

Autarquia e Alteridade: reflexões sobre as tramas ontológicas ameríndias

LARISSA MOREIRA *

Resumo: O mergulho por entre temas da ontologia ameríndia descrito ao longo dessas páginas pretendeu trazer à luz discussões sobre a organização social e política nas sociedades contra o Estado, costurando-as junto aos tópicos centrais da cosmologia e cosmopolítica (corpo, pessoa, xamanismo). O texto, cuja nascente introduz a substância humanidade, flui através de tramas sociais múltiplas e revela o agir de suas ondas: trata-se de afirmar a totalidade e indivisibilidade das sociedades, reforçando, paralelamente, a diferença com as demais. O sujeito que navega a estrutura da sociedade ameríndia, por sua vez, a incorpora enquanto *habitus* – refletido através e em si –; ninguém existe para além das relações de alteridade. Cada um, entretanto, nutre uma perspectiva particular sobre o mundo; as lentes através das quais cada espécie concebe as dinâmicas reais e sociais orientam relações e interações interpessoais e, para evitar a ascensão de conflitos cósmicos, invoca-se a mediação xamânica.

Palavras-chave: Cosmologia; Perspectivismo contra o Estado; Xamanismo; Pessoa Ameríndia; Noroeste Amazônico

Autarchy and Otherness: reflections on Amerindian ontological threads

Abstract: The dive into themes of Amerindian ontology described throughout these pages was intended to bring up discussions about social and political organization in societies against the state, sewing them together with the central themes of cosmology and cosmopolitics (body, person, shamanism). The text, whose origin introduces the substance humanity, flows through multiple social weaves and reveals its wave action: it is about affirming the totality and indivisibility of society while simultaneously reinforcing difference from others. The one navigating the structure of Amerindian society, in turn, incorporates it as a *habitus* – reflected through and in themselves –; no one exists apart from the relations of otherness. Each one, however, nurtures a particular perspective on the world; the lenses through which each species conceives reality and social dynamics guide interpersonal relations and interactions, and to avoid the emergence of cosmic conflicts, shamanic mediation is invoked.

Key words: Cosmology; Perspectivism Against the State; Shamanism; Amerindian person; Northwest Amazon



* LARISSA MOREIRA é Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos.

Introdução

Neste texto propõe-se discutir, de maneira ensaística, ideias e concepções teóricas já abordadas pela Antropologia sobre os seguintes temas: organização social, noções de corporalidade e construção da pessoa ameríndia, e perspectivismo, cosmologia e cosmopolítica. Essas discussões são respectivamente expostas ao longo das páginas seguintes e estão teoricamente ancoradas em trabalhos desenvolvidos entre e sobre os povos ameríndios da América do Sul. O sobrevoo inicial sobre narrativa cosmogônica Tukano (Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico), por sua vez, além de um exemplo que abre a discussão, revela, a partir de seu autor - João Paulo Barreto (2019 e 2021) - que, atualmente, o temas abordados estão sendo discutidos, também por pesquisadores indígenas. Navegando por entre espaços que lhes são outros, os ameríndios, como demonstram Capiberibe e Bonilla (2015) sobre a interação dos indígenas com o aparelho estatal, seguem enraizados nos discursos cosmológicos que lhes são próprios. Explorada neste texto sob vários ângulos, a relação entre indígenas e Outros deságua em caminhos plurais e revela que a autarquia se constrói ao mergulhar – e abraçar – a alteridade.

A cosmologia ameríndia – tomada enquanto o que há de comum no retrato produzido por narrativas múltiplas e diversas – postula que a humanidade, substância ou potência, antecede

empiricamente o mundo. Conforme os povos de etnia Tukano, o mundo terrestre, criado e organizado por dois demiurgos (*oãmahrã*¹), engloba, antes da humanidade antropomórfica, os *waimahsã*² – seres que habitam o cosmos – e *pamurimahsã*³ – waimahsã transformados em humanos. A partir das transformações que atingem parte de uma humanidade primeira são formadas as espécies e elementos que compõem o cosmos. Aqueles que permaneceram essencialmente iguais configuraram a humanidade contemporânea, são construídos antropomorficamente.

Compreende-se que a gestação da humanidade é um processo de transformação da potencialidade humana (a proto-humanidade) em ato, e tem como locus uma embarcação especial: a Cobra-Canoa⁴. De outra maneira, a denominada humanidade-ainda-sem-mundo ou mundo-em-forma-humana expõe o potencial de transformação intrínseco à humanidade; revela que, mesmo após a estabilização das transformações - o interromper do incessante devir-outro ou a especiação - a humanidade de fundo de todos os seres não se esvai.

De maneira geral, a construção da pessoa para os ameríndios, nesse sentido, não compreende um conjunto de transformações biológicas ocorridas ao longo do tempo (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Radicalmente distinta da concepção ocidental que classifica o Homem (*Homo*

¹ “[...] seres com poderes especiais de transformar, de criar, de construir as coisas. Eles são seres capazes de transitar entre os patamares do cosmo usando estratégias de transformação.” (LIMA BARRETO, 2021: 19).

² “[...] “humanos invisíveis” que habitam em todos os espaços cósmicos, que são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, pelos vegetais, pelos minerais e pela temperatura do mundo terrestre [...]” (idem: 32).

³ “[...] povos do Alto Rio Negro que passaram de proto-humanos para a condição de humanos via uma embarcação especial, mais conhecida como Canoa da Transformação ou Cobra Canoa [...]” (ibidem: 42).

⁴ Meio através do qual a humanidade primária viaja do leito do rio de Opekõ Dihtara (Rio de Janeiro) até a Cachoeira de Ipanoré, no alto rio Uaupés (noroeste amazônico), local onde os povos – transformados humanos - fazem morada (LIMA BARRETO, 2019 e 2021).

sapiens) enquanto espécie disruptiva, diferente das demais por ter ultrapassado o polo da natureza e ocupar inteiramente os domínios da cultura, a ontologia indígena engloba corpo, território e parentesco ao desenhar o modo através do qual concebe a pessoa. Em síntese, descolada do corpo social e tudo que o atravessa, a pessoa não se faz.

Nesse sentido, para dar seguimento, introduzir-se-á, brevemente, a discussão de Clastres sobre o modo de organização social das sociedades contra o Estado. Posteriormente, serão trabalhados, um a um, os conceitos fundamentais ao processo de construção da pessoa indicados acima, evidenciando as especificidades de cada. Puramente analítica, essa decisão, em dados momentos, precisará se abrir a exceções, posto que, tal como se observará, a costura que une o mundo ameríndio é extremamente firme; a estreita relação entre a ordem social e a cosmológica não permite reflexões individualizadas - assim como a sociedade, o pensamento é plural e indiviso.

1. Autarquia e Alteridade

Por recusarem o modelo organização social e política – construído sob o molde da desigualdade –, as sociedades ameríndias são denominadas por Pierre Clastres (1974) como sociedades contra o Estado. Os indígenas, tal como descreve o autor, negam o modelo firmemente enraizado na divisão de classes, na produção excessiva de bens e no descolamento do poder político da sociedade civil ao dedicarem poucas horas diárias ao trabalho e produzirem somente o necessário à sobrevivência da comunidade, e o fazem porque reconhecem a existência de um modelo distinto, capaz de submetê-las coercitivamente à sua lógica. Ao suprimirem vazios, as sociedades indígenas sufocam o Estado que os habita

em potência e impedem a irrupção do desejo por poder entre os membros da comunidade. Trata-se de uma recusa consciente deste modo de organização social, sustentado pela dominação e exploração dos domínios naturais e humanos.

Desse modo, compreende-se que

A propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e completo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta, entre outras (e pela violência se for necessário), sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado (CLASTRES, 1974: 21).

De modo mais aprofundado, propondo manter-se autárquica, as sociedades contra o Estado limitam toda e qualquer criação que possa romper com a união e instaurar a desigualdade entre os membros da sociedade; em uma palavra, o esforço realizado intenciona preservar a indivisibilidade do grupo. Ausente de Estado, então, o poder pertence à sociedade e não se descola dela - não há órgão ou indivíduo eleito, sobre o qual atribui-se o papel de representar o corpo social. Assim, o chefe, despossuído de poder político, “[...] está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder - que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe.” (CLASTRES, 1974: 17).

Nesse sentido, o chefe representa a filosofia indígena anti-Estado. Vazio de autoridade, não opera enquanto receptáculo de poder que é sobreposto

coercitivamente àqueles que não o detêm – como um representante do povo cidadão –, mas como voz que proclama o discurso da própria sociedade sobre si mesma e revela tanto a autoproclamada indivisibilidade do corpo social, quanto de desejo de mantê-la. Essa afirmação demonstra uma relação de duplo contracontrole – o controle político da economia e o controle social do político (VIVEIROS DE CASTRO, 2011):

Na sociedade primitiva, não há órgão separado do poder porque o poder não está separado da sociedade, porque é ela que o detém, como totalidade una, a fim de manter seu ser indiviso, a fim de afastar, de conjurar o aparecimento em seu seio da desigualdade entre senhores e súditos, entre o chefe e a tribo. Deter o poder é exercê-lo; exercê-lo é dominar aqueles sobre os quais ele se exerce: eis aí, muito precisamente, o que as sociedades primitivas não querem (não quiseram), eis aí por que os chefes não têm poder, por que o poder não se separa do corpo uno da sociedade. Recusa da desigualdade, recusa do poder separado: mesma e constante preocupação das sociedades primitivas (CLASTRES, 2004: 105).

Irrefutável, a indivisibilidade das sociedades contra o Estado é assegurada pela guerra. De outra forma: para recusar a divisão do corpo social e garantir a sua autarquia, constrói-se o Outro - ora como inimigo, ora como amigo (aliado) –, em uma dança que perpassa a guerra e a troca. Atravessando uma à outra, revelam o processo de produção da alteridade e o reforço da diferença. O Outro afirma a identidade - coletiva – do Nós, totalidade una. A guerra, portanto, em ato ou potência, pede a troca; paralelamente, o inimigo requer o aliado. A conservação do Nós indiviso como uma totalidade una (cujo poder não é externo ao corpo social e a independência é assegurada), é

conquistada quando o mesmo movimento é replicado entre vários Nós. Em outras palavras, evidenciando a diferença – ao produzir Outros – e a possibilidade da guerra, destaca, também, aqueles que são Nós ou Aliados. A fragmentação da sociedade em múltiplos Nós-Outros é, no limite, o que a mantém intacta – indivisa e autônoma (CLASTRES, 1974).

De outra forma: podendo ser definida pelo desejo de multiplicação do múltiplo, as sociedades contra o Estado o são porque, construindo umas às outras a partir da diferença, não aceitam serem divididas. Determinam-se Nós e entrelaçam-se, enquanto corpo social, ao poder político, suprimindo a ascensão de representantes – a configuração do Um –; ao mesmo tempo, produzindo o Outro, delimitam sua unidade interior. A organização social é regida por forças centrífugas e centrípetas: mecanismos que suprimem diferenças verticais (dominantes e dominados) e engendram as horizontais – afirmando a unidade e indivisibilidade de um grupo, delimitam os Outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Para tanto, faz-se a guerra. Trata-se de

[...] uma gestão das alianças interlocais guiada pelo imperativo estratégico de autonomia política do grupo local, que se reflete igualmente no plano do ethos pessoal, o indivíduo e o grupo primitivos sendo ambos feitos da mesma matéria múltipla e intratável [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2011: 5).

2. Filosofia na pele

Estabelecida a discussão sobre organização social e delimitando como foco de estudo as sociedades indígenas da América do Sul, faz-se relevante caminhar em direção às demais considerações e temas propostos.

Essenciais, as noções produzidas sobre pessoa e corpo são como idiomas

simbólicos – marcam um conjunto de pensamentos específicos sobre alimentação, doenças, ornamentação, nomeação e outros –, que relacionam-se à cosmologia e, conseqüentemente, à forma de organização social. De outra maneira, em oposição ao pensamento que admite ‘pessoa’ como um conjunto de papéis socialmente estabelecidos, essa dissolve a dicotomia indivíduo-sociedade e compreende a dinâmica a partir de uma relação de complementaridade.

A pessoa, desse modo, é variável e específica, e o corpo – base a partir da qual a pessoa é produzida – é seu correspondente (SEEGER et al., 1979). Enquanto matriz de significados sociais e objeto de significação social,

[...] o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como um instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e de um objeto de pensamento. Na maioria das sociedades indígenas do Brasil, essa matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluidos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos (SEEGER et al., 1979: 11).

Isto é: a sociológica dos indígenas brasileiros é enraizada em uma fisiológica. O corpo, construído em e pela comunidade, não é a pessoa em totalidade. Concomitantemente natural e social e pessoal e coletiva, é um microcosmo (sintetiza elementos como

luz, terra, floresta, ar, animais) e é a esfera primordial das transformações. Conforme o antropólogo Tukano, Lima Barreto (2021): “O corpo, então, é a arena de expressão de uma filosofia ameríndia, e [...] é uma agência dinâmica e não algo acabado, encerrado em si, individualizado e biológico.” (2021: 150). Através dos processos de construção do corpo, emerge a pessoa – enquanto ser particular e expressão de alteridade –, reiteradamente humana.

Trata-se de um esforço de singularizar um corpo genérico, diferenciando-o dos demais corpos antropomórficos e das distintas espécies, e externalizando suas perspectivas particulares. Para tanto, o corpo é decorado com plumas, grafismos, máscaras e outros, inserido em relações de parentesco, desenhado conforme regras de alimentação, dentre outras. Transformar o corpo requer, portanto, redefinir suas afecções e capacidades (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). E isso é possível porque, tal como evidenciado acima, todos os seres veem o mundo da mesma maneira, mas não o mesmo mundo. As categorizações e valorações são idênticas, mas o conteúdo do que é visto é plural e varia de acordo com a espécie que vê. Ou seja,

[...] 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 [...] Se a Lua, as cobras e as onças veem os humanos como tapires ou pecaris, é porque, como nós, elas comem tapires e pecaris, 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 [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 127).

3. Perspectivas mediadas

Com propósito de avançar a discussão, pode-se, agora, amparado nos saberes extraídos das cosmologias ameríndias, delimitar o modo pelo qual as relações são operadas entre os agentes das sociedades contra o Estado. Constituídas em moldes distintos, as interações entre sujeitos-fruto de sociedades voluntariamente múltiplas e indivisas refletem a sua estrutura enquanto *habitus* incorporado – ninguém (sujeito ou sociedade) existe para além das relações de alteridade. As dinâmicas todas são permeadas e atravessadas por uma cosmopolítica que é conectada, por sua vez, aos temas deste tópico: o perspectivismo e o xamanismo.

Diretamente relacionada ao corpo, a leitura de mundos Outros sugere que, no contexto ameríndio, a fisiologia (a parte física e biológica) não é separada de afecções e *habitus*. Percebida em diferença exclusivamente pela alteridade, os seres – antropomórficos-para-si –, carregam, em si, entretanto, perspectivas singulares sobre o mundo, congruentes ao corpo que habitam. Em uma palavra: a continuidade metafísica – a humanidade, de onde decorre a percepção comum do diferente – é descontinuada fisicamente – forma sujeitos com corpos distintos.

Crucial por ser específica às sociedades contra o Estado, essa cosmologia, pautando a integração metafísica dos seres fisicamente distintos, radica-se em um mundo concomitantemente exterior, interior, pretérito e presente, cujos habitantes são humanos e não-humanos. Isso porque somente se constituído sobre as bases da alteridade este mundo múltiplo pode vir a ser. O Outro – humano antropomórfico ou não –, nesse sentido, é essencial para a constituição e manutenção do Nós. Não se deseja, deste modo, submetê-lo à uma lógica outra, mas fragmentá-las, multiplicando-as. A

força centrífuga que divide as sociedades contra o Estado produz variados Nós, cada um destes, por sua vez, permanece unido pelo agir de uma força centrípeta que impede que o poder seja descolado do grupo e, conseqüentemente, a ascensão de um modelo representativo e a divisão de classes (CLASTRES, 1974). Paralelamente, a humanidade-substância compartilhada equaliza todos os seres dentro de uma mesma categoria: sujeitos.

Todavia, embora constituída de tal forma, a humanidade dos Outros, não(/ex)-humanos, exceto em condições específicas, não é enxergada pelos humanos antropomórficos; trata-se de um lado secreto e, por isso, perceptível somente àqueles da mesma espécie. Em síntese, todos os seres concebem a si mesmos e aos demais, ontologicamente, enquanto humanos, mas enxergam espécies outras como animais, cuja anatomia não é antropomórfica.

Compreende-se, assim, que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, isto é: em essência ou potência, a antropomorfia lhes garante uma posição de sujeito para si. Toda interação transespecífica, portanto, é marcada por uma disputa pela posição de primeira pessoa no discurso cosmológico, dado que esta não pode ser preenchida, concomitantemente, por duas espécies distintas. No limite, é humano aquele que, em uma relação interespecífica, ocupa a posição de predador. De outra maneira:

Como todos os demais agentes cósmicos, os humanos são *constitutiva porém condicionalmente* antropomorfos: eles se veem como tais somente na medida em que detêm “vicariamente” o ponto de vista, podendo sempre perdê-lo por imposição da agência (sobrenatural) de outrem (VALENTIM, 2017: 11).

Frente a esta disputa pela autodeterminação, faz-se a cosmopolítica: uma negociação diplomática mediada por xamãs, que visa evitar ou apaziguar confrontos entre os seres do cosmos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Ademais, denominado perspectivismo por Viveiros de Castro, o discorrer mais aprofundado da cosmologia ameríndia sob o olhar da cosmopolítica reforça o quão distante é o multinaturalismo indígena da base sobre a qual a sociedade de classes – com ou a favor do Estado – se constrói, isto é, o multiculturalismo.

A humanidade de fundo, presente em todos os seres, suprime a diferença natureza-cultura; o mundo nascido da humanidade, entretanto, é repleto de sujeitos humanos vestidos à caráter. De outro modo:

[...] a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 117).

Neste mundo altamente transformacional apresentado pelas ontologias indígenas, as roupas-corpos, vestidas por cada espécie, não somente cobrem a humanidade que lhes é intrínseca e

particular, mas são utilizadas, enquanto termo etnológico, como indicativo de metamorfoses possíveis. Isto é: a possibilidade de se ativar em um corpo as capacidades, saberes e poderes de um corpo outro ao vesti-lo dele ou como ele. A troca de roupa diz respeito a um instrumento utilizado (por xamãs) para acessar perspectivas distintas; não são fantasias, mas o elemento que cobre a humanidade interior e é dotado de traços singulares. Revelam que todos os seres compartilham uma subjetividade idêntica; em síntese, a partilha de um mesmo conteúdo constitutivo (em maior ou menor grau) possibilita que os seus corpos sejam trocados (VALENTIM, 2017).

Trocar de roupa, porém, é um processo complexo que exige a permissão – posterior negociação entre as partes envolvidas – do dono da roupa e que procedimentos determinados sejam seguidos (como por exemplo, alimentar-se a partir de dietas específicas, abster-se sexualmente, submeter-se a rituais, e outros). A corporificação, embora temporária, concede ao sujeito a possibilidade de experimentar os saberes, aparências, qualidades e habilidades particulares da espécie que passa a ver nua – a figura antropomórfica, despida do invólucro animal - ou cujo corpo passa a vestir; a perspectiva inerente ao sujeito vestido não se perde, apenas é suprimida enquanto visão una: ao lado da concepção particular e original do xamã, então, são incorporadas e aprendidas outras ontologias (LIMA BARRETO, 2021).

Esta dinâmica, entretanto, é restrita aos xamãs, que são, simultaneamente, humanos e animais, e, por isso, capazes de enxergar o mundo a partir de um ponto de vista emprestado de uma espécie outra. Em coexistência, a dupla identidade marca o ser plural; a humanidade, então, não é disfarce para a animalidade,

também presente. O corpo duplo que lhes é específico torna os xamãs diplomatas cósmicos; através dos sonhos, utilizando ayahuasca ou outros enteógenos, por exemplo, conseguem viajar no tempo e no espaço. Nesses percursos, acessam diversos planos cosmológicos e adquirem perspectivas diversas e distintas. Transitando pelo cosmos, aos xamãs é tornado visível o lado humano dos não(/ex)-humanos, e possibilitada a interação com esses sujeitos Outros.

Assim, a roupa-corpo, parte externa, marca a identidade física dos indivíduos de uma mesma espécie e constrói, também, unida à substância mesma internamente compartilhada por todos – a humanidade –, a particularidade dos seres. O corpo relaciona-se, em síntese, ao modo pelo qual a realidade é percebida e esta, por sua vez, é variável. Particulares, as lentes através das quais cada espécie concebe as dinâmicas reais e sociais orientam relações e interações interpessoais (VILAÇA, 2000). Nessa lógica, ainda que a ordem dificilmente seja alcançada, cabe aos xamãs, devido à pluralidade de seus corpos, transitar por entre o cosmos e tecer relações entre domínios incertos e desconhecidos.

Isso porque, capazes de alcançar leituras distintas sobre o mundo, podem traduzi-las; isto é, detentores dos recursos necessários, conseguem atribuir sentido a um mundo particular, construído a partir de pontos de vistas distintos, e que lhe é Outro. Desse modo, angariando instrumentos correspondentes às necessidades da empreitada que deseja realizar, o xamã - e somente ele - assume o olhar de outrem, e concebe a realidade a partir de percepções diferentes. O retorno ao ponto de vista dos seus congêneres, entretanto, é possível e arriscado, dado que o sujeito pode tornar-se Outro em definitivo ao experimentar de

sua perspectiva, e não voltar aos seus (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

É nesse contexto incerto, então, que o xamã constrói-se enquanto agente diplomático do cosmos. Isso porque, posto que o mundo é habitado por humanos com pontos de vista diferentes – “[...] tanto os Wari’ como o jaguar bebem chicha de milho, mas o que o jaguar vê como chicha é o sangue [...]” (VILAÇA, 2000: 4) –, e, cada qual admite sua própria humanidade ao ocupar a posição pronominal de sujeito (predador), entendendo o Outro como não-humano enquanto predicado (presa), pode agir no sentido de inserir uma descontinuidade na humanidade (predação). Os xamãs no encontro com a diferença, conseguem trocar de lugar – conceber a humanidade daqueles que antes descrevia como não-humanos –, e aprender um novo ângulo de observação e entendimento do mundo. Agir, enfim, como mediadores dessas relações potencialmente perigosas (ainda que possam, também, correr o risco de serem acusados de trair os interesses do seu grupo).

Essa possibilidade é extremamente importante e marca a cosmopolítica indígena, isso porque “[...] toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspeção.” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 96). Certos animais, por exemplo, são restritos ao consumo – em específico aqueles categorizados enquanto miticamente consubstanciais aos humanos - ou devem, antes, passar por um processo de dessubjetivação via ação xamânica. Por meio desta, neutraliza-se o espírito e se reduz a proximidade do animal com os humanos propriamente ditos; caso contrário, os sujeitos consumidos podem contra-predar seus predadores,

provocando doenças ou até mesmo à morte (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). No entanto, embora aja no sentido de evitar e encaminhar conflitos, categorizando o Outro enquanto seu interlocutor (e não seu predado), os xamãs podem, na mesma medida, passar a enxergar os seus como presas ou inimigos – os corpos se confundem e o ponto de vista adotado é o do não-humano.

Apesar disso, o papel e atuação do xamã revela que:

O que ocorre é uma dupla inversão: um homem destaca-se do grupo tornando-se animal e adotando um ponto de vista humano (wari') para que o resto do grupo, permanecendo humano (Wari'), possa adotar o ponto de vista animal. Se os animais são potencialmente humanos, os Wari' são potencialmente presas, de modo que a humanidade não é algo inerente, mas uma posição pela qual se deve lutar todo o tempo. Tudo se passa como se essa lógica sofisticada de predação em mão-dupla tivesse como finalidade principal uma reflexão profunda sobre a humanidade. Os Wari' experimentam uma situação constantemente instável, arriscando-se a viver sempre na fronteira entre o humano e o não-humano, como se de outro modo, se não soubessem o que é ser karawa, não pudessem experimentar o que é realmente ser humano (VILAÇA, 2000: 64).

O xamã, em suma, transitando entre perspectivas variadas, é capaz de estabelecer diálogos a alteridade, e, submerso na pluralidade das tramas sociais e lógicas ameríndias, orientar o navegar das relações inter e intragrupais com humanos e não(/ex)-humanos e os processos ritualísticos. Assumindo perspectivas de seres Outros e reunindo-as em si, traz à luz a “[...] inexistência de um ponto de vista cosmológico

transcendente [...] um correlato óbvio da rejeição de um ponto de vista político unificante, ocupado por um Agente (o agente do Um) que conteria em si o princípio da humanidade e da socialidade.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 52)

Conclusão

Muito embora a discussão sobre os temas não tenha sido esgotada e reconheça-se que há, ainda, muito a ser explorado, a travessia (deste texto) por entre mundos radicalmente distintos cessa aqui. Considerando todo o conteúdo evidenciado acima, é notória a centralidade da alteridade e da diferença para as sociedades ameríndias. Estabelecida a centralidade do corpo na discussão, compreende-se que, transformar-se em Outro – trocar de roupa – é experimentar perspectivas e habitus desconhecidos, diferentes dos seus. A partilha ou troca com o Outro – o mergulho na alteridade e o encontro com a substância comum – produz identificação e, através da equivalência de pontos de vista, possibilita o estabelecimento de relações.

O xamã, quando em interações transespecíficas, conhecendo perspectivas múltiplas e variadas, as revela para os demais, agindo como mediador ou elo entre espécies. Capaz de conceber mundos múltiplos e transitar entre eles, o xamã pode superar conflitos imanentes à diferença de pontos de vista e a possibilidade de nascimento de uma ontologia una (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Sonhando, organizam as infinitas e radicais agências espalhadas pelo cosmos e revelam que nenhum sonho, gerado nas sociedades contra o Estado ou somente contra o Estado, é em vão.

Paralelamente, mantendo vivo e pulsante o Nós-múltiplo fundamental, os povos

ameríndios resistem às incessantes investidas genocidas do Estado – marcadas pela opressão política, destruição cultural e extermínio físico dos povos. Frente ao cenário escatológico desenhado pelos brancos, os ameríndios adentram fronteiras-Outras e falam aos indivíduos-representantes sobre mundos distintos e equivalentes. Da colisão de alteridades, enfim, nascem frutos e flores que, atrelados às raízes de suas ontologias, vestem-se de perspectivas outras.

Atravessando o mundo-metálico cujos tímpanos-surdos intencionam perfurar, ocupam as suas instâncias mais queridas. Sentados à mesa enquanto sujeitos, os indígenas, feitos em corpos plurais, articulam discursos estrangeiros e os formulam a partir de enunciados próprios. Reiteram a oposição ao mundo-Um e, simultaneamente, ao transformarem seus Outros em interlocutores, dissolvem a posição de presa-predicado que lhes era atribuída. No entanto, o esforço de fazer germinar uma relação com a alteridade é frustrado se esta é plantada em Terras ausentes do nutriente mais essencial à uma troca justa: o respeito (PITARCH,2022).

Espera-se que este trabalho torne fresca à memória o quão diversas e complexas são as sociedades contra o Estado, e o quão violenta é e tem sido ação do Estado em relação a estes grupos. E que seja possível, enfim, ao alimentar-se desse saber, ouvir o grito de vozes Outras, assumir as Nossas responsabilidades e obrigações, e desenhar, assim, relações novas, distintas e recíprocas, tecidas na partilha da posição de sujeito e no abraçar a alteridade.

Referências

- CLASTRES. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo. Cosac & Naify. 1974.
- _____. **Arqueologia da Violência**. São Paulo. Cosac & Naify. 2004.
- DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO. **Um mundo de gente**. In DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO. Há mundo por vir? São Paulo/Florianópolis: Instituto Socioambiental/Cultura e Barbárie. 2015.
- SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Boletim do Museu Nacional 32:2-19. 1979.
- LIMA BARRETO. **Waimahsã. Peixes e humanos**. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/EDUA. 2019
- _____. **Kumuã na kahtiroti-ukuse**: uma ‘teoria’ sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021.
- PITARCH. Letras Libres: **La Ceremonia Del Respeto**. 2022. Disponível em: <<https://letraslibres.com/revista/la-ceremonia-del-respeto/>>. Acesso em 10/2022.
- VALENTIM. **Talvez eu não seja um homem**: antropomorfia e monstrosidade no pensamento ameríndio. CAMPOS - Revista de Antropologia Social. 2017.
- VILAÇA. **O que significa tornar-se outro**. Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. RBCS 15(44). 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. In: Alliez (Org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: 34. 1996.
- _____. **Os Involuntários Da Pátria**. ARACÊ – Direitos Humanos em Revista. Ed. 4. Vol. 5. 2017.
- _____. **O intempestivo, ainda**. In: Clastres. Arqueologia da violência. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify. 2011.

Recebido em 2023-06-25

Publicado em 2024-03-06