

ANIMISMO E MULTINATURALISMO AMERÍNDIO: REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO NATUREZA/CULTURA E A LUTA INDÍGENA EM TEMPOS DE CRISE CLIMÁTICA

ANIMISM AND AMERINDIAN MULTINATURALISM: REFLECTIONS ON THE NATURE/CULTURE RELATIONSHIP AND THE INDIGENOUS STRUGGLE IN TIMES OF CLIMATE CRISIS

Gustavo Cunha Bezerra¹

Resumo: Diante do contexto de crise climática ameaçador, as reflexões sobre os modos de vida dos povos ameríndios ganham maior espaço no debate público. Lideranças indígenas, como David Kopenawa e Ailton Krenak, tornaram-se referências importantes na luta pela preservação dos ambientes naturais. No domínio acadêmico, antropólogos e filósofos da denominada “virada ontológica” possuem um discurso alinhado com as cosmovisões ameríndias e buscam apreender as formas de existência dos indígenas não mais através de um olhar que se julga privilegiado (do cientista que analisa de fora seu objeto), mas sim a partir das próprias ontologias dos povos originários. O pensamento radicalmente diferente dos ameríndios passa a ser visto, assim, como uma ontologia diversa daquela do ocidente moderno. Na concepção animista de Philippe Descola, essa diferença é marcada pela não separação entre natureza e cultura, que se contrapõe a objetificação da natureza operada pela ciência moderna. Outro antropólogo da virada ontológica, Viveiros de Castro, defende o multinaturalismo perspectivista em oposição à natureza única do multiculturalismo. Por fim, buscando promover o vínculo com as diversas cosmovisões ameríndias, a fim de encontrar formas de escapar das armadilhas do cientificismo, Tim Ingold sustenta uma antropologia movida pela ética do cuidado.

Palavras-chave: antropologia, ontologias indígenas, virada ontológica

Abstract: *In the face of the threatening climate crisis, reflections on the ways of life of Amerindian peoples are gaining more ground in the public debate. Indigenous leaders such as David Kopenawa and Ailton Krenak have become important references in the fight to preserve natural environments. In the academic field, anthropologists and philosophers from the so-called “ontological turn” have a discourse aligned with Amerindian cosmovisions and seek to understand indigenous forms of existence no longer through a gaze that is considered privileged (of the scientist who analyzes his object from the outside), but from the very ontologies of the original peoples. The radically different thinking of the Amerindians is thus seen as a different ontology from that of the modern West. In Philippe Descola's animist conception, this difference is marked by the non-separation between nature and culture, which opposes the objectification of nature by modern science. Another anthropologist from the ontological turn, Viveiros de Castro, defends perspectivist multinaturalism as opposed to the single nature of multiculturalism. Finally, seeking to promote links with the*

¹ Professor de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

various Amerindian cosmovisions in order to find ways of escaping the traps of scientism, Tim Ingold supports an anthropology driven by the ethics of care.

Keywords: *anthropology, indigenous ontologies, ontological turn*

O recado dos povos indígenas

Nas últimas décadas, algumas obras escritas por lideranças indígenas receberam grande atenção do público brasileiro. Merecem destaque o livro de Davi Kopenawa, em coautoria com o antropólogo Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, e o de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*. Davi Kopenawa é uma das principais lideranças indígenas no Brasil. Nas décadas de 80 e 90, desempenhou papel central na demarcação das terras yanomami. O livro *A queda do céu* foi resultado de mais de dez anos de entrevistas (entre 1989 e 2000) que o antropólogo Bruce Albert realizou durante suas constantes viagens às terras yanomami. Tais entrevistas, gravadas em yanomami, foram traduzidas pelo antropólogo para o francês e publicadas, em 2010, na França. Em 2013, foi traduzido e publicado em inglês. Somente em 2015 ganhou a versão em língua portuguesa.

Ailton Krenak está igualmente engajado na luta indígena desde a década de 80. Nos últimos anos, tem realizado diversas publicações voltadas para a questão ambiental. Uma dessas é o livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de 2020. Ambos os autores ocupam a posição de porta-vozes de uma sabedoria indígena na sua relação com o ambiente natural, o que, por sua vez, os permite apontar e acusar os abusos cometidos pelos “brancos” em termos de degradação ambiental.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro costuma afirmar que os indígenas são “especialistas em fim do mundo”, uma vez que desde o início da colonização, a história desses povos é marcada por genocídios e destruição de seus territórios. Tanto Kopenawa, quanto Ailton Krenak, advertem que não são mais somente os indígenas que estão sob ameaça de extinção, e que seria prudente que os brancos deixassem os povos originários vivos e em seus territórios, caso contrário, como alerta o yanomami, os *xapiri*² quebrarão o céu e os brancos “serão esmagado por sua queda”.

Voices de lideranças indígenas, como as mencionadas acima, ganharam força ultimamente, e a percepção de que se deve levá-las a sério tornou-se um tanto evidente. É que sustenta Viveiros de Castro ao escrever o prefácio da tradução brasileira de *A queda do céu*: “temos a obrigação”

² A palavra yanomami *xapiri* requer algum cuidado na sua tradução. Com esse objetivo, cito aqui a explicação de Bruce Albert sobre esse termo: “Todo ente possui uma “imagem” (*utupë* a, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri thë pë*). Praticar o *xamanismo* é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os “espíritos auxiliares” por ele convocados” (2015, p. 903).

afirma o antropólogo, “de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa [...]. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada” (2015, p.11).

No livro *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro propõe uma antropologia que consiste numa busca pela “alteridade antropológica radical”, o que é, na verdade, uma contra-antropologia que ele denomina de perspectivismo indígena. Dessa forma, teríamos um contraponto à “antropologia dos brancos”, que pode ser encontrado justamente em *A queda do céu*.

Nesse livro, o objetivo de Kopenawa em conceder as mencionadas entrevistas a Bruce Albert é exposto desde o início; o indígena deseja oferecer ao seu interlocutor as respostas para aqueles que perguntarem sobre “o que pensam os habitantes da floresta” (2015, p. 73). Para os leitores que têm alguma curiosidade de entender as cosmovisões dos povos yanomami, Kopenawa oferece, através de Albert, algumas respostas, pois “lhes dói [aos Yanomami] o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito” (2015, p. 74). É preciso que as palavras do habitante da floresta penetrem nas mentes dos brancos, os *napë*³. A intenção de Kopenawa é pronunciada da seguinte forma:

Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm *peles de imagens*, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”⁴. (2015, p. 74).

Não se trata, portanto, apenas de uma divulgação, mas, principalmente, de buscar fortalecer a luta pelos direitos dos povos indígenas. A biografia de Kopenawa é um retrato dessa luta, que ele deseja que os outros vejam, a fim de compreender o valor desses povos e lhes dar o respeito que merecem. Bruce Albert percebe com clareza esse papel instrumental que lhe é atribuído pelo “informante” indígena. O etnógrafo precisa reconhecer, segundo Albert, a existência de uma espécie de pacto em que o acolhimento dado ao forasteiro e os ensinamentos dos saberes que lhes são oferecidos têm, antes de tudo, o objetivo de, nas palavras de Albert:

tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente

³ De acordo com Albert, a palavra *napë* significa “forasteiro, inimigo” (2015, p. 903).

⁴ “Peles de imagens” é a tradução utilizada por Albert para a palavra yanomami *utupa siki*, que é a forma como os “Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais)” (2015, p. 904).

diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças. (2015, p. 724).

Comentando essa imagem do etnógrafo como um “aliado político” de seus informantes, que levará suas palavras para os brancos, Viveiros de Castro observa a coincidência aí dos “sentidos político e científico da ideia de ‘representação’” (2015, p. 32). Para o antropólogo, “os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite [...] representá-los adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia — tal é o ‘pacto etnográfico’” (2015, p. 31-2). O trabalho etnográfico, visto desta maneira, põe o talento e a curiosidade do antropólogo a serviço das causas indígenas através da “tradução” do pensamento do habitante da floresta para o grande público da cidade, visando, assim, o engajamento esclarecido por parte dos brancos.

Cabe destacar aqui o fato de que a luta pelos direitos e interesses dos povos indígenas, nesse contexto, está diretamente associada à busca pela preservação das suas florestas. Assim, a causa indígena ganha um grande aliado, o que legitima ainda mais a sua luta. Kopenawa percebeu isso desde a primeira vez em que escutou a palavra “ecologia”, através da repercussão da morte de Chico Mendes:

Então, pensei: “Deve ter sido esse branco que refletiu com sabedoria e revelou essas novas palavras da ecologia!”. Antes, a gente das cidades não se preocupava com a floresta. Nunca falavam nela e não temiam que ela pudesse ser destruída. [...] Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. (2015, p. 665).

Kopenawa identifica a ecologia com os indígenas e com “tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos” (2015, p. 663). Para ele, o significado de “ecologia” não trazia nenhuma novidade: “Muito antes de essas palavras existirem entre eles”, diz o Yanomami, “e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito, eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós!” (2015, p. 663). Enquanto a preocupação com a preservação da floresta ganhou maior repercussão entre os habitantes da cidade num passado recente, para os indígenas, não se trata de um imperativo, de uma norma que deve conter o comportamento nocivo, mas uma prática enraizada em sua cosmopolítica; como diz Kopenawa, “os xapiri defendem a floresta desde que ela existe” (2015, p. 663).

A utilização dessa virtude ecológica dos indígenas na luta pelos seus direitos, com o objetivo de mostrar ao opressor o quanto ele tem a aprender com os habitantes da floresta, é um tema

recorrente nas manifestações de lideranças indígenas, dentre as quais Ailton Krenak merece destaque. No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, ele contrapõe o mundo civilizado às comunidades tradicionais (indígenas, ribeirinhos, quilombolas etc.) a fim de mostrar que a suposta superioridade racional do primeiro pressupõe apenas uma forma de existência, uma verdade, enfim, apenas uma humanidade, e que esta se vê como não pertencente à natureza. “Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra”, afirma Ailton Krenak, “e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (2020, p. 9). O indígena lembra que, para muitas culturas, as montanhas, por exemplo, são consideradas como pessoas, que possuem parentescos e com as quais se estabelecem certas alianças. Mas ele percebe que essas diferentes cosmovisões não cativam mais as pessoas, pois “elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante e superficial” (2020, p. 11). A “abstração civilizatória” substitui, assim, a diversidade dos modos de existência e oferece apenas uma narrativa. Nas palavras do autor indígena:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. (2020, p. 12).

Para Ailton Krenak, a resistência desses povos se dá através da expansão das suas subjetividades, “não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais” (2020, p. 16). “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável”, sustenta o autor, “vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (2020, p. 17). Mas a dinâmica do processo destrutivo das florestas, rios e montanhas procura desvinculá-los das cosmovisões indígenas, pois assim se libera “esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (2020, p. 27).

Nas lutas indígenas, que muitas vezes sucumbe diante de adversários poderosos na defesa de seus territórios, a preservação de suas cosmovisões é algo fundamental, pois são estas cosmovisões que lhes conferem o poder de autodeterminação. Nessa batalha, novas correntes da antropologia procuram oferecer algum apoio.

A virada ontológica

O surgimento da antropologia se confunde com a tentativa de entender os diferentes povos não europeus. O desenvolvimento desse estudo, que ocorre através do questionamento a respeito do outro, é marcado por diversas formas de apreendê-lo. No caso dos povos originários, até meados do século passado, a antropologia os caracterizou repetitivamente como primitivos e selvagens, carentes de raciocínios mais apurados, como se estivessem estacionados num longínquo período da história, definida como um constante processo de aperfeiçoamento das habilidades humanas. Entretanto, vertentes mais novas da antropologia buscam superar esta visão antiquada e mostrar que o pensamento indígena não é obtuso e nem inferior à ciência moderna: são diferentes, ou, como define Philippe Descola, constitui uma ontologia diversa.

A percepção de universalidade e superioridade do pensamento científico moderno tornou-se, nas últimas décadas, um tanto questionável. Os estudos etnográficos, notadamente de Descola e Viveiros de Castro, engajam-se nesse questionamento e se inscrevem no movimento denominado “virada ontológica” na antropologia, que busca rever nossas concepções em relação à “alteridade radical” dos povos originários.

No livro *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola procura mostrar como a maneira ocidental de conhecer o mundo, separando natureza e cultura, não é a única, nem a melhor (ou pior). Percebendo os incômodos que o pensamento contemporâneo apresenta com esse dualismo, Descola apoia-se nos estudos etnográficos para sinalizar que as visões de mundo não dualistas são tão significativas e relevantes quanto aquela que fundamenta a ciência moderna.

Os indígenas da Amazônia revelam a Descola que os animais e plantas podem ser incorporados ao universo que denominamos “cultura”. A etnografia que ele realiza junto aos Achuar mostra a intrigante sociabilidade entre homens e animais de caça, entre mulheres e as plantas do jardim que elas cultivam. Descola percebe aí “uma cosmologia na qual a maior parte das plantas e animais são incluídos numa comunidade de pessoas compartilhando todas, ou parte, das faculdades, dos comportamentos e dos códigos morais ordinariamente atribuídos aos homens” (2005, p. 31). Sobre os Makuna, Descola observa que, na relação entre os homens e os animais, a diferença física dos animais seria, na verdade, uma espécie de disfarce que eles utilizam quando estão nos rios e florestas, conforme ensinam os xamãs. Estamos diante, assim, de cosmologias nas quais natureza e cultura não podem ser vistos como polos opostos de uma separação ontológica.

De forma semelhante, mas muito distante da Amazônia, os indígenas da região subártica possuem a mesma concepção que atribui alma à maior parte dos animais. Numa região

completamente diferente da Amazônia, com diversidade bastante limitada, aparece a mesma percepção dos animais enquanto pessoas, que revelam sua verdadeira personalidade quando visitam os sonhos dos indígenas. Temos, assim, tanto na região glacial do Ártico canadense, quanto nas ricas florestas da Amazônia, uma maneira semelhante de se inserir no ambiente. Nas palavras de Descola, “eles não se pensam como coletivos sociais gerenciando suas relações com um ecossistema, mas como simples componentes de um conjunto mais vasto, no qual nenhuma discriminação verdadeira é estabelecida entre humanos e não humanos” (2005, p. 46). Verifica-se, assim, “um continuum de interações entre pessoas, humanas e não humanas” (2005, p. 51). O antropólogo recorre a diversos trabalhos etnográficos que mostram como essa mesma não naturalização do mundo também pode ser percebida na Sibéria e em algumas regiões da Ásia e da Oceania. Ele conclui, então, que a nossa forma ocidental de representar a natureza como um domínio independente é “a coisa menos compartilhada do mundo” (2005, p. 70).

Mesmo que o animismo seja comum a todos esses povos, isso não retira as grandes diferenças entre seus modos de viver. Mas o que Descola procura mostrar é que a “identidade singular” de cada um destes povos não é definida pelas noções de substância ou essência, e sim pelas relações entre os agentes que compartilham um mesmo tipo de “humanidade”. Tais cosmologias, portanto, são irredutíveis à separação ontológica entre natureza e cultura. Essa é a grande diferença entre esses povos e o ocidente moderno, na medida em que os primeiros “não julgaram necessário operar uma naturalização do mundo” (2005, p. 71).

O animismo, nome atribuído por Descola a “humanização” de plantas e sobretudo animais, é uma das quatro ontologias diferenciadas pelo autor (as outras são naturalismo, totemismo e analogismo). Para o antropólogo, a semelhança de interioridade, marcada pela presença da alma tanto em humanos quanto em não humanos, “autoriza então uma extensão do estado de ‘cultura’ aos não humanos, com todos os atributos que isso implica, da intersubjetividade ao domínio das técnicas, passando pelos comportamentos ritualizados e a deferência às convenções” (2005, p. 229).

Se não existe a diferenciação pela alma, os não humanos se distinguem pelo corpo, pela fisicalidade. O principal elemento de distinção é a forma corporal e o modo de existência. Os mitos ameríndios narram frequentemente o processo de especiação no qual os não humanos tomaram suas respectivas formas, pois, como observa Descola, houve um tempo (virtual) em que a descontinuidade corporal não existia, os animais e plantas possuíam a aparência humana e “apenas alguns indícios – seus nomes, comportamentos bizarros – testemunhavam aquilo em que iriam se transformar” (2005, p. 233-4). Mas a transformação corporal, a especiação, não lhes removeu as faculdades interiores, sua “subjetividade, consciência reflexiva, intencionalidade, aptidão para se

comunicar numa linguagem universal, etc.” (2005, p. 234). Descola menciona, por exemplo, que para os Makuna, “as antas se pintam com urucum para dançar, os queixadas tocam tromba durante seus rituais, enquanto que os Wari dizem que os queixadas fazem cerveja de milho e que o jaguar leva sua presa para a casa a fim que sua esposa a cozinhe” (2005, p. 234).

Ainda sobre a questão corporal, no animismo de Descola, cabe destacar que a forma do corpo humano não é identificada com sua anatomia simplesmente, mas com o corpo decorado com ornamentos do mundo animal e vegetal, que servem para “diferenciar, graças aos atributos que indicam a descontinuidade das espécies, não o homem do animal, mas diversos tipos de espécies humanas muito semelhantes por sua fisicalidade original” (2005, p. 237).

Outra característica das ontologias anímicas é a metamorfose, principalmente do homem em animal, mas que também pode ocorrer do homem em planta, do animal em outro animal, ou ainda o caso da planta, ou animal, mostrar-se sem seus disfarces, na forma humana. A passagem do homem ao animal é a mais frequente, na qual a figura do xamã possui o poder de transcender “a descontinuidade das formas para tomar como veículo o corpo de espécies animais com as quais eles conservam relações privilegiadas” (2005, p. 241). Os sonhos são igualmente importantes para estabelecer a continuidade entre humanos e não humanos, pois aí esses últimos aparecem, geralmente, como humanos.

Ao comentar o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, Descola observa que essa descontinuidade das formas físicas, que pode ser transposta através de práticas específicas, como o xamanismo, define uma distinção nos modos de comportamento. Se a humanidade é algo compartilhado entre as diferentes espécies, cada uma delas possui o seu determinado ponto de vista. A divergência de Descola ao perspectivismo se dirige à afirmação de que, na etnografia de Viveiros de Castro, os não humanos vejam os humanos como animais. Para Descola, a relação social que as ontologias anímicas estabelece entre as diferentes espécies deveria ocorrer entre pessoas (humanas ou não humanas) que se veem como humanas e veem as outras também como humanas. O perspectivismo seria, para Descola, uma manifestação regional do animismo, restrito a determinados povos.

O perspectivismo vislumbrado por Viveiros de Castro sustenta que o mundo “compreende uma multiplicidade de posições subjetivas”. Entretanto, a perspectiva de cada ser aparece a si mesma como a correta e verdadeira, pois, se um humano começa a ver o mundo na perspectiva de um animal, por exemplo, se começa a ver vermes como sendo peixe grelhados, à maneira dos urubus, ele vai concluir, segundo Viveiros de Castro, que “sua alma foi roubada pelos urubus, ele está se transformando em um deles, está deixando de ser humano para seus parentes (e vice-versa);

em suma, ele está gravemente doente, ou mesmo já morreu e não sabia” (2018, p. 44). As perspectivas são incompatíveis entre si, mas não para o xamã, que possui uma espécie de “dupla cidadania” e consegue estabelecer a comunicação entre elas.

É importante destacar que essa “multiplicidade de posições subjetivas” não significa uma “pluralidade de representações sobre o mesmo mundo”, isso pois, como observa Viveiros de Castro, “os animais utilizam as mesmas ‘categorias’ e ‘valores’ que os humanos” (2018, p. 44), ou seja, eles representam o mundo da mesma maneira, “seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas etc.” (2018, p. 44). Todos os seres são humanos na medida em que ocupam uma posição de sujeito cosmológico; e são pensantes quando “ativados” por um ponto de vista.

Se a alma é idêntica a todos, humanos e não humanos, o que diferencia a perspectiva é a “especificidade dos corpos”. Essa é, para Viveiros de Castro, a diferença entre representação e ponto de vista, pois as representações são atividades da alma, a qual, para os ameríndios, é formalmente idêntica em todas as espécies, “e só enxerga a mesma coisa em toda a parte” (2018, p. 45). Já a diversidade corporal define uma perspectiva diversa, mas não pelos aspectos fisiológicos, e sim pelo seu habitus, ou seja, seu modo de alimentar, se movimentar, se comunicar, seu habitat, se é solitário ou não, se é agressivo ou não etc. Nas palavras de Viveiros de Castro, “entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem da perspectiva” (2018, p. 46). Essa perspectiva não se volta para uma coisa-em-si percebida de modos diversos, não existe o sangue em si mesmo, a cerveja em si mesma, mas o sangue|cerveja. “No mundo indígena”, diz Viveiro de Castro, “toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa” (2018, p. 46), ou seja, “só existe o limite entre o sangue e a cerveja, [...]; a borda por onde essas duas substâncias ‘afins’ comunicam e divergem”⁵ (2018, p. 46).

O multinaturalismo perspectivista diverge do multiculturalismo, pois não se trata da multiplicidade de culturas, ou seja, da multiplicidade de representações de uma natureza fixa, mas de uma natureza essencialmente variável, formada de acordo com a perspectiva. O multinaturalismo substitui, assim, a natureza “una e total” por uma “radical diversidade real ou objetiva” (2018, p. 45).

Se quisermos fazer algum tipo de comparação entre essas duas propostas, o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiros de Castro, podemos dizer brevemente, a primeira vista, que

⁵ No perspectivismo ameríndio, como os animais se veem como humanos, seus alimentos são vistos como alimentos humanos, dessa forma, por exemplo, o que os humanos veem como sangue, os jaguares veem como cerveja de milho.

Descola procura realizar uma sistematização das diferentes ontologias, um discurso sobre o pensamento humano que visa o aprimoramento da antropologia, enquanto Viveiros de Castro propõe algo mais radical, qual seja, a contra antropologia que procura a todo momento colocar em questão a própria antropologia, num constante processo de descolonização do pensamento visando uma espécie de ameridianização do pensamento.

Escapar da cisão entre natureza e cultura

Após esse breve resumo sobre o animismo e o perspectivismo multinaturalista, interessa-nos aqui a crítica derivada desses estudos ao naturalismo ocidental, tal como concebido por Descola. Uma crítica que busca revelar o equívoco do suposto universalismo cientificista, que objetifica tudo aquilo que não é humano. No embate entre universalismo e relativismo, Descola prefere o termo “universalismo relativo”, uma vez que as relações de continuidade e descontinuidade, semelhança e dissemelhança, percebidas por todos os homens, “não são necessariamente as mesmas relações que eles vão identificar nos mesmos objetos” (2011a, p. 92). Não se trata, portanto, de opor, segundo Descola,

um mundo único e verdadeiro, composto de todos os objetos e fenômenos potencialmente conhecíveis, aos mundos múltiplos e relativos que cada um de nós forja na experiência subjetiva do cotidiano. É mais verossímil admitir que aquilo que existe fora de nosso corpo e em interface com ele se apresente como espécies de um conjunto finito de qualidades e de relações que podem ou não ser atualizadas pelos humanos de acordo com as circunstâncias e segundo as opiniões ontológicas que os guiam, não como uma totalidade completa e autônoma à espera de ser representada e explicada segundo pontos de vistas diversos. Nem protótipos platônicos prontos a serem capturados mais ou menos completamente pelas nossas faculdades, nem puras construções sociais que dariam sentido e forma a um material bruto, os objetos materiais e imateriais de nosso ambiente se resumem a pacotes de qualidades dos quais algumas são detectadas, outras ignoradas. (2011a, p. 76-7)

Para Bruno Latour (2019), a grande contribuição da antropologia é justamente essa revisão epistemológica que nos permite estranhar e escapar à separação entre uma “realidade do mundo exterior” e as “representações sociais”. Criticando o uso equivocado que a filosofia da ecologia faz da imagem dos “selvagens” enquanto sábios que respeitam e vivem em harmonia com a natureza, Latour observa que eles jamais viveram na natureza, visto que esta não existe, para eles, enquanto algo separado. As associações que outras culturas fazem entre humanos e não humanos nos levam, segundo o filósofo, a desconfiar da peculiar separação natureza/cultura em que o pensamento científico está fundamentado:

Vê-se, atualmente, uma inversão de perspectiva: não são mais eles, os selvagens, que aparecem como estranhos, por misturarem o que não se deveria de modo algum misturar, as “coisas” e as “pessoas”; somos nós, ocidentais, que vivemos até aqui o estranho sentimento de que era preciso separar em dois

coletivos distintos, segundo duas formas de ajuntamento incomensuráveis, as “coisas”, de um lado, as “pessoas”, de outro. (2019, p. 75).

A ideia mesmo de multiculturalismo, servia, no passado, para a concepção antropológica de que as variadas culturas se manifestam sobre o fundo comum que Latour denomina de mononaturalismo. Se a antropologia “tinha tanta atenção pela multiplicidade das culturas”, afirma Latour, “é porque dava por certa a natureza universal” (2019, p. 78). Nesse sentido, o conceito de multinaturalismo assume um papel importante na concepção de ecologia política de Bruno Latour, pois, se a cosmologia ameríndia nos aparece como um exotismo arcaico, isso se deve à estranha forma como a ciência moderna separa natureza e cultura. De acordo com essa leitura de Latour, a relevância do trabalho antropológico de Descola e Viveiros de Castro está justamente em colocar em questão o dualismo moderno.

A recusa da separação entre humanidade e natureza poderia servir como uma espécie de obstáculo à temerária destruição física do mundo, pois, segundo Viveiros de Castro (2020), é a desvalorização metafísica do mundo que forma os agentes dessa destruição. Estamos, assim, diante de uma curiosa situação em que, como defende o antropólogo, “aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano – povos forçados a ‘subviver’ no presente em meio às ruínas de seus mundos originários – se mostram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro” (2020, p. 44).

Em meio ao contexto de crise climática, a ideia de estabelecer algum vínculo com a cosmovisão ameríndia, a fim de buscar formas de escapar das armadilhas do cientificismo moderno, já não parece mais tão exótica. Como vimos acima, antropólogos e filósofos da denominada “virada ontológica” possuem um discurso alinhado nessa direção, que visa apreender as formas de existência dos indígenas não mais através de um olhar que se julga privilegiado (do cientista que analisa de fora seu objeto), mas sim a partir das próprias ontologias dos povos originários.

Sobre esse papel da alteridade na reformulação do nosso modo de estar no mundo, a concepção que Tim Ingold tem sobre a antropologia oferece uma interessante percepção sobre a necessidade de dirigir o olhar para os modos de vida de outros povos. Para Ingold, não se trata de conhecê-los, no sentido de interpretar ou explicar seu comportamento, como normalmente se faz na antropologia, mas de

compartilhar da sua presença, de aprender com suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. antropologia, em minha opinião, prospera nesse engajamento da imaginação e da experiência. (2019, p. 10-11).

Ingold distingue o conhecimento objetivo, que se pode obter a partir do estudo sobre outros povos, da sabedoria que emerge dos seus modos de vida. A antropologia, segundo o antropólogo, deve perseguir a sabedoria da experiência e da imaginação, no sentido de moderar o conhecimento científico. Diante do cenário climático ameaçador, decorrente de um modo de vida que chega ao limite, o aprendizado com a sabedoria de outros povos ganha ares de urgência, pois, ao recusá-lo, estamos deixando de lado o ensejo de repensar nosso modo de estar no mundo, nossas questões ontológicas. Nesse sentido, o principal objetivo da antropologia é educativo, e não etnográfico, ou seja, “não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver” (2019, p. 13). A antropologia permite assim, na visão de Ingold, escapar do etnocentrismo científicista que, mesmo aceitando a diversidade cultural, concebe o olhar científico do conhecimento objetivo dos fatos como uma espécie de observador privilegiado das outras “culturas”. Para superar essa visão etnocêntrica, é preciso que se leve a sério a alteridade, o entendimento e as formas de viver de outros povos. Nesse sentido, o animismo não é visto pela antropologia como uma forma primitiva de religião, mas considerado como “uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência” (Ingold, 2019, p. 18). Para Ingold, as “abordagens alternativas” de que o mundo contemporâneo necessita devem vir justamente do diálogo com outros modos de vida, cuja sabedoria se baseia na experiência e imaginação. A antropologia, assim concebida, é impulsionada pela “ética do cuidado”.

Levar a sério as cosmovisões ameríndias, assim como suas implicações filosóficas e antropológicas, precisa envolver os diversos setores da sociedade, notadamente aqueles ligados à educação. O debate acadêmico, para além das Ciências Sociais, deve estar atento para as novas temáticas que emergem dos estudos antropológicos e etnográficos sobre os povos ameríndios, assim como das próprias obras de autores indígenas, tais como Kopenawa e Ailton Krenak. No que concerne à Filosofia, procuramos mostrar uma discussão fundamental a respeito do contraste do animismo com o dualismo natureza/cultura no pensamento ocidental, um contraste que nos permite perceber os problemas que resultam dessa cisão. Problemas, por sua vez, que envolvem questões ontológicas, epistemológicas, políticas e éticas.

Não se trata aqui de caricaturar os indígenas e vê-los como “bons selvagens”, mas perceber, por mais óbvio que pareça, que seus modos de vida representam um valoroso exemplo para nós na busca de novas formas de viver, algo que já soa como uma medida inadiável, pois, caso contrário, correremos o risco de cumprir o destino alertado por Kopenawa:

Mais tarde, na floresta, talvez morramos todos. Mas não pensem os brancos que vamos morrer sozinhos. Se nós nos formos, eles não vão viver muito tempo depois de nós. Mesmo sendo muitos, também não são

feitos de pedra. Seu sopro de vida é tão curto quanto o nosso. Eles podem acabar conosco agora, porém, depois, quando quiserem se instalar nos lugares onde nós vivemos, vai ser sua vez de serem devorados por todos os tipos de seres maléficos perigosos. (2015, p. 684).

Referências bibliográficas

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

_____. **L'écologie des autres: L'anthropologie et la question de la nature**. Versailles: Éditions Quæ, 2011.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola. **Revista de Filosofia: Aurora**. Curitiba, v. 28, n. 43, p. 251-276, jan./abr. 2016.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Trad. Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOURETTE, Bruno. **Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

_____. Prefácio - O recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 7-42.

_____. Posfácio – Perguntas inquietantes. In: KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 40-46.