratório, que precisa lidar com seu silente objeto de estudos, definido a partir de seu programa de pesquisa.

Como notado antes, no caso da cientificidade hegemônica, a objetificação do outro reduz sua diferença subjetiva a zero, de modo que haver subjetividade ou a consciência alheia é irrelevante ao processo cognitivo hegemônico, tendo em vista que o cientista busca descrever regularidades assubjetivas do mundo ou das coisas. Todavia, as implicações ecológicas de tal visão não podem ser desprezadas, ao menos não de um ponto de vista ético-ecológico, na medida que não há necessariamente uma preocupação axiológica quando se elimina os traços subjetivos do outro termo da relação.

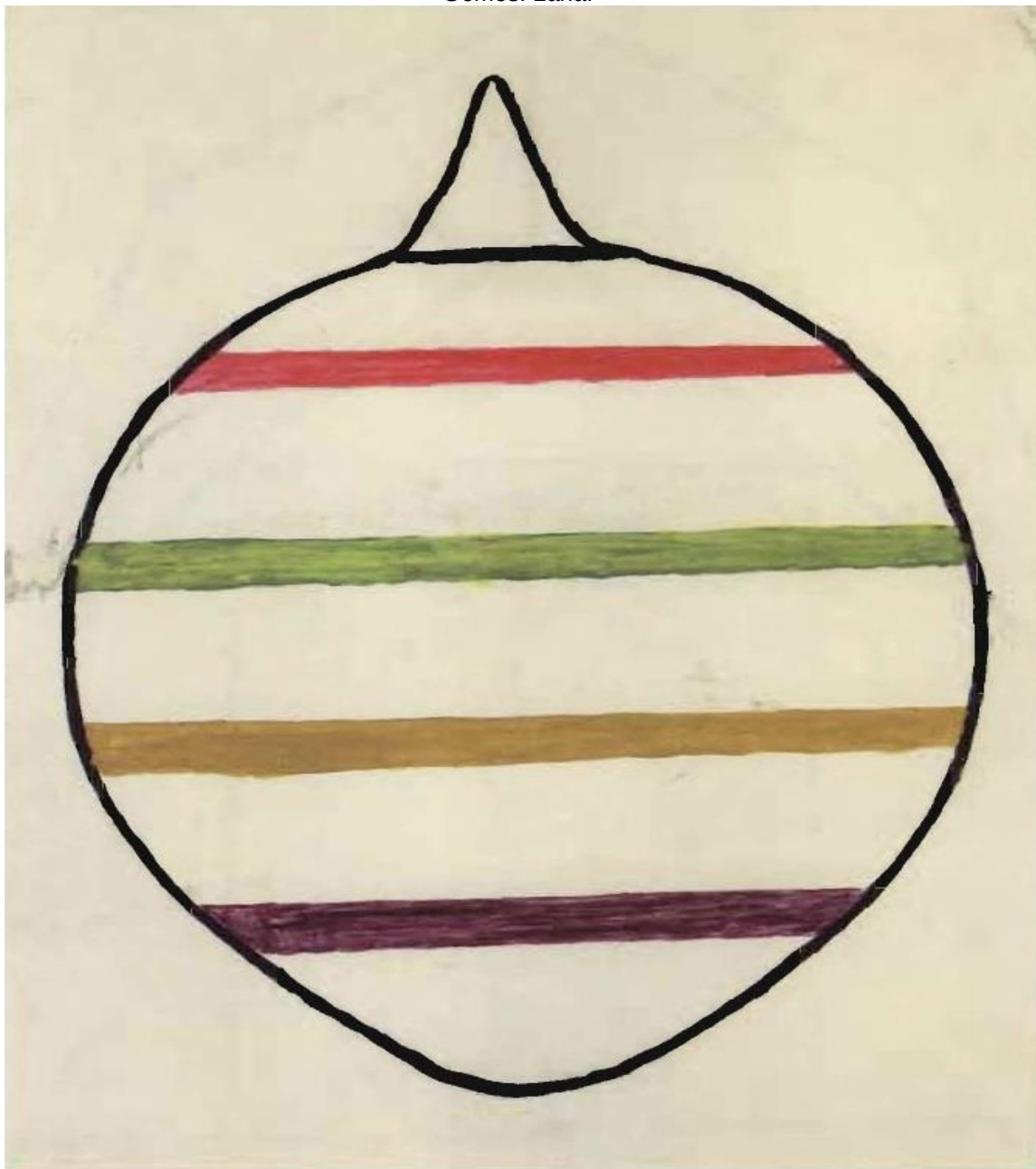
Pelo contrário, vale também ressaltar, que o especialista-xamã é aquele que acessa o *waimahsã*, tomando sua perspectividade em sua máxima potência, em termos de grau ou de intensidade. Por isso, o *waimahsã* seria “mais pessoa” do que os próprios humanos. Neste sentido, ao menos em termos aparentes, as relações intersubjetivas que se estabelecem no interior do processo cognitivo no contexto do Alto Rio Negro, não são propriamente simétricas. Ao contrário, de certa forma, a assimetria entre humanos e super-humanos parece constituir uma condição de possibilidade do processo cognitivo no Alto Rio Negro, visto que, no interior da cosmovisão indígena da região, as diferenças entre pontos de vista formam camadas que parecem diferenciar assimetricamente os seres cósmicos de uma camada em relação à outra.

Assim, de acordo com a mitologia Desana, *e. g.*, quando o mundo foi criado, o Bisneto do Mundo dividiu o espaço em várias camadas, andares ou graus sobrepostos, como numa casa de caba. O quarto da Avó do Mundo, *Yebá Boró*, ficou debaixo de todos esses graus: é o primeiro quarto ou “Quarto de Quartzos Branco”. O segundo, acima do primeiro, é nomeado de “Quarto de Pedras Velhas” (não se sabe o que nele há). O terceiro nível é o “Quarto de

Tabatinga Amarela”. É nessa camada que vive também atualmente toda a humanidade.

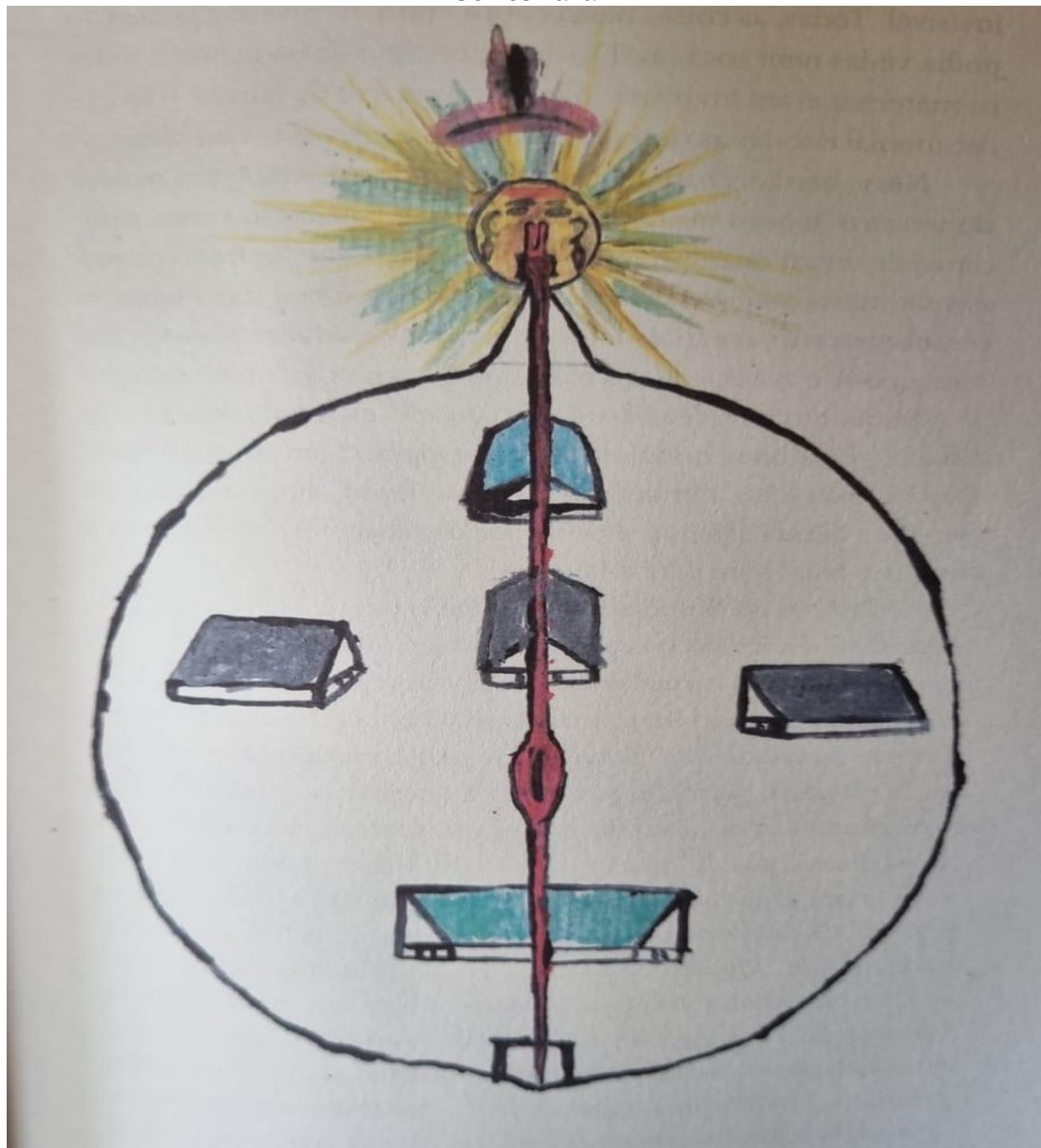
O quarto andar é chamado de “Andar dos Brincos do sol”. Os antigos chamavam este grau de “Nível dos Santos” ou, ainda, “Nível dos espíritos”. Acima desse patamar está a “Maloca de Cima”. Acima de tudo havia o Sol, bem no alto, iluminando todas as camadas.

Figura 6 - As camadas do Cosmos Desana, em "Antes o mundo não existia", arte de Luiz Gomes. Lana.



Fonte: PÃRÕKUMU, Umusí; KEHÍRI, Toramu. Antes o mundo não existia: Mitologia Desana-Kehiripõrã. Rio de Janeiro: Dantes, 2019.

Figura 7 - O cosmos Desana, o sol iluminando cada casa em cada camada., arte de Luiz Gomes Lana.



Fonte: PÃRÕKUMU, Umusí; KEHÍRI, Toramu. Antes o mundo não existia: Mitologia Desana-Kehiripõrã. Rio de Janeiro: Dantes, 2019.

Similarmente, entre os *Yepamahsã*, o cosmos está dividido e subdivido em vários graus. Os três principais são: *umuse pati* (patamar superior), *wam̃diá pati* (inferior) e a *ati pati* (a plataforma terrestre). É importante notar que dois desses domínios não são visíveis aos humanos a olhos nus. Aliás, o mundo chamado *umuse pati* (o patamar superior) não é o mesmo que o espaço aéreo (*ome pati*) existente na plataforma terrestre habitada pela humanidade.

Não obstante, a invisibilidade - ao menos para nossos olhos - dos mundos existentes na cosmovisão do Alto Rio Negro já pressupõe a

perspectividade como forma através da qual esses outros mundos são acessados por uns e outros.

Neste sentido, vale destacar que a comparação da totalidade cósmica com um ninho ou casa de caba é revelador, na medida em que aí se pode notar qual o plano arquitetônico através do qual os demiurgos e heróis decidiram construir o(s) mundo(s) existente(s). A propósito, tais domínios também não podem ser meramente confundidos com a geografia indígena, pois, neste caso, não se trata de outros mundos, mas somente do espaço terrestre que habitamos (embora haja também mundos dentro destes espaços).

Como dito anteriormente, a sabedoria a respeito destes lugares é acessada por especialistas possuidores das habilidades necessárias para se comunicar com os *waimahsã* de cada lugar. Assim, não é tão incorreto dizer que as relações cosmopolíticas intersubjetivas dos *Yepamahsã* se dão, ao menos naquilo que diz respeito ao processo cognitivo xamânico, de uma maneira assimétrica. Porém, não de maneira, decerto, tão hierárquica como em nossa extensa divisão do trabalho intelectual ou cognitivo. Por isso, não podemos apressadamente concluir que perspectivismo do Alto Rio Negro não seja realmente tão “anárquico” quanto aquele descrito por Viveiros de Castro.

Ao contrário, se há, na epistemologia dos especialistas-xamãs da região do noroeste do Amazonas, uma assimetria entre seres mais e outros menos “pessoas”, trata-se tão-somente de uma distinção intensiva, de grau ou de qualidade. Portanto, a assimetria aqui é de outra ordem, visto que não há uma separação radical entre natureza e cultura, entre humanos e não-humanos. Ao contrário, deve-se pensar uma tal assimetria ainda acomodada à cosmopolítica do Alto Rio Negro. Não obstante, tais diferenças evidentemente podem oscilar: aumentar ou diminuir ou até mesmo inverter. Isto acontece porque as relações entre termos, no perspectivismo ameríndio, não são extensivas, de tal modo que não diferem em natureza. Ao contrário, se referem a agentes de uma mesma natureza cósmica, *i. e.*, não de forma oposta à cultura.

Neste sentido, a assimetria entre o *kumü* e o *waimahsã* é tão somente uma diferença de grau ou intensidade (que, ao menos a princípio, indicaria mais perspectividade no *waimahsã*). Não obstante, isso não quer dizer que, por vezes, o *kumü* não possa ser tão poderoso quanto um *waimahsã*. Esse ponto diz respeito à maneira que naturezas ou corpos são moduláveis no mundo indígena: não há, portanto, uma substância, uma essência ou uma natureza última.

Assim, não é incorreto ao menos concluir que o pluralismo perspectivístico do Alto Rio Negro propõe igualmente uma multiplicidade de naturezas que se configuram, de forma relacional e simetricamente entre seres cósmicos ou subjetividades que, por sua vez, se desdobram em seus respectivos pontos de vista.

Destarte, a perspectiva do especialista-xamã - *kumü*, *bayá*, *yai* - é mítica: não é acessada senão por meios que alterem suas percepções e lhe façam ver ou sentir aquilo que antes não lhe era visível a olhos nus. Por essa razão, o especialista pode dialogar ou se comunicar com *waimahsã* através do sonho ou do consumo do *kahpi* (ayahuasca). Não é necessário dizer que tais habilidades são axiais para o perspectivismo do Alto Rio Negro.

3.4. Os devires e a cosmopolítica do Alto Rio Negro

Nesta seção, iremos tratar sobre a questão da cosmopolítica *Yepamahsã*, mas antes iremos comentar o seguinte trecho da obra *Metafísica Canibais*, visto que se trata de uma questão que diz respeito ao multinaturalismo ou pluralismo ontológico perspectivístico, particularmente acerca de suas implicações em torno do que, neste trabalho, chamamos de transobjetos, tais como sangue | caxiri, cachorro | surucucu, peixe | verme etc.:

O multinaturalismo não supõe uma coisa-em-si parcialmente apreendida pelas categorias do entendimento próprias de cada espécie; não se imagine então que os índios imaginam que existe um “algo = x”, algo que, por exemplo, os humanos veem como sangue e os jaguares como cerveja. O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue | cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” comunicam e divergem. Não há, enfim, um x que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue | cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano | jaguar. A semelhança afirmada entre humanos e jaguares ao fazer com que ambos bebam “cerveja” não está lá senão para que melhor se perceba o que faz a diferença entre humanos e jaguares. “Estamos em uma língua ou em outra – não há mais supralíngua [arrière-langue] como não há supramundo [arrière-monde]”. Efetivamente, estamos no sangue ou na cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si; mas no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.66)

De acordo com Viveiros de Castro, a questão do transobjetos (uma multiplicidade perspectivística), não diz respeito propriamente a casos em que o referente é concomitantemente uma coisa e outra; sugerindo, assim, uma contradição trivial. Na verdade, em termos perspectivísticos, a multiplicidade nada mais é do que uma espécie de “síntese disjuntiva” do tipo sangue | cerveja.

Em outras palavras, para Viveiros de Castro, não havendo um princípio de identidade, através do qual pudéssemos concluir que a onça é idêntica a si mesma (e, logo, não poderia ser também um humano); resta-nos então apenas uma síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva (em sentido deleuziano) como pano de fundo da multiplicidade proposta pelo perspectivismo ameríndio, *i. e.*, o devir como um modo relacional:

A multiplicidade é um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos. Trata-se da operação que Deleuze chama de síntese disjuntiva ou disjunção inclusiva, modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância; um outro nome deste modo. A síntese disjuntiva ou devir é “o operador principal da filosofia de Deleuze”, na medida em que é o movimento da diferença como tal — o movimento centrífugo pelo qual a diferença escapa ao poderoso atrator circular da contradição e sublação dialéticas. Diferença positiva antes que opositiva, indiscernibilidade de heterogêneos antes que conciliação de contrários, a síntese disjuntiva faz da disjunção “a natureza mesma da relação”, e da relação um movimento de “implicação recíproca assimétrica” entre os termos ou perspectivas ligadas pela síntese, a qual não se resolve nem em equivalência nem em identidade superior (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.119)

São casos numerosos do perspectivismo que diz respeito à variação de acordo com o ponto de vista ocupado pelo sujeito numa dada relação. De acordo com a lógica aristotélica, donde se preserva o princípio de identidade, não seria possível pensar a simultaneidade ou a coexistência numa relação sangue | caxiri tal qual descrita por Viveiros de Castro. Como sabido, na lógica tradicional, se uma coisa é e não é ao mesmo tempo, isso constitui uma violação do princípio de explosão e deveria ser evitada em um dado sistema lógico. Mas, no caso do perspectivismo, o que se abole é própria possibilidade de opor as diferenças, de modo a se firmar um terceiro incluído.

No entanto, a lógica do devir não é necessariamente uma lógica da contradição ou da contraposição entre termos opostos (tal como, *e. g.*, se passa na dialética hegeliana). A lógica do devir é, vale enfatizar, uma lógica da diferença, uma lógica de relações intensivas. Porém, esta lógica não vale

somente para quase-objetos do tipo sangue | caxiri, mas evidentemente vale também para quase-sujeitos como onça | humano. Tal condição, tal como propõe Viveiros de Castro, compõe basicamente os devires e as multiplicidades vinculadas à cosmologia ameríndia:

[...] a ideia de que os agentes não-humanos percebem-se a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana desempenha um papel crucial. A tradução da “cultura” para os mundos das subjetividades extra-humanas tem como corolário a redefinição de vários eventos e objetos “naturais” como sendo índices a partir dos quais a agência social pode ser abduzida. O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessante ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pp.52-53)

Como notado, os quase-objetos e quase-humanos são elementos presentes nas narrativas míticas e nos rituais xamânicos. Aliás, tal capacidade transformacional e de transição por entre mundos é a habilidade xamânica que constitui, por excelência, a cosmopolítica ameríndia:

A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (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 (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução) (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.49)

A propósito, como dito anteriormente, numa epistemologia xamânica, as “assimetrias” são, na verdade, variações de grau que podem diminuir ou

aumentar, podem se equivaler ou se inverter, dada as intensidades que, no caso particular do xamã, quando veste a roupa (corpo) da onça, não se transforma propriamente numa onça, mas antes está imerso em um devir-onça: “estar implicado em um devir-jaguar não é a mesma coisa que virar um jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 184).

A propósito, uma tal prática xamânica transespecífica não pode estar vinculada a um registro de um modelo científico hegemônico, baseado em conexões de causa e efeito ou na suposição de uma natureza e, além disso, parece perturbar ainda a ordem intraespecífica:

A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (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 (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução). (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.49)

Talvez seja este o caso do xamanismo do Alto Rio Negro, pois, ainda que a questão não esteja necessariamente em torno das relações intra ou transespecíficas, trata-se, não obstante, ainda de uma cosmopolítica. Todavia, é claro, não uma cosmopolítica kantiana, em sua acepção antropocêntrica, visto que aqui se trata de uma cosmopolítica que não diferencia absolutamente natureza e cultura, tampouco humanos e não-humanos (ou, precisamente, super-humanos).

Destarte, como notado acima, a “assimetria” entre o especialista-xamã e o *waimahsã* é, antes de tudo, uma diferença intensiva. Tal relação explica, então, a possibilidade do pajé de se comunicar ou de acessar os super-humanos e aprender seus ensinamentos. Trata-se, em última análise, de um devir-*waimahsã*, na medida que as alterações perceptivas do especialista-xamã, mediante o consumo do *kahpi* (ayahuasca) ou de seus passeios oníricos

transmundanos à casa desses super-humanos, não somente alteram sua consciência, mas a intensificam em sua máxima potência:

Eu escolhi o termo “consulta” pois ele pode ser conveniente tanto no domínio político como ali onde existem invisíveis que não partilham as razões humanas, que são insensíveis aos “compromissos”, mas que cabe consultá-los pois a sua existência significa que os humanos não são os detentores daquilo que faz sua “identidade”. Nós estamos de novo lidando com uma aposta “eto-ecológica”, que corresponde ao risco de “dar uma chance à paz”. Que um povo seja solenemente consultado nos termos que colocam sua identidade em causa, *ou que um invisível seja consultado, nos dois casos o oikos próprio à consulta coloca em suspenso os hábitos que nos fazem pensar que sabemos aquilo que sabemos e quem somos, que detemos o sentido daquilo que nos faz existir.* (STENGERS, 2018, pp. 451-452, ênfase nossa)

Portanto, ainda que Fausto (2008) tenha notado as assimetrias existente na Amazônia, entre os donos da floresta e dos bichos e os humanos que ali habitam, o que está em jogo é, ainda assim, uma espécie particular de simetria cósmica ou cosmopolítica, entre humanos e não-humanos, natureza e cultura, que permite efetivamente a diplomacia xamânica, *i. e.*, sua habilidade de transitar (e de comunicar-se) por entre mundos.

3.5. Conclusão

Como notado outras vezes, no caso dos povos indígenas, as noções de consciência e intencionalidade não estão ligadas a um modelo antropocêntrico de explicação do mundo, no qual o homem seria “a medida de todas as coisas”. Ao contrário, a mitologia ameríndia é uma cosmopolítica, donde se considera não haver uma assimetria cósmica entre humanos e não-humanos.

Neste capítulo, tomamos como foco a ontologia dos povos do Alto Rio Negro, particularmente na relação entre xamãs e os *waimahsã* (super-humanos). Assim, temos um sistema de primeira-ordem, que forma a cerne da realidade perceptiva ordinária e visível do mundo e, de outro, um sistema de segunda-ordem diretamente vinculado à narrativa mítica, de magnitude ontológica e, muitas das vezes, invisível ao humano comum.

Esse sistema de segunda-ordem é exatamente onde estão as narrativas míticas que desempenham o papel de organizar as práticas cognitivas *Yepamahsã* (como o *bahsesé* e o *bahsamorî*).

Como dito, os *waimahsã* são, além de donos da floresta e dos bichos, também são senhores do conhecimento, de modo que a relação com tais entidades é fundamental no modo de vida e de saber do povo *Yepamahsã*. Em termos ontológicos, o conceito de *waimahsã* nos permite pensar a subjetividade numa amplitude ecológica e cosmopolítica.

Neste sentido, há de se considerar ainda que as relações que se estabelecem em torno de tal subjetividade não se orientam a partir de uma divisão binária entre sujeito e objeto, no qual o sujeito exerceria um papel privilegiado no processo cognitivo, enquanto o objeto teria somente um papel periférico e secundário. Ao contrário, como notado outras vezes, numa epistemologia indígena, as relações que se estabelecem no mundo são relações entre sujeito e sujeito e acarretam numa espécie de consideração do ponto de vista do outro.

Tal relação intersubjetiva (sujeito e sujeito) também é verdadeira no que se refere a teoria do conhecimento dos povos do Alto Rio Negro, mas, de outra maneira, tendo em vista que o xamã é aquele capaz de acessar tais seres inteligentes e superiores que são propriamente os senhores dos saberes. Portanto, a forma da personalização, ao invés da objetivação, é a forma de conhecer que prevalece entre os indígenas rionegrinos.

Em razão de tal concepção, não é incorreto afirmar que a cosmovisão *Yepamahsã* também é um tipo bastante instigante e peculiar de perspectivismo; porém, além disso, é uma epistemologia capaz de nos oferecer ferramentas para se pensar questões ecológicas e cosmopolíticas do mundo contemporâneo global.

A propósito, diferentes áreas das humanidades e das ciências humanas (filosofia, antropologia, ciências sociais, estudos literários, etc) têm apontado que a superação do mito pela ciência nada mais é do que uma narrativa eurocêntrica criada ao longo da história ocidental. Essa suposta ruptura ocorreria no momento em que o discurso analítico-conceitual se instauraria como sendo a melhor forma de explicação da realidade. Neste sentido, é bastante reiterado, por exemplo, a tese associada à filosofia platônica de que o conhecimento dos poetas seria como sombras projetadas no interior de uma caverna escura, sendo, pois, o mais baixo nível de apreensão das coisas.

Grosso modo, o mito nos ofereceria tão somente a “cópia da cópia” da realidade, por meio de imagens e alegorias das coisas sensíveis que, por sua

vez, seriam réplicas das formas inteligíveis acessíveis apenas ao intelecto. Com isso, Platão estaria nos dizendo que o mito nos permitiria apenas um acesso remoto e enganoso da realidade tal como ela é. Tal tese platônica é bastante representativa no que se refere à maneira pela qual a cultura ocidental relegou ao mito uma posição inferior com relação à ciência.

Como nota Boaventura de Sousa Santos, tal abissalidade entre essas formas de conhecer ignora o problema acerca do silenciamento estrutural do pensamento e da sabedoria dos povos do Sul global. A hegemonia da cientificidade invisibiliza práticas cognitivas não-hegemônicas e as formas de existência vinculadas a tais saberes não-ocidentais.

Tal concepção é também uma herança estrutural do colonialismo, por isso, carrega consigo a marca do genocídio do corpo e da mente dos povos originários. No entanto, como notado, a humanidade, não só em outras épocas, mas também em diferentes lugares do planeta Terra, se baseou, e ainda se baseia, em diversos tipos de saberes satisfatórios e eficazes aos seus diversos modos de existência.

Portanto, em seu contexto histórico-social, o mito está vivo e presente em parte significativa de seus respectivos povos. Não obstante, a iminência do esgotamento dos paradigmas ocidentais em face das novas demandas da globalização impõe ao ocidente uma necessidade de se repensar sua relação com outro, particularmente com relação à legitimidade dos saberes dos povos subalternos.

Em outras palavras, insurge a necessidade de se dar visibilidade ao pensamento e ao modo de existência dos povos do Sul do globo terrestre. Para tal tarefa, vale redizer, deve-se ainda reconhecer a magnitude epistêmica de tais saberes (conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas), ainda que seus critérios e procedimentos não sejam da mesma natureza da ciência hegemônica.

Como notado, durante muito tempo, a epistemologia do Norte relegou ao conhecimento subalterno um valor quase que completamente supérfluo, por vezes, tomados meramente como crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou particulares. Porém, reconhecer o valor epistêmico destes saberes é um passo fundamental a fim de que se inicie um diálogo profícuo entre saberes ou ciências de forma legitimamente democrática em termos globais.

Devemos assumir a premissa de que a compreensão do mundo de diferentes povos, resguardado seu valor epistêmico, extrapola amplamente a restrita compreensão ocidental. De tal forma que, quanto mais compreensões não-ocidentais ou não-hegemônicas forem reconhecidas, mais claro será que, de fato, há muitas e inesgotáveis formas de pensamento ao redor do planeta Terra. No caso deste trabalho, a epistemologia xamânica dos povos indígenas nos ofereceu alguns caminhos para se pensar um modelo que proponha pontes entre epistemes ocidentais e não-ocidentais, ou mesmo possibilidades de se pensar formas híbridas destes saberes.

Neste sentido, lançamos mão de examinar comparativamente a ontologia perspectivística dos povos ameríndios, baseada em suas respectivas mitologias, e a ontologia materialista baseada na ciência. Para isso, discutimos um pouco sobre a questão da virada ontológica na antropologia e na filosofia, a fim de descrevermos suas aproximações e diferenças. Assim, concluímos que tais ontologias, embora estejam baseadas em paradigmas distintos, elas não são necessariamente conflituosas ao menos no interior de uma perspectiva pluralista dos povos ameríndios. Ao contrário, a ontologia mítica é uma forma de explicação do real tão interessante e instigante quanto à ontologia filosófica, na medida em que cada uma delas lida com camadas ou níveis diferentes da realidade. Vale dizer que, no perspectivismo ameríndio, cada ponto de vista sobre o real jamais é colocado em termos absolutos, uma vez que se referem a multiplicidades.

De modo contrário, como dito antes, no materialismo, a ontologia não deixa de estar vinculada a um pressuposto epistemológico naturalista que faria do mito, no melhor dos casos, uma “mera hipótese”. Assim, enquanto a ontologia filosófica postula a existência de entidades abstratas reais (partículas e moléculas), a ontologia ameríndia considera a existência de seres invisíveis (espíritos, deuses, etc.). De acordo o mito ameríndio, tais camadas da realidade onde esses entes estariam não parecem ser as mesmas, de modo que não é necessário supô-las equivalentes ou conflituosas, muito embora ambas visem explicar, à sua maneira, o mundo tal qual ele é formado.

Por essa razão, partindo de uma ecologia de saberes, vê-se que a solução que oferecemos é bastante compatível com o modo de pensar dos próprios povos ameríndios, não no sentido aceitar diferentes pontos de vista

sobre a mesma realidade, mas antes de conceber que tais visões, como já notado, acarretam em diferentes formas possíveis de (se pensar a) realidade.

Disso decorre uma postura crítica ao modelo epistemológico hegemônico, não no sentido de meramente desqualificar a ciência e seus métodos, ou mesmo de tentar negar a própria objetividade científica, mas antes de colocar em xeque o universalismo totalizante aparentemente inquestionável da epistemologia hegemônica. No contexto amazônico, onde o mito permanece vivo em parte significativa das comunidades indígena que povoam a região, não se pode mais ignorar ou simplesmente rejeitar ou mesmo descartar as diversas epistemologias que estes povos têm ou podem a oferecer ao mundo global.

Ainda que tenham sido apagados e deslegitimados ao longo dos processos de colonização, é importante que reconheçamos como esses saberes indígenas, em seus aspectos epistêmicos, podem ser ferramentas importantes não só para repensamos práticas cognitivas hegemônicas, mas também para compreensão dos problemas ecológicos provenientes do capitalismo em escala global. Neste ponto, não é mais possível negar o papel que os povos indígenas ocupam no cenário político atualmente. Aliás, o que não deixa de explicar ainda as recentes tentativas de genocídio do povo *Yanomami*, provenientes da leniência, ou talvez da cumplicidade, das autoridades com relação às atividades ilegais de garimpo em território indígena.

Evidentemente, este trabalho é ensaístico e não tem a pretensão de oferecer uma resposta definitiva aos problemas em torno das questões ambientais ou de direitos humanos. Ao contrário, o propósito aqui é apresentar os cenários colocados pelos referenciais teóricos aqui mencionados e suscitar um debate a partir do próprio pensamento indígena. Além, é claro, de apontar como as epistemologias amazônicas podem apontar caminhos em vista destas crises globais (ecológicas, humanitárias, epistêmicas, etc.). Com isso, queremos dizer que este trabalho foi, em última análise, um exercício de decolonização, uma proposta de como é possível seguir um caminho a partir de nossas próprias epistemologias ou saberes subalternos amazônicos silenciados ao longo dos séculos.

Por essa razão, em termos cosmopolíticos, pensamos que este trabalho avançou ainda mais na proposta de apresentar não só a legitimidade destes saberes originários, como também sua relevância em face das questões pertinentes ao mundo contemporâneo, na medida em que nos oferecem outros

paradigmas para se pensar as formas de vida na Terra que, em última análise, não se adequam ao tão danoso e nocivo capitalismo hegemônico.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mauro. Anarquismo ontológico e Verdade no Antropoceno. *Revista Ilha*, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.
- ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ALMEIDA, Mauro. Guerras Culturais e Relativismo Cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [s.l.], v. 14, n. 41, p. 5-14, outubro, 1999.
- AZEVEDO, Dagoberto Lima. Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'Pamahsã: o conjunto dos bahseze na organização do espaço Di'ta Nəhku. EDUA: Manaus, 2018.
- BARRETO, João Paulo Lima. Bahserikowi-Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 9, n. 2, p. 594-612, 2018.
- BARRETO, João Paulo Lima et al Complementaridade e transformação Yepamahsã. 2021.
- BARRETO, João Paulo Lima. Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. EDUA: Manaus, 2021.
- BARRETO, João Paulo Lima. O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro. Editora mil folhas: Brasília, 2022.
- BARRETO, João Paulo Lima. Waimahsã: peixes e humanos. EDUA: Manaus, 2018.
- BARRETO, João Paulo Lima et al. Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano). EDUA, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018.
- BERKELEY, G. Obras filosóficas. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* [online]. 2008, v. 14, n. 2, pp. 329-366.
- MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: ISA, Cultura & Barbárie, 2014.
- DELEUZE, G. & G., F. O que é filosofia? 2 ed. São Paulo: Editora 34, 1993.
- DELEUZE, G. & G., F. Introdução ao Rizoma. Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 1. São Paulo: 2ª edição 2011.
- DESCARTES, René. Meditações. In: Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec, p. 149-164, 2000.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. *Indigenising anthropology with Guattari and Deleuze*. Edinburgh University Press, 2019.
- FERNANDES, Jaime Moura (diákara). GA-API Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos. Dissertação de mestrado. Manaus: PPGAS-UFAM, 2018.
- FEYERBEND, Paul. Contra o Método. Tradução: Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro, F. Alves, 1977.
- FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, p. 41-46, 2003.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017.

HORTON, Robin. *African Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to Science*. Journal of the International African Institute, Vol. 37, No. 1, pp.50-71, 1967.

HORTON, Robin. *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science*. Cambridge University Press, 1997.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, David. *Tratado da natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Imprensa Oficial/Editora Unesp, 2001.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 10, p. 39-53, 1995.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Editora Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Crítica da razão pura. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. (1988). *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta*. Companhia das Letras, 2023.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

KRIPKE, Saul A. *Naming and necessity*. Harvard University Press, 1980.

PÃRÕKUMU, Umusî. *Antes o mundo não existia*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 1995.

PÃRÕKUMU, Umusî; KEHÍRI, Toramu. *Antes o mundo não existia: Mitologia Desana-Kehiripõrã*. Rio de Janeiro: Dantes, 2019.

LATOURETTE, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LEIBNIZ, G. F. *A monadologia. Discurso de metafísica e outros textos*. In: *Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LIMA, Tânia Stolze. 1995. *A Parte do Cauim. Etnografia Juruna*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Mana*, 2(2), pp.21-47.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Marins Fontes, 2012.

MAIA, Gabriel Sodré. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. EDUA: Manaus, 2016.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, 2006.

MEILLASSOUX, Quentin. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. London: Continuum, 2008.

MEILLASSOUX, Quentin. *Iteração, reiteração, repetição - Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido*. Tradução Ciro Lubliner; *Revista Ecopós*, Dossiê Realismo Especulativo, – v. 21, n. 2, 2018.

PERINI-SANTOS, Ernesto. *Desinformação, negacionismo e a pandemia*. *Filosofia Unisinos*, v. 23, 2022.

PLATÃO. A República. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

REZENDE, Justino Sarmiento. A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os ʘtãpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro. Tese de doutorado. Manaus: UFAM, 2021.

RONEY, Thiago. O Drone de Yebá Buró: um poema cosmopolítico. Organização: Tenório Telles - Manaus: Editora Valer, 2022.

SALGADO, Liliane Lizardo et al. Mutawarisá: benzimento entre os baré de São Gabriel da cachoeira-Alto Rio Negro. Dissertação de mestrado. PPGAS-UFAM: Manaus, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos estud. - CEBRAP, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

STENGERS, Isabelle. A invenção das ciências modernas. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, v.175, p. 05-31, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 1ª ed., 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. São Paulo: UBU, 3ª ed., 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. “Variações do corpo selvagem”. Youtube, 2015. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dql>>. Acesso em 29/04/2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural. Presses Universitaires de France, 1ª ed., 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural. São Paulo: UBU, n-1 ediçõesv, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. Mana, 2(2), pp. 115-144, 1996.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.